



N12<517759752 021



UB TUBINGEN



Diakonia

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche

21

1990

R

Sonntag und Wochenende

Wilhelm Zauner

Die Zwillinge

deut

Robert Spaemann

Der Anschlag auf den Sonntag

Gregor Siefer

Verschwindet der Sonntag im Wochenende?

Klemens Richter

Liturgie in säkularisierter Gesellschaft?

Anton Grabner-Haider

Moderne „Ersatzriten“

Michael Albus

Wochenende – kein Sonntag. Oder: dies dominica in televisione

Hedwig Gründler

Erfahrungen mit dem Sonntag

Elisheva Hemker

Sabbat und Sonntag in Israel

*16
1990*

1990

27 1700

1/90

(früher Diakonia/Der Seelsorger)

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche

Einundzwanzigster Jahrgang Januar 1990 Heft 1

Schwerpunkt: Sonntag und Wochenende

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

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

Chefredakteur Helmut Erharder

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

INHALT

Leitartikel

Wilhelm Zauner, Die Zwillinge 1

Artikel

Robert Spaemann, Der Anschlag auf den Sonntag 5

Gregor Siefer, Verschwindet der Sonntag im Wochenende? 13

Klemens Richter, Liturgie in säkularisierter Gesellschaft? 21

Anton Grabner-Haider, Moderne „Ersatzriten“ 30

Klaus Lang, Gefährdung von Wochenende und Sonntag 35

Norbert Mette, Sonntag ohne Samstag? Ein Diskussionsbeitrag zu kirchlichen Stellungnahmen 39

Michael Albus, Wochenende – kein Sonntag. Oder: dies dominica in televisione 42

Alfred Dubach, Wie junge Eltern Kirche und Gemeinde erleben. Ergebnisse einer Untersuchung unter jungen Eltern in der Deutschschweiz 47

Praxis

Hedwig Gründler, Erfahrungen mit dem Sonntag 51

Xaver Pfister-Schölch, Familiäre Sonntagskultur 55

Elisheva Hemker, Sabbat und Sonntag in Israel 57

Predigt

Wilhelm Egger, Ostersonntag – Modell des Sonntags 61

Wilhelm Egger, Sonntag: Zeit für Gott und die Menschen. Fastenhirtenbrief 63

Bücher

mit Werken von M. Frey – P. Schobel, H. Przybylski – J. P. Rinderspacher (Hrsg.), Th. Maas-Ewerd (Hrsg.), J. E. Lenssen (Hrsg.), U. Leiser – W. Schwartz, A. Heinz – H. Rennings (Hrsg.), K. Richter, G. Becker, Ch. Dohmen – Th. Sternberg, K. Richter, V. Hertle – M. Saller – R. Sauer (Hrsg.), P. Hoffmann (Hrsg.), J. Kremer, L. Oberlinner (Hrsg.), J. Moltmann, Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hrsg.) 64

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-Grünwald-Verlag GmbH., Mainz/Verlag Herder, Freiburg, für Bundesrepublik Deutschland

© Matthias-Grünwald-Verlag GmbH., Mainz, für die Schweiz

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

Einzelheft DM 15,-, sfr 15,-, S 106,-, Jahresabonnement DM 83,40, sfr 79,-, S 588,-,

Studentenabonnement DM 67,80, sfr 64,-, S 480,-; 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-Grünwald-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-Grünwald-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.

Bitte beachten Sie die Beilage des Publik-Forum-Verlages.

21. Jahrgang Diakonia 1990

AUTORENVERZEICHNIS

<i>Ackermann Lea</i> , Zum Problem Sextourismus	2/120	<i>Hausdorf Gisela</i> , Forum: Überforderung ..	4/225
<i>Albus Michael</i> , Wochenende – kein Sonntag. Oder: dies dominica in televisione	1/42	<i>Hautle Philipp</i> , Forum: Überforderung	4/226
<i>Bahr Hans-Eckehard</i> , Zunehmende Verlassenheit – Wiedereinwurzelungen	6/389	<i>Heckhausen Hans</i> , Denen keiner die Hand gibt. Zur Situation der Nichtseßhaften in der BRD	6/412
<i>Becker Marianne</i> , Forum: Überforderung ..	4/222	<i>Heidegger Klaus</i> , Gedanken zur prophetischen Kraft der Jugend	3/190
<i>Biemer Günter</i> , Aus der Tiefe leben dehnt den Augenblick. Zum 100. Todesjahr Kardinal Newmans	4/272	<i>Hemker Elisheva</i> , Sabbat und Sonntag in Israel	1/57
— Vereinsamung	6/361	<i>Herrmann Bernhard</i> , Forum: Überforderung	4/227
<i>Bienemann Georg</i> , Okkultes als Herausforderung für Christen. Pastoraltheologische Überlegungen zu einem angstmachenden Thema	5/345	<i>Hierzenberger Gottfried</i> , Die Boten Gottes – Helfer der Menschen	5/341
<i>Bünter Willy</i> , Umgang mit Polarisierten und mit Polarisierungen. Was glaube ich? Was macht mir angst?	2/128	<i>Hoffmann Paul</i> , Das Erbe Jesu und die Macht in der Kirche. Neutestamentliche Kriterien für den Dienst in der Gemeinde	4/245
<i>Bujo Bénézet</i> , Die Geister im afrikanischen Kontext	5/353	<i>Honsel Bernhard</i> , „Alles beginnt mit der Sehnsucht“. Bußgottesdienst im Advent	6/415
<i>Bumiller Meinrad</i> , Forum: Überforderung ..	4/223	<i>Junker Maureen</i> , Die Unterscheidung der Geister. Theologische Kriterien zur Bestimmung einer Praxis im Geist Jesu ..	3/185
<i>Bußmann Gabriele</i> , Erfahrungen aus der Schulseelsorge	3/197	<i>Kampling Rainer</i> , Dämonismus und Exorzismus in der Jesusüberlieferung	5/306
<i>Dickmann-Schuth Irmgard</i> , Religionsunterricht an der Berufsschule als Dienst im Geiste Jesu	3/193	<i>Karrer Leo</i> , Störfried aller Grabesruhe ... (oder) „Ihr alle seid Geistliche“ ..	3/206
<i>Dubach Alfred</i> , Wie junge Eltern Kirche und Gemeinde erleben. Ergebnisse einer Untersuchung unter jungen Eltern in der Deutschschweiz	1/47	— „... unter Beibehaltung Ihrer bisherigen Aufgaben“	4/217
<i>Eder Cécile</i> , Forum: Überforderung	4/224	<i>Karzel Herwig</i> , Streß in der Sicht des evangelischen Pfarrers	4/263
<i>Egger Wilhelm</i> , Ostersonntag – Modell des Sonntags	1/61	<i>Kassel Maria</i> , Die Überwindung der menschlichen Angst – das einzige wesentliche Thema der Religion? Zu Drewermanns Pathologisierung der Religion durch patriarchale Projektionen	2/107
— Sonntag: Zeit für Gott und die Menschen. Fastenhirtenbrief 1988	1/63	<i>Kerstiens Ferdinand</i> , Lebenschancen im Alter. Gedanken aus den Gesprächen von einem Besinnungstag	6/395
<i>Florian Brigitta</i> , Überforderung in der kirchlichen Sozialarbeit?	4/280	<i>Kirchmayr Alfred</i> , Zur Psycho- und Soziopathologie der christlichen Sexualmoral. Ein psychoanalytischer Essay	2/111
<i>Franke Johann</i> , „Was hat Dir geholfen, als Pfarrer leben zu können?“ Eine Antwort auf eine freundschaftliche Frage	6/402	<i>Köhne Josef</i> , „Perversionen“ der Sexualität. Wie mit den Betroffenen umgehen?	2/122
<i>Freytag Margarethe – Weber Brigitte</i> , Erfahrungen mit der Einsamkeit alter Menschen	6/393	<i>Lang Klaus</i> , Gefährdung von Wochenende und Sonntag	1/35
<i>Friemel Franz Georg</i> , Pastorale „Sicherheitsprobleme“	2/88	<i>Leitmaier Charlotte</i> , Morphologie der kirchlichen Strukturen. Divinisierung des kirchlichen Amtes als Gefahr für den Glauben	2/100
— Zwischen Aggression und Angst. Eine Erzählpredigt zur Perikope von der Ehebrecherin	6/419	<i>Merschl Franz</i> , Forum: Überforderung	4/229
<i>Fuchs Gotthard</i> , Gottes Welt-Innen-Raum. Zur gegenwärtigen Theologie des Hl. Geistes	3/158	<i>Mette Norbert</i> , Sonntag ohne Samstag? Ein Diskussionsbeitrag zu kirchlichen Stellungnahmen	1/39
<i>Funke Dieter</i> , Die persönliche Qualität des Seelsorgers und die Vermeidung von Überforderungen	4/236	— Das Risiko der Sicherheit	2/73
<i>Gabler Karin</i> , Forum: Überforderung	4/224	— „Und prophetisch reden werden eure Söhne und Töchter“ (Apg 2, 17). Firmung als Herausforderung der Gemeinde und Kirche	3/187
<i>Grabner-Haider Anton</i> , Moderne „Ersatzriten“	1/30	— Vom Säkularisierungs- zum Evangelisierungsparadigma	6/420
— Gesellschaftliche Grundlagen für Hexenrituale und Dämonenverehrung	5/330	<i>Müller Gerhard Ludwig</i> , Die Engel. Aspekte der systematischen Theologie	5/323
<i>Greinacher Norbert</i> , „Ihr seid auf das Fundament der Apostel und Propheten gebaut!“ (Eph 2, 20)	3/145	<i>Osterwalder Regina</i> , Forum: Überforderung ..	4/230
<i>Gründer Hedwig</i> , Erfahrungen mit dem Sonntag	1/51	<i>Pelinka Anton</i> , Sicherheit durch Institution. Zentralistische Strukturen und integralistische Praktiken	2/96
<i>Gubler Marie-Louise</i> , Wenn du Gottes Sohn bist ... Zu Mt 4, 1–11	2/139	<i>Pfau Reinhard</i> , Forum: Überforderung	4/231
— Gebt uns Raum! (2 Kor 7, 2)	4/283	<i>Pfister-Schölch Xaver</i> , Familiäre Sonntagskultur	1/55
— Fürchtet euch nicht! – Die Botschaft der Engel im Neuen Testament	5/301		
<i>Halík Thomáš</i> , Das Dezennium der geistigen Erneuerung des (tschechischen) Volkes ..	2/132		

<i>Pottmeyer Hermann J.</i> , Die pneumatologische Dimension der Kirche. Geistbegabung aller Kirchenglieder, nicht Geistmonopol der Kirchenleitung	3/170	<i>Skoda Margarethe</i> , Anruf aus der Einsamkeit	6/410
<i>Rahner Karl (†)</i> , „Löschst den Geist nicht aus!“	3/179	<i>Sonntag Martha</i> , Begleitung in Einsamkeitssituationen. Möglichkeiten und Aufgaben für die Kirchen	6/405
<i>Reinhard Alois</i> , Personaldisposition als eine Möglichkeit des Abbaus von Überforderung	4/276	<i>Spaemann Robert</i> , Der Anschlag auf den Sonntag	1/5
<i>Richtarz Erich</i> , Forum: Überforderung	4/232	<i>Stiglmaier Arnold</i> , Der Befreiergott und seine Engel und Dämonen	5/294
<i>Richter Klemens</i> , Liturgie in säkularisierter Gesellschaft?	1/21	<i>Strolz Walter</i> , Schöpfungsweisheit im Buch Ijob	5/314
<i>Scheuer Manfred</i> , Zur Einsamkeit des Priesters	6/396	<i>Valentin Friederike</i> , Das Engelwerk – ein Werk der Engel?	5/350
<i>Scheuermann Michael</i> , Forum: Überforderung	4/233	<i>Vieböck Willi</i> , Die großen Pfingsttreffen in der kirchlichen Jugendarbeit der Diözese Linz	3/202
<i>Schmid Peter F.</i> , Sicherheit haben oder glauben. Entwicklungspsychologische Aspekte zu Risikobereitschaft und Vertrauen	2/78	<i>Wachinger Lorenz</i> , Vereinsamte Eltern, vereinsamte Söhne und Töchter	6/386
– „Von allen guten Geistern verlassen ...“ Von der Verdrängung und Wiederkehr der Engel und Dämonen	5/289	<i>Wagner Thomas</i> , Wie erleben Homosexuelle die Macht der Kirche?	2/116
<i>Schneider Gert</i> , Überforderungen und Ansprüche in der Pastoral. Bericht von einer Studienwoche	4/268	<i>Weber Brigitte – Freitag Margarethe</i> , Erfahrungen mit der Einsamkeit alter Menschen	6/393
– Einsamkeit als pastorales Tabu	6/381	<i>Weinzettl Hedi</i> , Forum: Überforderung	4/235
<i>Schriffel Helmut</i> , Forum: Überforderung	4/234	<i>Werners Hans</i> , Wandel des Priesterbildes – Wandel der Anforderung	4/259
<i>Schuchar dt Erika</i> , Einsamsein – Schlüssel zum Leben in allen Lebensphasen	6/366	<i>Wilk Liselotte</i> , Die „postmoderne“ Gesellschaft – eine Gesellschaft „isolierter Einzeler“? Einige soziologische Überlegungen	6/372
<i>Schüngel-Straumann Helen</i> , Pfingstliche Geistkraft/Lebenskraft (ruah). Alttestamentliche Wurzeln einer verdrängten weiblichen Vorstellung	3/149	<i>Wolf Anne u. a.</i> , Die Kraft Gottes treibt mich an. Familiengottesdienst (mit „Geist-Spiel“) Pfingsten 1989	3/205
<i>Stefer Gregor</i> , Verschwindet der Sonntag im Wochenende?	1/13	<i>Zauner Wilhelm</i> , Die Zwillinge	1/1
– Anmerkungen zur soziologischen Struktur der pastoralen Dienste in der Bundesrepublik Deutschland	4/252	– Wortloser Geist	3/175
		– Von guten Mächten wunderbar geborgen. Predigt zum Schutzengel fest	5/356
		<i>Zöller Christa</i> , Satanismus in der Rockmusik – ein Trivialmythos	5/335

SACHVERZEICHNIS

<i>Advent</i>		– Anmerkungen zur soziologischen Struktur der pastoralen Dienste in der Bundesrepublik Deutschland	4/252
– „Alles beginnt mit der Sehnsucht“. Bußgottesdienst im Advent	6/415		
<i>Afrika</i>		<i>Einsamkeit</i> siehe Vereinsamung	
– Die Geister im afrikanischen Kontext ..	5/353	<i>Eltern</i>	
<i>Alte Menschen</i>		– Wie junge Eltern Kirche und Gemeinde erleben. Ergebnisse einer Untersuchung unter jungen Eltern in der Deutschschweiz	1/47
– Erfahrungen mit der Einsamkeit alter Menschen	6/393	– Vereinsamte Eltern, vereinsamte Söhne und Töchter	6/386
– Lebenschancen im Alter. Gedanken aus den Gesprächen von einem Besinnungstag	6/395	<i>Engel und Dämonen</i>	
<i>Amt</i> siehe Dienst, Strukturen		Schwerpunkt Heft 5	
<i>Angst</i>		– „Von allen guten Geistern verlassen ...“ Von der Verdrängung und Wiederkehr der Engel und Dämonen	5/289
– Die Überwindung der menschlichen Angst – das einzige wesentliche Thema der Religion? Zu Drewermanns Pathologisierung der Religion durch patriarchale Projektionen	2/107	– Der Befreiergott und seine Engel und Dämonen	5/294
– Zwischen Aggression und Angst. Eine Erzählpredigt zur Perikope von der Ehebrecherin	6/419	– Fürchtet euch nicht! – Die Botschaft der Engel im Neuen Testament	5/301
<i>Boten Gottes</i>		– Dämonismus und Exorzismus in der Jesusüberlieferung	5/306
– Die Boten Gottes – Helfer der Menschen	5/341	– Die Engel. Aspekte der systematischen Theologie	5/323
<i>Bußgottesdienst</i>		– Gesellschaftliche Grundlagen für Hexenrituale und Dämonenverehrung	5/330
– „Alles beginnt mit der Sehnsucht“. Bußgottesdienst im Advent	6/415	– Satanismus in der Rockmusik – ein Trivialmythos	5/335
<i>Dämonen, Dämonenverehrung</i> siehe Engel und Dämonen, Schwerpunkt Heft 5		– Die Boten Gottes – Helfer der Menschen	5/341
<i>Dezennium</i>		– Okkultes als Herausforderung für Christen. Pastoraltheologische Überlegungen zu einem angstmachenden Thema	5/345
– Das Dezennium der geistigen Erneuerung des (tschechischen) Volkes	2/132	– Das Engelwerk – ein Werk der Engel? ..	5/350
<i>Dienst</i>			
– Das Erbe Jesu und die Macht in der Kirche. Neutestamentliche Kriterien für den Dienst in der Gemeinde	4/245		

— Die Geister im afrikanischen Kontext ..	5/353	<i>Institution</i> siehe aucht Dienst, Gemeinde, Strukturen	
— Von guten Mächten wunderbar geborgen. Predigt zum Schutzengelfest	5/356	— Sicherheit durch Institution. Zentralistische Strukturen und integralistische Praktiken	2/96
<i>Ersatzriten</i>		<i>Jugend, Jugendarbeit</i>	
— Moderne „Ersatzriten“	1/30	— Gedanken zur prophetischen Kraft der Jugend	3/190
<i>Evangelisierung</i>		— Die großen Pfingsttreffen in der kirchlichen Jugendarbeit der Diözese Linz ..	3/202
— Vom Säkularisierungs- zum Evangelisierungsparadigma	6/420	<i>Liturgie</i>	
<i>Exorzismus</i>		— Liturgie in säkularisierter Gesellschaft?	1/21
— Dämonismus und Exorzismus in der Jesusüberlieferung	5/306	<i>Macht</i>	
<i>Familiengottesdienst</i>		— Wie erleben Homosexuelle die Macht der Kirche?	2/116
— Die Kraft Gottes treibt mich an. Familiengottesdienst (mit „Geist-Spiel“) Pfingsten 1989	3/205	— Das Erbe Jesu und die Macht in der Kirche. Neutestamentliche Kriterien für den Dienst in der Gemeinde	4/245
<i>Firmung</i> siehe Geist		<i>Newman</i>	
<i>Geist, Geistbegabung, -erfahrung, -kraft</i>		— Aus der Tiefe leben dehnt den Augenblick. Zum 100. Todesjahr Kardinal Newmans	4/272
Schwerpunkt Heft 3: „Lösch den Geist nicht aus!“ (1 Thess 5, 19)		<i>Nichtsehaftige</i>	
— „Ihr seid auf das Fundament der Apostel und Propheten gebaut!“ (Eph 2, 20)	3/145	— Denen keiner die Hand gibt. Zur Situation der Nichtsehaftigen in der BRD	6/412
— Pfingstliche Geistkraft/Lebenskraft (rüah). Alttestamentliche Wurzeln einer verdrängten weiblichen Vorstellung	3/149	<i>Okkultes</i>	
— Gottes Welt-Innen-Raum. Zur gegenwärtigen Theologie des Hl. Geistes	3/158	— Okkultes als Herausforderung für Christen. Pastoraltheologische Überlegungen zu einem angstmachenden Thema	5/345
— Die pneumatologische Dimension der Kirche. Geistbegabung aller Kirchenglieder, nicht Geistmonopol der Kirchenleitung	3/170	<i>Ostersonntag</i> siehe Sonntag	
— Wortloser Geist	3/175	<i>Personaldisposition</i>	
— „Lösch den Geist nicht aus!“	3/179	— Personaldisposition als eine Möglichkeit des Abbaus von Überforderung	4/276
— Die Unterscheidung der Geister. Theologische Kriterien zur Bestimmung einer Praxis im Geist Jesu	3/185	<i>Perversionen</i>	
— „Und prophetisch reden werden eure Söhne und Töchter“ (Apg 2, 17). Firmung als Herausforderung der Gemeinde und Kirche	3/187	— „Perversionen“ der Sexualität. Wie mit den Betroffenen umgehen?	2/122
— Gedanken zur prophetischen Kraft der Jugend	3/190	<i>Pfarrer</i>	
— Religionsunterricht an der Berufsschule als Dienst im Geiste Jesu	3/193	— Streß in der Sicht des evangelischen Pfarrers	4/263
— Erfahrungen aus der Schulseelsorge	3/197	— „Was hat Dir geholfen, als Pfarrer leben zu können?“ Eine Antwort auf eine freundschaftliche Frage	6/402
— Die großen Pfingsttreffen in der kirchlichen Jugendarbeit der Diözese Linz ..	3/202	<i>Pfingsten</i> siehe Geist	
— Die Kraft Gottes treibt mich an. Familiengottesdienst (mit „Geist-Spiel“) Pfingsten 1989	3/205	<i>Pneumatologie</i> siehe Geist	
— Störenfried aller Grabesruhe ... (oder) „Ihr alle seid Geistliche“	3/206	<i>Polarisierungen</i>	
<i>Geister</i> siehe auch Engel und Dämonen		— Umgang mit Polarisierten und mit Polarisierungen. Was glaube ich eigentlich? Was macht mir angst?	2/128
— Die Geister im afrikanischen Kontext ..	5/353	<i>Predigt</i>	
<i>Gemeinde</i>		— Ostersonntag – Modell des Sonntags	1/61
— Das Erbe Jesu und die Macht in der Kirche. Neutestamentliche Kriterien für den Dienst in der Gemeinde	4/245	— Wenn du Gottes Sohn bist ...	
<i>Gesellschaft</i>		— Zu Mt 4, 1–11	2/139
— Die „postmoderne“ Gesellschaft – eine Gesellschaft „isolierter Einzelner“? Einige soziologische Überlegungen	6/372	— Störenfried aller Grabesruhe ... (oder) „Ihr alle seid Geistliche“	3/206
<i>Glauben</i> siehe Sicherheit		— Gebt uns Raum! (2 Kor 7, 2)	4/283
Schwerpunkt Heft 2: Bedürfnis nach Sicherheit – Wagnis des Glaubens		— Von guten Mächten wunderbar geborgen. Predigt zum Schutzengelfest	5/356
<i>Gott</i>		— Zwischen Aggression und Angst. Eine Erzählpredigt zur Perikope von der Ehebrecherin	6/419
— Der Befreiergott und seine Engel und Dämonen	5/294	<i>Priester, Priesterbild</i> siehe auch Seelsorger	
<i>Heiliger Geist</i> siehe Geist		— Wandel des Priesterbildes – Wandel der Anforderung	4/259
Schwerpunkt Heft 3: „Lösch den Geist nicht aus!“ (1 Thess 5, 19)		— Zur Einsamkeit des Priesters	6/396
<i>Hexenrituale</i>		<i>Propheten, prophetische Kraft</i>	
— Gesellschaftliche Grundlagen für Hexenrituale und Dämonenverehrung	5/350	— „Ihr seid auf das Fundament der Apostel und Propheten gebaut!“ (Eph 2, 20)	3/145
<i>Homosexuelle</i>		— „Und prophetisch reden werden eure Söhne und Töchter“ (Apg 2, 17). Firmung als Herausforderung der Gemeinde und Kirche	3/187
— Wie erleben Homosexuelle die Macht der Kirche?	2/116	— Gedanken zur prophetischen Kraft der Jugend	3/190
<i>Ijob</i>		<i>Religionsunterricht</i>	
— Schöpfungsweisheit im Buch Ijob	5/314	— Religionsunterricht an der Berufsschule als Dienst im Geiste Jesu	3/193

Rockmusik	
— Satanismus in der Rockmusik – ein Tri- vialmythos	5/335
Sabbat	
— Sabbat und Sonntag in Israel	1/57
Säkularisierung	
— Liturgie in säkularisierter Gesellschaft?	1/21
— Vom Säkularisierungs- zum Evangelisie- rungsparadigma	6/420
Satanismus siehe Rockmusik	
Schöpfung	
— Schöpfungsweisheit im Buch Ijob	5/314
Schulseelsorge	
— Erfahrungen aus der Schulseelsorge	3/197
Seelsorger	
— Die persönliche Qualität des Seelsorgers und die Vermeidung von Überforderun- gen	4/236
Sexualität, Sexualmoral	
— Zur Psycho- und Soziopathologie der christlichen Sexualmoral	2/111
— Zum Problem Sextourismus	2/120
— „Perversionen“ der Sexualität. Wie mit den Betroffenen umgehen?	2/122
Sicherheit	
Schwerpunkt Heft 2: Bedürfnis nach Sicher- heit – Wagnis des Glaubens	
— Das Risiko der Sicherheit	2/73
— Sicherheit haben oder glauben. Entwick- lungspsychologische Aspekte zu Risiko- bereitschaft und Vertrauen	2/78
— Pastorale „Sicherheitsprobleme“	2/88
— Sicherheit durch Institution. Zentralisti- sche Strukturen und integralistische Praktiken	2/96
— Morphologie der kirchlichen Strukturen. Divinisierung des kirchlichen Amtes als Gefahr für den Glauben	2/100
— Die Überwindung der menschlichen Angst – das einzige wesentliche Thema der Religion?	2/107
— Umgang mit Polarisierten und mit Polari- sierungen. Was glaube ich eigentlich? Was macht mir angst?	2/128
— Das Dezennium der geistigen Erneue- rung des (tschechischen) Volkes	2/132
— Wenn du Gottes Sohn bist ... Zu Mt 4, 1–11	2/139
Sonntag und Wochenende	
Schwerpunkt Heft 1	
— Die Zwillinge	1/1
— Der Anschlag auf den Sonntag	1/5
— Verschwindet der Sonntag im Woche- nde?	1/13
— Liturgie in säkularisierter Gesellschaft?	1/21
— Moderne „Ersatzriten“	1/30
— Gefährdung von Wochenende und Son- ntag	1/35
— Sonntag ohne Samstag? Ein Diskussions- beitrag zu kirchlichen Stellungnahmen	1/39
— Wochenende – kein Sonntag. Oder: dies dominica in televisione	1/42
— Wie junge Eltern Kirche und Gemeinde erleben. Ergebnisse einer Untersuchung unter jungen Eltern in der Deutsch- schweiz	1/47
— Erfahrungen mit dem Sonntag	1/51
— Familiäre Sonntagskultur	1/55
— Sabbat und Sonntag in Israel	1/57
— Ostersonntag – Modell des Sonntags ...	1/61
— Sonntag: Zeit für Gott und die Menschen. Fastenhirtenbrief 1988	1/63
Sozialarbeit	
— Überforderung in der kirchlichen Sozial- arbeit?	4/280
Streß siehe Überforderung	

Strukturen	
— Sicherheit durch Institution. Zentralisti- sche Strukturen und integralistische Praktiken	2/96
— Morphologie der kirchlichen Strukturen. Divinisierung des kirchlichen Amtes als Gefahr für den Glauben	2/100
— Anmerkungen zur soziologischen Struk- tur der pastoralen Dienste in der Bundes- republik Deutschland	4/252
Telefonseelsorge	
— Anruf aus der Einsamkeit	6/410
Theologie	
— Gottes Welt-Innen-Raum. Zur gegenwärtigen Theologie des Hl. Geistes	3/158
— Die Engel. Aspekte der systematischen Theologie	5/323
Überforderung	
Schwerpunkt Heft 4	
— „... unter Beibehaltung Ihrer bisherigen Aufgaben“	4/217
— Forum: Überforderung	4/222
— Die persönliche Qualität des Seelsorgers und die Vermeidung von Überforderun- gen	4/236
— Das Erbe Jesu und die Macht in der Kir- che. Neutestamentliche Kriterien für den Dienst in der Gemeinde	4/245
— Anmerkungen zur soziologischen Struk- tur der pastoralen Dienste in der Bundes- republik Deutschland	4/252
— Wandel des Priesterbildes – Wandel der Anforderung	4/259
— Streß in der Sicht des evangelischen Pfar- rers	4/263
— Überforderungen und Ansprüche in der Pastoral. Bericht von einer Studienwoche	4/268
— Aus der Tiefe leben dehnt den Augen- blick. Zum 100. Todesjahr Kardinal New- mans	4/272
— Personaldisposition als eine Möglichkeit des Abbaus von Überforderung	4/276
— Überforderung in der kirchlichen Sozialarbeit?	4/280
— Gebt uns Raum! (2 Kor 7, 2)	4/283
Vereinsamung	
Schwerpunkt Heft 6	
— Vereinsamung	6/361
— Einsamsein – Schlüssel zum Leben in allen Lebensphasen	6/366
— Die „postmoderne“ Gesellschaft – eine Gesellschaft „isolierter Einzelner“? Ein- ige soziologische Überlegungen	6/372
— Einsamkeit als pastorales Tabu	6/381
— Vereinsamte Eltern, vereinsamte Söhne und Töchter	6/386
— Zunehmende Verlassenheit – Wiederein- wurzelungen	6/389
— Erfahrungen mit der Einsamkeit alter Menschen	6/393
— Lebenschancen im Alter. Gedanken aus den Gesprächen von einem Besinnungs- tag	6/395
— Zur Einsamkeit des Priesters	6/396
— „Was hat Dir geholfen, als Pfarrer leben zu können?“ Eine Antwort auf eine freundschaftliche Frage	6/402
— Begleitung in Einsamkeitssituationen. Möglichkeiten und Aufgaben für die Kirchen	6/405
— Anruf aus der Einsamkeit	6/410
— Denen keiner die Hand gibt. Zur Situation der Nichtseßhaften in der BRD	6/412
— „Alles beginnt mit der Sehnsucht“. Buß- gottesdienst im Advent	6/415
Wochenende siehe Sonntag	
Schwerpunkt Heft 1: Sonntag und Woche- ende	

Leitartikel

Wilhelm Zauner Die Zwillinge

Auflösung der Woche?

Ich sitze in der U-Bahn. Ein Mann, der im Türbereich gestanden ist und gelangweilt hinausgeschaut hat, kommt auf mich zu, zeigt mir den Ausweis und sagt: „Guten Abend. Fahrscheinkontrolle.“ Ich reiche ihm den kleinen Zettel; er wirft einen kurzen Blick darauf und nickt. Da nur wenig Fahrgäste im Wagen sind, spreche ich ihn an: „Was bedeutet 493152220?“ Das steht nämlich auf meiner kleinen Fahrkarte, seit ich sie in den Entwerter gesteckt habe. Der Kontrollor antwortet: „49 ist die Kennziffer des Entwerterers; ich ersehe daraus, wo Sie zugestiegen sind. Die letzten vier Ziffern geben die Zeit an, wann Sie die Fahrkarte in den Entwerter gesteckt haben. Die mittlere Zahl ist das Datum: Heute ist der 315. Tag des Jahres.“

Ich fahre noch einige Stationen und denke nach. Vor zwanzig Jahren verfolgte ich auf einer Synode die Debatte, ob wir es als Christen einfach hinnehmen dürften, daß bei den Fahr- und Flugplänen die Tage der Woche neu numeriert wurden. Durch die Liturgiereform sei soeben für den Sonntag in die ersten drei Hochgebete eingefügt worden: „Wir feiern den ersten Tag der Woche.“ Nach den Fahrplänen hieße das: den Montag. Der Sonntag ist dort der siebte Tag.

Ein Redner rief zum gemeinsamen christlichen Zeugnis auf, da in diesem Punkt auch mit der Unterstützung der anderen Kirchen zu rechnen sei. Ein anderer Redner sagte: „Die Kuh ist aus dem Stall. Die Gesellschaft läßt sich nicht mehr von der Kirche ihre Uhren richten.“ Der Protest unterblieb. Er hätte nur die Grenzen des Einflusses der Kirche in der heutigen Gesellschaft gezeigt.

Der Sonntag – Ende des Wochenendes?

Zweite Station. „Stirbt der Sonntag am Wochenende?“ – Das war in den siebziger Jahren die bange Frage der Kirchen. Aus dem Sonntag wird das „Weekend“ mit seiner eigenen Kultur: Weekend-Häuschen, Weekend-Kleidung, Weekend-Reisen, Weekend-Veranstaltungen. Die Woche ist für das Weekend da. Der Arbeitslohn wird daran gemessen, was man sich dafür am Wochenende leisten kann.

Der Wochenendtourismus greift ins Leben der Städte, aber auch der Erholungsgebiete stark ein. Nicht nur für die Touristen, sondern auch für die Angestellten in den Gaststätten, in den Beherbergungs- oder Vergnügungsbetrieben werden die Vorstellungen von einer christlichen Sonntagsfeier in der Familie und in der Kirche zu einer bloßen Kindheitserinnerung, zu einer Idylle aus alten Tagen.

Die unterschiedliche
Reaktion
der Seelsorger

Der Sonntag ist nun nicht mehr bloß das Ende der Woche, sondern auch das Ende des Wochenendes. Dessen Mittelpunkt ist der Samstag. Da ist man am unbeschwertesten; man braucht nicht zu fahren, man kann abends lange aufbleiben. Der Sonntag ist der Rückreise gewidmet und ist durch den nahen Beginn der Arbeitswoche belastet.

Die Seelsorger reagieren verschieden. Die einen sagen, man muß mit der Zeit gehen. Wenn sich die Lebensgewohnheiten und der Rhythmus der Gesellschaft so grundlegend ändern, dann hat die Kirche keine Chance, wenn sie nicht in den neuen Rhythmus einschwingt. Papst Paul VI. hat die Erlaubnis zur Feier der Sonntagsmesse am Vorabend grundsätzlich auf die ganze Kirche ausgedehnt. Manche Seelsorger folgerten weiter: Wenn viele Katholiken wegen des Wochenendbetriebes am Wochenende keine Messe mehr mitfeiern, dann soll sie eben am Vorabend des Wochenendes stattfinden, und das ist der Donnerstag. Man hat dann noch die Gemeinde beisammen, während man am Sonntag oder dessen Vorabend wenigstens in der Stadt doch nur eine kleine Rumpfgemeinde versammeln kann. Einem geschulten Theologen fällt es auch nicht schwer, für die Feier der Eucharistie am Donnerstag abends gute biblische Gründe zu finden.

Andere Seelsorger vertraten die Auffassung, daß sich die Christen durch den Wochenendbetrieb nicht rauben lassen dürften, was ihnen in den ersten drei Jahrhunderten ihrer Geschichte nicht einmal die feindliche Staatsgewalt nehmen konnte. Sie versammelten sich, oft unter widrigen Umständen, am frühen Morgen des Sonntags, um die Auferstehung ihres Herrn zu feiern; am Sonntag und an keinem Vorabend oder anderen Tag, weil eben Christus am Sonntag auferstanden ist. Diese Stärke und Widerständigkeit gegenüber dem Rest der Gesellschaft müßten die Christen auch heute haben. Es gab Seelsorger, die von den Mitgliedern ihrer Gemeinden verlangten, daß sie sich dem Wochenendbetrieb nicht unterwerfen. Sie sollten nicht nur, wo immer sie sind, am Sonntag die Messe mitfeiern. Sie sollten sich vielmehr das Wochenende so einteilen, daß sie am Sonntag zu Hause mit ihrer Gemeinde die Eucharistie feiern. Das sei schließlich so wichtig und so grundlegend für den Glauben und die christliche Gemeinde, daß man eben den Verlockungen widerstehen und gewissermaßen antizyklisch leben müsse.

Manche Seelsorger gaben sich auch Mühe, das Wochenende als jenes gefährliche Ungeheuer hinzustellen, das den christlichen Sonntag verschlingt. Sie sahen darin ein Zeichen für den desolaten Zustand der Gesellschaft: Die



Säure der Säkularisierung hat die christliche Kultur zersetzt. An die Stelle der Sonntagsfeier ist das Wochenendvergnügen getreten. Der Tag der Einkehr wurde zum Tag der Ausfahrt und der Verkehrsunfälle. An die Stelle der Sammlung trat die Zerstreuung. Es müßte doch gelingen, so meinten einige, das Wochenende zu beenden und zu überwinden und wieder den Sonntag zu feiern.

Dabei handelt es sich wohl um extreme Positionen. Die Mehrheit der Seelsorger denkt: Das Gesetz garantiert uns immerhin am Sonntag einen freien Tag. Es ist Sache der Christen, daraus einen Feiertag zu machen. Freizeit kann man verordnen, einen Sinn muß man finden. Wir haben also, was wir brauchen, nämlich am Sonntag gesetzlich garantierte Freizeit; es ist unsere Aufgabe als Seelsorger und als Christen, daraus etwas zu machen.

Dritte Station: Der dreihundertfünfzehnte Tag

Die Zahl 315 auf meiner kleinen Fahrkarte verrät, wohin die Entwicklung geht. Die Woche löst sich auf in einzelne Tage, die ab dem 1. Jänner eines Jahres gezählt werden. Nicht nur der Sonntag verschwindet, sondern auch alle anderen Tage der Woche verlieren ihr Gesicht und ihren Namen und werden durch Ziffern ersetzt. Die Maschinen und Apparate, die keine Zeit der Sammlung und der Erholung brauchen, bestimmen immer mehr das Leben der Menschen. Das Gesetz der Rentabilität erfordert gleichmäßige Auslastung, erfordert gleitende Arbeitszeit. Der Mensch, der das Wunder der Maschinen geschaffen hat, um sich die Arbeit zu erleichtern, gleicht sich nun deren Rhythmus an, der keine Hervorhebungen, keine guten und keine schlechten Takteile und keine Taktstriche kennt. Das Geschäft muß gehen, der Einkauf rund um die Uhr ist das Ziel. „Warme Speisen von 0–24 Uhr“ las ich auf einem Rasthaus: Es ist erreicht.

Das freie Wochenende . . .

Das „freie Wochenende“ ist längst nicht mehr unangefochtener Besitz der westlichen Gesellschaft. Es wird von vielen Seiten her angegriffen und befindet sich im Säurebad der totalen Wirtschaft. Es wird ein unbarmherziger Kampf um Ladenschlußzeiten geführt, um Einkaufsamstage und Sonntagsschichten. In diesem Kampf um die Rettung des Wochenendes und die Einhaltung der einmal vereinbarten Arbeitszeiten stehen die Gewerkschaften ziemlich allein da. Die Kirche – ohnedies noch auf das Wochenende ein wenig böse – sieht es nicht als ihre Aufgabe an, um arbeitsfreie Zeiten am Samstag, am Freitag nachmittag oder in den Abendstunden der anderen Wochentage zu kämpfen. Sie kämpft für den Sonntag, und für den allein.

Vielleicht wird sie bald einsehen müssen, daß der Sonntag nur mehr gemeinsam mit dem Wochenende zu retten

... gemeinsam
verteidigen!

ist. Das Wochenende hat immerhin noch etwas von dem an sich, was „Woche“ meint: Es bedeutet eine Reihenfolge, eine Rhythmisierung der Zeit, einen regelmäßig wiederkehrenden Zeitabschnitt (gotisch „wiko“ meint „eine an jemanden kommende Reihenfolge“). Das Wochenende benennt noch einen der ganzen Gesellschaft gemeinsamen Rhythmus, der auch ein gemeinsames Beisammensein und Feiern ermöglicht. Wenn die Kirche immer wieder betont, es ginge ihr nicht nur um religiöse Belange, um einen Herrgottswinkel im Menschen, sondern um die Erneuerung der Welt in Christus, dann kann sie auch im Kampf um das Wochenende zeigen, wie ernst es ihr damit ist. Sie tut also gut daran, sich mit allen Kräften gegen jene zu verbünden, die das arbeitsfreie Wochenende in Frage stellen. Soweit sie es bisher versucht hat, hat man ihr von bestimmter Seite vorgeworfen, sie bilde mit den Gewerkschaften eine „unheilige Allianz“. Es gezieme sich nicht für die Kirche, gemeinsam mit der Gewerkschaft für etwas zu kämpfen.

Eine merkwürdige Auffassung. Geht es der Kirche wirklich um den ganzen Menschen? Dann geht es auch hier ums Ganze, um Sonntag und Wochenende. Die beiden sind vereint wie Jona und der Fisch. Wer den Fisch schlachtet, tötet auch den Jona. Es ist Sache der Christen, durch ihr Verhalten überzeugend darzustellen, daß das Beste, was das Wochenende in sich trägt, der Sonntag ist. Die beiden sind zusammengewachsen wie siamesische Zwillinge. Der Versuch einer Trennung könnte nicht nur dem Wochenende schaden, sondern auch den Sonntag töten.

Artikel

Robert Spaemann Der Anschlag auf den Sonntag

Der Sonntag repräsentiert in unserem Lebensrhythmus das, was nicht funktional, nicht „gut zu etwas“ ist, sondern das, was aller Funktionalität erst Sinn gibt. Der Sonntag repräsentiert den Sinn. Um sich diese Einsicht zu bewahren, darf man nicht auf falsche und heimtückische Fragestellungen hereinfallen, man muß sich aber auch immer wieder auf die Bedeutung des Sonntags als Tag kollektiver Gottesverehrung und gemeinsamen Feiern besinnen.
red

Artikel 140 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland beinhaltet den Satz: „Der Sonntag und die staatlich anerkannten Feiertage bleiben als Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung gesetzlich geschützt.“

Die Formulierung „bleiben . . . geschützt“ erinnert daran, daß der Sonntag nicht eine Schöpfung des Staates ist, sondern ein sehr viel älteres und fundamentales Element unserer Zivilisation, das seine Existenz überhaupt nicht dem Staat verdankt, obwohl es auf dessen Schutz angewiesen ist. Es ist darin der Institution der Familie vergleichbar.

Zur Infragestellung . . .

Wenn der Schutz des Sonntags heute gleichwohl in die Diskussion geraten ist, so ist dies in erster Linie der Tatsache zu verdanken, daß neue Produktionsmethoden eine Unterbrechung der Produktion verlustreicher machen als bisher. Die Frage taucht auf, ob der Sonntag nicht in größerem Umfang als bisher für die Produktion zur Verfügung stehen könne.

. . . die richtige Frage stellen

Bei Fragen, deren Beantwortung von praktischer Relevanz ist, hängt in der Regel alles ab von der Weise, wie sie formuliert und wie die Begründungspflichten verteilt werden. In dieser anfänglichen Formulierung und in der Verteilung der Begründungspflichten liegt immer bereits eine Vorentscheidung. Es ist gerade in diesem Falle wichtig, sich diese Vorentscheidung bewußtzumachen. Für freie menschliche Wesen gibt es so etwas wie absolute Sachzwänge überhaupt nicht. In jedem Sachzwang steckt verborgen bereits ein von bestimmten Wünschen, Wertungen und Präferenzen geleiteter Wille*.

* Wenn draußen ein Wolkenbruch ist und ich keinen Schirm habe, werde ich wahrscheinlich sagen: „Ich kann jetzt nicht vor die Tür gehen.“ In Wirklichkeit heißt das natürlich: „Ich will nicht vor die Tür gehen, weil ich nicht klatschnaß werden soll.“ Es kann aber sehr wohl sein, daß ich einen Termin erreichen muß, der wichtiger ist als der Wunsch, trocken zu bleiben. In diesem Fall entfällt augenblicklich der Sachzwang, und ich überlege nur noch, wie ich den Schaden möglichst geringhalten kann.

Sachzwänge ergeben sich aus vorhergehenden Entscheidungen und Wertungen. Und wer Sachzwänge als etwas Absolutes behandelt, ist sich dessen entweder nicht bewußt, oder er will diese Entscheidungen und Wertungen bewußt verschleiern. Alle Fakten und Daten werden erst zu praxisrelevanten Faktoren, wenn sie eingeordnet werden in einen bereits bestehenden Praxiszusammenhang, in bereits getroffene Vorentscheidungen und Zielvorgaben.

Darum ist das erste, was zur gegenwärtigen Erörterung zu sagen ist, dies: Es gibt zwei ganz verschiedene Fragen, unter denen die gegenwärtige Situation erörtert werden kann:

Wie kann der Sonntag noch besser geschützt und gestaltet werden?

1. „Was können und müssen wir tun, um den gesetzlichen Schutz des Sonntags als Tag der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung unter veränderten Bedingungen aufrechtzuerhalten und unter Umständen sogar effektiver als bisher zu gestalten?“

2. „Unter welchen Umständen sollten wir bereit sein, den gesetzlichen Schutz des Sonntags weiter als bisher einzuschränken, und welche Äquivalente wären wir bereit zu akzeptieren?“

Wenn die Entscheidung darüber, wie die Frage lauten soll, nicht vorab getroffen wird, dann fehlen die Koordinaten, innerhalb derer die zur Sprache gebrachten Fakten überhaupt einen Stellenwert bekommen. Sie machen uns dann mit Bezug auf das, was zu tun ist, nicht klüger. Die Gefahr besteht allerdings, daß sich ohne eine solche ausdrückliche und bewußte Entscheidung die zweite Form der Frage, also diejenige durchsetzt, die auf eine weitere Aushöhlung des Grundgesetzes hinausläuft. Denn sie liegt in einem mächtigen Trend. Sich dem Trend zu widersetzen, hat für viele Menschen mit einem bestimmten Geschichtsbild den Beigeschmack des Vergeblichen, des Rückwärtsgewandten, der Donquichotterie.

Wir müssen uns jedoch klarmachen, daß alles Humane in der Welt, alle Struktur, alles Recht dem Trend abgerungen ist. Der universelle Trend der Welt wird formuliert durch den zweiten Hauptsatz der Thermodynamik. Er besagt, daß der Automatismus jeder nicht bewußt gesteuerten Entwicklung auf Entstrukturierung, auf Unordnung, auf Nivellierung und am Ende auf Tod hinausläuft. Alles Organische, alles Leben, alles Humane geht in umgekehrte Richtung. Der Rechtsstaat ist eine große Unternehmung gegen den Trend, gegen das, was von selbst geschähe, wenn wir ihm nicht entgegenwirkten. Was von selbst sich durchsetzt, ist allemal das Recht des Stärkeren, ist eine Tendenz zur Selbstzerstörung unserer Zivil-

sation. Und mit einer solchen haben wir es auch zu tun, wo der Sonntag zur Disposition gestellt werden soll. Daß er zur Diskussion gestellt wird, kann indessen nichts schaden. Es kann zu einer neuen Besinnung auf seinen Sinn führen und zu einer neuen Bemühung um seine sinnvolle Gestaltung.

Die heimtückische
Frage: Was kostet uns
der Sonntag?

Der gefährlichste Angriff auf den Sonntag geschieht in der Form einer scheinbar harmlosen, in Wirklichkeit jedoch heimtückischen Frage, der Frage: Was kostet uns der Sonntag? Dieser Angriff wirkt wie der Anschlag der alten Dame in Dürrenmatts Stück „Der Besuch der alten Dame“. Die alte Dame setzt einfach einen exorbitant hohen Preis auf den Tod jenes Mannes, mit dem sie eine Rechnung zu begleichen hat. Die Mitbürger des Mannes weisen den unsittlichen Antrag zunächst entrüstet zurück. Die Dame reist ab, aber das Angebot wirkt wie ein langsames Gift. Gefallen sind die Würfel in dem Augenblick, da die Mitbürger sich zu fragen beginnen, was sie alle, was einen jeden von ihnen das Leben dieses Mannes kostet. Die Wahrheit ist natürlich, daß es sie gar nichts kostet, denn der Mann will ja nichts von ihnen. Aber der Sündenfall geschieht in dem Augenblick, da sie die ökonomische Denkweise, nach welcher entgangener Gewinn Verlust ist, auf das Leben eines Menschen ausdehnen.

Bei solcher Rechnung wäre auch der Sonntag verloren. Die Frage: „Was kostet uns der Sonntag?“ oder „Wieviel wollen wir ihn uns höchstens kosten lassen?“ ist eine heimtückische Frage, die selbst schon der entscheidende Anschlag auf den Sonntag ist. Der Sonntag ist nämlich gerade dadurch Sonntag, daß er nichts kostet und – im ökonomischen Sinne – nichts bringt. Die Frage, was sein Schutz als arbeitsfreier Tag kostet, setzt nämlich voraus, daß wir gedanklich den Sonntag bereits in einen Arbeitstag verwandelt haben und dann den Ertrag berechnen, den wir verlieren, wenn wir auf diesen Arbeitstag verzichten.

Aber eben diese Rechnung hat bereits den fundamentalen Sinn zerstört, der den Sonntag in den christlichen Ländern, den Samstag bei den Juden und den Freitag im Islam definiert. Dieser Sinn liegt darin, daß der Sonntag nicht Teil des funktionalen Systems unserer Daseins-sorge ist. An diesem Tag sind wir nicht Knechte, sondern Herren. Nicht zu etwas gut, sondern einfach da, und alles andere ist gerade gut genug für uns. Die Nationalsozialisten hatten eine Freizeitorganisation geschaffen mit dem Namen „Kraft durch Freude“. Als Fünfzehnjährigem fiel mir bereits diese Funktionalisierung der Freude auf, und ich schrieb in einem Schulaufsatz, die Arbeitskraft sei

doch wohl für die Freude da und nicht die Freude für die Arbeitskraft.

Der Sonntag repräsentiert in unserem Lebensrhythmus das, was *nicht* funktional, *nicht* „gut zu etwas“ ist, sondern das, was aller Funktionalität erst Sinn gibt. Der Sonntag repräsentiert den Sinn.

Nichtfunktionale
Elemente – archaische
Fremdkörper?

Es gibt dagegen das Argument, solche nichtfunktionalen Elemente des Lebens seien archaische Fremdkörper, die nur Hindernisse auf dem Fortschritt zu einer befriedeten Menschheit darstellten. Das Buch des amerikanischen Psychologen Skinner „Jenseits von Freiheit und Würde“ bezeichnet Freiheit und Menschenwürde als solche irrationalen Relikte, die uns bei einer rationalen Durchorganisation der Gesellschaft eher hinderlich sind. Die Frage ist indessen, wer von uns in der totalitären Skinner-Welt leben möchte, in der es nur Arbeit, Konsum und manipuliertes Wohlbefinden gibt, aber Fragen nach dem Sinn des Ganzen nicht einmal mehr formuliert werden dürfen.

In der Tat: Freiheit und Menschenwürde sind „mystische“ Begriffe, wenn wir unter mystisch das verstehen, was nicht funktional, nicht durch Zweckmäßigkeiten definiert werden kann, sondern was selbst den Zweck repräsentiert. Jedes Volk, jede Zivilisation lebt in ihrem Kern von einem solchen Mystischen oder Sakralen. Wir sprechen alle mit Schauern von Menschen, denen nichts heilig ist, für die alles verwertbar und eine Frage der Zweckmäßigkeit ohne Zweck ist. Wo es das Mystische, das Heilige in der Mitte einer Kultur nicht gibt, da wird alles möglich: Jeder Wert hat seinen Preis. Der Preis des Heiligen aber, des Unbedingten ist immer zu hoch. Was kostet es uns, keine Sklaverei zu haben? Was kostet es uns, keine Menschenversuche machen zu können? Was kostet es uns, Grund und Boden für Friedhöfe auszuweisen? Was kostet es uns, alte Menschen und geistig Behinderte am Leben zu lassen?

Die Feier des Lebens

Wenn das Grundgesetz den Sonntag als Tag „seelischer Erhebung“ bezeichnet, dann heißt dies zuerst und vor allem: Es ist der Tag, an dem wir uns über die funktionalen Sachzwänge des Alltagslebens erheben und das Leben selbst feiern. Man könnte einwenden: Dazu braucht es nur irgendeinen freien Tag. Es muß nicht für die ganze Gesellschaft ein und derselbe Tag sein. Aber das ist ganz falsch. Freizeit kann man individuell konsumieren. Feiern ist etwas Gemeinschaftliches. Niemand kann ganz für sich allein feiern. Der Sonntag als Mitte des Lebens einer Nation ist als gemeinsamer Feiertag das, was der Transformation des Volkes in eine individualistische Produktions- und Konsumgenossenschaft im Wege steht. Der Wi-

derstand gegen diese Transformation formiert sich heute auf den verschiedenen Ebenen. Die sogenannte Alternativkultur ist einfach nur die Reaktion und der Ersatz für den Verlust der nichtfunktionalen Elemente in unserer Zivilisation. Ein solches Auseinanderfallen unserer Gesellschaft in angepaßte Bürger und Aussteiger können wir nicht wollen. Der Sonntag war seit Jahrtausenden das gemeinsame Aussteigen des ganzen Volkes aus der Welt der Sachzwänge, die unvermeidlich unser Leben bestimmen.

Die Ruhe des Sabbats
als Vollendung
des Werkes

Der Ursprung des Sonntags liegt im mythischen Dunkel. Seine Heilighaltung wird im dritten der Zehn Gebote befohlen. Und was Sabbatruhe heißen kann, kann man noch im heutigen Israel erleben. Die Ruhe des 7. Tages wird in der Bibel begründet mit der Ruhe Gottes am 7. Tag nach Erschaffung aller Dinge. Es heißt, daß Gott am 7. Tag alles betrachtete, was er gemacht hatte, „und siehe, es war sehr gut“. Und dann heißt es seltsamerweise: „Und Gott vollendete am 7. Tag das Werk, das er gemacht hatte!“ Wieso dies? Es heißt doch, er ruhte am 7. Tag.

Aber eben dies ist die Antwort: Es ist die Ruhe Gottes, seine Betrachtung der Welt, seine Freude an ihr, die das Werk vollendet. Erst in diesem „Und siehe, es war sehr gut“ liegt die Vollendung. Die Ruhe des Sabbats und des christlichen Sonntags ist immer als Nachahmung der Ruhe Gottes verstanden worden. Nicht bloß als Verschnaufpause, sondern als der Tag, an dem die Welt eigentlich zu ihrem Sinn findet. An diesem Tag lassen wir nicht die Früchte unserer Arbeit von anderen betrachten, sondern betrachten sie selbst. Das heißt: Wir sind nicht Knechte, sondern Herren.

Tag der kollektiven
Gottesverehrung

Daß der Sonntag Tag der Vergegenwärtigung des Sinnes des Lebens ist, heißt, daß er von jeher der Tag der kollektiven Gottesverehrung war. Denn unter dem Namen „Gott“ wird das verehrt, was allem bloß Funktionalen gegenüber- und voraufliegt, das Unbedingte, ohne das Worte wie Freiheit, Menschenwürde, Heiligkeit des Lebens ihren Status verlieren. Das Grundgesetz hat deshalb nicht ohne Grund die Verantwortung vor Gott in seiner Präambel stehen. Der Sonntag ist die Weise, wie in den Ländern christlicher Herkunft, also in den Ländern Europas, den Ländern griechischer, römischer, germanischer, keltischer und slawischer Herkunft, die Gegenwart eines Unbedingten, nicht zur Disposition Stehenden symbolisch realisiert wird.

Daß tatsächlich in unserem Land nur eine Minderheit der Menschen sonntags zur Kirche geht, ändert nichts daran. Diese Minderheit ist nicht irgendeine Minderheit, son-

dern eine solche, deren Praxis für unsere Kultur als Ganzes von fundamentaler Bedeutung ist. Tatsächlich gehört ja die große Mehrheit unseres Volkes einer christlichen Kirche an, nimmt deren Dienste in entscheidenden Stadien des Lebens in Anspruch und möchte auf deren vielfältige soziale Leistungen nicht verzichten. Und auch von denjenigen unserer Mitbürger, die nie einen Gottesdienst besuchen, würde nur eine kleine Minderheit zustimmen, wenn die alten Kirchen ihrer ursprünglichen Bestimmung entfremdet und in weltliche Räume umfunktioniert würden. Die Mitte der Kirchen aber ist nicht das, was die Mehrheit an ihr schätzt, sondern die sonntägliche Gottesverehrung. Die Minderheit, die dies trägt, erhält das lebendig, was die Mehrheit nicht missen möchte. Und im übrigen ist der ebenfalls mystische Gedanke der Stellvertretung seit jeher ein für das Christentum zentraler Gedanke und eine zentrale Form des religiösen Handelns gewesen.

Die Folgewirkungen
für alle

Es schien mir wichtig, von dem religiösen, mystischen, also nicht funktionalen Sinn des Sonntags zu sprechen. Das, was die meisten Menschen bewegt, wenn sie Interesse an der Erhaltung des Sonntags zeigen, ist zunächst nicht dies. Es sind die weitläufigen Folgewirkungen jenes Festes, die auch derjenige mitbekommt, der nach dem Grund dieser Wirkungen nie gefragt hat. Die wichtigste Wirkung ist wohl die, daß dieser Tag Menschen zusammenführt in jenen primären Formen der Gesellung, die nicht durch die Erfordernisse der gesellschaftlichen Arbeitsteilung bedingt sind: Familie, Freundschaft, Vereine, Sport, Nachbarschaft.

Das schon zu stark
durchlöcherte
Arbeitsverbot . . .

Nun gibt es noch einen letzten wichtigen Einwand gegen das sonntägliche Arbeitsverbot, nämlich den Hinweis darauf, daß dieses Verbot bereits vielfältig durchlöchert ist. Aber wo steht geschrieben, daß die Sonntagsarbeit sich nach einem geheimen Gesetz immer mehr ausweiten müsse? Es gibt nur *ein* solches Gesetz, nämlich eben jenes Entropiegesetz, nach welchem alles einem Zustand größtmöglicher Entstrukturierung, Nivellierung und Unordnung zustrebt, wenn nicht bestimmte Kräfte diesem Prozeß entgegenwirken. Alle Kultur beruht auf solcher Gegenwirkung. Und so muß der Gesetzgeber zweifellos von Zeit zu Zeit dem eingerissenen Verfall entgegensteuern und die Erlaubnis für Sonntagsarbeit an strikteren Maßstäben überprüfen.

. . . auf das unbedingt
Notwendige
reduzieren!

Es gelten dafür wohl zwei Kriterien. Es gibt Arten der Arbeit, die erforderlich sind zur Erhaltung des Lebens und zur Erhaltung der Produktionsstätten: Bergwerke müssen am Absaufen gehindert werden, Universitäten

ebenso wie Fabriken brauchen Tag- und Nachtwachen. Und vor allem muß Kranken auch sonntags geholfen werden. „Wer von euch“, sagt Jesus im Evangelium, „dem sein Ochse in die Grube fällt, wird ihn nicht auch am Sabbat herausziehen?“ In dieser Hinsicht gibt es heute sogar eine übertriebene Aussparung des Sonntags, genauer gesagt des „Wochenendes“. Wenn Kinder nicht mehr sonntags geboren werden und Kranke in der Klinik sonntags nicht mehr sterben dürfen, dann ist das eine Perversion, hinter der natürlich überhaupt nicht so etwas wie Schutz des Sonntags steht, sondern einfach ein falsches Freizeitverständnis von Funktionären, die dem Beruf, um den es sich hier handelt, offenbar nicht innerlich verbunden sind.

Aber solche Erhaltungsarbeiten sind von Produktionstätigkeiten deutlich unterschieden. Es hat mich in Israel sehr beeindruckt, als ich in einem Kibbuz auf meine Anfrage nach der Arbeit am Sabbat erfuhr: „Wir melken natürlich unsere Kühe, weil das für die Kühe und für die Erhaltung der Milchproduktion notwendig ist, aber wir verkaufen niemals die am Sabbat gemolkene Milch. Ehe wir mit ihr ein Geschäft machen, schütten wir sie weg.“ Ich sage nicht, daß Christen so etwas tun sollten. Sie werden die so gewonnene Milch als Gabe Gottes mit Dank annehmen. Aber die Juden ihrerseits bemerken sehr wohl die Gefahr, sich in die eigene Tasche zu lügen, während man sich in die eigene Tasche arbeitet.

Der zweite, ungleich wichtigere Teil der Sonntagsarbeit ist die Arbeit nicht bloß *am* Sonntag, sondern *für* den Sonntag. Der Pfarrer, der Mesner und der Organist arbeiten für den Sonntag. Aber auch diejenigen, die das Sonntagsessen auf den Tisch bringen. (Müssen es immer die Mütter sein, die dasselbe auch schon werktags tun?) Alle, die die öffentlichen Verkehrsmittel in Betrieb halten, alle, die im Gaststättengewerbe arbeiten. Gewiß arbeiten auch sie am Sonntag für ihren Lebensunterhalt. Aber sie tun es mit Arbeiten, die für viele den Sonntag sonntäglicher machen. Und nur wenn und insofern sie das tun, ist die Arbeit am Sonntag gerechtfertigt.

Alles aber, was über diese beiden Kategorien hinausgeht, ist ein Anschlag auf den Sonntag und ein Verstoß gegen seinen verfassungsrechtlichen Schutz.

Und was nun die Produktionsmethoden betrifft, die bei Aussparung des Sonntags zu Einbußen führen, so kann die Frage nur lauten: Wie werden wir mit diesem Problem fertig unter der Voraussetzung, daß der Sonntag nun einmal nicht zur Disposition steht? Warum, so könnte man ja fragen, entwickelt man überhaupt eine Methode, die nur

Keine Spekulation
mit dem Sonntag!

unter unrealen Voraussetzungen rentabel sein kann? Das tut doch sonst kein vernünftig kalkulierender Techniker. Offenbar muß doch jemand schon bei der Entwicklung solcher Verfahren auf einen siebten Arbeitstag spekuliert haben, den es in unserem Kulturkreis gar nicht gibt. Aber auch jetzt ist das Problem unter völliger Verschonung des Sonntags dann lösbar, wenn der Gesetzgeber davon ausgeht, daß er nicht in der Lage ist, über diesen Tag zu disponieren.

Zum Glück ist der Mensch, vor allem in einer freien Gesellschaft und Wirtschaft, unerhört erfindungsreich. Es gibt nur eine Bedingung für das Finden von Auswegen. Man muß das Bewußtsein haben, mit dem Rücken an der Wand zu stehen und nicht schon einen leichteren Ausweg zu haben. Welche erstaunlichen Erfindungen werden in Kriegen gemacht! Das ökologische Bewußtsein der letzten Jahre hat der Industrie völlig neue Wege gewiesen, weil plötzlich Naturressourcen nicht mehr zur freien Verfügung stehen, die bisher zur Verfügung standen. Und daß Natur etwas anderes ist als bloße Ressource für menschliche Produktivität, das ist in den letzten Jahren immer mehr ins Bewußtsein gekommen.

Schon dürfen alte Bäume in Städten nicht mehr gefällt werden. Sie scheiden aus den Nutzen-Kosten-Rechnungen aus als Gegebenheiten, die unserer jederzeitigen Disposition entzogen sind. Und gerade die jüngere Generation besteht darauf, daß sie aus diesem Kalkül ausscheidet. Der Sonntag ist wie ein Baum, in dessen Schatten wir seit jeher auszuruhen gewohnt sind. Als Ressource darüber hinaus steht er nicht zur Verfügung. Nur wenn das ohne Wenn und Aber klar ist, nur dann werden Wege gefunden, auch ohne einen siebten Arbeitstag zu leben.

Leicht gekürzter Vortrag auf einer Anhörung der CDU-Fraktion des Landtages von Baden-Württemberg am 21. Juni 1988, zuerst veröffentlicht in: Die Zeit Nr. 21 vom 19. Mai 1989.

Gregor Siefer Verschwindet der Sonntag im Wochenende?

Wer den Sonntag schützen will, tut gut daran, sich zunächst mit den Fakten und Trends zu befassen, um nicht an der Wirklichkeit vorbeizudiskutieren. Auch wenn hier Unterlagen aus der Bundesrepublik Deutschland zitiert werden, sind daraus doch auch für die Schweiz und für Österreich Entwicklungen abzulesen. Tatsächlich sehen die Perspektiven für Sonntag und Wochenende nicht gerade ermutigend aus; beide verdienen aber, daß Christen sich für ihre Bewahrung und humane Weiterentwicklung einsetzen. red

Es ist bezeichnend, aber keineswegs zufällig, daß die neue Debatte über den Sonntag und die Sonntagsarbeit von technologischen Veränderungen angestoßen wurde. Immerhin haben die „Amtskirchen“ – sogar ökumenisch in gemeinsamen Papieren – an Öffentlichkeit und Gesetzgeber appelliert, der zunehmenden Entheiligung des (in der Bundesrepublik ja auch durch das Grundgesetz) geschützten Sonntags entgegenzutreten¹. Doch blieb das Echo auf diese Vorstöße in der Öffentlichkeit ausgesprochen matt. Viel mehr Furore macht die Kampagne einiger Gewerkschaften um die Beibehaltung des freien Wochenendes („Samstags gehört Vati mir“), das inzwischen als soziale Errungenschaft angesehen wird. So kommt es in diesen Diskussionen zuweilen zu merkwürdigen Parallelisierungen zwischen zwei Instanzen, die sonst nicht immer am gleichen Strang ziehen: Kirchen und Gewerkschaften. Fast ganz übersehen wird in dieser oft mit dem ideologischen Holzhammer geführten Debatte die schlichte Tatsache, daß etwa 15 bis 20% aller Erwerbstätigen ohnehin regelmäßig oder gar stets am Samstag oder auch am Sonntag arbeiten müssen. Es irritiert auch, daß nicht wenige, die sich für die Einhaltung der Sonntagsruhe öffentlich in Predigten oder Vorträgen engagieren, dies gerade am Sonntag tun, sie selbst also ihre Tätigkeit keineswegs als „Arbeit“ verstehen.

Angesichts dieser etwas verknäulten Problemlage möchte ich meine Überlegungen wie folgt strukturieren: Fakten – Positionen – Perspektiven.

I. Fakten

1. Das Ausmaß der Samstags- und Sonntagsarbeit

Zunächst einmal läßt sich feststellen, daß die Erwerbstätigkeit an Samstagen seit 1980 deutlich zugenommen hat. Etwa 18% aller Erwerbstätigen (das sind knapp 5 Mill.) arbeiten regelmäßig samstags, etwa 7% darüber hinaus regelmäßig auch sonntags. Weitere 10% müssen zumin-

¹ Deutsche Bischofskonferenz (DBK) und Kirchenamt der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD): Den Sonntag feiern (1. Adventssonntag 1984); Der Sonntag muß geschützt bleiben (16. 9. 1985); Unsere Verantwortung für den Sonntag (25. 1. 1988).

dest mehrmals im Jahr sonntags arbeiten². Schwerpunkte dieser Arbeiten liegen im Dienstleistungsbereich (wachsend mit der „Freizeit der anderen“), vor allem also im Hotel- und Gaststättengewerbe, bei Verkehrsbetrieben, in den Medien, aber auch im Pflegedienst (auch infolge Zunahme der Pflegebedürftigen als Konsequenz längerer Lebensdauer). Nicht zu vergessen – von altersher – die Landwirtschaft, in der allerdings hierzulande nur noch 3 bis 4% aller Erwerbstätigen arbeiten. Nicht unwichtig ist es, daß in den (wenigen) Produktionsbetrieben, die samstags oder gar sonntags arbeiten, meist kräftige Lohnzuschläge gezahlt werden, während etwa die Samstagarbeit im Einzelhandel zur normalen Arbeitszeit gehört.

2. Arbeitszeitverkürzung und Rationalisierung

Die seit Jahren laufende Kampagne der Gewerkschaften zur Reduzierung der Arbeitszeit auf (zunächst) 35 Stunden hat auf Unternehmerseite einen Rationalisierungsschub provoziert. Modernere, tendenziell vollautomatische Produktionsmaschinen ermöglichen und erzwingen zugleich (aus Kostengründen), menschliche Arbeitszeiten und Maschinenlaufzeiten zu entkoppeln. Musterbeispiel für die Entwicklung ist das BMW-Werk in Regensburg³, in dem die Maschinen sechs Tage produzieren, ein großer Teil der Belegschaft jedoch nur jeweils vier Tage (à neun Stunden) im Werk ist, wobei jeweils alle drei Wochen auch der Samstag zum Arbeitstag wird.

3. Notwendigkeit unterbrechungsloser Produktionszeit?

Zu unterscheiden von diesen Modellen, bei denen der Sonntag grundsätzlich produktionsfrei bleibt, sind die Produktionslinien, die – wie in der Stahlindustrie auch⁴ – eine unterbrechungslose Produktionszeit verlangen. Beispiel hierfür ist das IBM-Werk in Stuttgart. Hier würde ein wöchentliches Neuanfahren der Chip-Produktion zunächst so viel Ausschuß zur Folge haben, daß die Produktion insgesamt unrentabel würde. Deshalb ist in diesem Fall auch eine Ausnahmegenehmigung erteilt. Ähnlich argumentieren bestimmte Bereiche der Textilindustrie, die besonders stark unter dem Konkurrenzdruck von Billiglohnländern steht⁵.

4. Gefährdung von Arbeitsplätzen?

Mit dem Argument der Unrentabilität ist die Androhung verbunden, zumindest Teile der Produktion, damit aber

² Die neuesten, insgesamt spärlichen Zahlenangaben zum Thema finden sich in dem Aufsatz der EMNID-Mitarbeiter *Franz J. Kitzer* und *Klaus-Peter Schöppner*, Realität und Wünsche. Wie die Bevölkerung über Sonntagsarbeit denkt, in: *Die Neue Ordnung* 43 (1989) 4/257-6. – Alle folgenden Zahlenangaben (wenn nicht anders vermerkt) aus diesem Aufsatz.

³ Vgl. dazu „Der Spiegel“ Nr. 40/1988, 30.

⁴ Vgl. *Otto Neuloh – Rudolf Braun – Erich Werner*, Die durchlaufende Arbeitsweise. Sonntagsarbeit im Urteil der Stahlarbeiter, Tübingen 1961.

⁵ Vgl. *Peter Frowein*, Auch sonntags oder nie. Ohne Sonntagsarbeit ist die Textilindustrie nicht wettbewerbsfähig, in: *Die Neue Ordnung* 43 (1989), 4/244-56.

auch Arbeitsplätze ins Ausland zu verlagern, was bei international tätigen Konzernen ja auch ohne weiteres möglich ist. Beispiele: VW und Opel, die einen Teil ihrer Kleinwagenproduktion (Polo und Corsa) nach Spanien verlegen würden. Spitzt sich ein Konflikt derart zu, dann sind die Interessen der betroffenen Arbeitnehmer unmittelbar angesprochen – sei es, daß Arbeitsplätze selbst gefährdet sind, sei es, daß „nur“ die Wochenendarbeitslohnzuschläge in Gefahr geraten. Die Argumentation, daß der Verzicht auf Überstunden andernorts unter Umständen die Schaffung von neuen Arbeitsplätzen bedeuten kann, wendet sich zwar an die Solidarität der Arbeitnehmer insgesamt, dürfte aber – trotz unseres hohen Lohnniveaus – dennoch nur schwer zu vermitteln sein.

5. Sonntagsarbeit und Sonntagsgottesdienstbesuch

Obwohl die Bundesrepublik im innereuropäischen Vergleich wahrscheinlich das Land mit dem geringsten Anteil an Sonntagsarbeit ist⁶, hat die Beteiligung am Gottesdienst in den beiden großen Volkskirchen in den letzten Jahrzehnten spürbar abgenommen und beträgt bei den Katholiken zur Zeit etwas über 20%, bei den Protestanten kaum 10% – in Großstädten und bei jungen Leuten deutlich weniger. Die Sonntagsarbeit kann für die großen Schwundquoten (etwa eine Halbierung in den letzten drei Jahrzehnten) kaum der Grund sein.

6. Der Sieben-Tage-Rhythmus

In der öffentlichen Debatte wenig artikuliert, aber dennoch gut nachweisbar, ist die sogenannte Circa-Septan-Rhythmik des menschlichen Körpers, die eine gewisse Regelmäßigkeit von Arbeits- und Erholungszeiten im Sieben-Tage-Rhythmus nahelegt. Alle Versuche, durch Änderung zu einem Zehn-Tage-Rhythmus (wie in der Sowjetunion der 20er Jahre) die Produktivität zu erhöhen, wurden inzwischen wieder aufgegeben.

II. Positionen

1. Die Kirchen

Die offiziellen Argumentationen der Kirchen bleiben in diesem Problemfeld vergleichsweise schwach. Das mag daran liegen, daß man sich hier dank des Schutzes durch das Grundgesetz⁷ relativ sicher fühlt, also die Rechtsprechung im Konfliktfall – zumindest bisher – auf seiner Seite hatte. Erstaunlich ist es schon, daß gerade in den katholischen Ländern (wie Spanien und Italien) Genehmigungen für Sonntagsarbeit offenbar leichter zu bekommen sind. Im übrigen ist eine Kirche, die eine Sonntagspflicht

⁶ Laut „Die Welt“ Nr. 45/1989 v. 22. 2. 1989 ist der Prozentsatz von Erwerbstätigen, die sonntags arbeiten müssen, in Europa wie folgt verteilt (Männer/Frauen): GB (40,8/17,6), DK (35,6/28,6), L (31,0/13,4), IRL (26,9/20,5), I (26,9/12,2), F (22,1/15,2), B (19,8/11,8), NL (19,7/17,4), D (19,5/10,5).

⁷ Der Art. 140 GG lautet in juristischer Prägnanz und Kürze: „Die Bestimmungen der Art. 136, 137, 138, 139 und 141 der deutschen Verfassung vom 1. August 1919 sind Bestandteil dieses Grundgesetzes.“ – Und der Art. 139 der Weimarer Verfassung, die hier angesprochen ist, lautet: „Der Sonntag und die staatlich anerkannten Feiertage bleiben als Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung gesetzlich geschützt.“

– also den Besuch des Gottesdienstes – fordert, diese Pflicht aber nicht mehr durchsetzen kann, in dieser Frage in der Tat etwas sprachlos. Schlägt man den Bogen einmal sehr weit zurück, so war für die Urchristen der Sonntag keineswegs arbeitsfrei. Er wurde es erst mit der Installierung des Christentums als Staatsreligion durch Konstantin im Jahre 321. Der jüdische Sabbat diente hier einerseits als Vorbild, von dem man sich aber zugleich auch absetzen wollte. Nicht mehr der „Ruhetag“ (als siebter Tag), sondern der „Herrentag“ der Auferstehung (und erste Tag der Woche) war das Entscheidende und Unterscheidende, wie es ja auch in den romanischen Sprachen zum Ausdruck kommt (Domenica, Domingo . . .).

Im Unterschied zum Sabbat, an dem bis heute hin ja nahezu jede körperliche Tätigkeit untersagt ist (z. B. auch das Schreiben), steht in der christlichen Tradition von Anfang an bis heute hin das Verbot „knechtlicher Arbeiten“, das den Sklaven wenigstens an diesem Tag davor schützen sollte, von seinem Herrn zur Arbeit gezwungen zu werden. Bis in unsere Tage ist diese Unterscheidung zwischen den Opera servilia (Pflügen, Säen, Ernten, Nähen, Schustern, Schneidern . . .) und den Opera liberalia (Studieren, Lehren, Musizieren, Zeichnen . . .) erhalten geblieben⁸. Man kann dies als Zeichen einer durchgehaltenen Stabilität sehr respektabel finden, nur trifft diese Unterscheidung wohl nur noch selten die Probleme der wirklichen Arbeitswelt. Man kann sich z. B. fragen, ob die Hausfrau, die den Sonntagsbraten bereitet, dies wirklich nur als eine „freie Kunst“ empfindet, und irgendwo muß sich im innersten Herzen natürlich auch jeder Priester fragen, ob seine Tätigkeit am Sonntag, an dem er womöglich mehrere Messen liest und Predigten hält, nicht doch – im Vergleich zu anderen Lebensabläufen – als „Arbeit“ zu definieren ist. In der (sicherlich verkürzten) Sicht von Außenstehenden ist der Sonntag schlechthin der Hauptarbeitstag aller Geistlichen, die sich nach Möglichkeit ja auch einen bestimmten Wochentag als Tag der Erholung freihalten.

Alle Menschen sind
frei und vor Gott
gleich

Das zentrale Argument der Kirchen könnte, ja müßte es wohl sein, daß die Befreiung von allen Arbeitszwängen wenigstens an *einem* Tag in der Woche alle Menschen frei und zugleich gleich macht – vor Gott, ob sie nun die Messe besuchen oder nicht. Auch dies ist angesichts der Zerfaserung des Arbeitsbegriffs nicht ganz leicht zu vermitteln. Die Glaubwürdigkeit dieser Aussage – Gleichheit aller vor Gott, ihrem Herrn – wird überdies erschwert in dem

⁸ Vgl. z. B. das verbreitete Moralthologie-Lehrbuch von Heribert Jone, Katholische Moralthologie, Paderborn ¹³1949, 156ff.

Maße, in dem man den Unterschied zwischen Klerikern und Laien wieder stärker hervorkehrt, wie es zur Zeit der Fall zu sein scheint. Da die Kirchen nur den Sonntag als den „Tag des Herrn“ zu verteidigen haben, ist ihre Bundesgenossenschaft mit den Gewerkschaften, die ja um das freie Wochenende kämpfen, mehr als brüchig. Umgekehrt war natürlich die Einführung der Vorabendmesse am Samstagabend eine unter den Kriterien der gegenwärtigen Diskussion problematische Anpassung an die immer stärker zunehmende Nutzung des Sonntags als Freizeitraum. Wer sonntags den ganzen Tag unterwegs ist, sollte wenigstens am Samstagabend die Möglichkeit zum Gottesdienstbesuch haben. Auch hier dürfte das Sabbat-Modell Pate gestanden haben, das den Tag ja von Sonnenuntergang bis Sonnenuntergang rechnet, eine Rechenweise, die uns, die wir von modernen Uhren abhängig sind, etwas fremd anmutet.

2. Die Unternehmerschaft

Im Vergleich zu den Positionen der Kirchen relativ klar sind die Standpunkte der Unternehmerschaft. Hier wird deutlich unter Vorrang von Rentabilitätsgesichtspunkten argumentiert. „Flexibilisierung der Arbeitszeit“ heißt das Stichwort, das zwar dem einzelnen einen relativ hohen Zuwachs an Freizeit garantieren kann, insgesamt aber die Produktionszeit der Maschinen verlängert. Sobald es hier zu Widerständen und Schwierigkeiten kommt, bleibt gerade angesichts der internationalen Vernetzung der Großbetriebe die Drohung mit der Arbeitsplatzverlagerung. Die Stichhaltigkeit der einzelnen Argumente und Begründungen ist nicht immer leicht nachzuweisen, die Gefahr der Produktionsverlagerung ist jedoch ernst zu nehmen, zumal derartige Verlagerungen auch aus ganz anderen Gründen ständig vorgenommen werden.

Die Position der Gewerkschaften ist in dieser Situation keineswegs so einheitlich, wie es nach außen hin scheinen mag. Die Arbeitnehmer sehen durchaus die Gefahr, die ihnen durch Verlust von Arbeitsplätzen droht, und sie verzichten auch ungern auf die Möglichkeit gut bezahlter Überstunden. Der gegenwärtige Mangel an Facharbeitskräften gibt den sogenannten Stammebelegschaften in der Bundesrepublik zur Zeit eine gewisse Sicherheit: Überstunden werden zwangsläufig eine Dauereinrichtung; Fachkräfte, die mit den modernen Maschinen zurechtkommen, sind auch in den Billiglohnländern knapp. Andererseits wird das grundsätzlich freie Wochenende durchaus als Besitzstand empfunden, den man keineswegs wieder hergeben möchte. Außerdem bestätigen alle Umfragen⁹, daß fast alle, die samstags oder gar sonntags

⁹ Vgl. Kilzer – Schöppner, a. a. O., 264ff.

arbeiten müssen, im Grunde doch gern darauf verzichten würden, vor allem natürlich dann, wenn diese Zeiten zur Normalarbeitszeit gehören, also nicht besser bezahlt werden. – Genau dies aber würde drohen, wenn man sich generell auf eine „Flexibilisierung“ der Arbeitszeit einließe, da dann zumindest der Samstag (wieder) zum normalen Arbeitstag würde.

3. Biologische Faktoren

Kaum hörbar ist in dieser ganzen Debatte eine Stimme, die an die Sieben-Tage-Rhythmik physiologischer Prozesse erinnern müßte¹⁰. Die Gründe für diese Zurückhaltung sind leicht erkennbar: Berufung auf biologische Faktoren als das Naturgemäße hat in der breiteren Öffentlichkeit keine Konjunktur. Außerdem sind die Abläufe im menschlichen Körper nicht ganz so exakt beweis- und berechenbar wie eine Betriebsbilanz, zumal es ja auch eine ganze Skala individueller Varianten gibt. Schließlich würde man sich mit den aus den physiologischen Daten resultierenden Empfehlungen in der breiten Bevölkerung kaum Freunde verschaffen können. Denn: so sicher und plausibel nachvollziehbar die Gesundheitsschädlichkeit von Nacht- und Wechselschichtarbeit zu beweisen ist, so sicher nachweisbar – aber vermutlich ungern akzeptiert – ist auch die Gesundheitsschädlichkeit einer Arbeitsunterbrechung im Sieben-Tage-Rhythmus, die über 24 Stunden hinausgeht. Mit anderen Worten: Dauert die Unterbrechung der normalen Abläufe länger, kommt es zu einer (über die bloße „Erholung“ hinausgehenden) tiefer greifenden Umstellung des Organismus, so daß eine Wiederaufnahme der Arbeit nach zwei oder gar drei Tagen wiederum längere Readaptionsphasen verlangt. Dies glaubt man mit einer erhöhten Unfallhäufigkeit nachweisen zu können. Konsequenz dieser Erfahrungen wäre also eine Empfehlung folgender Art: Sechs-Tage-Woche plus ein Erholungstag, aber keinesfalls mehr. Mit dieser Argumentation wären vermutlich nicht einmal die Kirchen zufrieden, die an sich nur den Sonntag beschützen wollen, den freien Samstag aber (zwecks „Schonung“ des Sonntags) inzwischen durchaus positiv bewerten.

III. Perspektiven

1. Allgemeine Verteidigung des Freiraumes

Eine völlige Aufgabe des Sonntags würde selbst diejenigen negativ berühren, die mit einer Sonntagsheiligung schon seit langem gar nichts mehr im Sinn haben. Der arbeitsfreie Sonntag – und meist noch der Samstag dazu – wird heute von vielen unterschiedlichen Gruppen aus ganz unterschiedlichen Motiven heraus verteidigt. Vor-

¹⁰ Vgl. Gunther Hildebrandt (Hrsg.), *Biologische Rhythmen und Arbeit. Bausteine zu einer Chronobiologie und Chronohygiene der Arbeitsgestaltung*, 1976 (in Kurzform vgl. den Beitrag Hildebrandts zur Tagung der Münchener Katholischen Akademie „Geld gegen Sonntag“, in: *Zur Debatte* 18 [1988], 6/S. 4).

rangig ist hier sicher die Verteidigung eines für alle gemeinsamen Freiraumes, in dem der Kontakt innerhalb von Familien- und Freundeskreis möglich ist. Kirchengang und religiöse Besinnung spielen nur noch bei einer Minderheit der Bevölkerung eine Rolle, deren Mehrheit das nostalgisch empfundene Kirchenglockengeläut – wenn es denn nicht zu früh beginnt – durchaus zu schätzen weiß.

2. Problem: Wochenende

Angesichts der Tatsache, daß heute zwischen Freitagnachmittag und Montagmorgen viele Millionen von Menschen meist mit dem Auto irgendwohin unterwegs sind, muß man sich fragen, ob eine weitere Verlängerung des „Wochenendes“ (etwa unter Einbeziehung des Freitags) nicht noch mehr Menschen zu Kurzreisen motivieren würde. Mit Sonntagsheiligung hätte das ohnehin kaum etwas zu tun, da der Anteil von Gottesdienstbesuchern oder gar Wallfahrern unter den Benützern der Autobahnen wohl minimal sein dürfte. Im Interesse aller Menschen hätte eine Entzerrung der Wochenendkolonnen durchaus etwas für sich, was am ehesten für eine Ausweitung der sogenannten „schwingenden Arbeitswoche“ (Modell BMW Regensburg) sprechen würde.

Wenn die freien Tage am Wochenende auch besonders geschätzt werden – neben der Möglichkeit des langen Ausschlafens steht hier in der Tat die Pflege von Kontakten mit Verwandten und Freunden im Vordergrund –, so darf nicht übersehen werden, daß alle Untersuchungen sehr deutlich darauf hinweisen, daß viele Alleinlebende – vor allem Ältere – den Sonntag als den schlimmsten Tag der Woche empfinden¹¹. Wochentags scheint das Alleinsein erträglicher, da die Geschäftigkeit des Wirtschaftslebens (Einkaufen etc.) manche Ablenkung ermöglicht. Die starke Zunahme der sogenannten Single-Haushalte – in den Großstädten schon zum Teil über 50% aller Haushalte – sollte hier zu denken geben, auch wenn unter dieser Kategorie mancher Playboy geführt wird, der gerade nicht unter Einsamkeit leidet (oder vielleicht doch?).

3. Bewahrung von Menschheitskultur

Angesichts der Dominanz von Wirtschaftsinteressen in unserer Gesellschaft (und keineswegs nur bei „Unternehmern“) und im Hinblick auf die „Europäisierung“ unserer Wirtschaftswelt in den 90er Jahren ist es unrealistisch, auf eine Neuinstallierung der „alten“ Sonntagskultur – mit dem Gottesdienst im Mittelpunkt – zu hoffen. Dennoch sollten die Kirchen, denen ja fast über Nacht wichtige neue Funktionen zuwachsen können (Chile, Philippinen, DDR . . .), den Kampf um den Sonntag nicht voreilig aufgeben, auch wenn sie mit der Einschärfung alter Ge-

¹¹ Vgl. Kilzer – Schöppner, a. a. O., 259.

bote sicher gar nichts erreichen und die Bundesgenossenschaft der Gewerkschaftsführungen hier – wegen ganz unterschiedlicher Zielsetzung – kaum hilfreich sein dürfte. Selbst wenn die Kirchen sich in diesem Kampf keine große Belohnung in Form zusätzlicher Gottesdienstbesucher ausrechnen können, wäre eine erfolgreiche Bewahrung des Sonntags ein Dienst für alle. Auch wenn der freie Zeitrahmen, der durch den Sonntag gegeben ist, nicht von allen und nicht immer „sinnvoll“ gefüllt wird: der Sonntag ist und bleibt ein Stück Menschheitskultur, gerade weil er durch die Regelmäßigkeit der Zeiteinschnitte überhaupt erst ein Zeitgefühl schafft, das – im Gegensatz zu den für die Entwicklung der modernen Welt unabdingbaren, von der Uhr gesteuerten Zeitzwängen – mit der Natur verbunden bleibt. So sehr wir die Vorzüge des modernen Lebens auch schätzen mögen – die Abkoppelung der Zeit von den durch Sonne, Mond und Sterne geprägten Zeitphasen bedeutete für den Menschen auch ein Stück Entwurzelung. Man kann etwas pathetisch sagen, daß der Mensch diese Entwurzelung zur Entwicklung der Moderne genutzt hat, daß aber die Regelmäßigkeit des (noch vorhandenen) Sonntags und auch des Jahreskreises der Feste ihn dennoch bis zu einem gewissen Grade in die Naturabläufe eingebunden hält.

4. Glaubwürdiges Zeugnis von Christen gefragt

Hier ist natürlich zu fragen, wie diese Bemühungen zur Rettung des Sonntags denn konkret aussehen sollten und könnten. Patentrezepte gibt es sicher nicht. Mut und Phantasie sind gefragt. Nur eines scheint sicher: Wenn denn der Sonntag ein Fest und der Gottesdienst eine Feier sein sollen, dann müssen sie von den konkreten, lebenden Menschen auch so empfunden und angenommen werden können. Keine Verordnung, kein Gebot wird Menschen, die sich von der Kirche gelöst haben, wieder in sie hineintreiben. Auch die gelegentlichen Versuche, ein besseres Showbusiness zu liefern als der Nachbar nebenan, dürften nicht lange verfangen. Nur wenn die Menschen bemerken, daß der Sonntag und darin der Gottesdienst eingebettet ist in das Lebenszeugnis glaubwürdiger Christen, könnte sich der Trend umkehren. Es gibt Ansätze dazu, und zuweilen gelingt einiges in Liturgie und Predigt.

Fazit: Je mehr Menschen einer Einladung folgen, anstatt eine Pflicht zu erfüllen, um so mehr besteht auch Aussicht, daß der weit über den Kult hinausreichende Sinn des Sonntags begriffen wird, selbst von denen, die den Gottesdienst selbst nicht oder nicht immer besuchen.

Klemens Richter Liturgie in säkularisierter Gesellschaft?

Das Nachdenken über die Problematik auch einer reformierten Liturgie in einer säkularisierten Gesellschaft führt den Autor zur Forderung nach einer Liturgie des Volkes, die durch eine ständige Inkulturation und durch kreative Gestaltung in den einzelnen Gemeinden geprägt ist. red

1. Liturgie – eine kulturelle Verhaltensanomalie?

Kaum hatte das Zweite Vatikanische Konzil am 4. Dezember 1963 die Liturgiekonstitution verabschiedet und darin die Liturgie als den „Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt,“ bezeichnet¹, schrieb im April 1964 einer der bedeutendsten Vertreter der Liturgischen Bewegung, Romano Guardini, in einem Brief anlässlich des Dritten Liturgischen Kongresses für den deutschen Sprachraum in Mainz: „Ist vielleicht der liturgische Akt, und mit ihm überhaupt das, was ‚Liturgie‘ heißt, so sehr historisch eingebunden – antik oder mittelalterlich –, daß man sie der Ehrlichkeit wegen ganz aufgeben müßte? Sollte man sich vielleicht zu der Einsicht durchringen, der Mensch des industriellen Zeitalters, der Technik und der durch sie bedingten psychologisch-soziologischen Strukturen sei zum liturgischen Akt einfach nicht mehr fähig? Und sollte man, statt von Erneuerung zu reden, nicht lieber überlegen, in welcher Weise die heiligen Geheimnisse zu feiern seien, damit dieser heutige Mensch mit seiner Wahrheit in ihnen stehen könne?“ Guardini fügte damals eigens hinzu, es klinge hart, so zu sprechen, aber es gebe „nicht wenige, vielleicht aufs ganze gesehen sogar viele, die so denken. Man darf sie nicht einfach als ‚Abgestandene‘ wegstreichen, sondern muß fragen, wie man – wenn Liturgie wesentlich ist – ihnen nahekommen könne“².

Die Frage danach, ob überhaupt und, wenn ja, wie in der säkularisierten Gesellschaft – und das heißt für uns zunächst: in der nordatlantischen Industriegesellschaft – Gottesdienst noch möglich sei, ist seither immer wieder gestellt, aber bis heute nicht hinreichend beantwortet worden³. Wenn Säkularisierung⁴ gleichbedeutend ist „mit dem Prozeß der Entsakralisierung – nicht nur objektiv in den Strukturen der modernen Gesellschaft, in ei-

¹ SC 10; LG 11 bezeichnet die Eucharistiefeier als Quelle und Höhepunkt „des ganzen christlichen Lebens“.

² R. Guardini, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung. Ein Brief, in: *ders.*, Liturgie und liturgische Bildung, Würzburg 1966, 16f.

³ Z. B. H. B. Meyer (Hrsg.), Liturgie und Gesellschaft, Innsbruck – Wien – München 1970; H. Schmidt, Liturgie und moderne Gesellschaft, in: *Concilium* 7 (1971) 82–89; P. M. Zulehner, Säkularisierung und Liturgie, in: *LJ* 22 (1972) 85–104; *ders.*, Ritus und Liturgie. Religionssoziologische und pastoraltheologische Aspekte der religiösen Praxis, in: *LJ* 25 (1975) 47–67.

⁴ Zum Begriff vgl. u. a. U. Ruh, Säkularisierung, in: *CGG* 18 (1982) 59–100; J. Figl, Säkularisierung, in: *NHThG* 4 (1985) 84–94.

Keine moderne Art,
Christ zu sein

nem Rückzug religiöser Institutionen und sozial objektiver Symbole, sondern auch im subjektiven Korrelat dieses Rückzuges, nämlich in einem Wirklichkeits- und Plausibilitätsverlust religiöser Sinngebung menschlicher Erfahrungen im Bewußtsein moderner Menschen⁵, dann muß dieser Prozeß nicht nur zu Veränderungen im Glaubensbewußtsein der Christen, sondern auch im Ausdruck dieses Glaubens in der liturgischen Feier führen.

Die wohl weitreichendste Folgerung daraus, daß der Christ in einer säkularisierten Welt seinen Glauben anders beibehält als in einer christlichen Kultur, zieht in bezug auf den Gottesdienst schon bald nach dem Konzil Charles Davis: „Ein glaubender Christ stellt sich, sofern er von seinen Zeitgenossen geistig abweicht, außerhalb der modernen Welt. Es gibt keine moderne Art, Christ zu sein, eben weil die moderne Welt nicht christlich ist. So ist auch das Problem des Gottesdienstes nicht, wie man moderne Gottesdienstformen findet, um veraltete Formen zu ersetzen. Es ist vielmehr so, daß der Gottesdienst selber veraltet ist.“ Seine These lautet: „Es gibt keine moderne Form des Gottesdienstes, weil der Gottesdienst selber in der modernen Welt überholt und der christliche Glaube ein Zustand der Abweichung von der Kultur der Gegenwart ist.“⁶ Da lebendige Liturgie in Beziehung zu einer lebendigen Kultur stehen müsse, stelle uns der totale Auseinanderfall von heutiger Kultur und Christentum vor die Wahl: entweder Getto oder Wüste. Auch der erneuerte Gemeindegottesdienst basiere auf einem tradierten Ritual, das in eine vergangene Kultur gehöre; wer daran festhalten wolle, wähle das Getto. Angesichts der kulturellen Kluft zwischen Glauben und Kultur heute könne zwar ein überkommener Gottesdienst gefeiert, aber keine eigentliche Liturgie geschaffen werden. Wer diese Spannung bemerke, befinde sich in der Wüste. Weder die bisherigen noch mögliche zukünftige Reformen der Liturgie könnten an diesem grundsätzlichen Problem etwas ändern.

Und so kann in jüngster Zeit evangelischerseits – die Frage nach der Liturgie in einer säkularisierten Welt ist nun einmal nicht konfessionsspezifisch – gefragt werden, ob dem Christen heute Gottesdienst nicht schon als „eine kulturelle Verhaltensanomalie“ vorkommen müsse⁷.

⁵ P. L. Berger, Soziologische Betrachtungen über die Zukunft der Religion, in: O. Schatz (Hrsg.), Hat die Religion Zukunft?, Graz – Wien – Köln 1971, 52. – Dem entspricht in etwa auch der Säkularisierungsbegriff des Zweiten Vatikanums, vgl. GS 7.

⁶ Ch. Davis, in: K. F. Müller (Hrsg.), Gottesdienst in einem säkularisierten Zeitalter, Kassel – Trier 1971, 23 u. 25.

⁷ G. Aeschbacher, Gottesdienst – eine kulturelle Verhaltensanomalie?, in: JLH 29 (1985) 123–127.

2. Liturgiereform –
Ausdruck einer
überholten Kultur?

Aber auch ein katholischer Liturgiewissenschaftler, Angelus Häußling, fragt, ob die Gestalt der erneuerten „Liturgie, weil allzu naiv, nicht der Gotteserfahrung unserer Zeit hohnspricht und darum dem Gottesdienst mehr schadet als nützt“⁸. In bezug auf die neugeordnete Stundenliturgie sagt er, was wohl auf die Liturgiereform insgesamt ein gutes Stück übertragen werden darf: „Der in einer atheistisch geprägten Umwelt lebende Christ des 20. Jahrhunderts . . ., der seine Mühe damit hat, das Minimum an Glauben zu erbringen, damit er sich noch als ein Christ ansehen darf, den die stets neuen Fragen der Lebensverhältnisse und Zeitumstände in ein permanentes Katechumenat zwingen, den, weil glaubensgefährdet und glaubensschwach, eine redliche Mühe plagt, auch nur das Minimum an Glaubensantwort, Gebet genannt, aufzubringen – dieser Mensch wird messerscharf schließen müssen: Solche Liturgie ist etwas für Vollkommene, nicht aber für den Christen, der nun einmal, doch nicht ohne Gottes allmächtige Fügung, in diesen wirren Zeiten zu leben hat. Und weil der so verfaßte und sich glaubensschwach erkennende Christ heute in unseren Breiten die Normalerscheinung ist, bedeutet das dann genau das, was das Konzil doch nicht gewollt haben kann: Stundenliturgie kommt für die Menge der Christen nicht in Frage.“⁹ Tatsächlich waren das Reformprogramm des Konzils zur Liturgie und seine leitenden Prinzipien „konservativ: Erneuerung durch Rückbesinnung auf die ‚klassisch‘ genannte Gestalt, welche die Meßfeier im Rom der ausgehenden Antike, also etwa bis zur Zeit Gregors d. Gr. († 604), gefunden hatte“¹⁰.

3. Zwei Antworten auf
die Säkularisierung:
Getto oder Wüste

Wahrhafter und lebendiger Gottesdienst ist nur möglich im Umfeld einer lebendigen Kultur. Diese kann aber nicht ausschließlich religiös sein. Sprache, Symbole, Haltungen, Gefühle, die in der Liturgie von Bedeutung sind, müssen einer viel breiteren Grundlage entspringen, die in das ganze Leben oder zumindest einen größeren Teil hineinreicht. In der heutigen Welt gibt es dafür – so Davis – zwei Möglichkeiten: Getto oder Wüste. Die sogenannten Traditionalisten haben das Getto gewählt. Ihr Versuch, liturgische Formen aus einer nicht mehr lebendigen Kultur weiter zu praktizieren, kann nur überleben, wenn sie kulturelle Enklaven bzw. Gettos in der säkularisierten Welt bilden. Eine Gegenkultur also, die dann aber auch

⁸ A. Häußling, Die kritische Funktion der Liturgiewissenschaft, in: H. B. Meyer, a. a. O. 122.

⁹ Ders., Ist die Reform der Stundenliturgie beendet oder noch auf dem Weg?, in: Th. Maas-Ewerd (Hrsg.), Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform, Freiburg – Basel – Wien 1988, 234.

¹⁰ H. B. Meyer, Die Feier der Eucharistie auf dem Weg zu katholischer Vielfalt, in: Th. Maas-Ewerd, a. a. O. 84f.

den gesamten religiösen Bereich und weitere Verhaltensformen des Lebens umfassen muß. Von daher verwundert nicht, daß sie z. B. an einem einseitig hierarchischen Kirchenbild festhalten und den Ökumenismus ablehnen, ja daß sie Probleme mit der modernen Kultur überhaupt haben, etwa auch mit Formen der Demokratie. Sicherlich ist der Vergleich nicht ganz zulässig, doch in mancher Hinsicht erinnert dies an ultraorthodoxe jüdische Gruppierungen, die eine totale Gegenkultur entwickelt haben, diese aber auch konsequent leben. Eine solche Gegengemeinschaft kann nicht nur durch die Liturgie überleben. Demgegenüber versucht die jüdische Reformbewegung, Liturgie, Glauben und Leben zu inkulturieren.

Letzteres erinnert an die Bemühungen des Zweiten Vatikanums, mit dem die katholische Kirche dem Getto eindeutig den Abschied geben wollte. Diesen Weg bezeichnet Davis als Wüste, als bewußtes Leben zwischen zwei Welten, was den Ausdruck von Glauben und Gottesdienst betrifft. „Da ist die christliche Kultur der Vergangenheit, sie ist tot und unbrauchbar . . . Die Kultur, die für den Christen lebendig ist, scheint jedoch seinem Glauben keinen Raum zu lassen. Daraus folgt, daß der moderne Christ in einer unbehaglichen Spannung zwischen dem Glauben mit seiner lebendigen Verpflichtung, aber veralteten Gestalt und der Kultur mit ihrer lebhaften Dynamik, aber ihrem begrenzten Horizont lebt. Für den Christen ist da eine kulturelle Kluft, ein Bruch, eine Zusammenhanglosigkeit.“¹¹ Und da eben auch die erneuerte Liturgie auf einer nicht mehr lebendigen Kultur aufruhrt, sieht sich der Christ dann in der Wüste.

Ein Problem christlicher Gemeinden heute besteht sicher darin, daß sich zumindest in den Territorialpfarreien beide Haltungen finden, gewissermaßen eine Ungleichzeitigkeit zwischen den Mitgliedern besteht, eine Art Riß durch die Gemeinden geht, der bislang keineswegs genügend reflektiert wird, ja oft nicht einmal bewußt ist.

4. Liturgie der Hierarchie und Liturgie des Volkes?

Wo nun aber geglaubt wird, muß es auch Gottesdienst geben. Wer glaubt, ist grundsätzlich auch liturgiefähig, denn christlicher Glaube wird auch in den Zeichen liturgischer Feier zum Ausdruck gebracht. Für Davis heißt das: „So müssen sich Christen, die sich für die Wüste entscheiden, in persönlichen Glaubensgemeinschaften neu gruppieren. Das Netz solcher Gemeinschaften ist die angemessene Form für die Kirche in der heutigen säkularisierten Welt.“¹² Wo solche Gemeinschaften bestehen,

¹¹ Ch. Davis, a. a. O. 40.

¹² Ebd. 43.

wird sich nicht die Frage stellen, ob man zum Sonntagsgottesdienst zusammenkommt, sondern lediglich, welche Gestalt dieser Gottesdienst haben soll. Daß hier die überkommene, in einer nicht mehr lebendigen Kultur verankerte Form nicht mehr tragfähig ist, ja gar nicht mehr reformabel, meint der Dogmatiker Herbert Vorgrimler: „Die Liturgie ist in der Liturgiereform, die dem Zweiten Vatikanum folgte, in der Weise aktualisiert worden, daß sie von einem gewissen überflüssigen Rankenwerk befreit wurde, und daß sie eine Gestalt annahm, in der sie vom ‚Volk‘ wenigstens verstanden wird. Diese Reform wollte und konnte nicht dazu führen, daß diese Liturgie aufhörte, Liturgie der Hierarchie zu sein, und statt dessen Sache des ganzen ‚Volkes‘ geworden wäre. Es wäre nun m. E. verfehlt, wenn immer neue Versuche der Reform in dieser Richtung einer gutgemeinten Popularisierung unternommen würden. Sondern im Gegenteil: Die amtliche Liturgie sollte immer das vornehmste Zeugnis einer reichen kirchlichen Tradition sein. Daneben aber müßte es dem ‚Volk‘ erlaubt sein, in seiner Spontaneität und Kreativität seine jeweils eigene Liturgie hervorzubringen . . . Die Hierarchie ist zu ihrem Recht, zu ihrer Liturgie gekommen. Es ist Zeit, nach den Rechten, nach der Liturgie des ‚Volkes‘ zu fragen.“¹³

Selbst wenn man wie ich der Meinung ist, die Liturgiereform stehe im Zusammenhang mit tiefgreifenden theologischen Akzentverlagerungen vor allem auch im Bereich des Verständnisses von Kirche und Gemeinde¹⁴ und es gehe dabei nicht nur um eine „gutgemeinte Popularisierung“, so darf eines doch nicht übersehen werden: „der Ausgleich zwischen traditionellen Elementen der religiösen und gesellschaftlichen Kultur und neuen, in die Zukunft weisenden Entwicklungen. Wie weit können oder sollen beispielsweise in Sprache, Musik, Feierformen Elemente aus einer agrarischen, vorindustriellen Phase erhalten bleiben, wenn ein Land in eine neue Phase der Entwicklung eintritt, herkömmliche gesellschaftliche Strukturen an Bedeutung verlieren und sich neue bilden? Mit anderen Worten: wohin soll inkulturiert werden – in die Vergangenheit und/oder in die Zukunft? Was ist erhaltenswert, und was kann oder muß man hinter sich lassen?“¹⁵

¹³ H. Vorgrimler, Liturgie als Thema der Dogmatik, in: K. Richter (Hrsg.), Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie? (QD 107), Freiburg – Basel Wien 21987, 125ff.

¹⁴ Vgl. K. Richter, Die Liturgie – zentrales Thema der Theologie, in: ders., a. a. O. 9–27; E. J. Lengeling, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch, 2., erw. Aufl. Altenberge 1988; K. Richter – A. Schilson, Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung, Mainz 1989.

¹⁵ H. B. Meyer, a. a. O. 100.

5. Inkulturation für jede gottesdienstliche Gemeinschaft

Auch für die Liturgie gilt selbstverständlich das, was etwa Johann B. Metz für die Kirche insgesamt fordert: Sie muß sich „als eine Religion verstehen und bewahren, die aus ihrem biblischen Erbe eine besondere Kultur entfaltet, nämlich die Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein, also die schöpferische Anerkennung ethnisch-kultureller Pluralität, wie sie uns aus der Urgeschichte des Christentums vertraut sein müßte“¹⁶. Zwar wird christliche Gemeinde in all ihrem Tun – im Zusammenhang von Martyria, Liturgia und Diakonia – in einer säkularisierten Gesellschaft recht verstanden „anders“ sein als andere Gruppen, eine Art „Gegengesellschaft“ bilden. Aber da sie an keine bestimmte Kultur gebunden ist, sondern mit jeder Kultur in einem notwendigen Austausch steht, muß sie mit der jeweiligen Kultur eine Einheit eingehen¹⁷. Inkulturation ist der einzige Weg aus der Wüstensituation¹⁸. Dieser Begriff wird bislang zumeist ausschließlich auf die Inkulturation der Liturgie in größeren kulturellen Zusammenhängen, etwa ganzen Sprachgebieten, angewendet. Und in dieser Hinsicht ist der Weg der römischen Kirche inzwischen wohl unumkehrbar geworden. Es gibt weltweit heute schon keine eigentlich römische Liturgie mehr, sondern eine römisch-deutsche usf. Aber das Bestreben Roms ist doch darauf gerichtet, die jeweilige Inkulturation in liturgischen Büchern zu fixieren. Damit allerdings kommt die Inkulturation der Liturgie als Weg zur notwendigen Identitätsfindung der konkreten Gemeinden in unserer Gesellschaft nicht genügend in den Blick.

Wenn die Gemeinde auch in der Liturgie ihre Identität finden und durch sie ihre Identität zum Ausdruck bringen soll, dann bedarf sie eines entsprechenden Freiheitsraumes, um sich darin entfalten zu können¹⁹. Etwas ironisch könnte angemerkt werden, daß jede Gemeinde den ihr angemessenen Gottesdienst feiert. Die auch schon in der heutigen Gestalt der Liturgie oft erheblichen Unterschiede von Gemeinde zu Gemeinde lassen durchaus erkennen, wie es um eine Gemeinde insgesamt bestellt ist. Vor allem die nonverbalen Zeichen täuschen nicht. Schon die Gestaltung des liturgischen Raumes, besonders aber das

¹⁶ J. B. Metz, Einheit und Vielheit. Probleme und Perspektiven der Inkulturation, in: Concilium 25 (1989) 339.

¹⁷ GS 42.44.58; vgl. auch 53.56.

¹⁸ Vgl. u. a. H. B. Meyer, Zur Frage der Inkulturation der Liturgie, in: ZkTh 105 (1983) 1–31; L. Bertsch, Liturgische Erneuerung – Testfall der Inkulturation, in: M. Klöckner – W. Glade (Hrsg.), Die Feier der Sakramente in der Gemeinde (FS H. Rennings), Kevelaer 1986, 346–358; A. Thaler, Inkulturation der Liturgie. Am Beispiel der Mahlelemente, in: Diakonia 20 (1989) 172–178.

¹⁹ Vgl. K. Richter, Feiernde Gemeinde. Die Identität der Gemeinde und ihr Gottesdienst, in: BiLi 61 (1988) 123–133.

Handeln der Versammelten und ihres Vorstehers zeigen deutlich, ob es sich um eine Liturgie „von oben“ oder „von unten“ handelt. Daß es eine Wechselbeziehung gibt zwischen lebendigem Gottesdienst und sozialem Engagement, muß kaum eigens betont werden. Für Josef A. Jungmann war es schon zu Zeiten der Liturgischen Bewegung „eine lehrreiche Tatsache, daß Zeiten, die wenig Sinn für das Soziale haben, in denen der Individualismus vorherrscht, auch wenig Sinn haben für die Liturgie, ihre Symbole und Formen“²⁰. Und Individualismus dürfte eines der Kennzeichen der modernen Gesellschaft sein. Lebendige Liturgie ist aber nur möglich „in einer Zone wirklicher Bruderschaft und gelebter Diakonie . . . Sonst ist sie theologisch und praktisch von Sakramentalismus schlecht zu unterscheiden“²¹.

Es wird durchaus als Inkulturation bezeichnet werden können, wenn es im deutschen Sprachgebiet offiziell genehmigte Sonderformen der Liturgie gibt, die sich um Anpassung an bestimmte Zielgruppen bemühen, so etwa Kindergottesdienste oder Gottesdienste kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen)²². Gerade letztere bieten die Möglichkeit, die jeweilige Gemeinschaft auch als Subjekt der Liturgie verstehen zu können. Soweit allerdings die Liturgie durch offizielle Bücher geregelt wird, kann von einer Inkulturation hierzulande noch nicht die Rede sein. Als Merkmale für die Liturgie der Zukunft nennt Albert Gerhards jüngst, daß sie fortwährender Inkulturation bedürfe, daß sie von der Versammlung der Gläubigen her beschrieben werden und daß sie im Spannungsfeld von Martyria und Diakonia stehen müsse²³. So wichtig das ist, wird damit doch nicht sichergestellt, daß Gottesdienst nicht als „kulturelle Verhaltensanomalie“ empfunden wird. Um dieser Gefahr vorzubeugen, formuliert Gerhard Aeschbacher vier Folgerungen aus den gesellschaftlichen Veränderungen²⁴: Erstens muß und kann Glaube heute nur noch persönlich verantwortet werden. Das setzt zweitens voraus, daß die grundlegenden theologischen Fragen auch von allen verstanden und zur Sprache gebracht werden können. „Wo die gottesdienstliche Sprache aus innerer Notwendigkeit zur Sondersprache wird oder sich hymnisch in dichterischer Aussage bewegt, darf

6. Merkmale der Liturgie in einer säkularisierten Gesellschaft

²⁰ J. A. Jungmann, *Wortgottesdienst im Lichte von Theologie und Geschichte*, 4., umgearb. Aufl. der „Liturgischen Feier“, Regensburg 1965, 20.

²¹ K. Lehmann, *Gemeinde*, in: CGG 29 (1982), 33.

²² Vgl. u. a. *Dokumente zur Meßfeier*, hrsg. v. der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 41), Bonn 1985.

²³ A. Gerhards, *Aus der Geschichte lernen? Versuche über die Zukunft der Liturgie*, in: *StdZ* 114 (1989) 473–484.

²⁴ G. Aeschbacher, a. a. O. 126f.

sie den Bereich heutigen Sprachverständnisses nicht verlassen.“²⁵ Denn, so drittens, gottesdienstliche Formen und Sprachen verlieren ihre Legitimation, wenn Liturgie unverständlich und dadurch eine Begegnung mit Gott erschwert wird. Und viertens ist die Krise des Gottesdienstes Teil der kirchlichen Gesamtproblematik. „Sie kann daher nicht isoliert gelöst werden. Der ‚Sonntagsgottesdienst‘ kann nicht alles leisten.“ Die Feier der Liturgie setzt eine Gemeinschaft voraus und baut sie zugleich mit auf, die grundsätzlich glaubt und in der die Anwesenheit des Herrn erfahren werden kann.

7. Die Frage nach Gott – Voraussetzung für Liturgie heute

Die Frage Guardinis, ob der Mensch unseres Zeitalters „zum liturgischen Akt einfach nicht mehr fähig“ sei, ist dabei wohl „noch zu vorläufig gefaßt. Es geht nicht mehr nur um den Menschen und seine Fähigkeit oder sein Unvermögen; es geht schlechthin um das Heilige, um Gott. Ich möchte die Frage Guardinis direkt ins Dogmatische ummünzen: Wie ist Gott, das Heilige, das Geheimnis schlechthin – oder wie man sonst sagen mag – da, damit so etwas wie Gottesdienst, wie Liturgie möglich ist?“ Die Frage nach der Liturgie in der säkularisierten Gesellschaft ist also nicht damit zu beantworten, ob und wie weit ihre Gestalt dem modernen Menschen anzupassen ist. Die Wirklichkeit ist doch, „daß wir in eine unerhörte Krise des Gottesverständnisses geraten sind, und damit stehen Gebet, Gottesdienst, Liturgie von Grund auf in Frage“²⁶. Wo Gott derart fraglich wird, muß Liturgie letztlich sinnlos werden, gestiftete Heilszeichen haben dann keinen Platz mehr. Wo Gott nicht mehr die unbestrittene Mitte des Seins ist, helfen auch keine veränderten Formen der Liturgie.

Dies vorausgesetzt, daß eine Gemeinschaft noch von Gott als dem zu sprechen vermag, dem die Doxa zukommt, hat die Entwicklung zu einer Liturgie begonnen, „deren Gestalt wir noch nicht kennen, die aber mit Sicherheit von einer weitaus größeren Vielgestaltigkeit geprägt sein wird, als wir es bisher gewohnt waren und die Väter des Vatikanums II ahnen konnten. Auf diesem Weg wird es . . . Spannungen und Auseinandersetzungen, überzeugende Lösungen und Fehlentwicklungen geben. Was es aber nicht geben darf, ist die lähmende Angst, die uns hindert, diesen Weg zu beschreiten“²⁷. Derartige – von Rom aus gesehen – zentrifugale Entwicklungen bergen auch Gefahren in sich. Die Frage, wie denn dann die Einheit von Kirche zu erhalten sei, läßt manche reaktionär

²⁵ Vgl. E. Hug, Reden zu Gott. Überlegungen zur deutschen liturgischen Gebetssprache, Zürich 1985.

²⁶ A. Häußling, a. a. O. 118.

²⁷ H. B. Meyer, a. a. O. 100.

wirkenden Tendenzen verstehen, wenn auch nicht billigen. Der Weg der Liturgie in unserer Gesellschaft muß darin bestehen, daß einzelne Gemeinden in lebendigem Austausch miteinander stehen, „sei es so, daß sie voneinander lernen und geglückte Formen des Gottesdienstes voneinander übernehmen, sei es, daß sie im Bewußtsein ihrer Eigenart verschiedene Wege gehen, ohne deshalb die der anderen zu verurteilen. Das alles sind nicht Zeichen der Schwäche, sondern der Stärke einer Kirche, die sich anschickt, in der Vielfalt der Völker und ihrer Gaben mehr als bisher die ‚una catholica‘ zu werden“²⁸.

8. Zum Stellenwert der Liturgie in säkularisierter Gesellschaft

Die Frage nach dem Einfluß politischer und gesellschaftlicher Faktoren auf den Gottesdienst ist bisher eingehender untersucht worden als die Frage, ob und wie der Gottesdienst das gesellschaftliche Leben beeinflusst. Dabei ist wohl relativ leicht nachzuweisen, daß dem Gottesdienst ein hohes Maß an gesellschaftlicher Wirksamkeit zumindest in der Vergangenheit immer dann zukam, wenn er mit einer lebendigen Kultur verbunden war²⁹. Ob und wie dies auch für die Liturgie in der modernen Gesellschaft zutrifft, wäre noch zu erheben. Was mag es bedeuten, wenn heute für bestimmte öffentliche Akte ökumenische Gottesdienste seitens der gesellschaftlichen Funktionsträger gewünscht werden? In den USA gilt dies z. B. für Gebete bei der Vereidigung des Präsidenten, bei uns schon bei der „Einweihung“ öffentlicher Gebäude, erst recht dort, wo sich die Sinnfrage zentral stellt, so bei Unglücksfällen, die eine größere Öffentlichkeit betroffen machen. Bedeutet es etwas für die Gesellschaft, daß – so Hans B. Meyer – „der Gottesdienst gleichsam Konzentrat und Integrationsfeld der wesentlichen Faktoren kulturellen Verhaltens und Gestaltens ist: soziale und religiöse Kommunikation, Sprache und Dichtung, körperlicher Ausdruck (Gestik, Tanz u. ä.), Musik und Architektur, bildende Kunst usw.“³⁰? Vermutlich wird der Einfluß der Liturgie auf eine säkularisierte Gesellschaft nur gering sein, denn es ist im Moment schwer vorstellbar, daß er wie in früheren Zeiten zu einem integrierenden Bestandteil heutiger Kultur wird, die ja in eine Fülle von Subkulturen zerfällt.

²⁸ Ebd.101.

²⁹ Vgl. H. B. Meyer, Zur Frage der gesellschaftlichen Bedeutung der Liturgie, in: Concilium 10 (1974) 97–106.

³⁰ H. B. Meyer, Zur Frage der Inkulturation . . . , a. a. O. 4.

Anton Grabner-Haider

Moderne „Ersatzriten“

Gemeint sind mit diesem Thema solche Riten, die sich immer mehr als Ersatz für kirchliche Feiern darstellen. Dabei ist eine voreilige Grenzziehung zwischen religiösen und profanen Riten nicht hilfreich. Was also sind Riten, wie entstehen sie, wann verändern sie sich? Und wie kann kirchliche Seelsorge mit neu entstehenden Riten umgehen? red

Riten gehören zum ältesten Kulturgut menschlicher Daseinsgestaltung, sie implizieren auch die älteste Sprachform der Menschen, die Körpersprache. Sie sind genormte Handlungen, die in der Gruppe ausgeführt werden, ursprünglich nur durch Körpersprache (Bewegung, Gesten, Mimik, Tanz), später ergänzt durch verbale Sprache. Aurelius Augustinus weiß das noch: „Accedit verbum (ad ritum) et fit sacramentum.“

Diese körperlichen „Sprachhandlungen“ erhalten innerhalb der kleinen Gruppe (Kultgruppe, Sippe, Clan) bestimmte Bedeutungen, deswegen werden ihre Zeichenfolgen genormt; es sind eigene Personengruppen (Tabupersonen, Schamanen, Mantiker, Priester) zur Ritenbildung und zur Normierung befugt¹.

Ritueller Handlungen haben mindestens zwei, häufig sogar drei Bedeutungsebenen, wir können von einer zwei- bzw. dreiwertigen Semantik sprechen. Die erste Ebene ist die empirisch erlebbare Handlung: z. B. Besprengung mit Wasser. Die zweite Ebene ist eine soziale: Zusammenhalt der Gruppe, innere Verbundenheit und emotionale Kommunikation. Die dritte Ebene ist metaempirisch: etwa „Reinigung“ von Schuld vor den Ahnenseelen und Schutzgeistern.

Die *religiösen Riten* sind semantisch dreiwertig: Sie werden a) in der empirischen Welt ausgeführt, bewirken etwas b) in der sozialen und c) in der metaempirischen Welt. Es handelt sich meist um performative Sprachhandlungen². Hingegen sind die *pro-*

fanen Riten semantisch zweiwertig, sie haben eine empirische und eine soziale Bedeutung: So bedeutet zum Beispiel der Händedruck in der Ursprungssituation, daß zwei Personen keine Faustwaffen in der Hand haben und sich also friedlich begegnen wollen.

Religiöse Riten

sind vor allem Ausdruck von emotionalem Erleben. Die Menschen drücken in regelmäßigen Zeitabständen in Gruppen aus, was sie erleben, was in ihnen vorgeht, was sie bedrängt. Das sind Gefühle der Lebensangst, der Schuld und der Scham, der Schwäche, der Verzweiflung, der Aggressivität, also negative Potentiale; aber ebenso Gefühle der Freude, der Sinnlichkeit, der Vitalität, der Hoffnung, der Zärtlichkeit, der Geborgenheit, der Sehnsucht usw., also positive Lebenspotentiale.

Menschen drücken in rituellen Handlungen ihre Gefühlslagen auf *symbolische Weise* aus (symbollein = zusammenwerfen zweier Bedeutungsebenen); das ist die expressive Funktion der Riten. Sodann kommunizieren Menschen auf intensive Weise durch rituelles Handeln miteinander, vor allem auf der emotionalen Ebene; das ist die kommunikative Funktion von Riten. Menschen können dadurch gemeinsam Lebensangst vermindern, Schuldgefühle überwinden, Lebensfreude wecken, Hoffnung geben usw. Riten tragen wesentlich zum emotionalen Gleichgewicht von Einzelpersonen und von Gruppen bei, sie sind für unsere emotionale Gesundheit wichtig. Dieses intuitive Wissen ist in allen alten Kulturen präsent³.

Im rituellen Handeln treten die Menschen aus ihrem Alltagsbewußtsein heraus, und sie stellen gemeinsam auf symbolische Weise ihre Kontingenzerfahrung dar, die Erfahrung der Begrenztheit und des Nichtverfügbaren. Dabei wollen sie diesem nichtverfügbaren Bereich näherkommen: den Manakräften, den Schutzgöttern, der Welt des Heiligen. Sie versuchen, im Ritual ihre empirischen Lebensgrenzen zu übersteigen (Transzendenzerfahrung), sie betreten eine „andere Dimension“ ihres Daseins.

¹ F. Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart 21979, 370ff, 384f, 395ff.

² J. R. Searle, Sprechakte, Frankfurt 1971; A. Grabner-Haider, Vernunft und Religion, Graz 1978, 98ff.

³ M. Douglas, Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur, Frankfurt 1981, 196ff.

Wir können annehmen, daß in den archaischen Riten die wichtigsten Lebenserfahrungen der Menschheit gespeichert sind. In den „apotropäischen“ Riten werden lebensfeindliche Kräfte vom Wohnort der Menschen ferngehalten. Durch „eliminierende“ Riten werden sie vertrieben, wenn sie schon da sind. Und in den „Reinigungsriten“ versuchen die Menschen, sich von lebensbedrohlichen Tabustoffen zu befreien und Schuldgefühle zu überwinden; dies geschieht durch Wasser, Feuer, Erde, Blut. In den „Opferriten“ sollen einerseits die göttlichen Kräfte gestärkt werden, andererseits sollen die Götter versöhnt werden, wenn sie zürnen. Menschen geben etwas Wichtiges aus ihrem Leben, um Schutz und Lebenskraft dafür zu bekommen; sie opfern Pflanzen, Tiere und andere Menschen, manchmal auch sich selbst. Die vielen Blutopfer der menschlichen Geschichte drücken unerträgliche Dynamik von Angst und Schuld aus, wir finden sie vor allem bei höheren Ackerbauern. In den „Einigungsriten“ wollen sich die Menschen mit den göttlichen Wesen vereinigen. Das tun sie durch den heiligen Kuß, durch Berührung heiliger Gegenstände, durch Salbungsritual, durch sexuelle Vereinigung am heiligen Ort, durch ekstatischen Tanz und durch berauschende Getränke⁴.

Alle diese Rituale leben, teils in veränderter Form, in den großen Religionen weiter, in den polytheistischen wie in den monotheistischen, auch in der christlichen. Es werden Reinigungsrituale, Opferrituale und Einigungsrituale miteinander verbunden. Damit sind die Lebenserfahrungen alter Kulturen auch im Christentum voll beheimatet, jede sogenannte Entmythologisierung basiert auf fundamentalem Mißverstehen. Im Christentum werden aber alle alten Rituale unter den *ethischen Zielwerten* der Lehre Jesu transformiert; ähnliches hat sich schon in der prophetischen Tradition des Alten Testaments angedeutet. Vor allem destruktive Opferrituale sollen durch Nächstenliebe und Versöhnung ersetzt werden, alle anderen Rituale haben sich am Zielgebot der Liebe zu orientieren⁵. Damit ist ein deutliches Kriterium

für die Ambivalenz menschlicher Rituale vorgegeben, das die Kirche allerdings nicht immer verstanden hat.

Heute wissen wir, daß Rituale enorme emotionale Dynamik auslösen können und daß sie jederzeit ideologisch und politisch mißbraucht werden können. Wir haben diesen Mißbrauch durch faschistische und marxistische Ideologien in Erinnerung. Aber wir müssen uns heute auch des Mißbrauchs der Rituale in den Kirchen erinnern, durch die eine grausame Tötung von unzähligen Menschen („Gottesfeinden“) legitimiert wurde⁶.

Beispiele heutiger Ritenbildung

Riten können defizient werden, wenn sie in einer Lebenswelt nicht mehr verstanden werden, weil sie nicht mehr tatsächlich erlebte Erfahrungen symbolisch darzustellen vermögen. Dieses Geschick scheint heute manche der traditionellen kirchlichen Riten zu ereilen, denn in ihnen werden die authentischen emotionalen Prozesse heutiger Menschen nicht mehr hinreichend artikuliert. Gleichzeitig entstehen heute im engeren und weiteren Umfeld der Kirche viele neue Riten und rituelle Elemente, die einem tiefen menschlichen Bedürfnis entsprechen. Die Seelsorge sollte sich für diese neuen Formen der Symbolsprache zu interessieren beginnen.

Partys

Weit verbreitet (aus der amerikanischen Mittelstandskultur kommend) sind verschiedene Formen von Partys: Gartenparty, Hausparty, Grillparty, Tanzparty usw. Da treffen sich Freunde, Verwandte, Arbeitskollegen zu einem gemeinsamen Feiern, sie treten aus der Alltagswelt heraus. Und sie befolgen dabei bestimmte Regeln wie Begrüßungsrituale, Trinkriten, Essenszeremonien, sogar Feuerriten bei Grillfesten. Die Kommunikation erfolgt vorwiegend auf der emotionalen Ebene, auch das spielerische Element des sogenannten „Kind-Ichs“ ist zugelassen. Die Rollen der Gastgeber sind verteilt, manche gestalten sie frei, andere folgen Stereotypen. Die Feiernden fühlen sich frei von Zwängen, auch berauschende Getränke sind für viele

⁴ F. Heiler, a. a. O. 177–194; A. Grabner-Haider, *Strukturen des Mythos. Theorie einer Lebenswelt*, Frankfurt 1989, 61–80.

⁵ Zur Kulturkritik vgl. Hos 4, Hos 6, 6f; Jer 7, 1–15; Mt 5, 23f; Mt 7, 21; Mk 2, 27f, u. a.

⁶ H. Schmölzer, *Phänomen Hexe. Wahn und Wirklichkeit im Lauf der Jahrhunderte*, Wien 1986, 98ff.

wichtig, es wird eine Zeitlang eine andere Lebensqualität erlebt.

Körperpflege-Riten

Ebenfalls verbreitet sind die unterschiedlichen Riten der gemeinsamen Körperpflege: etwa Saunaabend, Körpermassage, Bodybuilding, Salbungsrituale u. a. Manche Saunagruppen bilden deutlich rituelle Züge mit Aufgußritual, Liegezeiten, Trinkritual, Massage, anschließendem Essen. Auch hier ist die Kommunikation anders als im Alltag, die Nacktheit kann ein Gefühl der Freiheit und der direkten Kommunikation vermitteln. Ähnlich verlaufen die meisten Körpermassagen nach einem bestimmten Ritual mit eigener Symbolsprache, wobei Salbung und Ölung eine wichtige Rolle spielen. Auch das gemeinsame Bodybuilding hat teilweise deutlich rituelle Elemente, nämlich ein Regelsystem mit symbolischer Bedeutung.

Rituale bei Gruppensportarten

Im Grund trifft das auch auf die meisten Sportarten zu, die in Gruppen ausgeführt werden. Es gibt darin die Rituale der Begrüßung, der Kampferöffnung, des Kräftemesens, der Versöhnung, der Siegesfeier, der Verabschiedung. Am deutlichsten wird dies bei Sportarten, die aus einem mythischen Hintergrund kommen, z. B. Judo, Karate, Dschiu-Dschitsu u. a. Das gilt aber auch für das Fechten, Boxen, Ringen sowie für Gruppenspiele wie Volleyball, Handball, Basketball, Fußball u. a. Das hängt damit zusammen, daß die meisten Sportarten ja direkt aus rituellem Handeln kommen und einen mythischen Deutungshintergrund haben; z. B. die Olympischen, die Isthmischen und die Panathenäischen Spiele bei den Griechen⁷.

Zunehmende Ritualisierung sehen wir heute bei allen großen Sportveranstaltungen, etwa bei Fußballspielen, bei Autorennen und bei Eishockeyspielen. Vor allem die Verhaltensweisen der Zuseher werden von diesen selbst bzw. von initiativen Gruppen unter ihnen genormt; etwa das Aufspringen von den Sitzen zur rechten Zeit, das Schreien von Sprechchören, das Tragen bestimmter Kleider und Abzeichen, die Formen des Applau-

diens und der Mißfallenskundgebung, bestimmte Kampfrufe und -lieder, das Entzünden von Leuchtkerzen; oder nach den Autorennen das rituelle Begießen der Sieger mit Sekt. Die sogenannten „Fans“ eines Clubs haben eine bestimmte Zeichensprache, durch die sie sich von anderen Clubs abgrenzen. Alle sportlichen Großveranstaltungen bieten den Zusehern die Möglichkeit, ambivalente Gefühlslagen auszuagieren und symbolisch darzustellen. Freilich können dadurch leicht unkontrollierbare Situationen eintreten, in denen die destruktiven Potentiale das Übergewicht bekommen.

Vereine und Clubs

Festgesetzte Rituale finden wir praktisch in allen Clubs und Vereinen, in folkloristischen Vereinen genauso wie in Sportclubs, in Männerbünden und in weltanschaulichen Vereinigungen. Es handelt sich um Riten der Erprobung, der Aufnahme, der Kommunikation, der Belohnung und der Bestrafung, der Verabschiedung und des Ausschlusses. Vor allem moderne Sportclubs (Tennisclub, Golfclub, Fußballclub) entwickeln eine Vielfalt an Ritualen, um die Gruppe zusammenzuhalten und emotionales Erleben symbolisch darzustellen. Häufig werden solche Vereine zu einem Ersatz für religiöse Vereinigungen, in ihnen werden zunehmend Sonn- und Feiertage verbracht. Die Menschen suchen dort, was sie früher in der Religion fanden: Zeitstrukturierung, Geborgenheit, Kommunikation, Ausdruck von Emotionalität, Körpersprache u. ä.⁸. Vor allem die weltanschaulichen Vereine (Freimaurer, Kartellverbände, Burschenschaften) tradieren alte Rituale. Sie verbinden Elitebewußtsein, Wertbildung, Gemeinschaftserleben mit gegenseitiger wirtschaftlicher, politischer und beruflicher Hilfestellung.

Archaische Rituale sind bei *Jagdgesellschaften* zu erkennen, wo es um die Versöhnung mit der Seele des getöteten Tieres (Hubertusfeier) geht, um die Vereinigung mit der Lebenskraft des Tieres (Essens- und Trinkrituale), um die Verbundenheit der Jäger, um das Erleben von Sieg und Kraft. Es werden dabei deutlich destruktive Potentiale ausagiert (Töten von Leben), doch dieses wird

⁷ C. Schneider, Kulturgeschichte des Hellenismus II, München 1967, 190–197.

⁸ M. Douglas, a. a. O. 196ff.

auf soziale Weise positiv und lebenserhaltend gedeutet (Hegen). Das sind Rituale von Jäger- und Sammlerkulturen, die hier fortleben⁹.

Zu erinnern ist hier noch an die Rituale der alten *Gilden* und *Zünfte*, die heute nur mehr in Restbeständen da sind, die aber gelegentlich neu belebt werden. Auch bei folkloristischen Vereinen geht es darum, alte mythische Traditionen lebendig zu erhalten, auch wenn sie längst nicht mehr verstanden werden. Ähnlich haben *Gesangsvereine* und andere Traditionsvereine ihre Symbolhandlungen, um Gruppenzugehörigkeit zu zeigen. Viele dieser Vereine sind darum bemüht, altes Kulturgut weiterzugeben, Volksbräuche lebendig zu erhalten, etwa in der Form von öffentlichen Umzügen und Prozessionen, von symbolischen Rollenspielen und von Reinigungsriten. Hier zeigt sich, daß auch in der Vergangenheit die Kirchen nicht ein Monopol der Riten beansprucht haben. Allerdings gab es eine Komplementarität von kirchlichen und außerkirchlichen Riten.

Ritualisierungen im politischen Leben

Es gibt sie etwa bei Wahlveranstaltungen in demokratischen Ländern, aber auch bei Parteitagungen in diktatorischen Ländern. Politische Werbung und Selbstdarstellung ist weitgehend auf das emotionale Erleben ausgerichtet; daher erweist sich rituelle Symbolsprache als besonders wirksam. So wird auf politischen Veranstaltungen nicht allein rational argumentiert, sondern es wird auch – häufig dominant – auf der Gefühlsebene agiert. Besonders ausgeprägt waren die politischen Rituale bei den Parteitagen der europäischen faschistischen Parteien, es wurden religiöse Rituale direkt imitiert (z. B. „Lichtdome“). Doch auch demokratische Veranstaltungen benötigen Symbolsprache: Siegesgesten, Körpersprache der Redner, Parteisymbole u. a.

Zur Entstehung neuer Riten

Neue Riten entstehen heute vor allem unter *kreativen Menschen*, etwa unter Künstlern der verschiedenen Richtungen. Sie entste-

hen aber auch in den vielen Gruppen der Sozialtherapie und der Selbsterfahrung bzw. der Selbsthilfe. Immer geht es darum, das komplexe emotionale Erleben der Mitglieder symbolisch darzustellen und auszuagieren, um damit seelisches Gleichgewicht zu erreichen. Künstler versuchen das durch bildhafte Zeichensprache, durch Symbolhandlungen, durch „action“ und „performance“, sie folgen dabei auch bestimmten Modetrends. Häufig ist es ein Zusammenspiel von Bewegung, Körpersprache, Bildsymbolen, Musik, Verbalsprache und anderen Elementen. Auch Schauspieler und Theaterleute schaffen sich ihre Rituale, durch die sie sich verbunden fühlen, in denen sie auch Geborgenheit erleben.

In sogenannten Selbsterfahrungsgruppen und in Therapiegruppen entstehen viele Formen von Ritualen und symbolischen Handlungsabläufen. Das können Rituale der Begrüßung, der Freude, des Schmerzes, des Kämpfens und Ringens, des Siegens und des Besiegtwerdens sein, aber auch Rituale des gegenseitigen Bergens und Mitgeföhls. Vor allem Rollenspiele tragen zur Ritualisierung von emotionalen Prozessen bei, zur symbolischen Darstellung von Erleben und zu zeichenhafter Kommunikation. Einzelne Gruppen entwickeln ihre eigenen Rituale, um sich von anderen Gruppen abzugrenzen. Solche Ritualbildungen werden etwa durch die Methoden des Psychodramas, der Gestalttherapie, der Bioenergetik, der Urschreitherapie, der Transaktionsanalyse¹⁰ u. a. gefördert. – Esoterische Gruppen lassen sich bei der Ritualbildung teilweise von archaischen Kulturformen anregen (z. B. Astrologie, Geistheilung, Schamanismus, New Age, Anthroposophie, Theosophie u. a.)¹¹.

Frauengruppen

Besonders kreativ sind heute die verschiedenen Gruppen der *Frauenemanzipationsbewegung*. Darin suchen Frauen jeden Alters

¹⁰ Ch. Bühler – M. Allen, Einführung in die Humanistische Psychologie, Stuttgart 1974; H. Petzold, Psychotherapie und Körperdynamik, Paderborn 1977; C. Rogers, Encounter Gruppen, München 1974; A. Lowen, Bioenergetik, Bern 1978.

¹¹ M. Ferguson, Die sanfte Verschwörung, Basel 1983.

⁹ F. R. Vivelo, Handbuch der Kulturanthropologie, Stuttgart 1981, 71–79, 258ff.

verstärkt nach den in androzentrischen Kulturen weithin verlorenen weiblichen Riten, und sie suchen sich deutlich von Männerritten abzugrenzen. Es geht ihnen um das Wiedergewinnen von Riten der Schwangerschaftsbegleitung, des Gebärens, der sexuellen Reife, der Menopause, des Alterns und der Todesvorbereitung. Dabei werden aber auch die alten Rituale der „großen Göttin“, der Urmutter des Lebens, Elemente des Mondkultes, die Walpurgisnacht, die alteuropäische Mantik (Hexe, hagazussa, zunrite) erneuert. Auch diejenigen Gruppen, die im Kontrast zu einer Männerkirche eine eigene „Frauenkirche“ zu leben versuchen, schaffen sich ihre Rituale des Trauerns, der Schmerzverarbeitung, des Heilens von körperlichen und seelischen Verwundungen, der Lebensfreude und der Befreiung aus patriarchalen Zwängen¹².

Auch in den zwischenmenschlichen Beziehungen

und in Freundschaftsgruppen werden neue Rituale entwickelt, nämlich symbolische Handlungsfolgen, die Zusammengehörigkeit, Geborgenheit, Intimität, Zärtlichkeit, Mitgefühl und Liebe ausdrücken. Personen, die viel Körpergefühl und Sensibilität haben, entwickeln ganz neue Rituale des Liebesspiels. Das kann mit dem Ritual der Salbung beginnen, wo Liebespartner gegenseitig ihren Körper mit Öl salben (archaisches Einigungsritual), oder das gegenseitige Küssen und Liebkosen des ganzen Körpers („Blumentepich“), oder die verschiedenen Formen der sexuellen Vereinigung. Hier wechseln rituelle Zeichensprache und Spontaneität, was zu einer neuen erotischen Kultur beitragen kann, die wir mit der bisherigen christlichen Körperbewertung kaum bilden konnten. Liebende kommunizieren auf intensive Weise ihre Gefühle und treten aus dem Alltagsbewußtsein heraus und in eine „andere Dimension“ des Erlebens ein¹³. Manche deuten gerade diese Erfahrung als Begegnung mit dem Heiligen oder als Gottesbegegnung.

¹² R. R. Ruether, *Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern. Rituale der Frauenkirche*, Stuttgart 1988.

¹³ A. Greeley, *Erotische Kultur*, Graz 1978.

Altersspezifische Rituale

Zu erwähnen sind auch die Rituale der verschiedenen Altersgruppen. Deutlich sind bei den Spielen der Kinder geregelte Handlungsabfolgen zu erkennen, die sich mit Spontaneität mischen. Bei Jugendlichen ändern sich diese rituellen Elemente, es kommen neue Symbolhandlungen dazu. Jugendliche verwenden, je nach sozialer Subgruppe verschieden, eine Vielzahl an Symbolen und Zeichenhandlungen, was sich in Bewegung, Gestik, Kleidung u. a. ausdrückt. Ihre Diskotheken, Tanzclubs, Jazzlokale u. a. haben ihre spezifischen Rituale. Diese sind für ihr emotionales Erleben und Gleichgewicht besonders nötig, denn dieses Gleichgewicht ist in dieser Lebensphase ständig bedroht. So bildet sich eine pluriforme Jugendkultur, die Gleichaltrige durch Abgrenzung von der Erwachsenenwelt miteinander verbindet.

Die Rituale der Erwachsenen reichen in alle Lebensbereiche hinein, etwa in die Welt der Wirtschaft (Geschäftsabschlüsse), der Forschung, der Bildung, der Arbeit, des Militärs. Wir verkehren in vielen Lebensbereichen mit genormten Handlungsmustern und symbolischen Verhaltensweisen miteinander. Etwas ärmer an Ritualen scheinen die Lebensformen der alten Menschen zu sein, die stärker zur Isolierung neigen. Doch auch sie haben ihre besonderen Umgangsformen und Weisen der Zeitstrukturierung, ihre Formen der Schmerz- und Leidensbewältigung.

Familienrituale

Erwähnt werden müssen noch die verschiedenen Familienrituale am Geburtstag, Hochzeitstag, Namenstag, Taufstag, Todestag. Diese setzen die alten Riten der Lebensphasen (rites de passage) fort. An den großen Einschnitten des Lebens werden die Menschen aus ihrem Alltagsrhythmus herausgerissen und mit einer anderen Dimension des Lebens konfrontiert: Geburt, Geschlechtsreife, Hochzeit und Zeugung, Tod und Verabschiedung. Diese Rituale waren bisher eng mit der Religion verbunden, sie zeigen heute aber auch die Tendenz der Profanisierung.

Übernahme neuer Riten in die Seelsorge?

Riten wachsen aus einem menschlichen Grundbedürfnis nach Gefühlsausdruck und

Kommunikation. Die vielen angeführten Riten sind weniger „Ersatz“ für religiöse Feiern, sondern Vor- und Parallelformen dazu. Daher sollten Religion und Seelsorge sie auch nicht bekämpfen, sondern sich die Frage stellen, ob sie diese nicht partiell in das eigene Ritual übernehmen oder ob sie sich nicht dadurch zur Ausbildung neuer ritueller Elemente anregen lassen können. Denn Riten hängen immer von Erleben und Daseinsdeutung ab. Wenn sich unter bestimmten Bedingungen Lebensformen verändern, dann kommt auch ihr symbolischer Ausdruck in Bewegung. Also müßte die Tabuisierung von Riten kritisch hinterfragt werden.

Da Riten ambivalent sind, können sie für das individuelle Leben und für das soziale Leben auch gefährlich sein. Durch ihre starke emotionale Aufladung sind sie keineswegs harmlos. Sie können auch sehr destruktive Folgewirkungen zeitigen, wie wir aus unserer letzten politischen Geschichte und aus unserer religiösen Glaubensgeschichte wissen¹⁴. Es muß also nach *ethischen Kriterien* für rituelles Handeln gesucht werden. Diese sind uns als Christen durch die Zielwerte der Bergpredigt gegeben.

Denn wenn Riten destruktive emotionale Dynamiken ausdrücken, was für das emotionale Gleichgewicht der Betroffenen wichtig ist, entsteht immer die Gefahr, daß dadurch diese gefährlichen Prozesse in der Gruppe verstärkt werden. Wir sehen dies heute z. B. auf vielen Fußballfeldern. Hier muß sich jede Gruppe rechtzeitig vor solchen Prozessen schützen. So werden wohl alle Riten an dem Kriterium zu messen sein, ob sie insgesamt lebensfördernd oder lebenszerstörend sind. Das ist nicht immer sofort erkennbar.

Im Grunde gilt dieses Kriterium auch für religiöse Riten. Auch hier gibt es z. B. die sogenannten „Opferriten“, die unter einer bestimmten Deutung ein hohes Maß an Lebensfeindlichkeit und Zerstörung zur Folge haben können und tatsächlich haben. Eine Gesellschaft muß sich rechtzeitig vor destruktiven Ritualen schützen, sei es im

Sport, in der Politik, in der Kunst und in der Religion. Auch Kunst darf nicht alles, wie oft sehr unvorsichtig behauptet wird. Doch wir haben gerade durch rituelles Handeln viele Möglichkeiten, destruktive Einstellungen zu heilen und Leben zu schützen. Jedenfalls haben sich christliche Rituale in ihrer sozialen Wirksamkeit vor allem am Liebesgebot Jesu zu orientieren. Von den Seelsorgern sind nicht erst heute offene Augen und Ohren gefordert.

Klaus Lang

Gefährdung von Wochenende und Sonntag

Das freie Wochenende ist die große Kommunikationszeit für den Großteil der Menschen in unseren Ländern. Diesem Wochenende droht aber von der heutigen Wirtschaftsentwicklung eine große Gefahr: Der Samstag soll wieder normaler Arbeitstag werden. Lang faßt die gesellschaftspolitischen, sozialetischen und wirtschaftlichen Gründe zusammen, mit denen die Gewerkschaften den Samstag und damit das freie Wochenende verteidigen. red

1. Ausgangslage

Das von Erwerbsarbeit freie Wochenende ist heute für die weitaus größte Zahl der abhängig Beschäftigten in der gesamten verarbeitenden Industrie Regelfall. Es gilt auch für viele Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer in den öffentlichen und privaten Dienstleistungsbereichen, im Handel und im Verkehrsbereich.

Dabei stützt sich der arbeitsfreie Sonntag in vielen Ländern auf gesetzlichen Schutz. Der arbeitsfreie Samstag und damit das freie Wochenende in seiner Gesamtheit ist demgegenüber Ergebnis der tariflichen Arbeitszeitverkürzung.

Weit über diese grundgesetzliche und tarifliche Sicherung hinaus prägt das freie Wochenende unsere Alltagskultur und den privaten sowie den öffentlichen Lebensrhythmus. Man kann mit Fug und Recht von einer

¹⁴ A. Grabner-Haider u. a. (Hrsg.), *Fanatismus und Massenwahn. Quellen der Verfolgung von Ketzern, Hexen, Juden und Außenseitern*, Graz 1987; M. Fischer (Hrsg.), *Politik als Dämonologie*, Wien 1989.

um das freie Wochenende gelagerten gesellschaftlichen Zeitkultur sprechen, die wir in der Bundesrepublik Deutschland, aber auch in den meisten europäischen Ländern erreicht haben. Ob es private Feiern und Familienfeste sind, gemeinsame Zeit für Erholung und Entspannung mit Partnern, Kindern, Freunden, ob es politische, kulturelle oder sportliche Veranstaltungen sind – sie alle sind am Wochenende oder um das Wochenende herum konzentriert. Jeder kann sich selbst fragen, wieviel Einladungen zu Parties, zu Grillfesten, Geburtstagen, Hochzeiten, zu Taufen und ähnlichem mehr am Freitagabend oder während des Wochenendes stattfinden, eben weil dies die Zeiträume sind, wo zum einen die meisten Menschen prinzipiell für solche gemeinsame Aktivitäten Zeit haben und sich zudem auch anderntags noch ausschlafen können.

Das freie Wochenende ist gesellschaftliche Wirklichkeit, die Arbeitsruhe in dem genannten Umfang hat selbst gesellschaftliche Lebens- und Verhaltensweisen positiv geprägt und bestimmt.

Das heißt nun nicht, daß an Samstagen und Sonntagen keinerlei Erwerbsarbeit stattfände. Wir haben zum einen die gesetzlich begründeten Ausnahmen vom Gebot der Sonn- und Feiertagsruhe, die in der Gewerbeordnung konkretisiert sind. Sie erlauben Sonn- und Feiertagsarbeit praktisch in vielen Fällen. Wir haben darüber hinaus die tariflichen Regelungen, die z. B. Wartungs-, Reparatur- und Instandhaltungsarbeiten in der Verarbeitung, aber auch Sonderschichten in der Produktion jeweils als Mehrarbeit zulassen.

Untersuchungen der jüngsten Zeit haben ergeben, daß die Wochenendarbeit während der letzten Jahre zugenommen hat, also durchaus Entwicklungen stattgefunden haben.

Als Fazit läßt sich feststellen: Wir haben zwar als gesellschaftliche und in vielen Bereichen als betriebliche Wirklichkeit das freie Wochenende verankert. Wir haben aber keineswegs ein starres, sondern ein höchst flexibles System, das in den technisch absolut notwendigen und in den auf menschliche Dienstleistung bezogenen Fällen Wochenendarbeit schon heute kennt, und auch eine

vernünftige, flexible Regelung der anstehenden Probleme bis hin zu der Frage kurzfristiger Auftragsschwankungen über Mehrarbeit lösen läßt.

2. Aktuelle Auseinandersetzung

Die Gewerkschaften wollen diese gegebene Situation, nämlich den Regelfall des freien Wochenendes, für die Zukunft erhalten. Sie sind daher zu einer besseren tariflichen Sicherung dieses Zustandes gezwungen. Denn die Arbeitgeberverbände sind angetreten, den Samstag wiederum zum normalen Arbeitstag zu machen, d. h. in die Regelarbeitszeit einbeziehen zu wollen. Konkret soll in den Tarifverträgen der Zukunft nicht mehr stehen: „Die Regelarbeitszeit wird auf die fünf Werktage der Woche (Montag bis Freitag) gleichmäßig oder ungleichmäßig verteilt“, sondern der Satz: „Die Regelarbeitszeit kann auf die sechs Werktage der Woche (Montag bis Samstag) gleichmäßig oder ungleichmäßig verteilt werden.“ Für diesen sozialpolitischen Rückschritt werden als Gründe die verschärfte internationale Konkurrenz und die höheren Anlagekosten, die längere Maschinenlaufzeiten bei kürzer werdender Arbeitszeit notwendig machten, angeführt.

Die Gewerkschaften stellen dem gesellschaftspolitische und – wenn man so will – sozialetische, aber ebenso deutlich auch gesamtwirtschaftliche Argumente entgegen.

Eine moderne Errungenschaft

Das freie Wochenende ist eine ganz zentrale soziale Errungenschaft mit der schon aufgezeigten Wirkung für die Alltagskultur und die Lebensstruktur unserer gesamten Gesellschaft. Es ist keineswegs, wie manche uns weismachen wollen, ein antiquiertes Relikt aus dem vorigen Jahrhundert, sondern Ergebnis der sozialen Auseinandersetzungen in der Nachkriegszeit, eine durchaus moderne Errungenschaft auf dem Weg zu einer Freizeitgesellschaft. Es wurde durchgesetzt in einer Phase eines expansiv sich entwickelnden Kapitalismus, in einer Hochkonjunktur, die sehr wohl auf Auslastung der Maschinen und Anlagen in zumindest gleichem Umfang, wie das heute der Fall ist, angewiesen war.

Wir sind in diesen zurückliegenden mehr als 20 Jahren ökonomisch reicher und technisch einfallreicher geworden. Es besteht daher kein Grund, diesen gewachsenen Reichtum mit dem Ergebnis kultureller und sozialer Verarmung, mit dem Ziel der negativen Vereinzelung und sozialen Isolierung der Menschen einzusetzen. Gerade in diesen Wochen läuft eine große Werbekampagne mit der Schlagzeile „Sport ist im Verein erst schön“. Dies gilt nicht nur für den Sport. Und „im Verein“ ist hier mehr als die Vereinsorganisation, auch im Sinne von nicht organisierter Gemeinsamkeit zu verstehen. Es gibt ganz zentrale Lebens- und Entfaltungsbereiche des Menschen, die erst „im Verein“, in Gemeinsamkeit, in Solidarität ausgeübt werden können.

Produktionserhöhung ohne Absatzchancen

Hinzu kommen aber auch die gesamtwirtschaftlichen Argumente. Was für den einzelnen Betrieb durchaus verständlich sein mag, nämlich eine Senkung der Kapitalstückkosten durch längere Betriebsnutzungs- und Maschinenlaufzeiten, kann für eine Volkswirtschaft sehr wohl schädlich sein. Samstag als Regelarbeitstag, z. B. in der ganzen europäischen Automobilindustrie, bedeutet eine Erhöhung der Produktionskapazitäten – egal, ob man von einem Zwei- oder Einschichtbetrieb ausgeht – um 20 Prozent. Niemand kann sich heute vorstellen – und dies gilt nicht nur für die Automobilindustrie –, wie solch erhöhte Produktionsmenge auch tatsächlich abgesetzt werden kann, Preisabschläge aufgrund kostengünstigerer Produktion schon eingeschlossen. Der Versuch, daß z. B. die Bundesrepublik oder auch Europa den Weltexportanteil in diesem Umfang vergrößern, ist aussichtslos und auch extrem unvernünftig, weil er auf alles andere als eine ausgewogene welt- und gesamtwirtschaftliche Entwicklung zielen würde. Letztere ist aber Voraussetzung auch für die weiteren wirtschaftlichen Entfaltungsmöglichkeiten in der Bundesrepublik und in der EG 1992.

Allein betriebswirtschaftliche Argumente dürfen somit weder aus gesamt- und volkswirtschaftlichen noch aus sozioethischen und gesellschaftspolitischen Gründen zur

Zerstörung des freien Wochenendes führen. Läßt man sich übrigens nur auf die betriebswirtschaftliche Logik ein, so gibt es keinerlei Grund, den Sonntag auf Dauer anders zu behandeln als den Samstag, wie dies ja zur Zeit noch die Arbeitgeberverbände erklärmaßen tun. In bezug auf den Sonntag werden heute noch sehr wohl in dem Fall religiös begründete Wertentscheidungen einer Gesellschaft gegen die betriebswirtschaftliche Logik ins Feld geführt. Es ist aber nur eine Frage der Zeit, daß auch diese Gründe für solche gesellschaftlichen Wertentscheidungen einer nackten betriebs- und konkurrenzwirtschaftlichen Logik weichen müßten.

3. Vorteile für den Samstag als Regelarbeitszeit?

Nun sagen ja die Arbeitgeberverbände, wohl auch aufgeschreckt durch die breite Ablehnung der regelmäßigen Wochenendarbeit in der Arbeitnehmerschaft und in der Gesellschaft, sie wollten keineswegs, daß jede und jeder jeden Samstag arbeiten müsse. Aber prinzipiell solle der Samstag wieder in die Regelarbeitszeit einbezogen werden.

Gleichzeitig werden – zwar nicht von Arbeitgebern, aber von manchen Politikern – als Gegenleistung für Samstagsarbeit in Aussicht gestellt: mehr Arbeitsplätze, mehr Freiwilligkeit, mehr Geld und mehr Freizeit.

„Mehr Arbeitsplätze?“

Gegen das Argument „mehr Arbeitsplätze“ läßt sich die gesamtwirtschaftliche Realität ins Feld führen. Zwar mag kurzfristig bei einem Betrieb, der als erster zusätzliche Samstagsarbeit einführt, ein Arbeitsplatzgewinn entstehen, aber er dürfte, was für die gesamtpolitische Betrachtung interessant ist, mit Arbeitsplatzverlusten, zumindest in der gleichen Größenordnung, in anderen Konkurrenzbetrieben verknüpft sein. Statt mehr Arbeitsplätze hieße die Folge, umfassende Wochenendarbeit, mehr Arbeitslosigkeit in vielen Regionen. Die strukturellen Unterschiede – hier immer weniger Standorte hoher wirtschaftlicher und beschäftigungsmäßiger Konzentration, dort immer mehr und größere Regionen von hoher Arbeitslosig-

keit – würden sich weiter zuspitzen und verschärfen. „Mehr Arbeitsplätze“ und „mehr Beschäftigung“ waren im Endeffekt noch nie Ergebnis ungezügelter Standortkonkurrenz und ruinösen Wettbewerbs ohne soziale und ökologische Schranken.

„Mehr Freiwilligkeit“

bei der Wahl und der Lage der Arbeitszeit wird als zweites in Aussicht gestellt. Dieses Argument sticht nicht. Denn die prinzipielle Einbeziehung des Samstags in die Betriebsnutzung und in die Regelarbeitszeit wird ja mit dem verschärften Konkurrenzdruck und der betriebswirtschaftlichen Notwendigkeit, Maschinen und Betriebsanlagen länger zu nutzen, begründet. Wenn man dieses Argument alleine oder erstrangig gelten läßt, so muß diese Logik auch dazu führen, daß geschaffene tarifvertragliche Möglichkeiten zur Einbeziehung des Samstags tatsächlich genutzt werden. Längere Betriebsnutzungszeiten werden demnach nicht nur oder erst eingesetzt, wenn wirklich für die gesamte Branche entsprechend hohe Absatzerwartungen vorhanden sind, sondern sie werden dann selber Instrument des verschärften Konkurrenzkampfes, wenn keine für alle Mitwettbewerber zwingenden und verbindlichen Schutz- und Gestaltungsvorschriften in einem bestimmten Bereich, sei es bei Umweltauflagen, sei es in Arbeitszeitfragen, gelten. Anstelle tatsächlicher Flexibilität, wie sie heute gegeben ist, träte dann nichts anderes als starre Ordnung neuer Unbeweglichkeit.

„Mehr Geld“ und „mehr Freizeit“

als mögliche Vorteile für regelmäßige Samstags- bzw. Wochenendarbeit? Hier ist zunächst festzustellen, daß die Arbeitgeberverbände dezidiert etwas anderes wollen. Denn den Samstag als Regelarbeitstag in den Tarifverträgen zu wollen, ist ja genau das Instrument, ihn wie jeden anderen Tag der Woche mit Ausnahme des Sonntags behandeln zu können und Bereitschaft zur Arbeit an diesem Tag *nicht* besonders honorieren zu müssen. Oder anders gesagt: Nur solange gesellschaftliche und gewerkschaftliche Widerstände gegen Regelarbeitszeit am Wo-

chenende erfolgreich sind, nur solange die Arbeit an Wochenenden „verknappt“ wird aufgrund tarifvertraglicher und gesetzlicher Bestimmungen, sehen sich die Arbeitgeber und die Arbeitgeberverbände im Einzelfall gezwungen, für diese Arbeit in Form von Geld- oder Freizeitzuschlägen einen besonderen Anreiz zu geben. – „Mehr Geld“ und „mehr Freizeit“ für fallweise Wochenendarbeit läßt sich also auf Dauer nicht verwirklichen, wenn der Samstag zum Regelarbeitstag wird, sondern nur dann, wenn er Ausnahme bleibt, z. B. in Form von Mehrarbeit, die jeweils extra für befristete Perioden vereinbart werden kann, aber auch vereinbart werden muß.

Hier sind die Gewerkschaften sehr dafür, die Geldzuschläge, die heute für solche Sonderschichten oder auch für Mehrarbeit in Wartungs-, Reparatur-, Instandhaltungsbereichen üblich sind, teil- und schrittweise umzuwandeln in „mehr Freizeit“, d. h., daß nicht nur der gearbeitete Tag selbst, sondern auch ein Freizeitzuschlag für die soziale Belastung gewährt wird, die mit dieser außergewöhnlichen Arbeitszeit verbunden ist. Darum fordert z. B. die IG Metall seit langem einen Freizeitausgleich für Mehrarbeit, auch für heute gezahlte Zuschläge, wenn es die Beschäftigten wünschen.

Die in Aussicht gestellten Vorteile von regelmäßiger Samstags- bzw. Wochenendarbeit verkehren sich also bei genauerem Hinsehen zum Teil in ihr Gegenteil oder sind zum anderen Teil gerade dann nicht mehr möglich, wenn der Samstag bzw. das Wochenende in die Regelarbeitszeit einbezogen werden.

Wer auf Dauer mehr Arbeitsplätze in der Gesellschaft insgesamt, wer die Freiwilligkeit der arbeitenden Frauen und Männer erhalten und ausbauen und im Einzelfall sozial belastende Arbeitszeiten durch mehr Geld, vor allem aber durch zusätzlichen Freizeitgewinn ausgleichen will, kann und muß an dem heutigen System festhalten: Die Regelarbeitszeit von Montag bis Freitag, die Sicherung des freien Wochenendes und fallweise Arbeit an Samstagen, im Rahmen der geltenden gesetzlichen Bestimmungen auch an Sonntagen, durch mehr Geld, vor allem aber durch mehr Freizeit im Rahmen von Mehrarbeitsbestimmungen auszugleichen.

Norbert Mette

Sonntag ohne Samstag?

Ein Diskussionsbeitrag zu kirchlichen
Stellungnahmen

Der Autor bietet im folgenden einige Überlegungen an, warum sich die Kirchen noch stärker für das gesamte Wochenende einsetzen sollten. red

Mit einer Erklärung „Den Sonntag schützen!“ hat sich im April des vergangenen Jahres das Zentralkomitee der deutschen Katholiken erneut in der aktuellen Diskussion um das Arbeitsverbot für Sonn- und Feiertage zu Wort gemeldet¹ und energisch gegen die fortschreitende Aushöhlung des Sonntags als Ruhetag Einspruch erhoben. Daß die deutsche Wirtschaft um ihrer internationalen Wettbewerbsfähigkeit willen auch die Möglichkeit haben müsse, die Arbeitszeit während der Woche flexibler zu gestalten, wird als verständliches Interesse zugestanden. Aber der Sonntag dürfe im Rahmen solcher Flexibilisierungsbemühungen nicht zur Disposition gestellt werden; er genieße absoluten Schutz. Abgesehen davon, daß er als der Tag des Herrn für Christen eine besondere Qualität habe, komme ihm „eine umfassende Bedeutung für die Wahrung der menschlichen Würde, für die Pflege der Gemeinschaft, gerade auch in der Familie“² zu. Anders dagegen verhält es sich nach Meinung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken mit dem Samstag. Dazu heißt es in der Erklärung unter Punkt 4:

In der Diskussion wird auch die Auffassung vertreten, daß der Schutz des Sonntags nur in Verbindung mit dem arbeitsfreien Samstag gewährleistet sei, daher das ganze Wochenende schützenswert sei und arbeitsfrei gehalten werden müsse. Wir sind uns sehr wohl bewußt, daß eine umfassende Einbeziehung des freien Samstags in die Arbeitswoche nicht ohne Folgen für den Sonntag wäre, weil insbesondere Freizeitveranstaltungen sowie Wartungs- und Reparaturar-

beiten auf den Sonntag gelegt würden. Dabei darf jedoch nicht der ganz andere Rang, den die Sonntagsruhe beanspruchen kann, übersehen werden. Der arbeitsfreie Samstag stellt eine soziale Errungenschaft dar, der arbeitsfreie Sonntag dagegen ist unverzichtbares religiöses und kulturelles Gut. Der Sonntag ist daher verfassungsrechtlich geschützt, der Samstag nicht.

Es gibt sozial- und familienpolitische Gründe, den Samstag arbeitsfrei zu halten. Aber wir wissen auch, daß mit der fortschreitenden Arbeitszeitverkürzung sich wirtschaftliche Probleme schärfer stellen, deren Auswirkungen für den Menschen, für die Beschäftigungslage und somit für uns alle von größter Bedeutung sind. Hier müssen die Tarifparteien Lösungen finden, die den unterschiedlichen Anliegen Rechnung tragen³.

Restriktiver hatten demgegenüber die Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der Evangelischen Kirchen in Deutschland in ihrer ein Jahr zuvor erschienenen Gemeinsamen Erklärung „Unsere Verantwortung für den Sonntag“ angemahnt, daß ohne wirtschaftliche Notwendigkeit die soziale Errungenschaft des freien Wochenendes nicht preisgegeben werden dürfe. Doch wird auch hier der gewerkschaftlichen Strategie, die Sorge um den Sonntag im Zusammenhang mit dem von ihnen erkämpften freien Samstag zu sehen, die christliche Sicht gegenübergestellt, derzufolge zwischen dem Sonntag und dem Wochenende ein qualitativer Unterschied bestehe⁴.

Als einen „Pyrrhussieg der Kirchen in Sachen Sonntagsarbeit“ bezeichnet ein Kommentator in Publik-Forum vom 22. September 1989 das öffentliche Eintreten des Zentralkomitees nur für den Sonntag, statt mit den Gewerkschaften um den Erhalt des freien Wochenendes zu kämpfen. Denn mittlerweile seien immer deutlicher – teilweise sogar unter Zustimmung von Gewerkschaften – Bestrebungen festzumachen, in die Flexibilisierung der Arbeitszeit das Wochenende einzubeziehen – unter Ausklammerung einer auf die Zeit zwischen Morgen und Spätnachmittag reduzierten Sonntagsruhe. Da damit dem Anliegen der Kirchen Rechnung getragen sei, erwarte man von ihrer Seite keinen Widerspruch.

In der Tat richtet sich gegen kirchliche Verlautbarungen zum Sonntag häufig der Ver-

¹ Veröffentlicht als Dokumentation am 20. April 1989; vgl. auch Zentralkomitee der Deutschen Katholiken, Zukunft des christlichen Sonntags in der modernen Gesellschaft – grundsätzliche Überlegungen der Kommission 8 „Pastorale Grundfragen“, veröffentlicht u. a. in: informationen Nr. 1/88, 44–55.

² Den Sonntag schützen!, 1.

³ Ebd., 2f.

⁴ Vgl. informationen Nr. 1/88, 40–44, hier: 43.

dacht, sie wollten die Menschen auf den von ihnen vorgegebenen Sinn des Sonntags verpflichten und sie vor allem zum regen Besuch des Gottesdienstes anhalten. Dies wird verstärkt, wenn etwa der Verfall der Sonntagskultur mit dem verlängerten Wochenende in Verbindung gebracht und von einer Herabwürdigung des Sonntags zu einem reinen Freizeitwert gesprochen wird⁵. Bei genauerer Lektüre der Stellungnahmen läßt sich zwar dieser Vorwurf, die Kirchen verfolgten nur ihre Sonderinteressen, entkräften. So wird neben der religiösen ausdrücklich auch die soziale und kulturelle Bedeutung des Sonntags herausgestellt. Und die Anregungen, die gegeben werden, zielen auf die Gestaltung einer umfassenden Sonntagskultur, die zur Humanität der Gesellschaft beiträgt und sie schützt⁶.

Nur für den Schutz des Sonntags zuständig?

Umso nachdrücklicher drängt sich dann jedoch die Frage auf, ob die Kirchen dem Anliegen, für das einzusetzen sie sich herausfordert und verpflichtet fühlen, wirklich dienen, wenn sie sich lediglich für den Schutz des Sonntags zuständig erklären. Folgende Anmerkungen dazu seien zur Diskussion gestellt:

1. Zur Begründung der Sabbatruhe gibt der Alttestamentler J. Ebach im Anschluß an Ex 20, 8–11 folgende aufschlußreiche Hinweise: Gott hat sein Volk aus der Sklaverei herausgeführt, aus dem, wie es im ersten Gebot heißt, ‚Arbeitshaus‘. Das befreite Leben, das dem Exodus aus dem Sklavenhaus entspricht, ist ein Leben, in dem man nicht wie im Sklavenhaus, im Arbeitshaus, immer nur arbeitet. Der Ruhetag ist ein konkretes Stück befreites Leben jenseits der Sklavenhäuser. Nicht immer arbeiten müssen heißt, kein Sklave mehr zu sein. Das ist die Heiligung des Feiertags. Man muß das in aller Deutlichkeit sagen: Im Gebot der Feiertagsheiligung ist mit keinem Wort von einem besonderen kirchlichen Bereich die Rede. Gottesdienst, Kult wird nicht erwähnt. Gerade für die Juden hat die Heiligung des Sabbats viel zu tun mit einer besonderen Beziehung zu Gott an diesem Tag in der Weise, in der

⁵ Vgl. Belege bei F. Hengsbach, Sonntag und Samstag – eine Wochenend-Koalition?, in: M. Frey – P. Schobel (Hrsg.), Konflikt um den Sonntag?, Köln 1989, 141–148, hier: 141f.

⁶ Vgl. auch O. Fuchs, Was mit dem Sonntag auf dem Spiele steht!, in: Lebendiges Zeugnis 43 (1988) 71–76.

man ihn begehrt. Aber der Gottesdienst ist nicht das „eigentliche“ Ziel der Feiertagsruhe. Es geht um ein Recht auf Ruhe, ohne das Arbeit Sklavenarbeit wäre. Das ist kein besonderes Privileg für die, die an diesem Tag den Gottesdienst feiern wollen, sondern ein Lebensrecht für alle – alle Menschen und, wie wir hörten, auch für die Tiere und für die Erde, die an diesem Tag nicht bebaut wird.⁷

Dieses Lebensrecht, nicht immer arbeiten zu müssen, regelmäßig zu Atem kommen zu können, wird *ursprünglich* mit Gott in Verbindung gebracht. Der „siebte Tag“ ist sein Tag, der Tag der lebendigen Erinnerung daran, daß dieser Gott sich für sein Volk als Geber eines Lebens in Freiheit und Geber einer das ermöglichenden Zeit erwiesen hat. Mit der Befreiung aus dem Sklavenhaus hat er den Weg zu einer befreiten Gesellschaft gewiesen. Diese Zielsetzung findet im wöchentlichen arbeitsfreien Tag ihren programmatischen Ausdruck.

Dem Ruhetagsgebot wohnt insofern eine eminent soziale Tendenz inne: So wie in Israel alle Menschen arbeiten, sollen sie auch eine Zeit der Ruhe haben, die allen, Freien und Sklaven sowie Fremden, auch den Haustieren, ja der ganzen Erde zugleich und in gleicher Weise zukommt. E. Zenger hat von daher treffend den siebten Tag als „Zeitraum umfassender Solidarität“ bezeichnet⁸.

Es liegt nahe, diesen Tag dann so auszufüllen und zu gestalten, daß dem Geber von Freiheit für alle und des Lebens für alle (wie es in den beiden Dekalogfassungen heißt: Dtn 5, 12–15; Ex 20, 8–11) ausdrücklich gedankt wird, daß er also Jahwe geweiht wird, wie es im Deuteronomiumskatalog heißt. Es ist ein bevorzugter Tag des gemeinsamen Gedenkens und Dankens an den Gott der Schöpfung und Befreiung. Dazu sind alle eingeladen. Aber die Einhaltung einer solchen Verpflichtung ist nicht die Bedingung für die Gewährung des Ruhetages.

J. Ebach folgert darum zu Recht für die Aktualisierung des Ruhetagsgebotes, daß die Kirchen in erster Linie sich für die Ausgewogenheit von Arbeit und Ruhe einzusetzen hätten, daß sie ernst nehmen müßten, „daß es um eine kommunikative Freiheit, das

⁷ J. Ebach, Theologische Reden, mit denen man keinen Staat machen kann, Bochum 1989, 97f.

⁸ Vgl. E. Zenger, Alttestamentlich-jüdischer Sabbat und neutestamentlich-christlicher Sonntag, in: LS 33 (1982) 249–253, hier: 251.

heißt hier um eine Ruhe in der Gemeinschaft, geht und nicht darum, daß einzelne sich an irgendeinem Tag für sich allein vom Streß erholen, um wieder fit zu werden für die ‚Tretmühle‘⁹. Es geht um die kollektive Gestaltung von Zeit, um die gemeinsame Lebenspraxis. J. Ebach ergänzt:

Es wäre fatal, wenn die Kirchen um den freien Sonntag kämpfen und die Abwehr der Intention, die Arbeitszeit wie eine frei disponible Ware zu behandeln, den Gewerkschaften überließen. Ausgewogenheit von Arbeit und Ruhe für alle, Ruhezeit als Zeit der Kommunikation im Familien- und Freundeskreis – als biblisches, als theologisches, als kirchliches Ziel – darum geht es, wenn es denn heute um eine Realisierung und Bewahrung der in den „Zehn Geboten“ grundgelegten Freiheit geht¹⁰.

Und das mag durchaus in unterschiedlichen Sinngebungen des Sonntags und des Wochenendes seinen praktischen Niederschlag finden!¹¹

2. „Sechs Tage sollst du arbeiten, am siebten Tag sollst du ruhen“ (Ex 34, 21). – Wie bereits angedeutet, ist das Ruhetagsgebot nicht isoliert zu sehen; der siebte Tag ist aus der Alltagsarbeit herausgehoben, aber nicht von ihr zu trennen. „Arbeit und Ruhe stehen komplementär zueinander.“¹² Und diese Komplementarität zeitigt darum auch Rückwirkungen für das Verständnis und die Gestaltung der Arbeit. Es gibt zwei bemerkenswerte biblische Einsprüche gegen die Arbeitsauffassungen in der Umwelt Israels¹³: Im Unterschied zu den Mythen des alten Orients hat Gott die Menschen nicht geschaffen, damit sie den Göttern die Arbeit abnehmen, sondern als sein Ebenbild, das in seinem Auftrag die Welt gestalten kann. Gegenüber dem „aristokratischen Lebensideal“ der Griechen und Römer ist Arbeit, vorab körperliche Arbeit, nicht minderen Ranges und darum Sache der Sklaven. Arbeit gehört nach der Bibel zum Menschsein; ihr Maßstab ist die schöpferische Arbeit Gottes. Damit gewinnt das biblische Arbeitsverständnis eine entscheidende Stoßrichtung: Es zielt „nicht auf die Entbindung vom Zwang der

Arbeit, sondern auf die Entbindung der Arbeit vom Zwang“¹⁴. Arbeit soll aufhören, bloße Zwangsarbeit zu sein. Und dafür steht auch der siebte Tag – gewissermaßen als Tag der erfüllten Arbeit, dem Tage vorausgehen, in dem die Menschen ihre Erfüllung in ihrer Arbeit finden.

Wer darum vom Sabbat bzw. Sonntag spricht und sich für seinen Schutz einsetzt, dem kann es nicht gleichgültig sein, wie die Arbeit an den Tagen vorher gestaltet ist,

– ob sie also Zwangsarbeit ist oder die Möglichkeit zur freien, verantwortlichen Gestaltung der Welt eröffnet;

– ob der Wechsel von Arbeit und Ruhe allen zuteil wird und als Menschenrecht (auf Arbeit) anerkannt ist;

– ob die Arbeit und ihre Verteilung zum Anlaß sozialer Unterschiede wird;

– ob schließlich das Diktat der ökonomischen Vernunft für den Arbeitsrhythmus ausschlaggebend ist oder der Freiraum für eine willkürlich erscheinende und auch so gewollte regelmäßige Unterbrechung¹⁵ in Geltung bleibt.

Vor diesem Hintergrund wirkt die in kirchlichen Stellungnahmen antreffbare Bereitschaft, für eine Flexibilisierung der Arbeitszeit aus Gründen wirtschaftlicher Rentabilität Verständnis zu zeigen, ohne daß die damit verbundenen (physischen, psychischen und sozialen) Kosten für die Betroffenen und darüber hinaus für die Welt insgesamt berücksichtigt werden¹⁶, mehr als befremdlich. Und bezüglich des Arguments, die internationale Konkurrenz nötige dazu, sei nochmals eine Überlegung von J. Ebach aufgegriffen:

Die Tatsache, daß die Arbeiter in vielen Ländern der Welt noch längst nicht die Rechte erkämpft haben, die bei uns von der Arbeiterbewegung (oft gegen die Kirche . . .) in langen und harten Kämpfen errungen sind, wird als Argument benutzt, Humanität rückgängig zu machen. Aber es darf doch nicht das Ziel sein, aus Konkurrenzdruck neue Sklaverei zu bewerkstelligen, statt die noch bestehende aufzuheben. Die richtige Frage muß doch wohl lauten: Wo sind wir, die wir von den Kämpfen unserer Väter und Mütter profitieren und ein im Weltmaßstab überaus hohes Maß von Freiheit und Humanität ge-

¹⁴ Ebd. 95f.

¹⁵ Vgl. E. Zenger, a. a. O. 250f.

¹⁶ Vgl. J. Ebach, a. a. O. 103ff. Vgl. ausführlich J. P. Rinderspacher, Am Ende der Woche, Bonn 1987.

⁹ J. Ebach, a. a. O. 98f.

¹⁰ Ebd. 99.

¹¹ Vgl. F. Hengsbach, a. a. O. 147.

¹² F.-L. Hossfeld, Vom Sabbat zum Sonntag, in: zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 18 (1988) Nr. 6, 2f, hier: 2.

¹³ Vgl. J. Ebach, a. a. O. 92f.

nießen können, unsererseits beteiligt an der Ausbeutung und Aufrechterhaltung von Ungerechtigkeit in anderen Ländern? Wo die befreiten Sklaven selbst zu den neuen Sklavenhaltern werden, wird ihr Bekenntnis Gottes als des Exodusgottes zum Hohn¹⁷.

3. Die von den Gewerkschaften erkämpfte Zusammengehörigkeit von Samstag und Sonntag zu betonen und zu verteidigen ist für die Kirchen keineswegs bloß eine Frage des taktischen Vorgehens zum Schutz des Sonntags. Immerhin wird in den kirchlichen Stellungnahmen eindrucksvoll die inhaltliche Verbindung von Sabbat und Sonntag bewußt gemacht. Zu fragen ist darüber hinaus jedoch, ob nicht gravierende theologische Gesichtspunkte für eine nicht beliebige Verknüpfung von freiem Samstag und freiem Sonntag angeführt werden können¹⁸. Daß der Sonntag arbeitsfrei war bzw. arbeitsfrei gehalten worden ist, ist im Unterschied zur jüdischen Sabbatpraxis nicht selbstverständlich, sondern Folge einer historischen Entwicklung, in der der Sonntag in nicht unproblematischer Weise vom Sabbat abgetrennt und schließlich an seine Stelle gesetzt wurde. Die Frage ist, ob es nicht an der Zeit ist, diese historische Entwicklung zu korrigieren. Nach J. Moltmann droht jedenfalls bei Auflösung der Verbindung des Sonntags mit dem Sabbat eine Paganisierung des christlichen Festtages; es gelte darum, nicht nur inhaltlich, sondern auch zeitlich wieder den Anschluß des Sonntags an den Sabbat Israels zu suchen und dem in einer christlichen Form der Sabbatheiligung Ausdruck zu verleihen.

Der christliche Sonntag schafft den Sabbat Israels nicht ab, er verdrängt ihn auch nicht, und er darf ihn nicht ersetzen wollen. Die Übertragung des Sabbatgebotes auf den christlichen Sonntag ist historisch und theologisch falsch. Der christliche Festtag muß vielmehr als die messianische Ausweitung des Sabbats Israels angesehen werden . . . Läßt der Sabbat Israels auf die Schöpfungswerke Gottes und die eigene Wochenarbeit der Menschen zurückblicken, so blickt das christliche Fest der Auferstehung nach vorn in die Zukunft einer neuen Schöpfung. Gibt der Sabbat Israels an der Ruhe Gottes Anteil, dann gibt das christliche Auferstehungsfest Anteil an der Kraft der Neuschöpfung der Welt. Ist der Sabbat Israels vornehmlich ein Tag des Gedenkens und des Dankens, so ist

das christliche Auferstehungsfest vornehmlich ein Tag des Anfangs und der Hoffnung¹⁹.

4. Aus den genannten Gründen für ein freies Wochenende zu plädieren, bedeutet aber auch, die Frage nach einer verantworteten – und d. h. menschengerechten, umweltschonenden und sozialverträglichen²⁰ – Gestaltung dieser Freizeit aufzuwerfen. Konkret heißt das etwa, daß nicht allein die Tendenz zur Ausdehnung der Arbeitszeit am Wochenende im produzierenden Gewerbe ins Auge gefaßt werden darf, sondern auch die Kehrseite der wachsenden Freizeit und der Weise ihrer Inanspruchnahme durch breite Bevölkerungskreise, nämlich in Form der vermehrten Nachfrage nach Dienstleistungen, die zu einer Verdoppelung der Zahl der Sonntagsarbeiter im Reproduktionsbereich während der letzten 20 Jahre geführt hat. Es muß bedenklich stimmen, wenn in solchen Ausmaßen vermehrt die Ausgestaltung der eigenen Freizeit auf Kosten anderer in Anspruch genommen wird²¹. Hier bedeutet die Rückbesinnung auf die „konsumkritische“ Sabbatpraxis eine höchst zeitgemäße Provokation, die es allerdings nicht nur in Stellungnahmen anzumahnen, sondern darüber hinaus beispielhaft zu konkretisieren gilt²².

Michael Albus

Wochenende – kein Sonntag

Oder: dies dominica in televisione

Fernsehanstalten vermitteln nur in einem geringen Ausmaß die Kunde, daß Sonntag ist; sie können kaum mehr tun, da sie ja die Wirklichkeit abzubilden haben. Ein Mehr an Sonntagsangeboten würde gerade bedeuten, dem Sonntag durch mehr Zuschauern auf die Beine zu helfen. Das aber wäre nach Albus der falsche Weg. Eine Änderung in der Ein-

¹⁹ J. Moltmann, Gott in der Schöpfung, München 1985, 296f.

²⁰ Vgl. F. Hengsbach, a. a. O. 148.

²¹ Diesen Aspekt greifen beide Stellungnahmen – „Zukunft des christlichen Sonntags“ und „Verantwortung für den Sonntag“ – auf: Vgl. a. a. O. 41, 45, 51.

²² Vgl. hierzu die Beispiele in „Zukunft des Sonntags“: a. a. O. 51ff. – Zur Gesamthematik vgl. auch H. Przybylski – J. P. Rinderspacher (Hrsg.), Das Ende gemeinsamer Zeit?, Bochum 1988.

¹⁷ J. Ebach, a. a. O. 100f.

¹⁸ Vgl. auch O. Fuchs, a. a. O. 72.

stellung zum Sonntag ist nur möglich, wenn jeder einzelne – insbesondere jeder Christ – bei sich selber die Voraussetzungen schafft, den Sonntag zu feiern. Dazu ist es notwendig, schon an den Werktagen mit Zeiten der Stille zu beginnen, um für Gott frei zu werden. Nur so kann die Krise des Sonntags überwunden werden. red

Woran erkennt man im Fernsehprogramm, daß Sonntag ist?

Aufs erste gibt es weniger Nachrichten. Aber die Nachrichten selbst vermitteln nur in den seltensten Fällen die Kunde, daß irgendwo Sonntag ist. Auch der Sonntag ist alltäglich: in Politik, Gesellschaft, Wirtschaft – und Kirche(n).

Es herrscht dieselbe Gewalt, es wird dieselbe Politik gemacht, die Unfälle steigen ein wenig in der Zahl, die Selbstmorde auch – ein kleiner Hinweis, daß Sonntag und Wochenende anders sind als andere Tage. Darauf komme ich noch zurück.

Halt! Da gibt es seit einigen Jahren jeden Sonntagmorgen Gottesdienstübertragungen aus verschiedenen Ländern deutscher Sprache und aus verschiedenen Gemeinden. Für Alte und Kranke. Im Schnitt liegt die Sehbeeiligung bei einer halben Million Zuschauer. Zuschauer? Nein: Mitfeiernde. Und nach vielem Bauchgrimmen und mancherlei Vorbehalten hat auch die Kirche (sprich: Bischofskonferenz) auf das Übertragungsangebot des Fernsehens positiv geantwortet.

Und da gibt es noch etwas Wochenendliches, Samstaglich-Sonntägliches: die Unterhaltung tritt massiver auf, und der Spielfilm ist ein wenig extensiver; Kultur rauscht rauschgoldengelhaft durchs Programm: Länder, Menschen, Tiere, Abenteuer, Sonntagskonzert, Volksmusik. – Solches und ähnliches geschieht im Wochenendprogramm des Fernsehens.

Moment! Fast wären sie (wieder) vergessen worden: die lieben Kleinen, die Kinderlein werden ganz besonders bedacht. Von den öffentlich-rechtlichen Anstalten mit beachtlicher Qualität, von den privaten Sendern mit relativem Schrott und schon morgens, damit die Eltern schlafen können . . .

Soviel – Unsystematisches – zum Programm. Dahinter steckt sicher eine „Philosophie“,

wie die Programmplaner so gerne und leichtlipbig sagen. Welche Namen trägt sie? Unterhaltung, Entspannung, weniger Information. Wenig Sonntag, viel Wochenende.

Die Ausblendung des Sonntags

Kein anderes Bild vermittelt das Fernsehen in den Alltagsprogrammen während der Woche. Meist kommt der Sonntag dort auch nicht vor. Es sei denn, man sendet gerade eine Pfarrer- oder Nonnenserie. Dann ist Sonntag irgendwo und irgendwann zwingend geboten. Ansonsten ist es auch im Fernsehprogramm wie im richtigen Leben. Dieses mediengerecht darzustellen ist ja auch der Auftrag des Fernsehens.

Nicht nur, was den Sonntag betrifft: Manche wollen, daß das Fernsehen etwas anderes, Schöneres darstellt als das, was es gibt. Daß es die Dinge, Menschen und Sachen so zeigen soll, wie sie sein *sollen*. Auch von den Kirchen wird das noch gewünscht, nicht nur von Parteien und anderen gesellschaftlichen Gruppen. Man verlangt oft vom Fernsehen, vom öffentlich-rechtlichen ganz besonders, daß es etwas leistet, was andere nicht mehr zu leisten imstande sind. So auch beim Sonntag.

Auch wenn man viele Einwände hat, muß man die Programmplaner verteidigen, wenn sie sich nicht in der Lage sehen, den geforderten Sonntag im Programm zu feiern. Fernsehen bildet Wirklichkeit ab, auch die Wirklichkeit unserer Sonntage. Es schafft sie nicht. Und kann sie folglich nicht ersetzen. Mit dieser Feststellung könnte man eigentlich schon wieder zur Tagesordnung übergehen. Es ist alles zum Thema „Sonntag und Fernsehprogramm“ gesagt. Nein, doch nicht alles!

Denn der, der diese Zeilen schreibt, verantwortet und macht selber Programm. Und er ist Christ, katholischer. Zutreffender formuliert: Er versucht es zu sein, schlecht und recht.

Ich habe eine Vorstellung vom Sonntag. Heute keine andere, als sie mir schon zu Kinderzeiten vermittelt wurde. Der Kirchgang gehört dazu. Die (höchstmögliche) Vermeidung „knechtlicher“ (!) Arbeit auch. Lesen noch, wandern, miteinander reden . . .

Meine Kirche bietet mir außer dem Sonntags(an)gebot nichts. Oder nicht viel. Über

die Kirche ist die Kirche nicht weit hinausgekommen. Das soll einmal anders gewesen sein. Und ich erinnere mich noch. Erinnern Sie sich auch – noch?

Natürlich *könnte* das Fernsehen auch noch mehr Sonntagsangebote machen. *Es könnte!* Soll es? Das hieße ja, daß dem Sonntag durch *Zuschauen* wieder auf die Beine geholfen werden sollte. Geht das überhaupt? Bei den herrschenden Sehgewohnheiten? Durchs eine Auge rein, zum andern raus? Wo soll da der Sonntag hängenbleiben?

Soll das Fernsehen Meditationen „senden“? Oder gar Anleitungen dazu? Soll das Fernsehen zu Aktivität am Tag der Ruhe einladen? Soll das Fernsehen, nein, kann das Fernsehen die Kreativität ersetzen? Soll das Fernsehen zum Abschalten auffordern?

Die Erneuerung des Sonntags muß anderswo herkommen als aus dem Fernsehen. Sie muß aus dem Leben kommen. Vielleicht – aber meine Hoffnung wird schmaler von Tag zu Tag – muß, könnte sie aus den Kirchen kommen. Ja, ich meine es fast wörtlich: Der Sonntag muß aus der Kirche herauskommen. Sonntägliche Menschen müssen aus Kirchen und Häusern kommen. Ein Sonntagsprogramm des Fernsehens kann nur im Kontext einer gelebten Sonntagskultur sinnvoll und möglich sein.

Noch einmal und zum letzten Mal: Am Beispiel des Sonntags, der Sonntagskultur, läßt sich geradezu klassisch nachweisen und aufzeigen, daß das Medium Fernsehen enge Grenzen hat, daß es nicht besonders mächtig oder gar – wie manche Naive noch immer meinen – allmächtig ist. Allenfalls bekommt das Fernsehen die Macht über einen, die er ihm gibt, den Raum, den einer ihm einräumt. Das Elend der Fernsehprogramme, der sonntäglichen wie der alltäglichen, entspricht dem Elend des Sonntags und dem Elend des Werktags. Und das, was an den Sonntagsprogrammen gut und hilfreich ist, mehr als einer auf den ersten Blick glaubt, kommt im Gesamtprogramm ungefähr im selben Mischungs- und Spannungsverhältnis vor wie im gelebten Leben.

Warum sollen wir uns etwas vor-machen? Warum soll das Fernsehen etwas hinstellen, was kaum einer mehr machen kann, weil es an den Voraussetzungen dazu fehlt?

Ich gebe die Frage nach dem Beitrag des Fernsehens zum Wochenende und zum Sonntag zurück. Fast unbeantwortet, sicher auch unzureichend. Ich kann über eine Antwort erst wieder reden, wenn das Leben anders geworden ist, unser öffentliches und privates Sonntagsleben.

Allen, die ein Sonntagsprogramm des Fernsehens wollen, das die Gemüter erhebt, den Blick zum Himmel lenkt, möchte ich nach gutem journalistischem Brauch ein paar recherchierte Beobachtungen mitteilen und dann als Fernsehjournalist ein paar unjournalistische Vorschläge machen.

Beobachtungen zur Situation des Sonntags

Vor einigen Jahren faßten die Vereinten Nationen den Beschluß, in Zukunft nicht mehr den Sonntag, sondern den Montag als den ersten Wochentag anzusehen. Diese Reform des Wochenkalenders war nicht nur eine zahlenmäßige Verschiebung, sondern sie zeigte gleichzeitig eine grundlegende Veränderung des Lebensgefühls an, sie war Ausdruck einer kulturellen und gesellschaftlichen Tiefenströmung. Der Sonntag zählt nicht mehr als erster Tag der Woche, sondern er ist Teil des Wochenendes.

Man trifft heute kaum mehr einen, der einem am Freitag einen schönen Sonntag wünscht. „Ein schönes Wochenende“ hat sich eingebürgert.

Weiter: Vor einiger Zeit fragte Emnid nach der Wertigkeit der Zehn Gebote. An letzter Stelle in der praktischen Lebensbedeutung befindet sich im Ergebnis das dritte Gebot: „Du sollst den Tag des Herrn heiligen.“ Nur mehr ein Drittel aller Deutschen läßt es noch für heute gelten.

Die Sonntagsarbeit in und außer Haus ist heute schon zur Regel geworden. Als wir am Sonntag nach Weihnachten aus dem Gottesdienst nach Hause kamen, arbeitete ein Bauer im Feld, hackte, schnitt Bäume aus. Er ist aktives Mitglied in der katholischen Kirchenmusik unserer dörflichen Gemeinde. Zeiten, in denen nur der Erntenotstand die Sonntagsarbeit draußen erlaubte, sind aus und vorbei. Die einschlägigen staatlichen Gesetze, die die Sonntagsheiligung, wie es früher so schön hieß, schützen und vorschreiben, sind praktisch außer Kraft gesetzt.

Weitere Beobachtungen und zu beobachten-
de Fakten: Parteitage – auch und gerade die
der C-Parteien, aber auch die der Grünen,
die behaupten, zu Schöpfung und Natur ein
besonderes Verhältnis zu haben – beginnen
mit Vorliebe an Sonntagen. Viele politische
Konferenzen im sogenannten christlichen,
abendländischen Kulturkreis finden gerade
an Wochenenden statt.

Der dichteste Verkehr auf unseren Straßen
ist meist der Sonntagsverkehr. An Wochen-
enden geschehen die meisten Unfälle, ster-
ben am meisten Menschen in den Blechlavi-
nen und auf den Landstraßen. An Wochen-
enden sind die meisten Toten an Herzversa-
gen zu verzeichnen, die Zahl der gewalttätigen
Auseinandersetzungen in Familien
schnellt in die Höhe, und auch die Zahl der
Selbstmorde und Selbstmordversuche treibt
traurigen Höhepunkten zu.

Jedenfalls ist an Sonntagen eine zunehmen-
de innere und äußere Hektik zu beobachten.
Sie hat ihre Wurzeln und Anlässe vielfach in
einer tatsächlichen und buchstäblichen Lan-
ge-Weile, Leere und in einer untergründigen
Angst eben davor. Untergründige Angst
treibt zu übersteigerter Hektik: Man muß
doch etwas unternehmen, muß doch mit sich
und andern unbedingt etwas anzufangen
wissen! Mit andern und schärferen Worten:
Man muß sich doch betäuben, sich der hekti-
schen Bewußtlosigkeit übergeben, um nicht
sich selbst oder dem andern in Wirklichkeit
und Wahrhaftigkeit zu begegnen. Von Gott
ganz zu schweigen. Sich selbst, den andern
und Gott nicht mehr begegnen zu können,
sich aussetzen zu können – ohne Angst – sind
zwei Seiten ein und desselben Sachverhalts.

Bieten die Kirchen Alternativen?

Ich habe in meinen Beobachtungen bislang
den Teil unserer Gesellschaft ausgespart,
der, von Auftrag und Sendung her, für den
Sonntag in besonderer Weise verantwortlich
ist: Es sind wir, es sind die Christen, es sind
die Kirchen.

Frage: Bieten sie eine Alternative zum all-
seits gängigen Sonntag? Kommt von ihnen
die Gegenbewegung gegen die menschen-
zerstörende Art, Sonntag zu feiern? Laden
sie die andern ein, Sonntag zu feiern durch
die Art und Weise, wie sie privat und öffent-
lich Sonntag feiern?

Ich habe jahrelang in meiner beruflichen,
journalistischen Arbeit, die im engeren Sinn
auf den Bereich der katholischen Kirche
konzentriert war, die gleichen Beobach-
tungen und Feststellungen gemacht wie in an-
deren Bereichen des privaten und öffentli-
chen Lebens auch. Unterscheidendes habe
ich nicht viel gefunden. Außer vielleicht die
Tatsache, daß am Sonntag tatsächlich noch
Gottesdienste stattfinden – erstaunlich ge-
nug. Warum sie eigentlich noch „anbieten“ –
wie es so verräterisch in manchen kirchli-
chen Wochenendprogrammen heißt – ?
Wir kommen hier natürlich an den Nerv der
ganzen Frage. Zweifelhohe ist es verräte-
risch, wenn die Kirche, nach bald zweitaus-
endjähriger Christentumsgeschichte, plötz-
lich den Sonntag wiederentdeckt. Hat sie ihn
vergessen, gar verloren? Hat sie ihn in rituel-
le und formale Bewußtlosigkeit versinken
lassen? Hat sie ihn vielleicht gar durch ihre
eigene Praxis des Alltags so sehr vereinsamt,
daß kaum einer mehr mit ihm etwas anzu-
fangen weiß?

Die Gründe für die Krise des Sonntags

Die Gründe für die Krise des Sonntags sind
vielschichtig. Das verleitet viele, die für sie
passenden herauszunehmen und als die al-
lein maßgebenden herauszustellen.

Daran krankten viele der kirchlichen Doku-
mente zur Sonntagsfrage in den letzten Jah-
ren. Kaum einer der Hirtenbriefe, kaum eine
der diözesanen Arbeitshilfen stellt die Frage
nach unserer Beziehung zu Gott selbst, nach
der Glaubenskraft der Christen und der Kir-
che selbst. Aber genau hier liegen die ersten
Ursachen und Gründe für die Sonntagskrise.
Und darauf, meine ich, hat man sich zu kon-
zentrieren. Wurzelbehandlung ist gefragt,
nicht Oberflächenkosmetik.

*Die Krise des Sonntags liegt in einem ver-
zerrten Verständnis und Bild des Menschen.*
Wir Christen laufen allen anderen hinterher,
die in Leistung und Prestigesucht, in Hab-
gier und Raffen, in Betäubung und Vernebe-
lung unserer wahren menschlichen Natur
ihr Leben erschöpfen. Wir bilden keinen
sichtbaren, wirksamen Kontrast zur platten
Folie der Alltagsmisere, der öffentlichen und
der privaten. Wir sind im wesentlichen die-
selben Lebemänner und Lebefrauen wie die
andern auch. Zur Verdeutlichung muß ich

hier anmerken: Dahinter verbirgt sich alles andere als eine sauertöpfische Einstellung zum Leben. Ich meine damit nicht, daß wir nicht „in Fülle“ leben sollen; gerade das wäre ja die Alternative zum Gängigen. Und wohlgermerkt: Dies gilt für alle Bereiche des privaten und öffentlichen Lebens, in denen Christen sind.

Die Krise des Sonntags liegt darin, daß wir Christen Gott immer mehr aus unserem Leben ausgegrenzt, ausgesperrt haben. Weil wir immer noch – oder schon wieder – ganz und gar davon überzeugt zu sein scheinen, wir könnten fast unser ganzes Leben in die eigene Hand nehmen, uns selber bestimmen, unsere „Selbstverwirklichung“ aus eigener Kraft leisten.

Mit anderen Worten: Wir haben erheblich dazu beigetragen, daß die Menschheit heute mehr der Macht des Menschen selbst vertraut als der Macht eines lebendigen Gottes, von dem in unseren Heiligen Schriften soviel die Rede ist.

Die Krise des Sonntags liegt darin, daß wir in der Folge eines bewußtlosen, nur noch auf sich selbst vertrauenden Lebens die innere und die äußere Ruhe fast ganz verloren haben. Innere und äußere Ruhe sind wiederum zwei Bedingungen ein und desselben Sachverhaltes.

Die Krise des Sonntags liegt im Verlust der Stille. Stille, Lärm-losigkeit, kann nur aus den Quellen der Ruhe herausfließen. Wie sollen wir am Sonntag in Stille und Sammlung Gott unsern Dank und Dienst erweisen, wenn wir aus All-Tagen kommen, die der Stille völlig entbehren? Wenn wir nicht in unserem normalen Tag ein Stück Stille und Konzentration auf das eine Notwendige, GOTT, einbauen?

Die Krise des Sonntags liegt in der Tatsache, daß wir Gott immer mehr in unsern Dienst nehmen, als uns von IHM in Dienst nehmen zu lassen. Gott wird von uns Christen und von der Kirche immer mehr mißbraucht. Seine Anwesenheit, seine Wirksamkeit, seine Macht wird auf wenige Punkte reduziert. Wir brauchen ihn vor allem als Zierrat des bürgerlichen Lebens an seinen Höhepunkten. Er ist gefragt bei Geburt, Hochzeit und Tod. Er ist gefragt, wenn Not hereinbricht. Not einfachster, lächerlichster und Not schlimmster Art. Er ist oft gefragt, wo wir

selber eine Antwort geben könnten und müßten. Und wenn er dann nicht auf unsere voreiligen Fragen antwortet, machen wir ihn gar noch schuldig für unsere Ausfälle und Versäumnisse, für unsere heimlichen und offenbaren Fehler.

Dabei kommt es dann bis zur Perversion, daß auch die Kirche Gott in Dienst nimmt, statt ihm zu dienen. Sie nimmt ihn in Dienst als Drohung, als Prestigeobjekt, wenn es um die krampfhaftige Wiedererlangung von Einfluß und Macht geht, die eben dadurch verlorengingen, weil die Kirche Gott nicht gedient, sondern ihn in ihre Dienste genommen hat.

Der folgende Text aus dem Synodenbeschluß über den Gottesdienst macht die Sonntagsneurosen offenbar und lenkt auf den wirklichen und tiefsten Sinn des Sonntags hin:

„Zugleich soll der Sonntag den Menschen aus vielfältigen Zwängen einer Lebensform befreien, die weitgehend durch die kulturellen Gegebenheiten der industriellen Massengesellschaft geprägt ist. In seiner täglichen Arbeit verwirklicht der Mensch den Auftrag des Schöpfers, erwirkt seinen Lebensunterhalt und gestaltet die Welt. Um sich jedoch immer wieder seiner Würde als Mensch und Christ bewußt zu werden, setzt er in der Feier des Sonntags die werktägliche Arbeit aus und begegnet somit wirksam der Gefahr, daß ihn die Arbeitswelt ihren Zwecken unterwirft, ihn versklavt und isoliert. Deshalb treten die Christen für den Sonntag als Tag der Feier und Ruhe ein; er ist wichtig nicht nur für ihre Gemeinde, sondern für die gesamte Gesellschaft.“

Schlußfolgerungen aus der Krise des Sonntags

Es gibt primäre und zweitrangige Konsequenzen. Das Ganze möchte ich als eine Mutprobe in mehrfacher Hinsicht und Richtung nennen.

Gefordert ist die Mutprobe der Stille

Wir müssen wieder still werden. Das Schweigen neu lernen. Das leere Geschwätz zurückdrängen, das langweilige Gerede aus unserem Leben verbannen. Nur aus dem Raum der Stille heraus und in einer inneren wie äußeren Stille kann Sonntag Tag Gottes und somit auch lebensnotwendiger Tag des Menschen sein und werden. Stille fällt uns Heutigen nicht mehr in den Schoß in der Ma-

schinenwelt. Ihr muß Platz geschaffen werden. Das geht nicht ohne – oft erschöpfende – Anstrengung ab.

Die sekundäre Konsequenz heißt: Wir müssen jeden Tag eine bestimmte Zeit der Stille und der Sammlung uns ermöglichen. Vielleicht auch andern ermöglichen helfen. In dieser Zeit schweigen wir und lernen hören, was aus Tiefe der Erkenntnis und der Weisheit des Reichums Gottes auf uns zukommt. Dann ist die Stille des Sonntags so etwas wie ein Gipfel der Stille aller Tage. Diese Stille müssen wir durch allen Lärm und alle Hektik hindurchtragen lernen. Sie wird uns schließlich auch die Gelassenheit geben, zwischen Wichtigem und Unwichtigem in unserem Leben unterscheiden zu lernen.

Gefordert ist die Mutprobe der Untätigkeit

Wir müssen wieder die Fähigkeit erlangen, um mit Pascal zu sprechen, eine Stunde allein in unserem Zimmer sein zu können, nichts zu tun, buchstäblich leer zu sein. Solche Leere ist nach der Erfahrung der großen Mystiker die Voraussetzung, daß Gott bei uns einziehen und anwesend sein kann. Es ist auch die Bedingung dafür, daß Gott bei uns bleiben kann. Durch dauernde hektische Tätigkeit verweigern wir Gott, daß er unter uns seine Hütte bauen, sein Zelt aufschlagen, Wohnung bei uns nehmen kann. Das gleiche gilt auch für kirchliche Betriebsamkeit im besonderen.

Gefordert ist die Mutprobe des Verzichts

Wir müssen unser Leben wieder frei oder, besser gesagt, freier machen vom Ballast des mannigfaltigen Konsums. Mit einem Übermaß an Gütern, mit einem Übermaß an Geld und Genuß verbarrikadieren wir uns vor Gott. Mit wieder anderen Worten: Wenn wir nicht auf eine unseren jeweiligen Lebensumständen angemessene Weise versuchen, arm zu sein, lassen wir die alltäglich errichteten Mauern zwischen Gott und uns, die ja meist auch Mauern zwischen uns Menschen sind, stehen.

Dies sind, nach meiner Erfahrung, nach meiner Einschätzung die erstrangigen Mutproben, um aus der negativen Krise des Sonntags eine positive Krise werden zu lassen. Denn: Entgegen dem allgemeinen Sprachge-

brauch und dem ihm zugrundeliegenden landläufigen Verständnis wird das Wort „Krise“ fast nur noch negativ besetzt. „Krise“ aber ist im Grunde etwas ganz Positives, ist eines der Grundwörter der christlichen Botschaft: Die Ankunft Gottes in Jesus Christus ist unsere Krise. „Krise“ heißt: Gericht, Urteil, Entscheidung, Zeit der Entscheidung, Zeitraum der Offenheit für neue Lösungen, Zeit, in der sich etwas zum Besseren wenden kann.

Unsere Krise ist GOTT!

Die Krise des Sonntags ist unsere Krise.

Wenn wir es Gott in unserem Leben besser gehen lassen, dann wird es auch dem Sonntag und uns besser gehen. Dann werden unsere Gottesdienste, unsere Menschendienste wieder die Züge, die Gesichtszüge Gottes tragen. Dann werden unsere Sonntage uns und andere wieder heilen, statt uns und andere krank zu machen. Denn: Am Sonntag feiern wir den Tag unserer Erlösung, den Tag, an dem Christus von den Toten aufgestanden ist, Auferstehung also wäre gefragt.

Alfred Dubach

Wie junge Eltern Kirche und Gemeinde erleben

Ergebnisse einer Untersuchung unter jungen Eltern in der Deutschschweiz*

Die Sehnsucht vieler junger Eltern geht nach Gemeinschaft in einer menschlicheren, persönlicheren Kirche, wie sie sich in lebendigen Gemeinden darstellt. Abgelehnt werden die Enge und Zwänge, wie sie die befragten Eltern noch im vorkonziliaren Katholizismus erlebt hatten, besonders aber die kirchenamtlichen Vorschriften in der Sexualmoral und der Mangel an Toleranz. – Die hier knapp zusammengefaßten und kommentierten Un-

* SPI (Hrsg.), Junge Eltern reden über Religion und Kirche. Ergebnisse einer mündlichen Befragung, Zürich 1986; SPI (Hrsg.), Religiöse Lebenswelt junger Eltern. Ergebnisse einer schriftlichen Befragung in der Deutschschweiz, kommentiert von Alfred Dubach – Michael Krüggeler – Peter Voll, Zürich 1989. – Siehe die Besprechung S. 71.

tersuchungsergebnisse können den Blick für die Situation junger Eltern schärfen und die Bildung von Gruppen in den Gemeinden, die Gemeinschaft erfahren lassen, anregen. red

„Religiös“ – trotz sporadischer Kontakte mit kirchlicher Gemeinde

Christliche Gemeinde ist für die meisten jungen Eltern kein Lebenszusammenhang, in dem gemeinsames Leben aus dem Glauben zu gestalten versucht wird. Sie leben in mehr oder weniger großer Distanz zur kirchlichen Gemeinde. 12% finden sich jeden Sonntag zur Feier der Eucharistie ein, 21% etwa einmal monatlich.

Die Aussagen der jungen Eltern in den mündlichen Interviews lassen einen grundsätzlichen Vorbehalt und eine durchgehend gemachte Unterscheidung, ja Trennung, von Religiosität und kirchlicher Praxis erkennen: eine Dissoziation von Religiosität und Kirchlichkeit.

Auch wenn zwei Drittel der jungen Eltern keinen regelmäßigen Kontakt zur Kirche im Sonntagsgottesdienst pflegen, bezeichnen sich 88% ausdrücklich als religiös, 12% als religiös nicht festgelegt oder als nicht religiös. Einen allgemeinen Transzendenzglauben wie auch eine christliche Lebenshaltung lehnen lediglich 1,3% der jungen Eltern explizit ab.

In vielen Aussagen der jungen Eltern kommt zum Ausdruck, was ein Vater so formulierte: „Es ist mir nicht wesentlich, in welcher Religion mein Kind erzogen wird, es soll aber etwas von Religion mitbekommen.“ Es dominiert ein naturreligiöses Gottesbild, eine Populärphilosophie von Gott, eine Hintergrundsreligion, eine Art ins Jenseits verlängertes und dort verankertes Urvertrauen in den Sinn der Welt und des Lebens: „Für mich ist Gott so etwas wie eine imaginäre Kraft.“

Die junge Durchschnittsfamilie scheint stark auf ihre eigenen Anliegen gerichtet: Sie sieht in der Familie, in den Kindern, in der Arbeit ihren unmittelbaren Lebenssinn. Dazu stellvertretend die Aussage einer jungen Frau. „Meinen Sinn sehe ich schon hauptsächlich in der Familie; daß die Kinder recht aufwachsen, daß aus ihnen etwas wird. Wenn

ich jetzt keine Familie hätte, dann wäre es wahrscheinlich vermehrt der Beruf, der mir den Lebenssinn geben müßte.“

Eher geringe Bedeutung messen die jungen Eltern der Religion im Alltag bei: „Im Alltag beschäftige ich mich nicht mit religiösen Fragen oder mit Gott, aber ich glaube, daß meine Lebenseinstellung, die ja auch christlich geprägt ist, mehr unbewußt meinen Lebenswandel beeinflußt.“ – „Für mich ist Gott vor allem wichtig, wenn es mir nicht gut geht. Aber sonst während des Tages spielt Gott oder die Religion für mich eigentlich keine Rolle. Ich beschäftige mich auch nicht mit solchen Sachen, das muß ich ganz ehrlich sagen. Außer, daß ich mit dem Kind am Abend bete und ihm das Kreuz mache. Das finde ich schön, weil ich als Kind das auch als schön empfunden habe. Auch das Kreuzzeichen mache ich immer, das gibt mir das Gefühl, daß die Kinder in der Nacht beschützt sind.“

Für engere Kontakte mit der Gemeinde besteht für die jungen Eltern kein unmittelbarer Anlaß. Religion dient vornehmlich der Deutung der eigenen Biographie, vor allem in den außeralltäglichen Phasen wie Geburt, Erwachsenwerden, Heirat, Tod (93%), zur Sinndeutung von Feiertagen (79%), in der Kindererziehung (67%), in seelischen Notlagen (68%), sehr viel weniger in der Frage, was moralisch gut ist (43%), in Ehefragen (36%), in Fragen des Lebensstils (29%) oder gar in gesellschaftspolitischen Fragen (9%). Nachdenklich stimmen müßte, daß z. B. die Taufe der eigenen Kinder keinen nachhaltigen Eindruck zu hinterlassen vermochte bzw. daß das Taufgespräch nicht als hilfreich erfahren wurde oder in Erinnerung blieb.

In den Antworten der jungen Eltern auf die Frage, was ihrer Meinung nach einen guten Christen ausmacht, wird nur ausnahmsweise Bezug genommen auf die Kirche als Verkörperung des „Volkes Gottes“, als Zeichen und realer Anbruch des Reiches Gottes.

Wahrnehmung der Kirche

Wenn der durchschnittlich wenig enge Kontakt der Befragten mit der Kirche in Betracht gezogen wird, darf wohl angenommen werden, daß die Wahrnehmung der Kirche entweder auf frühere Erfahrungen zurück-

geht oder auf die in unserer Gesellschaft unvermeidlichen Kontakte mit der (Institution) Kirche, aber auch und vermutlich vor allem auf die Wahrnehmung von Kirche in den Medien, vorab wohl im Fernsehen. Das Verhängnisvolle hierbei dürfte sein, daß die Kirche so vorwiegend als Institution und nicht als Glaubensgemeinschaft in Erscheinung tritt.

Die vermutete amtskirchliche Deutung von Christlichkeit ist demnach Kirchlichkeit im Sinne der Institution: Mitgliedschaftspflichten erfüllen, „fleißig beten“ oder Moralvorstellungen befolgen („keine Verhütungsmittel nehmen“), gegen die man sich aber abgrenzen kann („Ich meine, was der Papst sagt, ist für mich eine Meinung. Ich glaube nicht, daß er absolut unfehlbar ist. Ich muß mein Leben vor mir allein verantworten können und sonst vor niemandem. Deshalb stört mich nicht direkt, was er sagt, weil es für mich sowieso nicht verbindlich ist. Ich kann ja selber auch denken“).

Zwei Adjektive werden von den jungen Eltern in ihrem Kirchenbild am häufigsten genannt: stärkend (46%) und tröstend (42%): „An irgend etwas muß man ja glauben können, damit man leben kann, das einem Trost gibt. Ja gut, man sollte nicht nur dann die Kirche brauchen, aber es ist nun mal so.“ – „Vielleicht bin ich später auch mal froh um die Kirche, vor allem wenn ich einmal alt, einsam oder krank bin. Viele Leute haben ja auch im Alter eine nähere Beziehung zur Kirche, weil es ans Sterben geht. Wer weiß, vielleicht geht es mir auch einmal so.“

Bedrängende Erfahrungen

Belastende Erfahrungen können wie eine Blockade wirken, sich auf kirchliche Gemeinschaft einzulassen. Negative belastende Erfahrungen mit Kirche haben bei nicht wenigen jungen Eltern tiefe Wunden hinterlassen und zu Kontaktstörungen mit der Kirche geführt.

Die Kindheitserfahrungen der befragten jungen Eltern reichen zurück in die letzte Periode des vorkonziliären Katholizismus. Geblieben sind den jungen Eltern vor allem die Schattenseiten dieser Zeit, nämlich die Enge und Sturheit, das Zwangshafte. Einig sind sich die jungen Eltern: Nein, so wie sie

von ihren Eltern religiös erzogen wurden, so möchten sie ihre Kinder nicht erziehen: „Später einmal“, meint eine junge Frau, „soll das Kind selbst entscheiden, wie es sich zum christlichen Glauben stellen will. Nur keinen Druck oder Zwang ausüben, auch nicht in bezug auf den Besuch des Sonntagsgottesdienstes.“ – „Ich selber wurde ja richtig stur erzogen: mit dem strafenden Gott, der alles sieht, dem ewigen Beten und In-die-Kirche-Gehen usw. So etwas kann ich selber nicht mehr machen. Auch alle die Geschichten von Fegfeuer und Hölle kann ich meinen Kindern nicht erzählen, weil ich ja selber nichts davon halte. Hingegen sehe ich ernste Schwierigkeiten, den Kindern etwas zu vermitteln, wenn das alles wegfällt. Das wäre eine Aufgabe der Kirche, diese Lücke zu füllen.“ – „Sicher werden meine Kinder nie gezwungen werden, in die Kirche zu gehen. Dann hoffe ich, daß meine Kinder nie etwas vom Teufel hören. Das gibt es bei mir nicht. Mir wurde das so ‚eingebleut‘, daß allein schon, wenn ich das Wort höre, ich eine schwarze Gestalt vor den Augen sehe, die mich erwürgen will. Ich bekomme jetzt noch Angstgefühle, und das will ich meinen Kindern ersparen.“

Positive Erinnerungen hinterlassen die Mitgliedschaft in Kinder- und Jugendvereinen. Meist sind damit gute Erinnerungen mit Priestern verbunden („Geprägt wurde ich vor allem durch den damaligen Vikar, zu dem ich heute auch noch eine gute Beziehung habe“). Bei heute kirchlich distanziereten jungen Eltern ist früher erlebtes kirchliches Brauchtum noch in positiver Erinnerung („In meiner Erinnerung sind mir vor allem noch die verschiedenen Bräuche wie die Agathabrötchen, die Weihwasserweihe usw. Wir mußten auch immer das Kreuz machen, wenn wir das Haus verließen. Das Weihwassergeschirr hing neben der Tür“). Es sind auch positive Einübungen ins Beten festgehalten. Vor allem, wo es als „erzählendes Abendgebet“ mit den Eltern gehalten wurde. Positiv in Erinnerung hat den Religionsunterricht ein Sechstel der interviewten Elternpaare.

Das Bild der jungen Eltern von der Kirche ist stark von früheren belastenden Erfahrungen genährt („Ich bin in einer streng katholi-

schen Familie aufgewachsen und habe nicht die besten Erfahrungen gemacht.“ – „Als ich dann älter wurde, entwickelte ich geradezu einen Haß gegen alles, was mit der Kirche zu tun hatte. Meine strenge Erziehung bewirkte also gerade das Gegenteil. Das hat dazu geführt, daß ich überhaupt nicht mehr in die Kirche gehe“). Um eine neue differenzierte Wahrnehmung zu erlangen, ist es wohl nötig, daß die die religiöse Entwicklung blockierenden Erfahrungen und Kontaktstörungen angeschaut und verarbeitet werden. Nur was an Verdrängtem, Abgespaltenem zugelassen, angenommen und wieder angeeignet wird, verliert seine die Beziehung störende und blockierende Kraft. Erfordert sind Seelsorger, welche in Gesprächen auftauchende Vorwürfe und Einwände gegenüber der Kirche auf- und anzunehmen versuchen, nicht einfach abwehren und damit Verdrängungsprozesse verstärken, sondern durch ihr eigenes Handeln Kontrasterfahrungen ermöglichen.

Eine Sehnsucht

Von nicht wenigen Interviewten, besonders Frauen, wird der Wunsch ausgesprochen, zur Kirche wieder in Kontakt zu kommen. Verbunden mit diesem Wunsch ist die Vorstellung, ein Gemeinschaftsgefühl in der Kirche erfahren zu können. An die Kirche ist der Anspruch gerichtet, daß in ihren Gruppen und Veranstaltungen eine Möglichkeit echten Engagements wahrgenommen werden kann und ein Gefühl der Verbundenheit und des Angenommenseins sich entwickeln kann.

Der Wunsch „mehr Herzlichkeit, lebendige Gemeinschaft“ (43%) repräsentiert die am meisten genannte Erwartung an die Kirche. Fragt man die jungen Eltern direkt „Was gefällt Ihnen an der Kirche, was finden Sie gut?“, dann antworten 44%: „Sie gibt einem das Gefühl der Gemeinschaft.“ Es zeigt sich dabei ein ausgeprägter Zusammenhang zwischen dem Lob für die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden und der christlichen Lebensorientierung.

In der klar zutage tretenden Sehnsucht nach Gemeinschaft schwingt hintergründig der Wunsch mit nach einer menschlicheren, persönlicheren Kirche, die einfacher und näher

bei den Menschen ist, in der das Institutionelle weniger Gewicht hat: „Sicher müßte es menschlicher und ehrlicher zu- und hergehen: weniger Floskeln, mehr Nähe, wirkliche Gemeinschaft. Aber das würde wieder mehr Engagement verlangen; und da weiß ich gar nicht, ob ich dazu bereit wäre.“ – „Früher hat man sich noch gekannt, wenn man in die Kirche ging. Heute existiert die Gemeinschaft der Gemeinde nicht mehr.“ – „Gut fände ich, wenn ein gewisses Gemeinschaftsgefühl entstehen würde, z. B. wenn sich eine Gruppe regelmäßig sehen würde. Aber mir fehlt einfach der Inhalt. Ich habe schon von Basisgruppen gehört. Ich weiß aber nicht mehr darüber. Aber so etwas stelle ich mir vor – Selbsthilfegruppen, in denen sich die Leute nah sind, wo die eigene Persönlichkeit gefördert und gefordert wird. Daß ich auch persönlich etwas davon habe. Umgekehrt stört mich eben, daß die Kirche so unpersönlich ist, daß die Messe, die Predigten nichts mit dem Leben zu tun haben. Vom Papst möchte ich schon gar nicht reden.“

In bezug auf die konkrete Ortskirche gibt es mehrfach positive Erfahrungen. Kritische Vorbehalte (Vorschriften in der Sexualmoral, voreheliche geschlechtliche Beziehungen, Empfängnisverhütung, Zölibat der Priester, Hierarchie und Bürokratie der Kirche, die Unfehlbarkeit des Papstes, Mangel an Toleranz, die Papstreisen, ritualisierte Messe usw.) sind vor allem gegenüber der Amtskirche zu hören, ab und zu auch gegenüber Pfarrern. „Primär ist die Kirche für mich die Ortskirche. Aber weiter oben hapert es.“ – „Eigentlich fühle ich mich wohl in der Kirche hier in unserer Pfarrei. Aber ich weiß auch: Noch lange ist es nicht überall so.“ – „Wenn die Leute in der Pfarrei nicht mitmachen, kann es am Pfarrer liegen.“

Der Widerspruch, auf der einen Seite zu verlangen, die Gemeinschaft vermehrt zu pflegen, und auf der anderen Seite für sich selbst zu sagen: „Zwei- bis dreimal im Jahr in den Gottesdienst ist schon genug“, wird von einzelnen Befragten selber angesprochen: „Ich sehe schon, daß man etwas ändern könnte, aber dann muß man eben mitmachen, und das wollen die meisten Leute doch wieder nicht.“ – „Nur weiß ich aus eigener Erfah-

nung, daß man lieber irgendwo dabei ist, wo man sich zurücklehnen und es genießen kann.“

Die Wahrnehmung der Kirche und die Erfahrungen mit ihr werden von den jungen Eltern als ein Bild unterschiedlicher und gegensätzlicher Wünsche, Erwartungen und kritischer Haltungen in mehr oder weniger groben Konturen gezeichnet. Trotzdem sind vorherrschende Tendenzen nicht zu verkennen, wie ich sie hier grob skizziert wiederzugeben versucht habe.

Praxis

Hedwig Gründler

Erfahrungen mit dem Sonntag

Die Autorin lädt uns ein, unsere Erfahrungen mit dem Sonntag mit ihren eigenen zu vergleichen und gemeinsam auf die Suche zu gehen, wie dieser Tag – etwa durch bewußte Vorbereitungsinitiativen am Samstag – wieder zu unserem wöchentlichen Festtag werden könnte. red

Psalm 84, 12 beginnt mit den Worten „Gott der Herr ist Sonne . . .“

Das Wort Sonntag beinhaltet für mich das Wort Sonne.

Sehr bald kann ein Kind eine gelbe Kugel aufs Papier malen . . . die Sonne lacht . . .

Ist Sonntag für uns ein *Sonnentag*? Die Sonne spendet mir Wärme, ich sauge die Wärme auf, alle meine Glieder genießen ihre Strahlen, ich dehne mich aus, und sogar in mein Inneres dringt Licht, es ist Platz für Erleuchtung. Ist Sonntag für uns ein Tag, an dem innen und außen die Sonne aufgeht oder scheint? Egal, was für ein Wetter in der Natur herrscht? Was ist Sonntag für uns, für Sie und für mich?

Ist Sonntag ein *Nichts-tu-Tag*? Nach sechs Tagen Alltagsrott eine Leere . . . Dann kann so ein Tag Bedrückung hervorrufen und Langeweile. Besinnung und Erholung verordnet kann ein Luxus sein, den man sich

nicht gönnen kann oder der nicht erreichbar erscheint.

Ist Sonntag ein Tag, der uns überfordert, in den wir aus dem Alltag flüchten, an Oberflächlichem hängenbleiben, weil uns das Feiern und Staunen nicht gleich gelingt? Ist er ein *Überforderungstag*, ein Tag, in den wir Wünsche und Erwartungen hineinlegen, die sich nicht erfüllen lassen, weil die ganze übrige Woche und unser gesamtes Verhalten den Sonntag mitprägen?

Ist Sonntag ein *Problemtag*, weil sich die Dauerprobleme unter der Woche aufstauen und gerade da Entladung passiert? Frauen, die unter zuwenig Außenkontakten leiden, haben einerseits plötzlich zuviel Begegnung und finden es andererseits störend, wenn man in ihre Bereiche eindringt. Männer, oft in Büro und Betrieb als Fachmänner tätig, fühlen sich zu Hause als Dilettanten und schlüpfen in die Rolle des müden Geldgebers. Die überkommene Rollenaufteilung kommt zur Auswirkung, die Generationskonflikte verstärken sich, jede/r hat eigene Vorstellungen über Freizeitgestaltung, die Großeltern wollen besucht werden oder laden sich selbst ein. Schulkinder holen an Sonntagabenden die fehlenden Aufgaben nach – das sind nur einige herausgegriffene Beispiele.

Sonntag als *Festtag* ist wichtig. Trägt doch die christliche Kirche dem Siebentagezyklus der Woche Rechnung und nimmt damit auf den inneren Rhythmus des Menschen Rücksicht, am siebenten Tag der Woche oder, wie wir oft sagen, ersten Tag der Woche das „Fest des Lebens“ zu feiern. Das Leben feiern, das bedeutet Auferstehung, und es ist sinnvoll, den Alltag mit einem Festtag zu durchweben. Diese Ruhepause als Atempause kann eine Gelegenheit sein, aus dem Gewohnten des Alltags, aus dem Trott auszusteigen. Sich die sechs Tage zu betrachten und darüber nachzudenken und zu erfühlen, was und wie es weitergehen kann, neue Kräfte zu sammeln und ganz einfach mit allen Sinnen Luft zu schöpfen.

Sonntag soll uns ein Fest sein!

Was ist ein Fest? Wie entsteht ein Fest? Es braucht eine Zeit der Einstimmung und Umstimmung – Samstag wäre geeignet dafür, der Vorbereitungstag für den Feiertag! Wenn

wir diesen Gedanken wichtig finden, dann wäre darüber Kontakt aufzunehmen, wie wir heute die Idee des Vorbereitungstages umsetzen. Die großen monotheistischen Religionen haben ihren wöchentlichen Feiertag (die Moslems den Freitag, die Juden den Samstag, die Christen den Sonntag). Die Naturvölker brauchten solche Tage nicht, sie konnten den Ausgleich von Ruhe und Arbeit täglich besser umsetzen und waren nicht so eingespannt; festliche Höhepunkte aber und Feiern hatten sie viel gewaltigere. Wenn wir alle unsere Sinne beleben und beteiligen wollen bei unseren Feiern, dann wäre es Zeit, uns aus starren, verknöcherten Traditionen zu lösen und wieder die Ursprünge zu suchen. Dazu wäre es wichtig, einen Teil des Samstags dafür zu verwenden, das sonntägliche Feiern vorzubereiten.

Ein Fest entsteht,

wenn wir uns Zeit nehmen und versuchen, aus dem Alltäglichen herauszutreten;
wenn wir probieren, offen zu sein für Sinneserfahrungen;

wenn wir das Einfache wahrnehmen;
wenn wir für Ungewöhnliches Raum lassen;
wenn wir geschehen lassen und nicht alles verplanen;
wenn wir unsere spezielle Art zu feiern versuchen.

Ich lade Sie nun ein, Ihren Erinnerungen nachzugehen, Erinnerungen an die Sonntage, die Sie schon erlebt haben. Es sind oft Einzelheiten, die hängenbleiben – Menschen, Gespräche, festliche Essen, Spaziergänge oder Kirchgänge . . .

– Erinnern Sie sich an einen typischen Sonntag aus Ihren Kindertagen:

Welche Gefühle tauchen da auf?

Was war angenehm und was unangenehm?

Was taten Ihre Mutter, Ihr Vater, Ihre Großeltern am Sonntag?

Gab es Sonntagsbräuche?

Was war für Sie wertvoll?

Was wollen Sie festhalten oder aufleben lassen?

– Versuchen Sie in Ihrer Erinnerung weiterzugehen:

Als Bub oder Mädchen mit 14 Jahren – was taten Sie da an einem Sonntag?

Erlebten Sie unterschiedliches Verhalten von Männern und Frauen im Gottesdienst und zu Hause?

Wie erlebten Sie die unterschiedlichen Aufgaben von Schwestern und Brüdern, Onkeln und Tanten, Mutter und Vater?

Wie durften Sie sich als Jugendliche/r am Sonntag einbringen?

Zum Zeitpunkt, wo Sie selbst Ihren Sonntag gestalten konnten:

Was taten Sie freiwillig oder unfreiwillig als Erwachsener am Sonntag?

Ist der Tag als Partner/in, als Alleinstehende/r, als Priester oder Ordensfrau, in einer Lebensgemeinschaft anders gestaltet?

Welche Qualität hat heute der Sonntag für Sie?

Was ist für Sie aus diesem Tag geworden?

Meine persönlichen Erfahrungen

Mir ist es wichtig, daß Sie diese Fragen für sich beantworten, weil ich meine persönlichen Erfahrungen aus meinem Leben nun dazusetzen möchte.

– Als *kleines Mädchen* ist mir der Sonntag als Verbotstag in Erinnerung. Ich mußte auf die Kleidung achten, durfte nicht springen, beim Gottesdienst war es fad und alles viel zu lang, und der Pfarrer verbot mir, Kirchenlieder außerhalb des Kirchenraumes zu singen.

– Als *Mutter von Kleinkindern* erlebte ich den Sonntag als äußerst stressigen Tag; er war der wildeste der ganzen Woche, mußten doch vier Kleinkinder ordentlich für den Kirchgang angezogen werden, wir hetzten in die Kirche, die Kinder störten die Andacht der Anwesenden, es gab Probleme für alle drei – Eltern, Kinder und andächtige Kirchenbesucher.

– *Frauen der Katholischen Frauenbewegung* regten deshalb an, mindestens einmal im Monat eine gottesdienstliche Feier in einem geheizten, gemütlichen Raum zu gestalten, wo Eltern mit den Kinderwägen hineinfahren können, die Kinder nicht nur still sitzen müssen, sondern auch mit Rasseln und ihrem Körper (Sanktusrundgang) und mit echten Opfern (Bilderbücher, Obst, Schokolade oder Spielzeug) auch Gott loben können und Eltern und Kinder unter ihresgleichen, und daher weniger belastet, sind.

Das Beispiel, das wir in unserer Pfarre geben, machte Schule und wird nun in vielen Pfarren praktiziert.

– Als *Jugendliche* habe ich die Erfahrung gemacht, daß trotz der Reden von der Gleichheit (Gal 3) die Wertvorstellungen der Christinnen dieser nicht entsprechen. Sie begründen die unterschiedliche Behandlung von Buben und Mädchen mit der Vorbereitung aufs Leben – wobei die Haushaltstätigkeiten meist den Mädchen zugeordnet werden. Es ist keineswegs klar, daß alle Mädchen heiraten und Kinder kriegen. Es wird heute noch tradiert, daß Mädchen bei der Berufswahl immer die Familienaufgaben im Hintergrund zu sehen hätten, den Mädchen werden weit weniger Wahlmöglichkeiten von zu Hause eröffnet als den Buben.

Ich hatte vier kleinere Geschwister und spürte die Verpflichtung, meiner Mutter, besonders an Sonntagen, beizustehen. Meine Überzeugung ging soweit, daß ich einmal den Satz sagte: Schwimmen gehen oder Geschirrabwaschen, beides hat mit Wasser zu tun, ich tue beides gleich gern! Es war die internalisierte Opferhaltung, eine Haltung, die mir als leidenschaftlicher Schwimmerin sicher nicht vom Herzen kam, sondern vom trainierten Willen.

Heute denke ich, daß sich die Freude am Leben bei der Kindererziehung durchgesetzt hat, und der Opfergedanke veränderte sich auch.

Dennoch vermißte ich als *Mutter von Heranwachsenden* die Lebensnähe bei gottesdienstlichen Feiern, und bei Predigten spürte ich nicht, daß auf die Probleme von Jugendlichen eingegangen wird. Bei Jugendmessen wird mehr auf jazzige Musik Wert gelegt denn auf die Lebensphasen der jungen Leute. Deshalb versuchten wir Frauen der Katholischen Frauenbewegung in kleinen Gruppen, mit Predigtgesprächen die konkreten Lebenssituationen anzusprechen; abstrakte Glaubensvorstellungen helfen wenig. Wir versuchten Frauen zu motivieren, Abendmessen für Jugendliche und deren Eltern gemeinsam zu gestalten, zu speziellen gemeinsamen Problemen, und die ganze Feier dementsprechend auszustatten, das ist ungewöhnlich, aber sehr fruchtbringend. An diesem Punkte möchte ich auch das Thema

über unübliche Feiern anschneiden. Es wäre wichtig, dort, wo es einschneidende Erlebnisse bei Jugendlichen gibt, spezielle Feste zu gestalten. Wenn wir Leben und Glauben wirklich verbinden wollen, sind Taufe, Erstkommunion, Firmung, Hochzeit, Priesterweihe und Totenfeier zuwenig.

– Als *Mutter von erwachsenen Kindern* merkte ich – weil in unserer Familie viel über Kirche diskutiert wird –, daß es unterschiedliche Hörweisen gibt. Viele Männer nehmen Dinge, die in der Kirche gesagt werden, nicht so ernst, wie es Frauen im allgemeinen tun. Es werden unterschiedliche Zugänge deutlich. In meiner Ursprungsfamilie waren festliche Essen an Sonn- und Feiertagen Tradition; auch ich habe das in meiner Familie versucht. Bis heute versuchen häufiger Frauen, die Kirchenfeste so zu gestalten, daß die Kinder entsprechend ihrem Alter einen echten Zugang zu den Festen bekommen. Das kann durch Rollenspiele, durch besondere Tischdekoration oder durch Tisch-erzählung geschehen. Gerade Frauen machen sich da viele Gedanken, um mit den Kindern ins Gespräch zu kommen. Eine gute Möglichkeit, den verschiedenen Interessen und Neigungen aller in einer Familie gerecht zu werden, bildete für uns eine Familienkonferenz, die wir oft an Sonntagen abhielten. Eine Art Familienparlament, wo die verschiedensten Dinge zur Sprache kamen und abgewogen werden konnten. Der verknöcherte Sonntag mit eingefahrenen Ritualen in Land, Stadt und in der Kirche hat ausgedient und sollte mit Leben gefüllt werden.

– Als *Erwachsene, ältere oder alte Menschen* haben wir wieder einen anderen Zugang zum Sonntag. Oft werden diese Menschengruppen von der Einsamkeit geplagt. Es ist eine Frage der Flexibilität, der wir uns zu stellen haben. Es gibt wieder andere Interessen und Vorlieben, und es bedarf einer Umstellung, wenn wir nun Menschen zu uns laden, weil wir uns eine gesellige Runde vorstellen können, die das Tageseinerlei unterbricht.

Die Erfahrung von *Frauen der Frauenbewegung* zeigt, daß Gemeinden, in denen es die Einrichtung eines Pfarrcafés gibt, ein guter Ort für Einsame werden können. Dort kann man/frau religiöse Gespräche führen,

zwanglos können Kontakte geknüpft werden, es werden Witwen und Witwer, Alleinerziehende und Angehörige von sogenannten Randgruppen zumindest einige Stunden einbezogen. Dort wird menschliche Wärme spürbar, falls die Schwelle überschritten werden kann. Für mich wäre Sonntag wirklich Sonntag, wenn wir mehr Mut entwickeln würden zur Spontaneität. Weihrauch, Kerzen und Blumen sowie festliche Gewänder sind nur ein Teil eines Festes. Wenn ein Mann vorne agiert und viele Menschen, mit starrem Blick nach vorne, fast reglos lauschen, dann ist das mehr eine theaterähnliche oder konzertmäßige Besuchersituation, keine lebendige Festgemeinde: Ein paar gemeinsame Lieder oder Gebete und Antworten überwinden die Starrheit kaum. Es bedarf des Austausches von Glaubenserfahrungen, es bedarf der Bewegung und des Gespräches und des Teilens von Freude und Sorgen, des gemeinsamen Kräftesammelns beim Mahl, aber nicht einer Art von Ausspeisung. Ich habe viele Wünsche anzumelden und glaube, daß wir, gerade wir Frauen eine Veränderung zustande bringen.

Aber wir müssen uns die Freiheit nehmen, in kleinen Kreisen zuerst Frauenkirche zu üben, das, was uns wichtig ist, zu probieren. Es gibt da und dort schon Versuche, es braucht aber *Zeit* und *Mut*, diese Schritte vorerst einmal allein zu tun – Feste allein von Frauen feiern zu lassen; zu lange wurden wir fremdbestimmt, zu lange wurde uns von Männern gesagt, was wir tun müssen.

Meine Sonntagswünsche sind ganz konkret!

Ich wünsche mir:

- daß Kinder die Liebe spüren, die sie auf geistiger und körperlicher Ebene wachsen läßt;
- daß Jugendliche die befreiende Botschaft des Lebens erfahren und sich von der älteren Generation gestützt fühlen; daß sie auch an Sonntagen die Möglichkeit haben auszuprobieren und auszuwählen;
- daß junge Eltern sich gegenseitig Kraft zusprechen, gerade am Sonntag andere Wege zu gehen, als ihre Großeltern vorgezeichnet haben (es ist nicht alles gut, was tradiert wird);
- daß Partner/innen in Lebensgemeinschaften immer wieder sonntags Energie schöp-

fen durch gemeinsame Erlebnisse, daß sie Klischees weglassen und Wesentliches zulassen;

– daß die Naturliebhaber/innen die Schöpfung als Ganzes begreifen und Zeit finden, Menschen und Gott in ihrem Leben Platz zu geben;

– daß die Häuslbauer/innen entdecken, daß sie nur ein Leben haben, und daß sie Zeit für Begegnung auf menschlicher und transzendenter Ebene aussparen;

– daß alte Menschen versuchen, ihre Nähe zum Tod nicht wegzuwischen, sondern ihn ansprechen und ihre Weisheit und Lebenserfahrung mitteilen, auch damit sie nicht in Einsamkeit versinken;

– daß Männer und Frauen versuchen, einander als Personen zu schätzen, daß sie sich gegen Gewalt und für Frieden einsetzen;

– daß die Kirchenleitungen die Priester nicht als sonntägliche Schwerarbeiter betrachten, die ausgebeutet werden dürfen;

– daß die Verantwortlichen in den römischen Kurien erkennen mögen, daß es viele Frauen, aber auch verheiratete Männer gibt, die die nötige Reife, Erfahrung und Glaubentiefe besitzen, gottesdienstlichen Feiern vorzustehen;

– daß es vielleicht gerade am Sonntag und Feiertag die Möglichkeit gibt, Sexismus, Rassismus und Klassismus beiseite zu lassen und auf die Menschen zuzugehen;

– daß die Schöpfung gerade auch sonntags ihren Ruhetag braucht und wir liebevoll mit Pflanzen und Tieren umgehen und Rücksicht auf die angeschlagene Natur nehmen;

– daß der kirchliche Raum gerade durch seine lange Tradition die Möglichkeit hat, unsere gesamte Menschheit zu heiligen – heil zu machen!

Die Kirche könnte heilsam wirken, wenn sie behutsam und in kleinen Schritten Heilwerden und Ganzwerden ermöglicht.

Das kann gerade in sonntäglichen Begegnungen geschehen, in lebensnahen Begegnungen. Das bedeutet das Eingehen auf die Nöte und Sorgen, auf Trauer und Freude der Menschen. Das kann geschehen im Hinhören und Zuhören, weniger durch Predigen, eher durch das Mittragen und Mitfühlen!

Das wäre die Möglichkeit, einen Sonntag zu einem *Sonnentag* werden zu lassen!

Xaver Pfister-Schölch

Familiäre Sonntagskultur

Wie war die „Sonntagskultur“ bei „praktizierenden Katholiken“ vor einer Generation, und welche Elemente einer Sonntagskultur entwickeln sich in einer heutigen christlichen Familie? red

Sonntag in der Familie – damals und heute

Da steigen viele Erinnerungsbilder in mir auf. Der Mittagstisch mit dem Vater, die von der Mutter selber gebackenen Pommes frites und die Schokoladencreme zum Nachtisch. Der Gottesdienstbesuch mit dem anschließenden Schwatz mit den Kollegen im nahen Café. Der Sonntag, ein Tag mit einem eigenen Gepräge, die Sonntagszeit eine Zeit, die Raum ließ für so manches. Die Sonntagserinnerung ist mit starken Gefühlen verbunden, vor allem die Erinnerung an die Sonntagabende. Jene Ruhe vor der kommenden Woche, ein Abend, anders als die anderen. Ich erinnere mich, daß ich in der Pubertät gerade da jeweils ins Tagebuch geschrieben habe. In der Dämmerung des Sonntagabends sind auch die Gedichte voller Sehnsucht und Weltschmerz entstanden. Und noch lange hat es mich immer am Sonntagabend hinausgetrieben auf einen Spaziergang durch die Nacht, vorbei an den Häusern mit den erleuchteten Wohnstuben.

Oft sind wir am Sonntag auch ausgefahren – ich war noch in der Grundschule – mit dem ersten Auto meines Vaters, ein Ford Taunus war es. Die Rückkehr in der Dämmerung – ich mit meinem Bruder im Fond –, das ruhige Rollen des Wagens und das Warten in der Kolonne, das wohlige Gefühl, nach Hause zurückzukehren, sie haben mein Sonntagsgefühl stark geprägt. Der Sonntag, eine gemütliche, gemütliche Spanne Zeit.

Jetzt bin ich längst schon selber Vater. Noch immer kehrt der Sonntag regelmäßig wieder. Die Kinder können am Morgen auschlafen, weil sie keine Schule haben. Wir essen in der Stube und nicht in der Küche wie an den Werktagen. Die Kinder bestimmen das Menü, immer gehört ein Nachtisch dazu. Für die beiden älteren ist die Hitparade um 17.00 Uhr im Radio ein wichtiger Fixpunkt.

Und die Sportschau am frühen Abend darf auch nicht verpaßt werden. Am Morgen, wenn ich die Sonntagszeitung am Automaten ziehen gehe, merke ich jeweils, daß Sonntag ist. Keine Autoschlange auf der Hauptstraße und kaum Leute auf dem Gehsteig. Um 9.00 Uhr dann das lange volle Geläut von der Kirche gerade gegenüber. Das Telefon dagegen bleibt ruhig, der Schreibtisch meistens leer, und keiner, der an der Haustüre klingelt und was will. Die Zeit hat eine andere Qualität.

Das Problem Kirchgang

Der Kirchgang wird meist am Vortag besprochen; ein oft schwieriges Gespräch. In der Pfarrei, zu der wir gehören, Gottesdienste ohne Ausstrahlung, kaum Kinder und Familien im Kirchenschiff. Für die Kinder schwierig und ohne Anziehung. Im Winterhalbjahr geht das schon einfacher. Da ist in einer anderen nahen Pfarrei jeweils Kindergottesdienst am späten Vormittag. Und da kommen die Kinder mit, ohne Ächzen und Stöhnen, ohne Drängen und elterlichen Druck. So schwebt über dem Sonntag jeweils ein leichter Nebel: Wie geht es mit den Kindern und dem Sonntagsgottesdienst? Und manchmal ist die sonntägliche Feier am Familientisch der einzige Ausweg. Wir singen Lieder, erzählen eine Geschichte aus der Bibel, reden miteinander darüber. Beten und überlegen, wen wir in unsere Fürbitte einschließen sollen. Kerzen gehören dazu, und manchmal bricht ein Kind den anderen ein Stück Brot.

Sonntag ist auch die Zeit, wo die Buben intensiv miteinander spielen, während der Woche ist das kaum möglich. Der Stundenplan ist zu unterschiedlich, und jeder hat sein eigenes Programm. Darum gehen sie auch nicht gerne außer Haus am Sonntagnachmittag. Er soll anders sein als die Nachmittage während der Woche. Und immer haben sie eine Idee und etwas zu tun. Elternaktivitäten sind da schon eher ungelegene Störmanöver, vor allem wenn der Vater eine Wanderung vorschlägt. Manchmal aber ist die Atmosphäre auch gespannt. Streit liegt in der Luft, die Kinder und die Eltern sind schlecht aufgelegt. Man flieht in sein Zimmer. Der Sonntagnachmittag als Seismograph für die Familienbefindlichkeit.

Der Sonntag zeigt, wie es um die Familie steht

Der Sonntag ist – um zum Grundsätzlichen zu kommen – der Tag, an dem die Familie nicht von vornherein in ein vielfältiges Programm eingespannt ist. Er hat keine vorgegebene Struktur, und damit bricht an ihm auf, was während der Woche vom einzelnen und von der Familie als ganzer verdrängt wird. Irgendwie werden die sonntäglichen Stunden zu Stunden der Wahrheit. Haben wir einander überhaupt etwas zu sagen? Gibt es etwas, das uns als Familie zusammenhält? Der Sonntag wird so tatsächlich zum Familientag, er legt offen, wie es um unsere Familie steht. Die Qualität der Kommunikation wird sichtbar. Es zeigt sich, ob es uns gelingt, die verschiedenen Interessen der einzelnen Familienmitglieder und das Anliegen der Gemeinschaft miteinander in Balance zu halten. Der Sonntag wird tatsächlich zu einer Anfrage an die Familienkultur, wenn Kultur als Gestaltung des Miteinanders und das Sichtbarmachen der Sinnhorizonte, aus denen wir leben, verstanden wird.

Noch einmal: Kirchengang

Die Kirche erscheint da eigentlich nur am Rande, verursacht – um es etwas pointiert zu sagen – den Eltern mit ihrer Forderung der Sonntagspflicht nur Ungemach. Sind die Kinder im Vorschulalter, erleben sich die Eltern mit ihnen meist als Störenfriede im Gottesdienst. Sind die Kinder im Schulalter, so gilt es Kindergottesdienste zu suchen. Und kommen die Kinder ins Flegelalter, ist es schwierig, einen Gottesdienst zu finden, in dem sie nicht jeweils die einzigen sind. Familien sind zum Fremdkörper in der Gottesdienstgemeinde geworden. Und so wird die Kirche zum Fremdkörper im Familiensonntag. Familiengottesdienste sind eine dringende Notwendigkeit. Notwendig wie die Solidarität von Familien untereinander. Denn eine Familie macht noch keinen Familiengottesdienst und auch nicht Kinder, die alleine kommen ohne ihre Eltern. Zum Familiengottesdienst gehört konstitutiv eine Vielzahl von Familien. Regelmäßige Familiengottesdienste in einer Pfarrei anzubieten, ist für die Verantwortlichen aber eine Kernarbeit,

denn wenige Familien reagieren auf diese Angebote, es braucht viel Geduld, nach und nach mehr Familien zu begeistern und zu interessieren.

Der Sonntag als Herausforderung

Der Sonntag ist nicht mehr, was er einmal war. Die Gestaltung des Sonntags ist für die Familien zu einer Herausforderung geworden.

1. Der Sonntag hat *keine vorgeprägte Struktur* mehr, in die sich die Familie einfügen könnte. Nur noch rudimentär spiegelt er sich in der Umwelt der Familie. Es gibt keine gesellschaftlich getragene Struktur der Sonntagsgestaltung mehr. Nur der Aspekt der arbeitsfreien Zeit gilt noch für die meisten Menschen. Sonst ist der Sonntag der Beliebigkeit überlassen. Jeder kann tun, was er will. Er wird von seiner Umwelt nicht mehr getragen. Ich selber habe den Besuch des Sonntagsgottesdienstes noch als Selbstverständlichkeit erlebt. Die uns bekannten Familien trafen wir auch im Gottesdienst. Für unsere Kinder ist das nicht mehr so.

2. Damit ist der Sonntagsgottesdienst für eine Familie mit Kindern kaum mehr der selbstverständliche Angelpunkt dieses Tages, schon eher der immer wiederkehrende *Zankapfel*. Die Eltern sind auf kindgerecht gestaltete Gottesdienste angewiesen. Sie brauchen von der Gottesdienstgestaltung her Motivationshilfe, um ihre Kinder zum Gottesdienstbesuch anhalten zu können. Ebenso brauchen sie aber auch die Solidarität anderer Familien. Denn die Kinder brauchen andere Kinder als Identifikationsfiguren. Je mehr Familien im Gottesdienst anzu-treffen sind, desto wohler fühlen sich die Kinder.

3. Der Sonntag will also gestaltet sein. Er fordert die *Kreativität der Familie* und bietet tausend Fluchtmöglichkeiten. Sonntag wird nur, wenn die Eltern Sonntag wollen und diesem Tag gegen die eigene Trägheit eine Gestalt geben. An einer bewußten Entscheidung hängt es also, ob Sonntag wird in der Familie. Die Bereitschaft zu dieser Gestaltung, die Bereitschaft, Bräuche neu aufzunehmen, nimmt wieder zu. Junge Eltern lassen sich nach meiner Erfahrung mehr als noch vor wenigen Jahren darauf ansprechen.

Sonntag als Festtag

So findet die These ein Echo, aus der Freizeit am Sonntag wieder eine Festzeit werden zu lassen. Freizeit definiert sich als Zeit der Ruhe von der Arbeit. Entspannung, Erholung wird da zum Grundbedürfnis. Festzeit definiert sich von woanders her. Es ist die Zeit, in der ich mich darüber freue, daß ich lebe, daß ich leben darf. Die Freizeit verdient man sich. Der Sonntag wird da zum Ende der Woche, zur Belohnung für die erbrachte Leistung. Er verkommt zur Regenerationszeit, in der wir uns für Arbeit und Schule wiederherstellen. Die Festzeit dagegen wird einem geschenkt. Der Sonntag ist im christlichen Verständnis der erste Tag der Woche. Ich lebe darin, ich stelle mich nicht bloß wieder her. In der Familie kann das mit kleinen Zeichen sichtbar gemacht werden. Der Zopf auf dem Morgentisch, das gemeinsame geruhsame Frühstück statt des Schichtbetriebes während der Woche. Das Mittagessen mit dem Tischtuch und einem Blumenstrauß auf dem Tisch. Kinder reagieren auf diese kleinen Zeichen, wenn sie ihnen von allem Anfang an begegnen. Der Sonntag: Zeit für das Gemüt.

Festzeit meint aber auch Gemeinschaftszeit. Der Sonntag gehört der Familie, und gemeinsam, im Respekt vor den einzelnen, wird entschieden, wie der Tag gestaltet wird. Kinder haben Ideen, wenn man mit ihnen dieses Gespräch pflegt. Sie werden sogar zu Hütern dieses Gespräches und fordern es ein, wenn es vergessen wird. In diesen zwei Gestaltungselementen erfahren die Kinder: Die Zeit ist uns geschenkt zum Dasein. Wir dürfen sie leben, nehmen und gestalten. Es wird elementar erlebt, was der Sonntag sein will.

Das Erzählen von Geschichten, daß einer von seinen Erlebnissen erzählt, das Gespräch über das, was die Kinder und Eltern beschäftigt, ist wichtiges Gestaltungselement. Reden und zuhören können sind die zwei Pole, in denen sich das Interesse aneinander ausgestaltet. Und in diesem Interesse erlebt der einzelne, daß er sein, dasein darf. Gut ist es, wenn die Familie sich in dieser Sonntagsgestaltung ab und zu über sich hinaus öffnen kann, wenn diese Erfahrung in einer Gemeinschaft von Familien gemacht

werden kann. Hier könnte die Pfarrei eine Aufgabe übernehmen, den Familien den Raum zu dieser größeren Gemeinschaft bieten. Am besten ist es natürlich, wenn die Familien selber diesen Raum gestalten, wenn sie erfahren, daß sie in der Pfarrei angenommen und ernstgenommen werden. Alte Bräuche aufzunehmen und neu mit Familien zu gestalten, ist eine Chance für die Pfarrei. Z. B. den Nikolaus gemeinsam im Pfarreiheim empfangen. Den Erntedank in einem Familiengottesdienst gestalten. Den Martinstag mit der Darstellung der Legende, einem Lichterumzug, begehen. Am Muttertag die Familien zum Essen einladen, die Väter als Köche anstellen. Hier ergeben sich für eine Pfarrei Gestaltungselemente, über die die einzelne Familie nicht verfügt. Und damit kann die einzelne Familie den Anlaß in der Pfarrei als echte Bereicherung erleben. Der Sonntagsgottesdienst wird nicht zum Zankapfel, er kann zum Teil des Festes „Sonntag“ werden.

Elisheva Hemker

Sabbat und Sonntag in Israel

Nach einigen biblischen Hinweisen auf die Bedeutung des Sabbats für Israel und für die frühen Christen beschreibt die seit 27 Jahren in Israel lebende Pastoralassistentin, wie jüdische Familien heute in Israel den Sabbat und wie hebräische (judenchristliche) Gemeinden zudem den Sonntag als Tag des Herrn feiern. red

1. Geschichtliches zum Sabbat

Im alten Israel war der Sabbat besonders dadurch charakterisiert, daß er durch seine Beziehung zum Bundesgott geheiligt und daß er ein Element dieses Bundes ist (Ex 31, 12–17)¹. Der Sabbat ist ein Ruhetag, ein fröhliches Fest, an dem man zum Heiligtum ging. Die gewöhnlichen groben Arbeiten und die Handelsgeschäfte wurden unterbrochen. In

¹ R. de Vaux, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, Bd. II, Freiburg 1964, 336.

diese soziale Einrichtung waren auch der Fremde und der Sklave einbezogen. Nach dem Exil wurde der Sabbat neben der Beschneidung zum besonderen Zeichen der Abgrenzung gegenüber der Umwelt. Jesus hat den Sabbat gefeiert, und er hat ihn auch nicht aufgehoben. Er war lediglich gegen Übertreibungen. (Die Rabbinen des 2. Jh. n. Chr. haben eine ähnliche Formel, wie Jesus sie in Mk 2, 27 gebraucht, zu Ex 31, 14 erlassen: „Für euch ist der Sabbat gegeben worden, und nicht ihr seid für den Sabbat gegeben.“) Paulus begann seine Lehrtätigkeit immer am Sabbat in der Synagoge. Für einen Juden war es selbstverständlich, in einer fremden Stadt in die Synagoge zu gehen. Man versammelte sich dort nicht nur zum Gebet, man konnte als Fremder am Sabbatmahl teilnehmen, es gab sogar eine einfache Herberge, in der man übernachten konnte. Gemeindemitglieder luden Fremde zum Sabbatmahl zu sich nach Hause ein. Selbstverständlich ist auch in der Diaspora die wörtliche Befolgung des Sabbatgebotes nie angetastet worden. Trotzdem ist zu fragen, ob wirklich das ganze Volk die rigorose Sabbatpraxis mitmachte².

2. Der Sabbat in der jüdischen Familie von heute

Nach dem Abendgebet in der Synagoge segnet der Vater seine Kinder durch Handauflegung. Bei Sabbatbeginn hatte die Frau des Hauses mit einem Segensspruch das Sabbatlicht entzündet. (Den Sabbat kann man riechen und schmecken! In der jiddischen Literatur ist noch etwas davon zu spüren.) Das Haus strahlt vor Sauberkeit, der Tisch ist festlich gedeckt, das Essen vorbereitet. Auf dem Tisch sind Brot und Wein. Das Sabbatmahl beginnt mit dem „*Kidusch*“ über den Wein, einem Lobpreis und der „*Bracha*“ über das Brot: „Gelobt seist Du, Herr unser Gott, Weltherrscher, der die Frucht des Weinstocks erschafft.“ (Alle trinken nun aus dem Segensbecher). „Gelobt seist Du, Herr unser Gott, Weltherrscher, der uns durch Seine Gebote geheiligt, uns Wohlgefallen bezeugt und in Liebe und Huld Seinen heiligen Sabbat zum Anteil gemacht hat – zum An-

denken an das Werk der Weltschöpfung. Er ist der erste Tag der heiligen Feste, eine Erinnerung an den Auszug aus Ägypten. Du hast uns aus allen Völkern erwählt und geheiligt, und Deinen heiligen Sabbat hast Du uns in Liebe und Wohlgefallen zum Anteil gegeben. Gelobt seist Du, Herr, der den Sabbat heiligt.“ „Gelobt seist Du, Herr, unser Gott, Weltherrscher, der das Brot aus der Erde hervorbringt.“ (Alle erhalten ein Stück Brot und essen es, damit beginnt die Mahlzeit.)³

Das Tischgebet nach dem Essen ist nicht nur Dank für die Speise. „Wir danken Dir, Ewiger, unser Gott! daß Du unseren Vätern zum Besitz gegeben ein Land der Lust und Labe, gut und geräumig, und daß Du, Ewiger unser Gott! uns herausgeführt aus dem Land Ägypten und uns erlöst aus dem Sklavenhaus, und ob des Bundes, den Du an unserm Leib besiegelt, und ob der Lehre, die Du uns gelehrt, und Deiner Gesetze, die Du uns kundgetan, und für das Leben, die Huld und Gnade, die Du uns gegönnt . . .“⁴ Man sitzt noch lange zusammen, singt Sabbatlieder, erzählt Agadot (Legenden u. ä.).

Nach dem Morgengebet in der Synagoge versammelt sich die Familie wieder um den Tisch. Alle Speisen werden mit einem Dank an Gott genossen. Das Sabbatessen wurde schon vor Sabbatbeginn in den Ofen geschoben und verbreitet seinen Duft im Haus. Es ist ein Eintopf, der je nach Herkunftsland aus Fleisch, Hülsenfrüchten, Getreide oder Reis zubereitet ist. (Gruppen, die bei uns im Gemeindehaus zu Gast waren, konnten sich vom Wohlgeschmack eines Sabbateintopfs überzeugen.) Am späten Nachmittag versammelt man sich zum „*Oneg-Sabbat*“, d. h. zu Vergnügen, Freude, Genuß. Es werden Texte gemeinsam gelesen, es wird die Schrift ausgelegt, man lernt gemeinsam, und nach dem Abendessen, das sich anschließt, nimmt man Abschied vom Sabbat. Dazu werden besondere Kerzen angezündet und wird wohlriechendes Räucherwerk verbrannt. „Du hast uns begnadet für die Erkenntnis deiner Lehre und lehrst uns mit ihnen die Gesetze deines Willens zu vollbringen. Du schiedest,

³ J. J. Petuchowski, Gottesdienst des Herzens, Freiburg 1981, 42f.

⁴ Gebetbuch der Israeliten, Wien.

² W. Rordorf, Der Sonntag, Zürich 1962, 53.

Gott unser Gott, zwischen Heiligtum und Gemeinem, zwischen Licht und Finsternis, zwischen Israel und den Völkern, zwischen dem siebenten Tag und den sechs Werktagen, . . .“⁵

Auch liberale jüdische Familien

feiern den Sabbat. Er hat dort einen anderen Charakter. Oft sind Sabbatlicht, Wein- und Brotsegen nur noch aus dem Elternhaus übernommene Tradition. Auf jeden Fall versammelt sich die Familie mit Kindern und Enkelkindern und Freunden am „*Erèv-Sabbat*“ zum gemeinsamen Sabbatmahl. Im Gegensatz zur Empfindung der Europäer ist für Israelis das Fest gelungen, wenn möglichst viele Gäste dabei waren.

In Israel ist der Sabbat zwar offizieller Ruhetag. Doch wie man den Sabbat feiert, bleibt dem einzelnen überlassen, und oft muß er sich dieses Recht vor Gericht erkämpfen, z. B. das Befahren einer bestimmten Straße am Sabbat oder die Öffnung der Cinematek oder eines Cafés am Freitagabend in Jerusalem. Aber auch in Israel wäscht man sein Auto am Sabbat und schneidet seinen Rasen.

3. Geschichtliches zum Sonntag/Herrentag

In der Offenbarung begegnet uns zum ersten Mal der Begriff „*Tag des Herrn*“ (Offb 1, 10). Dies war wohl der Name für den ersten Tag der Woche. Im Hebräischen heißt er auch heute noch „*Jom Alef*“, d. h. der erste Tag. Die Benennung des Sonntags als „*Erster Tag der Woche*“ ist also ein Ausdruck für die Tatsache, daß die Christen auch im heidnischen Gebiet die jüdische Woche beibehielten, muß aber nicht besagen, daß sie eine schon von den Judenchristen in Palästina geübte Feier des ersten Tages der Woche übernahmen⁶. Die Jerusalemer Urgemeinde hat sicher den Sabbat gefeiert. Vermutlich haben sich die ersten Christen am Sabbatausgang (= *Mozâe-Sabbat*) zum „*Brotbrechen*“ versammelt (vgl. auch 1 Kor 11, 20). Das Fest beginnt immer am Vorabend („*Erèv-Chag*“); im Christentum beginnt das Fest auch mit der ersten Vesper, also auch am Vorabend. In den ersten Jahrhunderten wird der *Sonn-*

tag nirgends als „*christlicher Sabbat*“ verstanden, seine Feier niemals mit dem 3. Gebot des Dekalogs begründet. In den Apostolischen Konstitutionen (VIII, 33) heißt es: „*Ich, Petrus, und ich, Paulus, ordne an, daß die Unfreien fünf Tage arbeiten und den Sabbat und den Herrentag freihaben sollen.*“ (Das war wohl eher Utopie als Realität.) In der vorkonstantinischen Kirche gab es offenbar alle möglichen Kombinationen: Einige judenchristliche Kreise scheinen nur den Sabbat gefeiert zu haben, andere feierten Sabbat und Sonntag gleichzeitig. Die heidenchristliche Kirche hingegen feierte in der Regel den Sonntag, ohne den Sabbat weiter zu halten (aber auch ohne ihn zu verwerfen)⁷. Erst die Kirchenväter des 4. Jh.s begannen, gegen den Sabbat zu polemisieren. Da Jesus sagte, der Menschensohn sei Herr des Sabbats (Mk 2, 28), konnte er den Sabbat abschaffen, und er hat ihn abgeschafft, „*da der Neue Bund, den er brachte, den Alten Bund aufhob, dessen Zeichen der Sabbat war. Es gab keine Kontinuität zwischen dem jüdischen Sabbat und dem christlichen Sonntag. Der eine beschloß die Woche, der andere eröffnete die Woche der Zeiten, die neu sind durch das Gedächtnis der Auferstehung und der Erscheinungen des auferstandenen Christus und in der Erwartung seiner letzten Wiederkehr. Dennoch bedeutet der Sonntag die Erfüllung der Verheißungen, deren Vorbild der Sabbat war.*“⁸ – Das war es auch, was ich über Sabbat dachte und wußte, als ich 1962 nach Israel kam.

4. Sabbat und Sonntag in hebräischen Gemeinden

Als Christin in einer jüdischen Gemeinschaft (Kibbuz) war ich persönlich zunächst einmal damit konfrontiert, daß der Sabbat Ruhetag und der Sonntag Arbeitstag waren. Mein erster Versuch, am Sabbat an der Eucharistie teilzunehmen, endete fast mit einem Fiasko, und ich kam zu der Überzeugung, daß das nicht der Wille Gottes ist. Ich entschied für mich, den Sabbat auf meine Weise als Tag des Gebetes und der Ruhe zu feiern und am

⁷ W. Rordorf, Sabbat und Sonntag, Zürich 1972, XV.

⁸ R. de Vaux, a. a. O. 314. Vgl. auch W. Zauner, Am Kirchgang erkennt man die Christen, in: Diakonia 10 (1979) 34–40.

⁵ S. Ph. de Vries, Jüdische Riten und Symbole, Wiesbaden 1981, 68.

⁶ W. Rordorf, a. a. O. 213.

Sonntag meine Arbeit im Garten zu tun. Ich habe die Zeit ohne Schaden überstanden und eine Menge persönlicher Erfahrungen gemacht.

Als ich meine Arbeit in der hebräischen Gemeinde in Haifa und Gallilea begann und bei Hausbesuchen am Sabbat – weil ich da die ganze Familie antreffen konnte – feststellte, daß die Christen vor dem gleichen Dilemma standen wie ich vor einigen Monaten, versuchte ich, der Sache auf den Grund zu gehen. Das Dilemma besteht etwa in folgendem: Der Sabbat ist in Israel offizieller Ruhetag. Moslems können zwar ihr Geschäft am Freitag und Christen am Sonntag schließen und am Sabbat öffnen, aber in allen Betrieben und Behörden wird am Sabbat nicht gearbeitet. Christen, die hierherkamen⁹, waren davon überzeugt, daß Jesus den Sabbat abgeschafft hatte. Daß der Sonntag Arbeitstag war, nahm man hin, denn man mußte ja sein tägliches Brot verdienen. Das Herrenmahl feierte man am Sonntagabend nach der Arbeit. Den Sabbat nutzte man, um seinen Haushalt in Ordnung zu bringen, denn man war ja „kein Jude!“ Die Christen, die im jüdischen Umfeld lebten, arbeiteten demnach sieben Tage in der Woche. Eine Sonntagvorabendmesse gibt es bis heute nicht, um „die Unterschiede nicht zu verwischen!“ Die Christen nahmen das als Realität hin.

Bemühungen um ein Miteinander von Sabbat und Sonntag

1979 versammelten wir uns zum ersten Mal im wiedervereinigten Jerusalem zu einem Seminar *Sabbat – Sonntag*. Zunächst versuchten wir, den Sabbat ohne „antijüdische“ Sichtweise im Neuen Testament aufzuspüren. Wir entdeckten, daß Jesus den Sabbat nicht aufgehoben hat, sondern nur die Übertreibungen kritisierte. Für die meisten Teilnehmer war das ein „Aha-Erlebnis“. Dann haben wir die konkrete Situation, in der wir hier in Israel leben, analysiert. Es gab unterschiedliche Einstellungen in den einzelnen Gemeinden. Es ist ein Unterschied, ob ich zu Fuß zur Kirche gehen kann oder auf öffentliche Verkehrsmittel angewiesen bin (die am

⁹ Eine besonders große Einwanderungswelle von jüdisch-christlichen Mischehen aus sogenannten „christlichen Ländern“ erfolgte in den Jahren 1956/57.

Sabbat nicht fahren). Was den Sonntag betraf, war allen Teilnehmern nur bewußt, daß der Sonntag Ruhetag ist und die Pflicht zur Teilnahme an der Sonntagsmesse besteht. Viele waren der Meinung, „wenn ich verhindert bin, bin ich nicht verpflichtet“. In der heftigen Diskussion tauchte nun ein wesentlicher Punkt auf, den wir bis dahin außer acht gelassen hatten: die *Gemeindeversammlung*. Dies sollte dann auch unser erster Ansatzpunkt sein, die Christen aus verschiedenen Ländern und Kulturen, ja, unterschiedlicher Riten, zur gemeinsamen Eucharistie zu versammeln. Dabei war für uns die Erkenntnis wichtig: „Gottesdienst gibt es für die christliche Gemeinde nicht in einem abgesonderten Bereich, sondern mitten in der noch bestehenden Welt, weswegen er den Dienst der Glaubenden im Alltag umgreift.“¹⁰

Mehrheitlich beschlossen wir, den Sabbat als Ruhetag und das Herrenmahl am Sonntagabend zu feiern. Die Begründung: „Was in der Jerusalemer Urgemeinde gut war, muß auch für uns unter den neuen Lebensbedingungen gut sein.“ Mit diesem Beschluß hatte der Sabbat für uns aber noch keinen Inhalt; so wie „nicht essen“ noch kein Fasten ist, ist „nicht arbeiten“ noch kein Sabbat. Wir sahen uns in unserer Umgebung um, lernten, entdeckten und suchten.

Einen Konsens fanden wir im festlichen Sabbatmahl in der Familie. Wir nahmen Einladungen zum *Erêv-Sabbat* an, und wenn wir in Familien einen Hausgottesdienst feierten, taten wir es immer am *Mozâe-Sabbat*. Auch bei Gemeindeversammlungen legten wir Wert auf eine besondere Gestaltung des *Erêv-Sabbats*.

Ein Versuch, ein Sabbatmahl mit Wein- und Brotsegnen, Lesungen und Gesängen mit einer großen Gemeinde (60 Personen, anläßlich einer Einkehrfreizeit) zu feiern, zeigte uns, daß das Sabbatmahl seinen Platz am Familientisch hat und nicht in einem Saal. Es gab heftigen Widerstand bei einigen Gemeindemitgliedern, die erklärten, sie seien nicht Christen geworden, um jetzt mit Christen den Sabbat zu feiern. Wir mußten uns hier auf Paulus besinnen (1 Kor 8, 9): „Seht

¹⁰ F. Hahn, Der urchristliche Gottesdienst, Stuttgarter Bibelstudien 1970, 86.

aber zu, daß diese eure Freiheit nicht etwa den Schwachen zum Anstoß werde.“

Zum Thema Sabbatmahl

gibt es heute in den Gemeinden unterschiedliche Einstellungen. Es gibt christliche Familien, die den Sabbat auf jüdische Art feiern; es gibt Gemeindeglieder, die sich zum Sabbatmahl versammeln, wobei der Schwerpunkt jüdisch-christlich ist; andere wieder lassen es bei einem festlichen Abendessen bewenden; und wieder andere lehnen die Sabbatfeier für uns Christen strikt ab. (Ebenso verhält es sich mit den jüdischen Festen.) Wobei zu bedenken ist, daß in Israel der Bürger und der „Ger“ d. h. der Fremde, der im Land wohnt, Sabbat und Feste verpflichtet mit dem Volk feierte (Ex 20, 10).

Wir hier in Haifa feiern am ersten Sabbat im Monat einen Familiengottesdienst im Gemeindehaus. Zu diesem Gottesdienst kommen auch Leute, die am Sonntag nicht kommen können. Immer wieder kommt der Vorschlag aus der Gemeinde, die Eucharistie im Gemeindehaus zu feiern und nicht in der Kirche. Es gibt aber auch Gemeindeglieder, die sich nicht vorstellen können, daß auch außerhalb des Kirchenraumes Eucharistie gefeiert werden kann. Wir sind die einzige hebräische Gemeinde, die mit der arabischen Gemeinde den gleichen Kirchenraum nutzt. Wir wollen eine offene Gemeinde bleiben, und dafür müssen wir in Kauf nehmen, uns mit einer kleinen Gemeinde und in einer viel zu großen Kirche zu versammeln.

Bei dem Thema *Sabbat – Sonntag* haben die Gemeindeglieder keine Probleme mehr, den *Sabbat als Ruhetag* und den *Sonntag als Herrentag* zu begehen mit dem Herrenmahl in der Kirche und der *Agape* im Gemeindehaus. Alle kennen einander persönlich. Der Kreis ist ja auch überschaubar, wenn man zusammensitzt. Die familiäre Atmosphäre ist anziehend, hält zusammen. Das spürt man schon beim Zusammensein nach dem Gottesdienst . . . Hier werden die Bande geknüpft, die eine Gemeinde zusammenhalten. Man lernt einander kennen, schätzen und achten.

Es geht hier weniger um die Fragen der Lehre und des Dogmas, sondern um das gemeinsame Tun in der Kirche. In dieser Gemeinde

treffen ohnehin so viele Verschiedenheiten aufeinander, daß man ohne gegenseitige Achtung und Duldung nicht miteinander leben könnte¹¹. Eines unserer Kinder fragte mich am Sonntag in der Kirche: „Elisheva, ist heute Kehilla?“ d. h. ist heute Gemeinde?, gemeint war aber, „essen wir heute zusammen?“ Ich denke, das Kind hat erfahren, was *Gemeindeversammlung* ist.

Predigt

Wilhelm Egger

Ostersonntag – Modell des Sonntags

Gott schenkt uns diesen besonderen Tag: Das ist der Tag, den der Herr gemacht hat. Der Ostertag wird so als Gabe Gottes für uns anerkannt. Auf drei Merkmale des Ostertags möchte ich hinweisen.

1. Tag der Auferstehung und der Auferstehungsbotschaft

Am ersten Tag der Woche kommen die Frauen zum Grab. Sie möchten den Leichnam Jesu nach jüdischem Brauch salben. Der Engel sagt ihnen: Ihr sucht Jesus von Nazareth, den Gekreuzigten. Er ist auferstanden, er ist nicht hier. Geht und sagt seinen Jüngern, vor allem dem Petrus: Er geht euch voraus nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen, wie er es euch gesagt hat.

So werden die Frauen an diesem ersten Tag der Woche durch die Botschaft des Engels und die Begegnung mit dem Auferstandenen zu Frohbotinnen für die Jünger und für die Welt. An diesem Tag ergeht das Wort von der Auferstehung an die Welt. Gott ist ein Gott des Lebens.

Am Ostertag, und dann an jedem Sonntag, feiern wir die Gegenwart Christi. Christus ist gegenwärtig in der Eucharistie: Feier des Lebens, Feier von Tod und Auferstehung, Besinnung auf die Mitte unseres Glaubens. Je-

¹¹ Vgl. *D. Corbach*, Spurensuche Nr. 3, Verlag Scriba, Köln 1989, 43.

der Sonntag darf etwas widerspiegeln von der Freude des Lebens.

2. Tag der Schriftauslegung

Der hl. Lukas erzählt: An diesem gleichen Tag sind zwei Jünger auf dem Weg nach Emmaus. Sie sprechen zwar über Jesu Geschick, können es sich aber nicht erklären, wie es dazu kommen mußte. Ein unbekannter Wanderer erklärt ihnen, ausgehend von Mose und allen Propheten, daß der Messias das alles leiden mußte, um so in die Herrlichkeit einzugehen. Die beiden Jünger erkennen Jesus dann beim Brotbrechen, doch ihr Herz brannte schon, als er ihnen unterwegs die Schrift erschlossen hatte. Der Auferstandene selbst erklärt seinen Jüngern die Schrift und erschließt ihnen das Verständnis. Der erste Tag der Woche wird so zu einem Tag, an dem die Jünger durch das Wort der Schrifterklärung das Geheimnis Jesu verstehen (Lk 24, 13–35). Seither ist der Sonntag der Tag des Wortes Gottes. Am ersten Tag der Woche sind auch die Christen versammelt, und Paulus redet zu ihnen (Apg 20, 7). Am ersten Tag der Woche hat der Seher Johannes auf Patmos die Offenbarung, die ihm den Sinn der Geschichte erschließt und den Erstgeborenen der Toten als Herrn der Welt offenbart.

Jesus Christus ist – wie das Konzil (Liturgiekonstitution Nr. 7) sagt – in der Eucharistie, aber auch in seinem Wort da, das er selbst spricht, wenn die Heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Der Auferstandene selbst erschließt den Jüngern die Schrift, so haben die Kirchenväter immer wieder gesagt. Das Licht der Auferstehung und des Lebens wirft Licht selbst auf schwerverständliche Seiten der Schrift und hilft uns, unser Leben zu deuten.

Die Begegnung mit Christus im Wort und in der Eucharistie ist für viele Gläubige das wichtigste Mittel, den Glauben zu vertiefen. Der Glaube kommt vom Hören. Da die vorgelesenen Texte kurz sind und wir doch immer wieder unaufmerksam werden, müssen wir Wege finden, wie diese Botschaft auch tatsächlich unser Ohr und unser Herz erreicht. Es braucht auch die Hörbereitschaft und die Aufmerksamkeit der Hörer.

3. Tag des Gesprächs und der Gemeinschaft

Am ersten Tag der Woche sucht Maria von Magdala den Leichnam des Herrn. Sie trifft Jesus, hält ihn jedoch für den Gärtner und fragt ihn nach dem Leichnam Jesu. Jesus sagt zu ihr: Maria. Da wendet sie sich ihm zu und sagt auf hebräisch zu ihm: Rabbuni! Das heißt: Meister. In diesen kurzen Worten ist die ganz tiefe Begegnung zwischen Jesus und Maria von Magdala ausgedrückt. So wird der erste Tag der Woche zu einem Tag, an dem die Liebe zwischen Jesus und den Menschen das rechte Wort findet.

Für die ersten Christen war der erste Tag der Woche als Tag der Auferstehung auch der Tag der Versammlung. In der Gemeinde von Korinth kam man nicht nur zur Feier der Eucharistie zusammen, sondern auch zu einem richtigen Mahl. Man kann sich ausmalen, daß es dabei auch fröhlich zuging. Und als es dabei zu unpassendem Verhalten kam, gab Paulus Weisungen, damit es wirklich ein Mahl sei, an dem alle, arm und reich, teilnehmen können. So haben die ersten christlichen Gemeinden in der Mahlgemeinschaft am ersten Tag der Woche eine Form gefunden, um den gemeinsamen Glauben zu feiern und zu vertiefen.

Ostersonntag – Modell des Sonntags

Die biblische Botschaft zeigt uns, was der Ostertag ist und was Sonntag ist. Die Art und Weise, wie die ersten Christen den Sonntag gefeiert haben, kann auch unserer Zeit einige Impulse geben. Sie kann uns helfen zu erkennen, welche Werte für die christliche Gestaltung des Sonntags wichtig sind. Wir erhalten Hinweise, wie wir eine Sonntagskultur entwickeln und die „Kunst, den Sonntag zu gestalten“, weiterentwickeln können.

So suchen wir nach Formen, um den Sonntag zu einem Tag des auferstandenen Herrn, des Hörens auf das Wort Gottes, des Gesprächs und der Gemeinschaft zu machen. Durch den Wandel der Sonntagskultur in unserer Zeit bleibt oft wenig Zeit für Gespräch und Gemeinschaft. Ostern zeigt uns, was zur Sonntagskultur gehört: sich freuen am Leben, sich Zeit nehmen für Begegnung, Gespräch und Gemeinschaft.

Möge der Ostertag sich in allen unseren Sonntagen widerspiegeln.

Wilhelm Egger

Sonntag:

Zeit für Gott und die Menschen

Fastenhirtenbrief 1988

Liebe Brüder und Schwestern!

In diesem Hirtenbrief am Beginn der österlichen Bußzeit möchte ich mit Ihnen über den Sonntag nachdenken, damit er uns zu einer Hilfe für das Leben aus dem Glauben werde. Dieses Thema hat sich mir verschiedentlich aufgedrängt. Auf allen Dekanatskonferenzen (Versammlungen der Priester eines Dekanates), an denen ich im Laufe des letzten Jahres teilgenommen, sowie in fast allen Pfarreien, die ich besucht habe, wurde das Problem der Sonntagsheiligung als vorrangig dargelegt. Deshalb möchte ich in diesem Hirtenbrief auf die Gabe und den Auftrag des christlichen Sonntags eingehen.

1. Der Wandel der Sonntagskultur

Vor nicht allzulanger Zeit hatte der Sonntag sein ganz bestimmtes Gesicht; der Sonntag war kirchlich und auch brauchtumsmäßig von den anderen Tagen abgehoben. Er wurde durch den Feierabend eingeleitet und war von Ruhe, Festlichkeit und Gemeinsamkeit geprägt. In unserer Zeit hat sich die Gestalt des Sonntags sehr geändert: Es gibt viel mehr Freizeitmöglichkeiten; der Sonntag dient, um „wegzufahren“. Am Sonntag finden bei uns sehr viele Veranstaltungen für Kultur, Sport und Unterhaltung statt.

Angesichts des Wandels der Sonntagsgestaltung möchte ich Sie, liebe Gläubige, einladen, eine Form zu suchen, die dem Sinn des christlichen Sonntags und unseren heutigen Möglichkeiten entspricht. Zunächst wird es sich darum handeln, den Sonntag als einen besonderen Tag, als den Tag des Herrn und der gläubigen Gemeinschaft, wieder neu wahrzunehmen und in den Pfarrgemeinden und Familien eine neue Sonntagskultur zu entwickeln.

2. Eine christliche Sonntagskultur

Zu dieser Sonntagskultur gehören (wie das Kirchengesetz der Sonntagsheiligung sagt) Gottesdienst, Pflege der Freude, Erholung für Geist und Körper.

Tag der Auferstehung und der Versammlung

Der Sonntag ist nach dem Zeugnis der Hl. Schrift der erste Tag der Woche, an dem wir eingeladen sind, die Auferstehung Jesu zu feiern und für die Erlösung zu danken. Dies tut die gläubige Gemeinde in der Eucharistiefeier am Sonntag. Durch die Feier der Auferstehung wird der Sonntag zu einem Tag der Hoffnung für die Christen und für die ganze Welt.

Tag der Freiheit

In unserer Zeit, in der die Menschen so sehr vom Streß geplagt sind, ist es eine besondere Aufgabe, den Sonntag nicht in Hektik und Betriebsamkeit aufgehen zu lassen. Im Alten Testament war das Ruhegebot für den Sabbat eine Erinnerung daran, daß Gott das Volk aus der Sklavenarbeit in Ägypten in die Freiheit geführt hat (Dtn 5, 15). Die Gestaltung des Sonntags in unserer Zeit sollte ebenso ein solches Gefühl von Freiheit vermitteln. Am Ruhetag können auch sonst wenig genützte menschliche Kräfte entfaltet werden, z. B. Freude an der Musik und Kunst, festliche Gestaltung des Hauses, Aufmerksamkeit für die Schönheiten der Natur und die Fähigkeit, auf andere einzugehen. Auf diese Weise kann der Mensch gerade am Sonntag wieder zu sich selber finden. Manche Veranstaltungen, die bisher am Sonntag abgehalten wurden, lassen sich wohl ohne größere Mühe auch auf den Samstag verlegen.

3. Gestaltungsmöglichkeiten

Die Gestaltung des Sonntags kann wegen der verschiedenen Erwartungen in der Familie und in der Dorf-/Stadtgemeinschaft Anlaß zu Konflikten sein. Jugendliche haben für den Sonntag andere Pläne als die Eltern; wer im Gastgewerbe arbeitet, muß auch am Sonntag für die Gäste dasein; Einzelgruppen möchten den Sonntag für ihre Zwecke benutzen. Nur wenn alle Beteiligten gewillt sind, den Sonntag zu einem Tag für Gott und die Menschen zu machen, können diese Konflikte überwunden werden.

Auf einige Möglichkeiten, den Sonntag christlich zu gestalten, möchten die folgenden Fragen hinweisen:

- Wieviel Zeit möchte ich mir (als Erwachsener und auch als Jugendlicher) nehmen für die Familie und für die Mitmenschen?
 - Wieweit ist das gemeinsame Mahl in der Familie, etwa auch in der Form eines gepflegten Frühstücks aller Familienmitglieder, möglich?
 - In welcher Weise gelingt es mir, Abstand zu nehmen und abzuschalten gegenüber dem Arbeitstag? Wie unterscheidet sich bei mir der Sonntag von den anderen Tagen der Woche?
 - Was hindert unsere Familie, den Kirchengang am Sonntag gemeinsam zu machen?
- Eine weitere Möglichkeit, dem Sonntag ein eigenes Gesicht zu geben, besteht darin, daß sich die Familie am Samstagabend oder an einem für sie geeigneteren Tag auf den Sonntag einstimmt, indem das Evangelium des folgenden Sonntags gelesen wird.

4. Der Nutzen des christlichen Sonntags

Die christliche Gestaltung des Sonntags nützt nicht nur der gläubigen Gemeinde, sondern der ganzen Gesellschaft: Er stellt den Menschen Werte vor Augen wie Freiheit, Gelassenheit, Dankbarkeit. Der christliche Sonntag wirkt, wie sonst kein Vorgang in unserer Gesellschaft, durch die Gottesdienstversammlung gemeinschaftsbildend. In diesem Sinn gilt wirklich: „Die Kirche ist der Welt den Sonntag schuldig.“

5. Die österliche Zeit als Zeit der Einübung

Eine neue Sonntagskultur entsteht nicht von heute auf morgen. Es braucht dazu den Willen, die Geduld und Einübung. Die nun beginnende österliche Bußzeit könnte uns hierin helfen. Auf diese Weise könnte Ostern das Modell des Sonntags schlechthin werden: Wir feiern die Auferstehung des Herrn und nehmen teil an der Freude des Lebens. So bitte ich Sie, liebe Gläubige, anhand der oben angeführten Anregungen zu überlegen, welche konkreten Schritte Sie schon in dieser Fastenzeit unternehmen könnten, damit der Sonntag wirklich zu einem Tag des Gottesdienstes, der Pflege der Gemeinschaft und der Erneuerung an Seele und Leib werden kann.

Möge es Ihnen gelingen, in dieser österlichen Bußzeit und in der Osterzeit einen guten Rhythmus für Ihr Leben zu finden, so daß Sie

Zeit haben für Gott, für die Menschen und für sich selbst. Möge der Sonntag auch in Freude und Leid, die unser Leben begleiten, ein Hinweis sein auf den Gott, der ein Gott des Lebens und der Herr der Zeit ist.

Bücher

Der neu entdeckte Sonntag

Martin Frey – Paul Schobel, Konflikt um den Sonntag. Der Fall IBM und die Folgen, Bund-Verlag, Köln 1989, 152 Seiten.

Der „Fall IBM“ hat zwei instruktive Seiten: Auf der einen Seite lassen die Vorgänge um die Einführung von Konti-Schicht mit Sonntagsarbeit im IBM-Halbleiterwerk Böblingen bei Stuttgart deutlich werden, mit welcher Härte – bis hin zu Erpressungen durch Androhung einer Standortverlagerung – ein weltweit agierender Konzern seine ökonomischen Interessen durchzusetzen gewillt ist. Auf der anderen Seite hat sich gerade in diesem Konflikt eine bemerkenswerte Bündnispartnerschaft zwischen Gewerkschaften und Kirchen eingestellt, die über den konkreten Fall hinaus bedeutsam ist, wenn es gilt, den Sonntag – und mit ihm das freie Wochenende – als gesellschaftliche Institution zu verteidigen.

In Einzelstudien werden zunächst der „Fall IBM“ dargestellt sowie die Weise, wie sich die Kirchen in dem Konflikt um den Sonntag engagiert haben. Das Ganze wird dann verallgemeinert, indem die gewerkschaftliche Position gegenüber der Sonntagsarbeit begründet sowie verfassungsrechtliche Aspekte zur Sprache gebracht werden. J. Moltmann, W. Krämer, H. Ludwig und F. Hengsbach SJ kommentieren den Problembereich „Sabbat – Sonntag – Wochenende“ aus theologischer und sozialetischer Sicht. Nicht zuletzt auf dem Hintergrund des Fallbeispiels bei IBM machen diese Stellungnahmen deutlich, daß eine kirchliche Position, die allein auf die Erhaltung des Sonntags bedacht ist, zu kurz greift und sich als unwirksam erweist. Die Zukunft des Sonntags wird im

Konflikt um das arbeitsfreie Wochenende entschieden. Dafür gilt es, verstärkt ein Bewußtsein auch innerhalb der Kirchen und Gemeinden auszubilden und gemeinsam mit den Gewerkschaften zu kämpfen.

Im „Fall IBM“ sind die Kirchen und Gewerkschaften unterlegen. Dennoch zeigen sich die beiden Herausgeber dieses Buches optimistisch: „Denn der große Gewinner dieser Auseinandersetzung ist der Sonntag selbst. Tausende von Menschen – und beileibe nicht nur überzeugte Christen – haben den Sonntag neu entdeckt und beginnen, ihn neu zu leben.“ (12) Dafür wirbt auch dieses Buch – in parteilicher Entschiedenheit!

Norbert Mette, Paderborn

Hartmut Przybylski – Jürgen P. Rinderspacher (Hrsg.), Das Ende gemeinsamer Zeit? Risiken neuer Arbeitszeitgestaltung und Öffnungszeiten, SWI-Verlag, Bochum 1988, 281 Seiten.

Es handelt sich bei diesem Buch um eine hochinformativ sowie für die Bewußtseinsbildung brauchbare Sammlung von Beiträgen, die die aktuelle Diskussion um die Flexibilisierung der Arbeitszeit, insbesondere die Ausdehnung der Betriebszeiten auf die Sieben-Tage-Woche und die Verlängerung der Ladenöffnungszeiten, aufgreifen und darin Positionen beziehen. Es werden die verschiedensten relevanten Gesichtspunkte einbezogen: arbeitsmedizinische, psychologische, soziologische, volks- und betriebswirtschaftliche, theologische. Der durchgehende Tenor lautet: Mit den Bestrebungen zur Flexibilisierung der Arbeitszeit – insbesondere am Wochenende – wird die soziale Integration der Gesellschaft zur Disposition gestellt. Die erkämpften und selbstverständlich gewordenen Möglichkeiten zur kollektiven Gestaltung der Zeit, vor allem einer gemeinsam zur Verfügung stehenden Freizeit, kommen so allmählich abhanden. Die Glossen von H. Przybylski vermitteln einen sehr plastischen Eindruck davon. Zugleich wird darauf aufmerksam gemacht, wie sehr von der aktuellen Diskussion die kirchlichen Gemeinden theologisch und praktisch herausgefordert sind. Ansätze und Möglichkeiten einer entsprechenden Gestaltung des Gemeindelebens werden aufgezeigt.

Norbert Mette, Paderborn

Liturgie und Leben

Theodor Maas-Ewerd (Hrsg.), Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 352 Seiten.

Rolf Zerfaß hat in einem Vortrag vor Liturgiewissenschaftlern den Versuch unternommen, Liturgiewissenschaft als Handlungstheorie zu konzipieren und damit als praktisch theologische Disziplin zu begreifen*. Dieser Vorschlag versteht sich als integrative Anstrengung für eine Basistheorie, die dem Auseinanderdriften seelsorglicher Praxisfelder wehren soll. Die breite Palette handlungswissenschaftlicher Forschungsmethoden (Linguistik, Symbolforschung, Tiefenpsychologie, Alltagssoziologie, Institutionstheorie u. a.) könnte die praktischen Handlungsfelder aufeinander beziehen und füreinander fruchtbar machen und so der unheilvollen Segmentierung kirchlicher Praxis entgegensteuern.

Die Festschrift für den Regensburger Liturgiewissenschaftler B. Kleinheyer „Lebt unser Gottesdienst?“ zieht in diesem Sinn eine vorläufige Bilanz der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums, deren Unterzeichnung und Veröffentlichung sich am 4. Dezember 1988 zum 25. Mal jährte. Die Palette reicht von der Frage nach der Erneuerung der Kirche durch den Gottesdienst (R. Kaczynski) und der Darstellung des Begriffes „*participatio actiosa*“ (F. Kohlschein) über Probleme der Sakramentaliturgie (B. Fischer, H. B. Meyer, H. Zweck, K. Schlemmer, Th. Maas-Ewerd, A. Jilek) bis zu Fragen des liturgischen Jahres (R. Berger), der Stundenliturgie (A. A. Häußling), der „*Pia exercitia*“ (K. Küppers) und der Kirchenmusik (R. Pacik). Die Bilanz des Herausgebers Maas-Ewerd – der feststellt, daß das Loblied auf die Liturgiekonstitution in ein Klagegedicht auf die Liturgiereform umgeschlagen ist – formuliert weitere Schritte in Richtung liturgischer Erneuerung und Konkretisierung.

E. Garhammer, Passau

Jürgen E. Lenssen (Hrsg.), Liturgie und Kirchenraum. Anstöße zu einer Neubesinnung, Echter Verlag, Würzburg 1986, 112 Seiten.

* R. Zerfaß, Gottesdienst als Handlungsfeld der Kirche. Liturgiewissenschaft als praktische Theologie?, in: LJ 38 (1988) 30–59.

Der Titel verbindet Liturgie und Kirchenraum und läßt Reflexionen über ihren Zusammenhang oder eine Verhältnisbestimmung erwarten. Doch nur wenige der in diesem schmalen Bändchen vereinigten Aufsätze von Liturgiewissenschaftlern und kirchlichen Würdenträgern gehen dem angezeigten Thema wirklich nach. Die Beiträge dienten ursprünglich der Gemeinde Glattbach bei Aschaffenburg zur Vorbereitung auf die Wiedereinweihung einer nach elfjähriger Nichtbenutzung restaurierten neugotischen Kirche und sind nicht etwa als Neuansätze wissenschaftlicher Theoriebildung zu verstehen.

Ein Großteil der Ausführungen gilt der Liturgie (u. a. von Th. Maas-Ewerd) und hat darin wohl auch den „Sitz im Leben“ (etwa eine Predigt von Bischof Scheele). Neben einer Skizze zur Geschichte des Kirchenbaues (R. Schömig) wird aus dem Ganzen des Kirchenraumes eigentlich nur die liturgische Bedeutung des Altares erläutert (M. Probst, A. Adam), sonstige Randbemerkungen zur architektonischen Gestaltung sind ziemlich belanglos.

Von einer echten Neuentwicklung berichtet dagegen F. Mennekes, der selbst Werke herausragender Künstler der Avantgarde (Rainer, Arp, Hrdlicka, Kalinowski, Beuys u. a.) im Kirchenraum ausstellte und es versteht, den Kirchgänger mit prägnanten und sensiblen Worten zum Verständnis solcher oft vorschnell verworfener Kunst hinzuführen. Ebenfalls in einem aktuellen Trend – jedoch in ganz anderer Richtung – liegt der mit fünf Artikeln vertretene Herausgeber und Gemeindepfarrer von Glattbach, J. Lenssen, der die Liturgiereform des Zweiten Vatikanums attackiert. (Er spricht sogar vom „Tod der Liturgie“ [40] und von einer Reformbewegung, die „den Zugang zu . . . Gott versperrte oder zumindest erschwerte“ [35].) Im renovierten neugotischen Kirchenraum will er offensichtlich den entsprechenden Geist restaurieren.

Jürgen Lenssen nimmt für seine Publikation „überörtliche Gültigkeit“ in Anspruch (9) und möchte „Anstöße zu einer Neubesinnung“ (Untertitel) liefern. In der Tat sind einige der hier vorgelegten Gedanken anstößig und theologisch sehr bedenklich.

Winfried Werner, Tübingen

Udo Leiser – Wolfgang Schwartz, Werkbuch zum Credo. Für Gottesdienste und Gemeindegarbeit, Verlag Herder, Freiburg 1986, 160 Seiten.

Die Artikel des Glaubensbekenntnisses: Gott, der Schöpfer, Jesus Christus, der Hl. Geist, die Kirche, Auferstehung, werden in Gottesdiensten für Vorschulkinder, Schüler, Jugendliche, Erwachsene, als Andacht, als Predigtgespräch, für einen Jugendtreff und für einen Gesprächskreis mit Erwachsenen aufbereitet. Die Aufbereitung ein und desselben Themas für verschiedene Zielgruppen hat einen eigenen Reiz und rundet das Thema sehr plastisch ab. Dazu gibt es eine Menge Hinweise auf das nötige Material und den praktischen Ablauf.

Eine Fundgrube von Anregungen für Liturgiekreise, Religionslehrer und Jugendleiter. Die Themen können auch in einem Glaubenskurs für die Gemeinde behandelt werden.

Einen Nachteil allerdings hat die Behandlung der Themen für verschiedene Zielgruppen. Die Auseinandersetzung mit dem einzelnen Thema ist sehr kurz, knapp gehalten. Manches würde man sich ausführlicher wünschen. Das ist in diesem Rahmen sicher nicht möglich. Vielleicht ist es eine Anregung, daß noch mehr Praktiker für die Praxis der Grundkatechese in unseren Gemeinden Bücher schreiben.

Hermann Hofer, Wien

Andreas Heinz – Heinrich Rennings (Hrsg.), Heute segnen. Werkbuch zum Benediktionale, Herder Verlag, Freiburg – Basel – Wien 1987, 400 Seiten.

Von einem Werkbuch erwartet der Leser zwei Hilfen: einmal, daß es ihm in Grundsatzbeiträgen die Sinnhaftigkeit seines Tuns erschließt, zum anderen, daß es exemplarische Handlungsmodelle bereithält, von denen er praktische Orientierung bekommt. Unter diesem doppelten Erwartungshorizont stand der Rezensent, als er sich an die Lektüre des Werkbuches begab. Summarisch sei kundgetan: seine Lese- bzw. Lernerwartung wurde voll erfüllt.

Die Vielfalt der mehr als vierzig Beiträge haben die beiden Herausgeber in zwei umfangreichen Abteilungen hervorragend strukturiert: der allgemeine Teil versammelt jene

Aufsätze, die sich der theologischen Grundlegung von Benediktionen sowie Fragen der Leitung und Gestaltung von Segensfeiern widmen. Der spezielle Teil wartet mit wirklich hilfreichen Gestaltungsvorschlägen auf, damit die zahlreichen Segnungen, wie sie von der Kirche für den Kreislauf des Jahres, für die verschlungenen Wege des Menschenlebens oder für diverse anderweitige Anlässe (wie Segnung von Tieren und Fahrzeugen) angeboten werden, gleichermaßen theologisch verantwortet, adressatengerecht und situationsgemäß gespendet werden können. Ein durch und durch empfehlenswertes Werkbuch, das den ohnehin verbreiteten Gebrauch des „Benediktionale“ um vieles vertiefen hilft. *Ehrenfried Schulz, Passau*

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

Mit den Kirchengebeten ist es so eine Sache, manche sind wunderbar, andere sagen da Gott etwas, das er ohnehin weiß. Manche sind rhetorisch wunderbar, andere sind vollgestopft und zumal im Lateinischen verschachtelt, daß man sie in der Eile gar nicht ausschöpfen kann. Wenn man den lateinischen Text und die deutsche Übersetzung vergleicht, glaubt man nicht an ihre Identität. Der Verfasser will die Kirchengebete zu Predigt und Betrachtung verwenden. Wenn man sich die Mühe nimmt, das Buch aufmerksam zu lesen, wird man Aufklärung und Nutzen haben. Aber vielleicht ist es doch zu trocken und wissenschaftlich. Bei der Verwendung als Predigtunterlage müßte man noch sehr viel dran arbeiten, die Sache zu konkretisieren und zu vermenschlichen. Ich glaube, es ist nützlich, wenn sich der Prediger aus allen drei Gebeten einen Satz, einen Gedanken herausnimmt, der ihn anspricht und daraus seine Predigt macht. So kann ihm das Buch helfen.

Franz Jantsch, Hinterbrühl

Gerhold Becker, Die Ursymbole in den Religionen, Verlag Styria, Graz 1987, 352 Seiten.

Beckers religionsgeschichtliches Werk lädt den Leser ein zur Regression auf die Ursprungsstätten religiösen Bewußtseins. Vor allem bei der wachsenden Zahl wissen-

schaftsverdrossener Zeitgenossen mag das voluminöse Werk Anklang finden, ist doch die Suche nach solchen ursprünglichen Einsichten aktuell, die jeder religiösen Systematisierung vorausliegen, und in den archaischen Zeichen – Himmel, Sonne, Mond, Gestirne – führt Beckers umsichtiger Gang durch die Religionsgeschichte über die Symbole der belebten Natur und des Lebens selbst (Pflanze, Tier, Fruchtbarkeit, Geburt und Tod) zu einem Symbol, in dem sich das Göttliche am tiefsten offenbart, sich jedoch zugleich allem Zugriff entzieht: die Inkarnation und mystische Dimension von Religion. In einem letzten Kapitel umreißt Becker das Woraufhin aller Symbole: Gott, der sich in ihnen zugleich offenbart und verbirgt. – In dem klugen Buch des in Hongkong lehrenden katholischen Theologen fließt eine Menge religionsgeschichtlicher Daten zusammen. Das mag auch als Reflex einer sich bescheidenden christlichen Theologie gewertet werden dürfen, der heute im Konzert der Sinnagenturen nur eine Stimme zukommt. Dies dem Leser vor Augen zu führen, ist nicht das letzte Verdienst des Buches.

Michael Scheuermann, Frankfurt

Christoph Dohmen – Thomas Sternberg, . . . kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch, Echter Verlag, Würzburg 1987, 224 Seiten.

Das Jubiläum eines für Theologie wie Pastoral gleich bedeutenden kirchenhistorischen Beschlusses ist nahezu unbemerkt vorbeigegangen. 787 stellte das letzte der Ost- und Westkirche gemeinsame Konzil in Nikaia im Bilderstreit entscheidende Weichen. Umso wichtiger, daß der Sammelband die Frage des Verhältnisses von Bild und Glaube, Kunst und Theologie aus diesem Anlaß aufgreift und die gleich komplizierte wie wichtige Beziehung beider zueinander an einer Vielzahl geschichtlicher und (kirchen- wie glaubens)geschichtswirksamer Beispiele anschaulich diskutiert.

Die Bedeutung und Fülle des Themenkreises wird von verschiedenen Autoren an konkreten Beispielen von der Schrift bis zur Gegenwart derart illustriert, daß deutlich wird, daß die Beschäftigung der Theologie mit der Kunst nicht Spezial- oder Randgebiet, sondern so zentral für Glaubensverständnis und

-reflexion ist wie ihr Verhältnis zum Wort. Dabei wird mit manch hartnäckigen Klischees aufgeräumt, wie in dem wichtigen Beitrag von Smitmans über das angebliche Ende der christlichen Kunst im 19. Jahrhundert. Wer gemäß dem Wort von Max Beckmann „Wenn man das Unsichtbare begreifen will, muß man so tief wie möglich ins Sichtbare eindringen“ (177) das immer schon vorhandene Vor-Verständnis und Vor-Bild seines persönlichen Glaubens reflektieren oder sich zur Beschäftigung mit Kunst (neu) anregen lassen will, wird aus dem Buch ebensolchen Gewinn ziehen wie der Experte, dem profunde Arbeiten geboten werden.

Peter F. Schmid, Wien

Klemens Richter, Was die sakramentalen Zeichen bedeuten. Zu Fragen aus der Gemeinde von heute, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 160 Seiten.

Valentin Hertle – Margot Saller – Ralph Sauer (Hrsg.), Spuren entdecken. Zum Umgang mit Symbolen, Kösel-Verlag, München 1987, 240 Seiten.

Den Ansatz der Symbolforschung greifen auch die beiden Bände von K. Richter und von V. Hertle, M. Saller und R. Sauer (Hrsg.) auf. K. Richter setzt dabei die Artikelserie aus dem „Christ in der Gegenwart“, in der er auf echte und wohl auch fingierte Anfragen Rede und Antwort steht, fort. Daraus sind kleine Beiträge erwachsen, die vor allem zur Arbeit in liturgischen Zirkeln in den Pfarrgemeinden zu empfehlen sind. Die Artikel des Symbolbuches von Hertle u. a. eignen sich besonders für die Jugendarbeit: Sie geben eine praktische Erschließung von Symbolen, stellen Überlegungen zur Symboldidaktik an und wollen zu Symbolen im Gottesdienst hinführen.

E. Garhammer, Passau

Von der Priesterkirche zur Kirche als Volk Gottes

Paul Hoffmann (Hrsg.), Priesterkirche, Reihe: Theologie zur Zeit 3, Patmos Verlag, Düsseldorf 1987, 368 Seiten.

Wieder einmal mehr wird im vorliegenden Sammelband das Thema des kirchlichen Amtes aufgegriffen, und zwar geht es, auch

nicht zum ersten Mal, um das Priesteramt. Ist unsere römisch-katholische Kirche eine Priesterkirche? Bringt uns ein neues Gemeindeverständnis unter Umständen auch ein neues Priesterbild? Hat vor allem die Befreiungs- und Basistheologie Einfluß auf unser Priesterverständnis? So und ähnlich lauten die Fragen, denen hier in achtzehn Beiträgen nachgegangen wird. Dabei untersuchen sieben Hauptbeiträge das ganze Problem von der grundsätzlichen Seite, zehn weitere, meist kürzere Beiträge bringen „Konkretionen“, das heißt, sie suchen das in den Hauptbeiträgen Entwickelte an Beispielen zu konkretisieren. Grundlegend ist dabei der große Beitrag des Neutestamentlers und Herausgebers, Paul Hoffmann: „Priestertum und Amt im Neuen Testament“. Wieder einmal mehr wird dabei in sauberer Analyse die Differenz des neutestamentlichen Priesters, oder besser Presbyters, zum heidnisch-antiken und alttestamentlich-jüdischen Priestertum herausgearbeitet. Historische Untersuchungen zeigen dann die Entwicklung von diesem neutestamentlichen Presbyter zum modernen Priester. Dabei fehlt auch ein Beitrag aus feministischer Sicht aus der kompetenten Feder von Elisabeth Schüssler Fiorenza nicht. Dabei wird jedem Leser, jeder Leserin deutlich, wie unwissenschaftlich, ja naiv die immer wieder beschworene Kausalkette „Apostel – Bischof – Priester“ ist, unter deren männlichem Vorzeichen die Frauenordination abgelehnt wird.

Der Psychologe Heribert Wahl schreibt zum Thema „Priesterbild und Priesterkrise aus psychologischer Sicht“, und bei ihm findet sich ein Satz, den man nach der Lektüre des ganzen Buches, leicht resigniert, nur unterschreiben kann: „Die psychoanalytischen Überlegungen dürften auch ein Stück weit das erstaunliche Phänomen besser verstehbar machen, wie es möglich ist, daß die Ergebnisse der exegetischen Forschung (und ihre systematisch- und praktisch-theologische Reflexion) zu den Fragen Priestertum, Amt, Dienst gelernt, publiziert und diskutiert werden, also bekannt sind und doch zugleich wie nichtexistent behandelt, also nicht wahrgenommen, sondern verleugnet werden“ (185). Würden die in diesem Band vorgelegten Erkenntnisse ernstgenommen,

so müßten manche Primizpredigten, aber auch manche kirchlichen Dokumente umgeschrieben werden.

Die Perspektive, aus der dieser Sammelband geschrieben wurde, umschreibt Hoffmann am Schluß so: „Von der Priesterkirche zu einer Kirche des Volkes Gottes“. Was das konkret heißen könnte, dazu hat etwa Otto Moosbrugger, langjähriger Regens am Priesterseminar Luzern, einen Beitrag beige-steuert, mutig und aus reicher Erfahrung in der Priestererziehung schöpfend. Auch in die Verhältnisse in der DDR wird ein interessanter Blick getan, und vom Erfurter Theologen H. Schürmann stammt das Motto, mit dem unser Buch beginnt und mit dem diese kurze Rezension beschlossen sei: „Alle geschichtlichen Ausprägungen des Presbyters von gestern werden in dieser bruderschaftlichen Kirche der Zukunft Museumsstücke sein. Der Presbyter von morgen (und für heute) ist der Bruder unter Brüdern“ (7) und, so hoffen wir, auch bald einmal Schwester unter Schwestern . . .

Josef Bommer, Luzern

Aus der Auferstehungshoffnung leben

Jacob Kremer, Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11, 1–46, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1985, 400 Seiten.

Lorenz Oberlinner (Hrsg.), Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens (QD 105), Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1986, 200 Seiten.

Aufgrund der Aufregung um den Jesus-Film „Die letzte Versuchung Christi“ von Martin Scorsese sah ich mir zwei quälende Stunden lang diesen Film an. Nicht das mindeste Gespür für Symbolik ließ der Film erkennen, ganz zu schweigen von der Unfähigkeit, biblische Theologie zu begreifen und zu veranschaulichen. Das wiederholte spöttische Lachen meiner Mitzuschauer zeigte an, daß diese platte filmische Aktualisierung des meditativen, autobiographischen Jesus-Romans von Nikos Kazantzakis „Die letzte Versuchung“ das Gegenteil erreicht hatte, nicht Betroffenheit und Nachdenken, sondern Distanz und Langeweile.

Besonders lächerlich wirkten die Inszenierungen der Wundergeschichten, die fundamentalistisch nach modernem Realismusverständnis dramatisiert wurden. Die Erweckung des Lazarus geriet zu einer „Zombie“-Wiederbelebung. Ganz in der Linie der Horrorfilme hatte der Film-Jesus mit einem lebenden Leichnam zu kämpfen, dem er nach dem Sieg für wenige Tage ein Scheinleben einflößte.

Es mag ja sein, daß der heutige Leser hilflos vor einer neutestamentlichen Totenerweckungsgeschichte steht. Doch dann vermag Scorsese ihm sicherlich nicht zu helfen. Hier hilft nur eins, der Griff zu Jacob Kremers Lazarus-Buch. Teil 1 stellt den Stand der Exegese vor, Teil 2 gibt einen Überblick über die Wirkungsgeschichte, Teil 3 aktualisiert die Botschaft für heute. Innerhalb der Wirkungsgeschichte werden Liturgie, Dichtung und Kunst zur Totenerweckung dargestellt: 16 zum Großteil farbige Bildabdrucke aus der Kunstgeschichte geben ein eindrucksvolles Bild von der Vielfalt künstlerischer Gestaltungsmöglichkeiten. Schon in den Anfängen christlicher Kunst in der Katakombenmalerei des 3. Jh.s bildete die Lazaruserweckung ein zentrales Thema. Die Auferweckung nach dem Tode durch den Auferstandenen wurde in der Lazarusgestalt symbolisch darstellbar. Der Auferstandene löst den Totengeleiter Hermes – Merkur ab und ruft den Toten aus dem Grab zum Leben.

Eine zweite, wichtige Grundlage für das Verständnis des Auferstehungsglaubens ist das Buch von L. Oberlinner. Sieben Schüler des Neutestamentlers Anton Vögtle haben ihrem Lehrer zum 75. Geburtstag diesen Sammelband gewidmet. Es ist kein Schwabenstreich, sondern eine Musterländle-Arbeit daraus geworden. H. Gollinger liefert einen guten Überblick über die Entstehung des Auferweckungsglaubens im Alten Testament: „Wenn einer stirbt, lebt er dann wieder auf?“ (Ijob 14, 14). Zum alttestamentlich-jüdischen Hintergrund der Deutung der dem Kreuzestod nachfolgenden Erfahrung der Jünger mit dem Bekenntnis zur Auferweckung Jesu.“ Der gegenwärtige Forschungsstand ist von ihr wie auch in den Beiträgen der anderen Autoren kurz referiert. Die Sprache ist verständlich. Die unterschiedli-

chen alttestamentlichen Modelle zur Auferweckung werden klar erkennbar.

Zum Neuen Testament gibt es Beiträge von I. Broer, L. Oberlinner, I. Maisch, P. Fiedler, D. Zeller und J. M. Nützel. Alle diese Aufsätze bilden insgesamt eine gelungene Einführung in die Schwerpunkte des biblischen Auferstehungsglaubens und in die gegenwärtigen Brennpunkte seiner Auslegung.

Detlef Dormeyer, Münster

Jürgen Moltmann, Politische Theologie – Politische Ethik, Chr. Kaiser Verlag – Matthias-Grünwald-Verlag, München – Mainz 1984, 195 Seiten.

Eingangs reflektiert der Tübinger Professor für Systematische Theologie Bedingungen, unter denen sich Theologie im Nachkriegsdeutschland entfalten konnte, Konflikte, Entfremdungen und Befreiungen. Sein Aufriß der Politischen Theologie im ersten Teil setzt sich u. a. mit dem „Gespenst einer neuen Zivilreligion“ auseinander, wie sie von Hermann Lübbe postuliert wurde in Anlehnung an die „Civil Religion“-Debatte in den USA. Ebenso beschäftigt Moltmann der „amerikanische Traum“ mit den religiösen Wurzeln in der jüdisch-christlichen Tradition biblischer Hoffnung, den man seiner Meinung nach vor allem im Wahlkampf Jimmy Carters 1976 beobachten konnte. Politische Ethik ist Teil 2 überschrieben. Ausgehend von der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre und der reformierten Herrschaft-Christi-Lehre, zeigt Moltmann sehr differenziert auf, wie Nachfolge Christi im Zeitalter der Massenvernichtungsmittel konkretisiert werden kann. Seine Konsequenz lautet: Den Frieden ausbreiten. In der aktuellen Entwicklung in der Sowjetunion gibt diese Botschaft Anlaß zur Hoffnung.

Josef Motschmann, Staffelstein

Zur „Religiosität“ junger Eltern

Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hrsg.), Junge Eltern reden über Religion und Kirche. Ergebnisse einer mündlichen Befragung. Mit Beiträgen von *Rolf Bezjak, Alfred Dubach, Niklaus Knecht, Erich Kirtz, Bruno Santini, Rolf Weibel, Dietrich Wiederkehr*, NZN Buchverlag, Zürich 1986, 272 Seiten.

Das Überleben des Christentums hängt davon ab, ob es gelingt, seine Glaubensinhalte und Werte an die nächste Generation weiterzugeben. Die Weitergabe des Glaubens war früher selbstverständlich, eingebettet in Traditionen, durch den allgemeinen Prozeß der Einführung der Heranwachsenden in die Gesellschaft gegeben. Die heutige Gesellschaft ist von schnellem Wandel geprägt; bisherige Gewohnheiten verschwinden. Der einzelne wählt sich seine Weltanschauung wie vieles andere in seinem Leben.

Mehr als bisher wird der christlichen Gemeinde eine wichtige Aufgabe bei der Weitergabe des Glaubens zukommen. Glaube muß im Alltag erfahren werden können. In der Familie wird Christsein gelernt. Wenn Kindern heute der Erfahrungshintergrund von Christsein weitgehend fehlt, sie nicht am Leben von Christen teilnehmen, lernen sie Christsein schwer. Die Familie bildet den Rahmen, aber auch den „Filter“ für die erste bewußte Begegnung mit Christentum und Kirche.

Auf solchem Hintergrund führte das Schweizerische Pastoralsoziologische Institut in der deutschsprachigen Schweiz eine mündliche Befragung durch. Fünfundfünfzig junge Väter und Mütter aus den Kantonen St. Gallen und Zürich, die 1984 ihr Kind taufen ließen, wurden in einem freien Gespräch zur religiösen Erziehung des Kindes und zu ihrer Einstellung zu religiösen und weltanschaulichen Fragen interviewt.

Sechs fachlich ausgewiesene Kirchenleute nahmen eine Analyse der Interviews nach vier Gesichtspunkten vor, und zwar unter folgenden Aspekten: 1. Persönlicher Eindruck (was fällt Ihnen auf, beunruhigt Sie, erstaunt Sie . . .). – 2. Textanalyse: Welche Einstellungen, Werte, Normen werden mitgeteilt? – 3. Textinterpretation: Die Aussagen der Eltern sollen in den Kontext des vorfindlichen gesellschaftlichen, religiösen und kirchlichen Umfeldes gestellt werden. – 4. Anfragen an die Pastoral.

Dabei wird z. B. festgestellt, daß auch solche Eltern regelmäßig beten, die an Gottes Existenz zweifeln, daß auch heute nicht die Zugehörigkeit, sondern die Nicht-Zugehörigkeit zur Kirche der Begründung bedarf oder daß besonders Aspekte der Weltkirche stö-

ren, nicht die Erfahrungen mit der Kirche am Ort. Insgesamt ist es berührend, die religiösen Lebenslinien der Befragten zu lesen.

Hemma Kulich, Hinterbrühl

Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hrsg.), Religiöse Lebenswelt junger Eltern. Ergebnisse einer schriftlichen Befragung in der Deutschschweiz. Kommentiert von *Alfred Dubach, Michael Krüggeler, Peter Voll*, NZN Buchverlag, Zürich 1989, 346 Seiten.

Der zweite Band enthält reiches statistisches Material einer schriftlichen Befragung und erschließt es im Blick auf die gesellschaftliche und kirchliche Situation. Die Analyse A. Dubachs beginnt mit der Welt- und Lebensdeutung, mit persönlichen Lebenswerten und Erziehungszielen, bevor dann Lebensorientierungen der Kirche und der jungen Eltern miteinander verglichen werden. Analysen über das Kirchenbild der jungen Eltern (M. Krüggeler) und über Religion im Alltag (P. Voll) beschließen den Band. (Vgl. dazu den Beitrag von A. Dubach in diesem Heft, S. 47). *Helmut Erharter, Südstadt*

Büchereinlauf

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

Andriessen Herman – Derksen Nicolaas, Lebendige Glaubensvermittlung im Bibliodrama. Eine Einführung. Aus dem Niederländischen von G. Mueller und F. Sieben, Neubearbeitung für die deutsche Ausgabe, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1989, 184 Seiten, DM 32,-.

Arbeitsgruppe Katholischer homosexueller Seelsorger der Niederlande, Homosexualität und Glaube. Zum Segen berufen. Ein Pastoralbrief, hrsg. durch Christenrechte in der Kirche e. V., Neuß 1989, 52 Seiten, DM 6,-.

Baadt Günter – Rauscher Anton (Hrsg.), Christliche Gesellschaftslehre. Eine Ortsbestimmung. Reihe: Kirche heute 3, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1989, 168 Seiten, S 148,-/DM 19,80.

Baumann Rolf, „Gottes Gerechtigkeit“ – Verheißung und Herausforderung für diese Welt. Herder Taschenbuch 1643, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 256 Seiten, DM 15,90.

Betz Georg, Glauben Christen gottlos? Einspruch gegen den alltäglichen Atheismus, Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. 1989, 160 Seiten, DM 19,80.

Biesinger Albert – Tzscheetzsch Werner (Hrsg.), Das Geheimnis erspüren – zum Glauben anstiften. Eine Geburtstagsgabe für Günter Biemer, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 288 Seiten, DM 58,-.

Biser Eugen, Glaubenskonflikte. Strukturanalyse der Kirchenkrise, Herder Taschenbuch 1687, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 128 Seiten, DM 9,90.

Bock Sebastian, Kleine Geschichte des Volkes Israel. Von den Anfängen bis in die Zeit des Neuen Testaments, mit einer Einleitung von *Norbort Lohfink*, Herder Taschenbuch 1642, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 192 Seiten, DM 12,90.

Bogensberger Hugo – Zauner Wilhelm (Hrsg.), Kontinuität und Wandel der Ehe. Forum St. Stephan Band 7, Verlag Niederösterreichisches Pressehaus, St. Pölten – Wien 1989, 80 Seiten, S 98,-.

Büschle Alipius, Proviant für die Woche. Gottesdienste für das Lesejahr A, Echter Verlag, Würzburg 1989, 144 Seiten, DM 24,-/S 187,20.

Cox Harvey, Göttliche Spiele. Meine Erfahrungen mit den Religionen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 240 Seiten, DM 36,-.

Demmer Klaus, Gebet, das zur Tat wird. Praxis der Versöhnung, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 96 Seiten, DM 12,80.

Figl Johann – Waldschütz Erwin (Hrsg.), Ganzheitliches Denken. Festgabe für Augustinus K. Wucherer-Huldenfeld zum 60. Geburtstag, Universitätsverlag Wien, Wien 1989, 204 Seiten, S 280,-.

Flothkötter Hermann – Nacke Bernhard (Hrsg.), Zerreißprobe. Auf der Suche nach der verlorenen Einheit unseres Lebens, Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. 1989, 240 Seiten, DM 28,-.

Gerhardt Alfons, Jeder Morgen spricht von neuem Leben. Ermutigungen in Krankheit und Alter, Verlag Parzeller, Fulda – Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1989, 80 Seiten, 6 Zeichnungen, DM 9,80.

Gruber Elmar, Leben will ich. Gebete für junge Menschen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 80 Seiten, DM 9,80.

Gubler Marie-Louise, Der Name der Jungfrau war Maria, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1989, 108 Seiten, DM 8,80.

Heinz-Mohr Gerd, Notiert in Gottes Terminkalender. Heitere Anekdoten rund ums Kirchenjahr, Herder Taschenbuch 1663, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 128 Seiten, DM 19,90.

Heller Andreas, Ganzheitliche Lebenspflege. Für ein Miteinander von Krankenpflege und Krankenseelsorge, Patmos Verlag, Düsseldorf 1989, 168 Seiten, DM 24,80.

Hoffsummer Willi (Hrsg.), Geschichten als Predigten. Für Gottesdienste, Schule und Gruppe, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1989, 120 Seiten, DM 19,80.

Kner Anton, Das Wort in den Tag. 366 hilfreiche Lebensweisheiten, Kanisius Verlag, Freiburg/Schweiz 1989, 96 Seiten, sFr 12,80.

Laurien Hanna-Renate – Seeber David (Hrsg.), Was Laien bewegt. Zur Lage der Kirche, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 244 Seiten, DM 28,80.

Lehr Albert Maria, Advent. Gedanken für eine stille Zeit, Kanisius Verlag, Freiburg/Schweiz 1989, 112 Seiten, sFr 14,80.

Lorenz Gertrud, Mit Kindern Weihnachten entgegengehen. Ein Kalenderbuch für die Advents- und Weihnachtszeit, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 120 Seiten, DM 16,80.

- Lorscheider Kardinal Aloisio**, Versöhnte Weihnacht. Mit einem Vorwort von *Emil L. Stehle*, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1989, 96 Seiten, DM 14,80.
- Manderscheid Hejo**, Kirchliche und gesellschaftliche Interessen im Kindergarten. Ein pastoral-theologischer Beitrag zur Frage nach dem katholischen Profil, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1989, 206 Seiten, DM 24,-.
- Martini Carlo M.**, Was er euch sagt. Leben aus der Freude des Evangeliums, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1989, 160 Seiten, DM 22,80.
- Morley Janet**, Preisen will ich Gott, meine Geliebte. Psalmen und Gebete, Reihe: frauenforum, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1989, 95 Seiten, DM 17,80.
- Moser Georg**, Anstöße zum Leben. 366 hilfreiche Lebensweisheiten. Ausgewählt und hrsg. von *Reinhard Abeln*, Kanisius Verlag, Freiburg/Schweiz 1989, 96 Seiten, sFR 12,80.
- Müller Wunibald**, Gemeinsam wachsen in Gruppen. Reihe: Heilende Seelsorge, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1989, 120 Seiten, DM 19,80.
- Das Neue Testament. Übersetzt von *Fridolin Stier*. Aus dem Nachlaß hrsg. von *Eleonore Beck*, *Gabriele Miller* und *Eugen Sitarz*, Kösel-Verlag, München - Patmos Verlag, Düsseldorf 1989, 580 Seiten, DM 19,80.
- Neysters Peter** (Hrsg.), Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu dir. Echter Verlag, Würzburg 1989, 32 Seiten, DM 6,80/S 53,-.
- Niewiadomski Józef** (Hrsg.), Verweigerte Mündigkeit? Politische Kultur und die Kirche. Reihe: Theologische Trends 2, Österreichischer Kulturverlag, Thaur 1989, 256 Seiten, S 198,-/DM 28,-.
- Nouwen Henri J. M.**, Schöpferische Seelsorge. Mit einem Vorwort von *Rolf Zerfuß*, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1989, 176 Seiten, DM 24,80.
- Przybylski Hartmut - Rinderspacher Jürgen P.** (Hrsg.), Das Ende gemeinsamer Zeit? Risiken neuer Arbeitszeitgestaltung und Öffnungszeiten, SWI-Verlag, Bochum 1988, 281 Seiten.
- Rahner Karl**, Visionen und Prophezeiungen. Zur Mystik und Transzendenzforschung, hrsg. und eingeleitet von *Josef Sudbrack*, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1989, 128 Seiten, DM 19,80.
- Richter Klemens** (Hrsg.), Eheschließung - mehr als ein rechtlich Ding. Reihe: Quaestiones disputatae, Band 120, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1989, 184 Seiten, DM 39,-.
- Richter Klemens - Schilson Arno**, Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung. Rothenfelder Reihe, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1989, 164 Seiten, DM 24,80.
- Schäfer Philipp** (Hrsg.), Freiheit in Gemeinschaft. Festschrift für *Josef Rief* zum 65. Geburtstag, Passavia Universitätsverlag, Passau 1989, 136 Seiten, DM 24,-.
- Schaube Werner**, Nun ist die Zeit. Wortgottesdienste für Advent und Weihnachten in der Gemeinde, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1989, 80 Seiten, DM 12,80.
- Schilson Arno**, Die wahre Freude der Weihnacht, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1989, 96 Seiten, DM 14,80.
- Ders.** (Hrsg.), Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1989, 336 Seiten, DM 42,-.
- Schmidt Stjepan**, Augustin Graz. Der Kardinal der Einheit, Verlag Styria, Graz - Wien - Köln 1989, 1050 Seiten, S 1050,-/DM 150,-.
- Schüngel-Straumann Helen**, Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen. Reihe: frauenforum, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1989, 192 Seiten, DM 26,80.
- Schütz Klaus-Volker**, Gruppenforschung und Gruppenarbeit. Theoretische Grundlagen und Praxismodelle, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1989, 208 Seiten, DM 28,-.
- Ders.**, Gruppenarbeit in der Kirche. Methoden angewandter Sozialpsychologie in Religionspädagogik und Erwachsenenbildung, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1989, 388 Seiten, DM 48,-.
- Stary Othmar - van der Kallen Wim**, Die Seckauer Apokalypse von *Herbert Boeckl*, Verlag Styria, Graz - Wien - Köln 1989, 104 Seiten, mit 40 Farbbildern, S 250,-/DM 34,-.
- Stirnimann Heinrich**, Marjam. Marienrede an einer Wende, Universitätsverlag Freiburg/Schweiz 1989, 528 Seiten, sFR 48,-.
- Teresa von Ávila**, Die Botschaft vom Gebet. Aus „Weg der Vollkommenheit“, Kapitel 19-42, hrsg. und übersetzt von *Reinhard Körner*, Verlag Styria, Graz - Wien - Köln 1989, 200 Seiten, S 198,-/DM 29,80.
- Venetz Hermann-Josef**, Das Vaterunser. Gebet einer bedrängten Schöpfung, Edition Exodus, Freiburg/Brig 1989, 118 Seiten, sFR 15,80/DM 17,80.
- Wachinger Lorenz**, Paare begleiten. Reihe: Heilende Seelsorge, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1989, 136 Seiten, DM 19,80.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

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

Robert Spaemann ist Professor für Philosophie an der Universität München.

Gregor Siefer ist Professor für Soziologie an der Universität Hamburg.

Klemens Richter ist Professor für Liturgiewissenschaft des Fachbereichs Katholische Theologie an der Universität Münster.

Anton Grabner-Haider ist Professor für Religionsphilosophie an der Universität Graz.

Klaus Lang, Dr. theol., ist Leiter der Abteilung Tarifpolitik der Industriegewerkschaft Metall für die Bundesrepublik Deutschland.

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

Michael Albus, Dr. theol., ist Leiter der Hauptredaktion „Kinder, Jugend und Familie“ im ZDF.

Alfred Dubach ist Direktor des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts in St. Gallen.

Hedwig Gründler, Mag. art., arbeitet seit 20 Jahren in verschiedenen ehrenamtlichen und hauptamtlichen Funktionen in der Katholischen Frauenbewegung der Erzdiözese Wien und der Katholischen Frauenbewegung Österreichs.

Xaver Pfister-Schölch, Dr. theol., ist Leiter der Katholischen Erwachsenenbildung Basel und Informationsbeauftragter der katholischen Kirche in Basel.

Elisheva Hemker ist Pastoralassistentin in der hebräischen Gemeinde in Haifa und Galilea.

Wilhelm Egger, Dr. theol., ist Bischof der Diözese Bozen-Brixen.

Leitartikel

Norbert Mette Das Risiko der Sicherheit

Frieden nur *ohne*
Sicherungs-
maßnahmen?

„Es gibt keinen Weg zum Frieden auf dem Weg der Sicherheit.“ Dieser im Rahmen des Konziliaren Prozesses wiederentdeckte und vielzitierte Satz Dietrich Bonhoeffers – entnommen seiner Morgenandacht am 28. August 1935 auf einer ökumenischen Konferenz in Fanö¹ – steht bis heute quer zur vorherrschenden Auffassung und Praxis, daß Frieden ohne wirksame Sicherungsmaßnahmen nicht gewährleistet werden kann. Und was „wirksam“ heißt, hängt dabei – so wird argumentiert – von den entsprechenden Vorkehrungen des potentiellen Bedrohers ab.

Demgegenüber hören sich die folgenden Sätze in Bonhoeffers Predigt wie eine irrealer und sicherheitspolitisch nicht umsetzbare Wunschvorstellung an: „Denn Friede muß gewagt werden, ist das eine große Wagnis und läßt sich nie und nimmer sichern. Friede ist das Gegenteil von Sicherung. Sicherheit fordern heißt Mißtrauen haben, und dieses Mißtrauen gebietet wiederum Krieg.“

Auch die Erfahrungen des Krieges haben keine nachhaltige Veränderung des vermeintlich trotz allem bewährten Sicherheitsdenkens zu bewirken vermocht. Im Gegenteil, die von den beiden sich etablierenden Blocksystemen in Ost und West getroffenen und immer weiter ausgebauten Sicherheitsvorkehrungen nahmen gigantomane Ausmaße an – nach außen sowohl wie auch nach innen.

Erleben wir jetzt das Ende dieses Sicherheitsdenkens? Die Chance, Sicherheit nun wirklich politisch neu zu definieren und zu praktizieren, ist in einmaliger Weise gegeben, nachdem zumindest eine Seite das totale Fiasko ihrer bisherigen Sicherheitsdoktrin hat erleben und eingestehen müssen. Ist nun auch die westliche Seite flexibel genug, sich auf diese neuartige Situation einzulassen und ihrerseits die anstehenden sicherheitspolitischen Konsequenzen zu ziehen? Oder sieht sie sich gar noch in ihrer bisherigen Sicherheitsauffassung bestätigt? Und wenn die beiden alten Blocksysteme tatsächlich zu einer neuen Sicherheitspartnerschaft gelangen sollten, bleibt immer noch die Frage, ob sich das entsprechend auch in den anderen Teilen der Welt auswirkt oder ob sich damit nicht ihre Abhängigkeit und Unsicherheit noch vergrößern.

¹ Der Text ist u. a. dokumentiert in: Auf dem Weg zu einem Konzil des Friedens. Texte und Dokumente, Berlin ²1986, 9ff.

Das berechnigte
Streben nach
Sicherheit und seine
neurotische
„Verschiebung“

„Sicherheit suchen heißt, sich selber schützen zu wollen.“ Nach Bonhoeffer handelt es sich bei dieser Devise um einen verhängnisvollen Irrtum. Doch hat dieser Satz nicht seine Berechnigung? Entspricht es nicht in der Tat einer menschlichen Grundstrebung, sich in Sicherheit vorfinden zu können? Ist es nicht naheliegend und sinnvoll, gegenüber möglichen Gefährdungen und Risiken Vorkehrungen zu treffen?

Daß nicht nur eine physisch-materielle Grundversorgung, sondern auch psychosoziale Geborgenheit zu den elementaren Lebensnotwendigkeiten gehört, soll und kann nicht abgestritten werden. Ohne das bliebe nur der Tod. Umgekehrt wird aber auch an seiner vollen Lebensentfaltung gehindert, wer ängstlich jegliches Risiko abzusichern bedacht ist. Das Streben nach immer mehr Sicherheit nimmt einen dann völlig in Beschlag. Denn wann ist man schon sicher genug?

Ist aber nicht eine solche neurotische Sucht nach möglichst perfekter Sicherheit zu einem weitverbreiteten Phänomen unserer Zeit geworden? Sozialpsychologen urteilen, das Streben nach Sicherheit sei zu einer kollektiven Obsession geworden, und führen als Symptome dafür an, daß sich noch nie wie neuerdings so viele Menschen damit beschäftigt hätten, wo überall sie selbst und ihr Hab und Gut bedroht sein könnten. Nie zuvor sei so ängstlich auf zuträgliche Ernährung, auf das Körpergewicht, den Blutdruck und vorschriftsmäßiges Muskeltraining geachtet worden. Gegen alles und jedes ließen sich die Menschen versichern².

Nach Horst Eberhard Richter handelt es sich dabei um einen sozialpsychologisch erklärbaren Vorgang der „Verschiebung“: Unsicherheit werde überall dort aufgespürt, wo man das Sicherheitsrisiko aktiv mindern zu können hoffe. Im noch überschaubar und kontrollierbaren Nahbereich des eigenen Alltags werde zu kompensieren versucht, was für den einzelnen unvorstellbare Ausmaße angenommen habe, nämlich die allgemeine Zunahme von Unsicherheit bis hin zur Selbstvernichtungsmöglichkeit allen Lebens auf der Erde, der gegenüber sich alle bislang bewährten Sicherungsmaßnahmen als unangemessen und letztlich vergeblich erweisen.

In der Tat: Kalkulierbare Vorkehrungen gegen den größten anzunehmenden Unfall lassen sich nicht treffen. Doch so weit braucht es erst gar nicht zu kommen. Es sind die allenthalben uns umgebenden „kleinen“ und meist unsichtbaren Bedrohungen – angefangen vom vergifteten

² Vgl. H. E. Richter, Warum bleibt diese Bedrücktheit zu einem großen Teil stumm?, in: Frankfurter Rundschau vom 22. 4. 1982, 21.

Wasser bis hin zu Folgen von Genexperimenten –, gegen die sich zumindest individuell keine wirksamen Versicherungen abschließen lassen. Und doch (– oder gerade deswegen?): Wer in diesem Klima allgemeiner und diffuser Verunsicherung Sicherheit produzieren zu können verheißt, kann mit beträchtlicher Nachfrage rechnen.

Diese Vorstellung, Sicherheit vor wem oder was auch immer produzieren zu können, bleibt ihrerseits in genau jenem technokratisch ausgerichteten Machbarkeitswahn befangen, der zur Entstehung der gegenwärtigen „Risikogesellschaft“ (U. Beck) geführt hat. Mit Hilfe dieser Logik, so wird immer deutlicher, läßt sich jedoch nicht mehr Sicherheit, sondern nur immer größere Unsicherheit erreichen, eine Unsicherheit, die sich schließlich tödlich auswirkt. Seit langem schon bekommen diese Konsequenzen vor allem die zu spüren, denen kein Anspruch auf Sicherheit zugestanden wird, im Gegenteil, auf Kosten derer die Sicherheit bei uns gesichert wird und die darum seit langem schon nichts mehr zu sichern haben, weil ihnen alles genommen worden ist und immer noch genommen wird. Aber auch die, die ihre Sicherheit möglichst absolut zu sichern bedacht sind und dafür auch noch das letzte „Fenster der Verwundbarkeit“ zumauern, sterben allmählich in der von ihnen selbst geschaffenen Festung aus Mangel an Luft und Licht³.

Nicht nur etymologisch geht das deutsche Wort „sicher“ auf das lateinische „securus“ zurück; auch die damit im Römischen Reich verbundenen Vorstellungen sind weitgehend übernommen worden⁴. Prägnanten Ausdruck finden diese in der damals gebräuchlichen Parole „pax et securitas“. Diese nähere Bestimmung des „Friedens“ durch „Sicherheit“ entspricht genau jener Doktrin des römischen Imperiums, gemäß der Frieden dann als hergestellt galt, wenn die eigene Überlegenheit – nach außen und nach innen – gesichert war, der äußere Feind also unterworfen und der innere Kritiker zum Schweigen gebracht waren.

Schon knapp 1900 Jahre vor Bonhoeffer hatte Paulus diese die Gewalt der Herrschenden legitimierende Kombination von „Frieden“ und „Sicherheit“ als trügerisch entlarvt. Scharf hebt er von den mit der Pax Romana verbundenen Heilsvorstellungen für die Mächtigen und Privilegierten jene umfassende Rettung ab, die all denen zuteil werde, die den „Tag des Herrn“ erwarten. Dieser Tag wird für diejenigen, die sich in „Frieden und Sicherheit“

³ Formuliert im Anschluß an D. Sölle, *Das Fenster der Verwundbarkeit*, Stuttgart 1987, 17.

⁴ Vgl. ausführlicher K. Wengst, *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit*, München 1986.

Produkt der „Sicherheitsproduktion“:
tödliche Unsicherheit
für viele

„pax et securitas“ und
die Kritik des Paulus

wähnen – so schreibt er an die Thessalonicher (vgl. 1 Thess 5, 1–3) –, „Verderben“ bringen.

Die den „Tag des Herrn“ erwarten, verzichten nach Paulus keineswegs auf Sicherheitsvorkehrungen. Im Gegenteil, sie bleiben im Unterschied zu denen, die aufgrund ihrer trügerischen Sicherheit meinen, schlafen oder sich betrinken zu können, wachsam und nüchtern. Auch sind sie – wie die römischen Soldaten – mit einer Rüstung ausgestattet. Nur – ihr Panzer ist „Glaube und Liebe“, und der Helm, den sie aufsetzen, ist die „Hoffnung auf Rettung“ (vgl. V. 8).

Genau das ist auch der Tenor von Bonhoeffers Predigt: „Friede heißt sich gänzlich ausliefern dem Gebot Gottes, keine Sicherung wollen, sondern im Glauben und Gehorsam dem allmächtigen Gott die Geschichte der Völker in die Hand legen und nicht selbstsüchtig über sie verfügen wollen. Kämpfe werden nicht mit Waffen gewonnen, sondern mit Gott. Sie werden auch dort noch gewonnen, wo der Weg ans Kreuz führt. Wer von uns darf dann sagen, daß er wüßte, was es für die Welt bedeuten könnte, wenn ein Volk – statt mit der Waffe in der Hand – betend und wehrlos und darum gerade bewaffnet mit der allein guten Wehr und Waffe den Angreifer empfinde?“ War das nicht eindrucksvoll in den letzten Monaten des vergangenen Jahres in unseren östlichen Nachbarländern zu erleben? Es ist deutlich: Worauf Paulus und Bonhoeffer – und alle die, die danach gehandelt haben – setzen, hat mit jener Sicherheit, die der römischen Securitas-Doktrin entspricht, nichts zu tun. Damit desavouieren sie jedoch keineswegs das Grundbedürfnis, sicher leben zu wollen. Im Gegenteil, sie verweisen gerade in ihrem Tun glaubwürdig auf jenen Grund, der allein Sicherheit für die Menschen und die ganze Welt zu gewährleisten vermag, eine Sicherheit, die die Menschen eben nicht produzieren können, sondern geschenkt bekommen. Luther hat bekanntlich diese im Vertrauen auf Gott gründende und allein ihm zu verdankende Sicherheit als „certitudo“ von der „securitas“ als der Vorstellung, den Glauben als sicheren Besitz des Menschen betrachten zu können, klar unterschieden. Die Gewißheit der Gotteskindschaft ist ausschließlich dank der Treue Gottes gegeben und menschlicherseits stets gefährdet. Glauben heißt also, sich ganz auf den zu verlassen und ihm zu vertrauen, der sich uns als Gott zugesprochen hat. Im Gegensatz zu jeder Form der angstbezogenen Selbstsicherung bedeutet nach E. Jüngel die im Glauben geschenkte Gewißheit „Entsicherung“⁵.

⁵ Vgl. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 227ff.

Sicherheit im Vertrauen auf Gott

Sicherheit und
Schalom für alle
Menschen

Dies gilt nicht nur für das Verhältnis zu Gott, sondern hat Folgen auch für das Verhalten der Menschen untereinander. Anstatt der Logik des herkömmlichen Sicherheitsdenkens – „Ich bin sicher, weil der andere unsicher ist“ – eröffnet die dem Glauben eigene Logik wirklich neue Möglichkeiten des Denkens und Handelns: „Gottes Ja entlastet von der letzten Sorge des Daseins, also vom Zwang der Selbstbehauptung und Selbstsicherung: vom zwanghaften Streben nach Einfluß und Macht, vom Sich-Festhalten an Sachen, von der Unterwerfung des Lebens unter das Erfolg-haben-Müssen. Es verändert die Einstellung zum Eigentum, führt zur Neubewertung von Arbeit und Leistung. Es bewirkt eine neue Empfänglichkeit für das Geschenk unseres Daseins, einen veränderten Umgang mit den Gütern der Schöpfung. Dabei schwächt es den Impuls zur Weltgestaltung nicht ab, sondern entideologisiert ihn. Es ermöglicht den Widerstand gegen das Gesetz der Expansion und Selbststeigerung und befähigt für die ersten Schritte zu Abrüstung und Frieden.“⁶

Sicherheit gilt nicht länger als absoluter Wert an sich. Sondern die Sorge und der Einsatz gelten verstärkt den Bedingungen, die es zulassen, daß das Grundbedürfnis, in Sicherheit leben zu können, wirklich für alle Menschen erfüllt wird, daß also nicht länger nur die Sicherheitsinteressen einer ängstlich auf ihre Privilegien bedachten Minderheit durchgesetzt werden. Sicherheitspolitik bedeutet dann, sich – nach innen und nach außen – um den Aufbau einer veränderten, solidarischen Welt zu bemühen, in der Waffen und Mauern überflüssig werden.

Einzugestehen bleibt, daß die biblischen Visionen eines gemeinsamen Lebens in Sicherheit, das auf Vertrauen und Gerechtigkeit gründet⁷, es bis heute reichlich schwerhaben, selbst von Christen und in den Kirchen ernstgenommen und zur Geltung gebracht zu werden. Allzu häufig scheint man auch hier statt auf die „certitudo“ des Glaubens auf eine Religion der „securitas“ zu setzen. Hängt möglicherweise die Bereitwilligkeit der Kirche, sich auf die ihr gesellschaftlich angemessene Erwartung einzulassen, um die Entsorgung der anderweitig nicht mehr absicherbaren Restrisiken sich zu kümmern, damit zusammen, daß das dahinterstehende Sicherheitsdenken große Verwandtschaft zu der in ihr antreffbaren Mentalität aufweist? Und ist es nicht symptomatisch, daß insbesondere in der katholischen Kirche seit einiger Zeit

⁶ Th. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, München 21988, 223.

⁷ Vgl. dazu J. Ebach, Sicherheit – Unverwundbarkeit – Frieden, in: *ders.*, Theologische Reden, mit denen man keinen Staat machen kann, Bochum 1989, 7–18.

Das Absicherungs-
streben der Kirche –
im Widerspruch
zum Evangelium

wieder einmal vor allem jene zum Zuge kommen, die rigide auf vermeintlich sichere Wahrheiten und Strukturen fixiert sind und diese mit allen Mitteln zu erhalten versuchen? Bis zu welchen sublimen Einwirkungen auf die menschliche Psyche das geht, das hat Eugen Drewermann in seiner Kleriker-Studie diagnostiziert. Auch wenn man den darin unterbreiteten Therapieanschlüssen nicht sofort zustimmt – ist das vorgelegte Psychogramm von der Kirche als einem auf angstbezogene Absicherung bedachten System nicht weithin zutreffend, so bestürzend diese Einsicht für manchen Betroffenen auch sein mag⁸?

Bringt solches Absicherungsstreben die Kirche nicht unweigerlich in Widerspruch zum Evangelium, das doch eher dazu auffordert und einlädt, menschlich gesehen Unsicherheit zu riskieren⁹? Eine Kirche, die die „Sicherheitsgesellschaft“ bloß verdoppelt, vermag den Menschen keine Verheißung mehr zu geben. Für sie selbst könnte dann der „Tag des Herrn“ zu einer bösen Überraschung werden . . .

Artikel

Peter F. Schmid
Sicherheit haben
oder glauben
Entwicklungs-
psychologische
Aspekte zu
Risikobereitschaft
und Vertrauen

Der erwachsene Mensch braucht sowohl eine große Portion Vertrauen als auch ein hinreichendes Maß an Risikobereitschaft. Welche Faktoren führen zu deren Vorhandensein, was trägt zu einem unrealen Sicherheitsbedürfnis und zum Festhalten an Sicherheits-Surrogaten bei? Schmid macht dafür u. a. Institutionen mit einem falschen Frauenbild und einer ausgeprägten Mutter-Ideologie verantwortlich. Er vertraut aber darauf, daß auch Erwachsene noch lernfähig sind, wenn sie sich auf neue Erfahrungen einlassen. red

Die Zeichen sind unübersehbar: Viele in der Kirche sind von der Angst gelehrt, der rechte Glaube sei bedroht, die Glaubenssubstanz würde verlorengehen, die Kirche zerfallen, wenn nicht rechtzeitig eine Rückkehr zu den „alten“ Werten und Strukturen stattfindet. In einer Weise, die manchmal geradezu panisch anmutet, suchen manche zu retten, was noch zu retten wäre. Dahinter wird

⁸ Vgl. E. Drewermann, Kleriker – Psychogramm eines Ideals, Olten 1989.

⁹ Dazu anregend: O. H. Pesch, Unsicherheit und Glaube, Zürich – Einsiedeln – Köln 1981.

neben vielem anderen ein gewaltiges Bedürfnis nach Sicherheit spürbar.

In der Bewahrung des Überkommenen und Bestehenden sehen viele das einzige Heil. Das erinnert an den Satz aus dem „Hamlet“, daß wir „feige lieber jene Übel ertragen, die wir haben, als zu anderen fliehn, die wir nicht kennen“¹, also lieber wiederholen, als Neues auszuprobieren. Dabei ist nur eines sicher: „Sicher ist sicher“ ist kein Satz aus dem Evangelium.

Die in diesem Heft mehrfach konstatierte Zunahme an Sicherheitsbedürfnis in der Kirche läßt fragen: Was steckt eigentlich – von der Entwicklung des Menschen her gesehen – hinter dem Bedürfnis nach Sicherheit? Und: wie kann man mit ihm umgehen, wie ihm begegnen – bei anderen und bei sich selbst? Einigen Aspekten in diesem Zusammenhang soll hier nachgegangen werden.

1. Das Grundbedürfnis nach Sicherheit

Das Bedürfnis nach Sicherheit ist ein menschliches Grundbedürfnis. Ein irrationales Bedürfnis nach Sicherheit kann entstehen, wenn diesem Grundbedürfnis durch Verwahrlosung oder Überbesorgtheit nicht adäquat Rechnung getragen wird.

Sicherheitsstreben ist zweifellos legitim. Jeder Mensch hat ein Bedürfnis nach Sicherheit. Entwicklungspsychologisch betrachtet ist es auch sehr verständlich, daß der Mensch – geprägt durch Erfahrungen des Verlassenwerdens und Verlassenmüssens – immer wieder direkt oder indirekt nach Sicherheit, Heimat, Geborgenheit, mit einem Wort „nach der Mutter“ sucht.

Zum Kind herangewachsen in der sprichwörtlichen Geborgenheit des Mutterschoßes mit seinem Maximum an optimaler Befriedigung von Bedürfnissen, stellt bereits der Vorgang der Geburt eine tiefe Zäsur in der Erfahrung von Sicherheit dar. Die physische wie später auch die psychische Trennung von der Person, mit der man eins war, macht große Angst und kann als Urbild jeder späteren Trennungskrise verstanden werden, gilt es ja im Lauf des gesamten Lebens, aber insbesondere im Zuge des Erwachsenwerdens, ständig Abschied von vertrauten Beziehungskonstellationen zu nehmen und sich körperlich, psychisch und geistig neuen Herausforderungen zu stellen.

Zwar bietet das Umsorgtwerden durch die Mutter und andere Menschen im Normalfall dem heranwachsenden Kind jene Bedingungen des Schutzes, in denen es mit dieser Geburtserfahrung und allen weiteren Trennungskrisen fertig werden und zu je neuer Identität finden kann;

¹ 3. Akt, 1. Szene.

Die Spannung von Umsorgtwerden und Freiraum

aber die völlige Einheit ist ein für allemal verlorengegangen. In der Folge geht es darum, geborgen in und unterstützt durch Beziehungen selbst zu einer neuen Identität zu finden. Dies geschieht durch eine Reihe weiterer Identifikations- und Loslösungsschritte: In der Anlehnung an die geliebten Eltern und in der Ablösung von ihnen, durch Geborgenheit und Trennung lernt der Mensch nach und nach ganz er selbst zu werden.

Dabei kommt es darauf an, wie er diese Phasen der Identitätsfindung erlebt, in welcher Atmosphäre Identifizierung und Distanzierung geschehen. Hier sind dann auch die Chancen zum Erlernen risikofreudiger Auseinandersetzung gegeben: Der Mensch kann lernen, mutig und in realistischer Abschätzung seiner Möglichkeiten Neues zu lernen und sich und die Umwelt zu verändern. Umgekehrt bestehen hier die Gefahren zur mangelnden Bewältigung dieser Loslösungs- und Reifungsphasen: entweder in einem Zuwenig oder Zuviel an Umsorgtwerden einerseits und Freiraum andererseits.

Im ersten Fall, wenn der Schutz nicht als ausreichend erlebt wird, wird der Mensch zu sehr, zu rasch mit dem Alleinsein und der Wirklichkeit außerhalb der geborgenen Atmosphäre konfrontiert. Er kann sich nicht entsprechend an die neue Umgebung anpassen bzw. sie verändern und wird – je nach den weiteren Erfahrungen, die er damit macht – seine Identitätsstruktur ausbilden, was von einem „verwahrlosten“, distanzlosen Draufgänger, der unfähig ist, Gefahren richtig abzuschätzen, und sich daher ständig „übernimmt“, bis zu einem scheuen, verschreckten, zurückgezogenen Einzelgänger voller Angst reichen kann.

Wenn hingegen ein Kind ständig zuviel umsorgt, „bemuttert“, übermäßig beschützt („overprotected“) und damit von der Konfrontation und Auseinandersetzung mit der Realität allzusehr abgehalten wird, wird es – ebenfalls in Abhängigkeit von seinen weiteren Lebenserfahrungen – dazu tendieren, stets ängstlich zu sein und voller Befürchtungen, was alles an Schlimmem eintreten kann, oder in einer Gegenreaktion dazu unfähig, Gefahren zu erkennen und ihnen sinnvoll zu begegnen.

In beiden Fällen kann schließlich ein unrealistisches Sicherheitsbedürfnis entstehen, das heißt, ein Bedürfnis nach Sicherheit, das durch die Bedrohung in der Wirklichkeit nicht gedeckt ist. Es ist auch Argumenten nicht zugänglich, also irrational: Es wurzelt ja in tiefsitzenden Ängsten und unbewußten Emotionen, und ihm ist daher auch verstandesmäßig allein nicht beizukommen. Ob es sich nach außen in der Maske des abenteuerlichen Drauf-

gängers zeigt (der sich stets von neuem zu beweisen versucht, daß er allen Gefahren gewachsen ist) oder in der des bewahrenden Verfechters institutioneller Strukturen (die ihm den größtmöglichen Schutz vor angstmachenden Veränderungen bieten sollen) – in jedem Fall ist die Ursache das mangelnde Vertrauen in die eigene Fähigkeit, Anforderungen aus der Umwelt gewachsen zu sein, und die mangelnde Bereitschaft, durch begrenztes Risiko Veränderungen selbst herbeiführen zu wollen.

In der Wurzel unsichere Menschen führen aber im Grunde nur die alten, aus der Kindheit stammenden Formen der Angstabwehr fort und wiederholen sie, bleiben also in einer infantilen Haltung. Sie befriedigen Sicherheitsbedürfnisse, die aus Ängsten resultieren, die in der Vergangenheit liegen, also nicht aktuell und real und daher unangemessen sind. Dies macht sie auch oft unfähig, die tatsächlichen und gegenwärtigen Gefahren und Bedrohungen zu sehen und ihnen zu begegnen. Dazu wäre nämlich ein gesundes Maß an Aggression erforderlich.

Ein irreales Sicherheitsbedürfnis ist immer auch ein Mangel an Fähigkeit, mit Aggressionen umzugehen: An die Stelle offensiver Krisenbewältigung tritt defensives Festhalten an Erreichtem.

Jede der angesprochenen Trennungen stellt auch einen aggressiven Akt dar: Die verschiedenen Trotzalter, die Pubertät, die Krisen des Jugendlichen und Erwachsenen bedeuten als Ablösungen von erreichten Positionen und als Zuwendung zu neuen Erfahrungen eine Trennung, eine Absage, eine Aggression gegenüber dem Bestehenden, das nun Vergangenes werden soll: Wer sich nicht ablöst, bleibt unreif. Ein Kind, das nicht „nein“ sagen lernt, lernt nicht „ich“ zu sagen. Wer nicht widerspricht, spricht nur immer wieder das gleiche: Erst durch die Negation bzw. Infragestellung des Bestehenden wird Neues möglich, erst durch das Einnehmen einer anderen Position als jener, die die Bezugsperson hat, wird eine eigenständige Einstellung möglich. Wer Vater und Mutter nicht verläßt, kann keine eigene Familie gründen.

Geschehen solche Absagen und Trennungen im Kindesalter in einem Klima, das nicht als Bedrohung für den Bestand der Beziehung als solcher erlebt wird, wird also Aggression² nicht als völlige Destruktivität, sondern als konstruktive Kraft zur Veränderung einer Beziehung und damit von einem selbst erfahren, sind damit auch nicht der Lernprozeß und die Bewertung verbunden, daß Aggressivität an sich etwas Schlechtes oder Negatives sei.

² Von der Wortwurzel her bedeutet *aggredi* „herangehen, sich an jemanden wenden, ihn angehen“, dann erst „angreifen“. Vgl. auch die Doppeldeutigkeit von „jemanden angreifen“.

2. Die Bedeutung konstruktiver Aggression

Konstruktive und destruktive Aggressionen

Häufig jedoch führen Ablösung und Aggression zum Verlust von Zuwendung und Liebe bis hin zur phantasierten oder realen Androhung des Verlustes der Beziehung überhaupt; Aggression erhält so einen prinzipiell negativen Beigeschmack. Dann ist ein Prozeß in Gang gesetzt, der jede Form der Trennung als potentiell bedrohlich für die Beziehung und das eigene Sein ansieht. Besonders als Folge einer pseudochristlichen Erziehung, in der es keine Aggressionen geben „darf“, wird jede Aggression gleich negativ bewertet, ja häufig einfach verdrängt.

Daraus ergibt sich der besondere Stellenwert der Fähigkeit zum richtigen Umgang mit der Aggression für das eigene Sicherheitsbedürfnis: Wer differenzieren kann zwischen *konstruktiver, verändernder Aggression*, die zum Ziel hat, daß alle Beteiligten eine neue Weise des Zusammenlebens finden, einer Aggression also, die auf eine Verbesserung der Beziehung aus ist (wodurch es nicht Sieger und Besiegte, sondern nur Gewinner gibt), und *destruktiver, vernichtender oder auflösender Aggression*, bei der es immer um Sieg oder Niederlage, letztlich um alles oder nichts, geht, der braucht nicht prinzipiell vor jeder Aggression zurückzuschrecken, kann mit Aggression als Kraft zur Veränderung konstruktiv und „dosierte“ umgehen und sie als vitale Kraft im Leben und in Beziehungen erfahren. Er kann das eigene Sicherheitsbedürfnis verstehen und ernst nehmen und etwas dafür einsetzen, und er kann das Sicherheitsbedürfnis der anderen respektieren, verstehen und darauf Bedacht nehmen. Solcherart hat er es nicht nötig, jeden Konflikt zu vermeiden oder ständig Konflikte vom Zaun zu brechen.

Auch im Erwachsenenalter gibt es Krisen in der Sicherheit, die ja nie ein für allemal erreicht ist. Neue Herausforderungen, der Verlust geliebter Menschen, aber auch körperliche Veränderungen stellen die Identität erneut in Frage. In solchen Krisenzeiten tritt ein vermehrtes Bedürfnis nach Sicherheit auf. Menschen, die gelernt haben, sich selbst zu vertrauen, sind dann fähig, solche Krisen konstruktiv zu bewältigen, solchen Situationen letztlich offensiv zu begegnen und Neues daraus zu machen, statt defensiv nur darauf zu achten, den Schaden soweit wie möglich zu begrenzen und Erreichtes zu bewahren (oder den Kopf zu verlieren und zu resignieren bis hin zu Depression und Selbstmord).

3. Surrogate für Sicherheit

Autoritäre Personen, fundamentalistische Gruppen und Institutionen mit ausgeprägter Mutter-Ideologie können als Ersatz für das verlorengegangene Grundvertrauen und damit als Surrogate für Sicherheit dienen. Sie tendieren zur Reproduktion und zur „Sicherheit durch Verunsicherung“.

Wer nicht genügend Vertrauen in die eigene Vitalität und in die eigene Fähigkeit zum „Krisenmanagement“ hat, sucht nach Zuständen, die Krisen möglichst vermeiden, verleugnet sie oder geht ihnen aus dem Weg. Den Ersatz für den Schutz durch die „verlorengegangene“ leibliche Mutter kann eine andere Person bieten, etwa der geliebte Partner als Mutterersatz, und/oder er kann in Gruppen und Institutionen, der „Mutter Kirche“ etwa, gefunden werden.

Fundamentalistische Institutionen

Die Kirche wird dann vorwiegend als bewahrende, der Abwehr von Angst und Verunsicherung dienende Institution gesehen, die einem Hilfe bietet vor der „bösen Welt“, die die traditionellen Werte unverändert hochhält, ohne sie mit Unbekanntem und neuen, aus den Herausforderungen der Zeit entstandenen Werten zu konfrontieren. Ihre Aufgabe ist es dann zu verhindern, daß Unsicherheit überhaupt auftreten kann, eine Aufgabe, zu der sie alle Macht, die einer Mutter zukommt, einzusetzen hat. Die bewahrende Schutzfunktion, die zweifellos jeder Institution zukommt, wird solchermaßen überzeichnet, daß alles Neue verdächtigt, im Keim erstickt, verteufelt oder ausgeschlossen wird. Eine so verstandene Institution bietet nicht jenen Schutz, der erst die Basis für Neues ermöglicht, eine Heimat, von der aus in die Welt aufgebrochen werden kann, ein Zeltlager, das die Voraussetzung für weitere Erkundungen ist, eine die Wahrheit suchende Bezugsgruppe, die die Konfrontation mit anderen Gruppen möglich macht; sie bietet sich vielmehr selbst als allumfassende Welt an (aus der man dann nicht mehr herauszugehen braucht), als feste Burg (die zu verlassen sträflicher Leichtsinns wäre) oder als Besitzerin und Bewahrerin der Wahrheit (die aufzugeben Irrtum und Dummheit gleichkäme).

Falsches Frauenbild

Ein falsches, überzeichnetes und unrealistisches *Frauenbild* ist eine weitere Folge der Überhöhung der verlorenen Mutter: Die Frauen werden entweder als Mütter und Jungfrauen besonders geschätzt und verehrt, dabei gleichzeitig idealisiert und der Wirklichkeit entrückt – wobei sie nicht selten auch als „Reine und Unschuldige“ völlig „desexualisiert“, d. h. als geschlechtslose Wesen gezeichnet werden. Damit erscheinen sie zum einen selbst „ungefährlich“, zum anderen erhalten sie eine mütterlich-bewahrende Schutzfunktion. Oder die Frauen werden – allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz – abgewertet, in die Nähe der Sündhaftigkeit, der sexuellen Verführung (als potentielle Huren) oder der Minderwertigkeit (hinsichtlich verschiedener, besonders körperlicher und vernunftmäßiger Fähigkeiten im Vergleich zu Männern) gerückt. Eine solche Jungfrau-und-Mutter-

Ideologie findet sich besonders ausgeprägt in bestimmten Formen der *Marienfrömmigkeit*: Ein theologisch ungenaues, durch die offizielle Lehre der Kirche nicht gedecktes Marienbild wird dann reduziert etwa auf Maria als eine den Mantel gegen jedwede Unbill ausbreitende Schutzmantel-Madonna oder auf Maria als prinzipiell zur Sünde unfähig (und damit un- oder übermenschlich) oder wenn Maria als quasi einzige Mittlerin der Gnaden gepriesen wird, ohne die es keinen Weg zu Gott gebe, ohne die also nichts möglich ist – leicht lassen sich hinter solchen und ähnlichen Marienbildern die Wunschvorstellungen nach der Rückkehr in die Sicherheit des verlorenen Mutterschoßes erkennen.

Autoritäre Personen und Strukturen

Menschen, denen es aufgrund der beschriebenen Erfahrungen an Gelassenheit hinsichtlich ihrer Sicherheit fehlt, tendieren dazu, selbst autoritäre Persönlichkeitsstrukturen auszubilden oder sich an *autoritäre Personen* anzulehnen bzw. sich in Abhängigkeit von ihnen zu begeben, um solcherart den vermißten Schutz zu finden. Die autoritäre Persönlichkeit muß aber ständig um ihre Macht fürchten; wer keine natürliche Autorität (erworben) hat, muß Angst um seine Position, sein Ansehen, seine Sicherheit haben. Sie tendiert daher dazu, Systeme aufzubauen, in denen sie genügend Schutz findet, um ihre Angst in Grenzen oder am besten unter der Bewußtseinschwelle zu halten. Der Aufbau und Erhalt der dazu notwendigen Herrschaft kann auf vielerlei Weise geschehen; die Grundbedürfnisse des Menschen in einem gewissen Maß permanent zu frustrieren, zählt jedenfalls zu den erfolgreichsten „Rezepten“, Herrschaft auszuüben³. Zu weiteren Charakteristika *autoritärer Strukturen* als Sicherheitssurrogate zählen Dialogverweigerung (sich in ein Gespräch einlassen, d. h. sich auf andere und anderes einlassen, stellt eigene Positionen in Frage), Einforderung unbedingten Gehorsams (wer „auf Befehl“ handelt, meint, nicht nach der Richtigkeit seines Tuns fragen oder Verantwortung übernehmen zu müssen; wer selbst befiehlt, beruft sich nicht selten auf einen anderen Vorgesetzten oder aber auf ein Prinzip, eine Ideologie oder den angeblichen Willen Gottes), die ständige Wiederholung tradierten Wissens und Glaubens möglichst ohne Änderungen und Abweichungen (Neues könnte verunsichernd wirken), die Exkommunikation Andersdenkender zur Bewahrung der „reinen Lehre“ (ohne wirkliche Auseinandersetzung, die die Gefahr zur „Ansteckung“ beinhalten würde), Zentralismus (um alles überblicken und kon-

³ Daß dies in besonderer Weise für die „Beherrschung“ der Sexualität gilt, wurde im Themenheft „Sexualität und Macht“ der *Diakonia* (2/1989) gezeigt (vgl. S. 73–77 und 106–109).

trollieren zu können), Integralismus (die „Unterwerfung“ anderer Kultur- und Wissensbereiche unter die eigene Position) usw.⁴ Und umgekehrt fördern solche Systeme die Ausbildung autoritärer Persönlichkeiten, beispielsweise durch einschlägige Institutionen, wie z. B. Internate und Seminare, die dann nicht selten so geführt werden, daß sie in einer Mischung aus bergendem Mutter-Ersatz und Disziplin einfordernder Struktur wiederum jene Personen hervorbringen, die diese Systeme brauchen, um gut zu funktionieren.

Notwendigkeit von Autorität und Amt

Während Organisationen ohne Autorität und, falls sie größer sind, auch ohne Amt nicht auskommen – die ja beide prinzipiell der Sicherheit dienen, d. h. die Durchführung der Aufgaben, zu deren Zweck die Institution besteht, sichern sollen –, befriedigen autoritäre Strukturen in hohem Maße jene Sicherheitsbedürfnisse, die aus der oben beschriebenen infantilen Frustration stammen. Ein Beispiel mag dies verdeutlichen: Die Polizei ist eigentlich zum Schutz der Bevölkerung da und nicht dazu, daß man prinzipiell vor ihr Angst hat, auch dann, wenn man weder etwas angestellt hat noch diesbezüglich etwas im Schilde führt. Aber gerade am Beispiel der Polizei kann man sehen, daß die entsprechenden Mechanismen in hohem Maße nahezu von jedem internalisiert sind: ist doch kaum jemand imstande, völlig unbefangen seiner Tätigkeit weiter nachzugehen, wenn ein Polizist auftaucht oder ein Polizeiauto hinter einem fährt. Man kann sich dann dabei ertappen, daß man sich sofort zu fragen beginnt, ob man selbst etwas Gesetzeswidriges getan hat. Was eigentlich der Sicherheit dienen soll, dient der Verunsicherung. Und in einem Denken, das meint, es sei schon ganz recht, wenn man in solchen Fällen gleich mit einem schlechten Gewissen reagiere, wenigstens sei man dann ständig auf der Hut und brav – eben aus der Angst, erwischt zu werden –, zeigt sich die Verkehrung solchen Sicherheitsdenkens: *Sicherheit soll durch ständige Verunsicherung erreicht werden* – ein Merkmal totalitärer Systeme. Sicherheit für einen kann dann Angst und sogar Terror für die anderen bedeuten⁵.

Der in letzter Zeit in manchen Teilen der Kirche wieder häufiger zu beobachtende Zusammenhang zwischen einseitiger Marienfrömmigkeit, Kirchenbild, autoritärer Einstellung und Festhalten an fundamentalistischen Po-

⁴ Vgl. dazu den Beitrag von A. Pelinka in diesem Heft.

⁵ Nicht zufällig werden von den Rumänen die Angehörigen der (für die Staatssicherheit bzw. die persönliche Sicherheit der ehemaligen Machthaber geschaffenen) Sicherheitstruppen „Securitate“ als „Terroristen“ bezeichnet. Aber auch andere Staatssicherheitsdienste wollen oft die Sicherheit geradezu dadurch herbeiführen, daß sie Unsicherheit, ja den größten Schrecken verbreiten.

man sein Sicherheitsbedürfnis von innen heraus, wie der Betreffende selbst es erlebt, wahrnehmen, verstehen und annehmen kann), vor allem durch den ständig neuen und ehrlichen Versuch, den anderen in seinem Anderssein zu verstehen: Nur wer sich verstanden fühlt als der, der er ist, und so, wie er ist, ohne Bedingungen und Wenn und Aber, beginnt Vertrauen zu entwickeln und damit Sicherheits-Mauern abzubauen. Wenn jedoch gegen eine solche Mauer (durch Argumente, Maßnahmen, Ausgrenzungen usw.) angerannt wird, wird sie ihr Erbauer wohl eher verstärken, als daß er sie in Frage stellt. Er wird sie aber nach und nach zu öffnen beginnen, wenn die Bedrohung nachläßt und er dies wahrnehmen kann. Die kleine Gruppe als Erfahrungsgemeinschaft kann dazu besser helfen, weil sie mehr von dieser Sicherheit bieten kann als der große anonyme Apparat der Institution. In der überschaubaren Gemeinschaft ist es leichter, loszulassen und nicht um jeden Preis festzuhalten an Absicherungen, die überflüssig geworden sind.

Wie jede Veränderung beginnt allerdings auch diese Änderung jeweils bei einem selbst. Wer zunächst andere ändern will, übersieht, daß er dies vielfach nur zum Ausbau seiner eigenen Sicherheitsstrukturen tut. Sich selbst jedoch auf Veränderungen einzulassen bedeutet: den Mut zum Risiko nicht von anderen zu fordern, sondern selbst „über den eigenen Schatten zu springen“.

Jesus trat genau mit dieser – durch sein eigenes Leben gedeckten – Forderung auf: „Kehrt um! Fangt neu an! Habt Vertrauen in das Evangelium!“ (Mk 1, 14 par.) Die Bereitschaft zur metanoia und zum Exodus (auf die Verheißung Gottes hin: weg von den sicheren Fleischöpfen und der Sklaverei hin zur mühsam identitätsstiftenden Wanderung) sind die Traditionen des Christentums zum Thema Sicherheit – und nicht Bewahrung, Absicherung, Einmauern. Es sind die Erfahrungen des Volkes Gottes, die aber auch von uns nicht einfach übernommen werden können, sondern von jedem einzelnen, von jeder Gruppe und zu jeder Zeit neu gemacht, „erfahren“ werden müssen.

Übertriebenes, der Situation nicht entsprechendes Bedürfnis nach Sicherheit bedeutet einen Mangel an Vertrauen, d. h. einen Mangel an Glauben. Es ist also nicht zuviel gesagt, wenn man ein solches Sicherheitsbedürfnis als ein Stück Glaubenslosigkeit bezeichnet. Jesus jedenfalls rief nicht dazu auf, auf Nummer Sicher zu gehen, sondern von ihm ist überliefert, daß er einem gesagt hat, der zuerst noch zu seiner Familie zurück wollte, bevor er bereit war, sich darauf einzulassen, mit ihm zu gehen: „Keiner, der die Hand an den Pflug legt und nochmals zurückblickt, taugt für das Reich Gottes“ (Lk 9, 62).

Übertriebenes
Sicherheitsbedürfnis –
Mangel an Glauben

Franz Georg
Friemel

Pastorale „Sicherheits- probleme“

Will Gott Sicherheit
oder Unsicherheit?

Die Pastoral hat nach Friemel in verschiedenen Bereichen Hilfestellung zu leisten, damit die Menschen in das rechte Verhältnis von Sicherheit und Unsicherheit hineinwachsen und zur Glaubensgewißheit finden können. Von besonderer Bedeutung ist dabei die Glaubensgemeinschaft; die größte Gefahr droht heute im Fundamentalismus.

red

Auf die simple Frage, ob dem lieben Gott mehr die Sicherheit oder die Unsicherheit der Menschen am Herzen liege, kann der Theologe nicht leicht antworten. Gott hat Abraham auf einem unsicheren Weg in eine ungewisse Zukunft geschickt; er hat sein Volk aus Ägypten in die Wüste und in die Freiheit aufbrechen lassen, und auf diesem Weg ist nicht einmal Mose bis ins Gelobte Land gekommen. Der verlorene Sohn geht fort, in eine unsichere Existenz; sein Bruder bleibt auf dem väterlichen Hof und lebt nach einer überkommenen Lebensordnung. „Wäre er nicht fortgegangen“, könnte der Zuhörer der berühmtesten Geschichte, die Jesus erzählt hat, denken und sich in dieser Meinung bestätigt finden, wenn er von der Heimkehr dieses Sohnes hört, wäre da nicht noch der andere Sohn, der Daheimgebliebene, an dem die dialektische Kehrseite des sicheren Lebens plötzlich aufgeht. Die drei Weisen bekommen auf ihrer Reise nach Bethlehem nichts als das Geleit eines Sternes. Wer die Psalmen liest, betet zu Gott als „Schild“, „Hort“, „Fels“, „Zuflucht“, „Stärke“, „Kraft“, er weiß, „der Gott Jakobs ist unsere Burg“. Aber es handelt sich immer um Sicherheit, die die Unsicherheit erlebt hat: den Löwenrachen, die Frevler, die falschen Freunde, Pharaos Streitmacht. Die Sicherheit, die Jahwe gewährt, ist oft eine Sicherheit angesichts der Bedrohung: Er deckt den Tisch vor den Augen der Feinde. Schon diese kleine biblische Erinnerung rät, die simple Frage nicht simpel zu beantworten. Es ist anzunehmen, daß auch theologisch betrachtet Sicherheit falsche Sicherheit sein kann und Unsicherheit Chance.

Im Rahmen dieser Überlegungen können wir nur kurz einmal darüber nachdenken, wo Seelsorger und Seelsorgerinnen in ihrem pastoralen Dienst auf mit dem Stichwort „Sicherheit“ angedeutete Probleme stoßen. Selbstverständlich gehören in den Sinnbezirk auch theologischere Wörter wie „Geborgenheit“ und „Vertrauen“ und philosophischere wie etwa „Gewißheit“.

1. Urvertrauen

Ein erster Bereich, in dem pastoral tätige Glieder der Kirche dem Phänomen begegnen, ist die Pädagogik der ersten Lebensjahre, in denen es gilt, dem Neugeborenen zu einem Grundvertrauen ins Dasein zu verhelfen.

Recht verstanden wird der Mensch nur dann ein Mensch, wenn er – besonders im ersten Lebensjahr, aber auch später – liebende Zuwendung erfährt. Im ersten Lebensjahr ist das Fehlen der Liebe geradezu tödlich. Das Menschenwesen wächst neun Monate im Mutterschoß heran. Verglichen mit anderen Säugetieren müßte aber der Mensch eine doppelt so lange Tragzeit haben; er wird zu zeitig als eine „physiologische Frühgeburt“ in die Welt entlassen. Er kommt noch einmal in eine Schoßsituation, er wird weiter ausgetragen im Mutterschoß der menschlichen Gemeinschaft, im sogenannten „extrauterinen Frühjahr“. Die Atmosphäre der Geborgenheit, die zusammengefaßt ist in der Mutter, ist für das Kind das Schicksal. Um Sicherheit in der Welt zu gewinnen, braucht das Kind Berührung, Liebkosen, Wohlwollen, welches es der Mutter ansieht und gefühlsmäßig abnimmt. Mangel an Liebe in dieser Zeit ist schwer gutzumachen und aufzuholen. Emotional unterversorgte Kinder zeigen Depressionen mit Symptomen von Weinerlichkeit, Kontaktlosigkeit, Inaktivität, Angst, sogar eine höhere Sterblichkeitsrate, alles das also, was man Hospitalismus nennt.

Aufgabe der Pastoral: Hilfestellung

Diese Beobachtungen sind heute schon fast Selbstverständlichkeiten, aber Aufgabe der Pastoral ist es, sie von Generation zu Generation neu einzuschärfen, Hilfestellung zu leisten, es könnte sonst zu vergessenen Wahrheiten über den Menschen kommen. Pastoral leistet hier einen Beitrag zur inneren Sicherheit des jungen Menschen dem Dasein gegenüber¹. Für die spätere Fähigkeit, glauben zu können, ist dieses Grundvertrauen wichtiger als eine frühzeitige Bemühung um Inhalte des Glaubens. Die Hilfe bei der Ermöglichung emotionaler Sicherheit ist nicht nur im Kleinstkindalter wichtig. Die Akzeptation durch den Mitmenschen ist auch für Erwachsene in einem genauen Sinn lebenserhaltend. In sicheren emotionalen Beziehungen lebende Menschen überstehen nämlich Streßsituationen besser als vereinsamte; ihr Gesundheitszustand ist besser als der von Menschen, die sehr allein sind; die Wahrscheinlichkeit psychischer Erkrankungen ist geringer, die Lebenserwartung höher. In einer auf neun Jahre angesetzten Langzeitstudie wurden in Kalifornien 6900 Erwachsene beobachtet. Von ihnen starben in dieser Zeit acht Prozent. Es zeigt sich, daß die Sterblichkeitsrate der Personen, die in sehr geringen sozialen Bindungen lebten, am höchsten war².

¹ Adolf Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre von Menschen*, Basel 1944; Arnold Gehlen, *Der Mensch*, Bonn 1950; René A. Spitz, *Die Entstehung der ersten Objektbeziehungen*, Stuttgart 1959.

² L. F. Berkman - L. Syme, *Social networks, host resistance, and mortality: a nine-year follow-up study of Alameda County residents*, in: *American Journal of Epidemiology* 109 (1979) 186-204.

2. Glauben in Gemeinde

Ein zweites Feld pastoralen Überlegungen, das durch den Begriff „Sicherheit“ aufgetan wird, ist die Hilfe zu einer gewissen Glaubenssicherheit auf Grund des Lebens in einer Gemeinde.

Wir haben die Tendenz, uns in den Wissensbereichen, die nicht evident sind oder sich aus Evidentem ableiten lassen, an anderen zu versichern. Der Mensch möchte in den Bezirken des Geltens, der Werte, des Sollens sozial abgesichert sein. Der Mensch lebt nicht gern mit einer Lebenswahrheit, die nur er selbst und er ganz allein besitzt. Anders – ein wenig negativer – ausgedrückt könnte man sagen: In Fragen der Lebensführung, der Moral, der Sinnsuche und in ähnlichen Bereichen haben wir Menschen die Tendenz, uns der Mehrzahl anzuschließen und anzupassen. Das ist nicht der Fall in den Bereichen, mit denen es die exakten Naturwissenschaften zu tun haben. Galilei hatte völlig recht, vor der Inquisition abzuschwören und sich im stillen zu sagen: „Die Erde, sie bewegt sich doch“, denn es handelte sich um einen Sachverhalt, der bei fortgeschrittenerem naturwissenschaftlichen Bewußtsein und bei besseren Forschungsmethoden für alle demonstrierbar sein würde. Wie man *leben* soll, ist nicht wie ein mathematischer Satz oder ein physikalischer Sachverhalt zu beweisen. Das Lebenswissen verlangt nach sozialer Absicherung. In einem wissenssoziologischen Sinn kann man sagen, solche Sinnverhalte, die nicht gleich in sich schlüssig sind, gelten, weil sie von anderen geteilt werden. Sie sind auf Grund der Beistimmung der anderen „wahr“. Diese Unterstützung durch andere wird vor allen Dingen in den Bereichen, die sich empirisch-handfester Beweisführung entziehen, gebraucht. Religion als umfassende Deutung der Welt, des Menschen und des Geheimnisses der eigenen Existenz bedarf in besonderer Weise des sozialen Trägers, der Gruppe Gleichgesinnter. Religion hat es darum leicht in einer von der Religion mitgestalteten Kultur; in einer nicht oder nicht mehr vom Christentum geprägten Gesellschaft ist Plausibilität für den christlichen Glauben nicht zu erwarten. Der Streß, den jemand erlebt, der in einer atheistischen Umgebung als Christ zu leben versucht, wird dann gemindert, wenn er in einer Gruppe von Gleichgesinnten, von Mitgläubenden lebt. In der „Motivanalyse des unwahrscheinlichen Kirchenbesuchers“ hat Gerhard Schmidtchen gezeigt, daß den „Dennoch-Kirchgänger“ folgende Merkmale kennzeichnen: Er kann in einer stark erlebten Dissonanz zwischen Kirche und ungläubiger Gesellschaft dennoch gläubig bleiben, wenn er eine enge Bindung an die Ge-

meinde besitzt (andere Kennzeichen sind „Primäre religiöse Sozialisation“ und Offenheit für Glaubensfragen und Lebensprobleme)³.

Sicherung des Lebens in neuer Sinnwelt

Die Wichtigkeit der Gemeinde zur Sicherung des Lebens in einer neuen Sinnwelt könnten wir auch an den Überlegungen von Berger und Luckmann über die religiöse Konversion zeigen. Auch hier geht es um eine neue Weltansicht und die Umstellung des Lebens auf neue Normen. In ihrer wissenssoziologischen Analyse dessen, was in einem Menschen vorgeht, der sein altes Lebenswissen hinter sich läßt und ein neues ergreift, halten die Autoren es für wichtig, daß es eine Stelle gibt, wo der Konvertierende mit einem neuen Sinn seines Lebens in Berührung kommt. Er braucht eine Schlüsselfigur, einen für die Neuerschließung einer Wertwelt bedeutsamen Menschen. Damit es zu einer Neuformung der Grundanschauungen kommt, ist weiter das Gespräch nötig, das zu einer Dauerkommunikation werden muß. Ein Mensch, der seine alte Wertwelt verlassen hat, muß mit der neuen Sinnwelt in Beziehung bleiben und nicht nur mit dem, der ihn eingeführt hat. Das neue Wissen, die neue Art zu leben sollen erhalten und vertieft werden. Das geschieht dadurch, daß aus dem Initiationsgespräch ein Dauergespräch mit der Trägergruppe, in der das neue Lebenswissen lebt, geführt wird. Es bedarf also neben Inhalten auch neuer sozialer Beziehungen. Glauben kann man nur mit anderen, mit Gleichgesinnten, in einer Gemeinde⁴.

Es ist eine der Hauptaufgaben im pastoralen Dienst, Glaubende zusammenzuführen, um Glauben in der Glaubengemeinschaft zu ermöglichen. Der einsam Glaubende nach dem Modell des Charles de Foucauld in der Sahara ist nicht die normale Erscheinung eines Glaubenden.

Auch der einsam Glaubende steht in der Glaubengemeinschaft

Dazu sind aber sofort zwei Bemerkungen zu machen. Auch Charles de Foucauld steht natürlich in einer Glaubengemeinschaft. Er würde – in der ökumenischen Fassung des Credo von Konstantinopel – sprechen: „Wir glauben an den einen Gott.“ „Wir“ bedeutet in erster Linie die vielen, die vor dem Beter den Glauben an Gott in Jesus Christus bekannt haben: die Apostel, die Martyrer, die Bekenner, die Heiligen. Und es bedeutet die vielen, die nach ihm sich in diesen Glauben hineinstellen. „Wir“ bedeutet erst in zweiter Linie die anderen, die gleichzeitig das Glaubensbekenntnis sprechen. Die „Sicherheit“ des Glaubens besteht nicht in erster Linie in der psychologischen Erleichterung, die ein vollbesetztes Olympia-

³ G. Schmidtschen, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg 1972, 80–87.

⁴ P. L. Berger – Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt ⁵1977, 169ff.

stadion bei einem Katholikentag oder die von Pilgern überfüllte Wallfahrtskirche bieten. Es ist gleichzeitig auch darauf hinzuweisen, daß Glauben nicht an die Gemeinschaft wegdelegiert werden darf. Glaube verlangt die Realisation des Ich. In der Osternacht werden alle gefragt: Glaubst *ihr*? Widersagst *ihr*? Jeder antwortet aber in der ersten Person Einzahl. Man kann nicht für andere glauben. Auch in einer von der Kirche bestimmten Gesellschaft muß Glauben aus der Tiefe der Existenz kommen. Da, wo ein Mensch als einzelner vor Gott steht, spricht er: Ich glaube. Das nimmt ihm die Gemeinschaft der Kirche nicht ab. Ich mag in Rom dem Papst näher sein, meinem Heil bin ich dadurch nicht näher als auf einem Dorf in Mecklenburg. Es kann aber sein, daß der Christ auf dem Dorf in Mecklenburg auf die Dauer nicht Christ sein kann, wenn er sich nicht an eine Gemeinde anschließt. Es ist keine Spielerei, wenn der Erfurter Bischof Joachim Wanke Christen, die weit entfernt von einer Gemeinde leben, auffordert, in die Stadt zu ziehen, um den Anschluß an eine Gemeinde zu vertiefen.

3. Sicherheit in den Zufällen des Lebens

Ein dritter Bereich, in dem Sicherheit pastoral relevant wird, ist die von den Soziologen beobachtete Tatsache, daß religiöses Handeln die Funktion hat, die Kontingenz zu bewältigen. Menschliches Leben ist unsicher, menschliche Pläne können scheitern und Hoffnungen zerstört werden. Wo ein Mensch geboren wird, fragen wir – mit der Heiligen Schrift –: Was wird aus diesem Kinde werden? Wo Menschen heiraten, fragen sie trotz aller Hoffnung und allem guten Willen: Wird unser gemeinsames Leben gelingen? Wer auf der Höhe des Lebens steht, möchte alt werden, aber er hat auch Angst davor, alt zu sein. Es gibt Krankheit, Schuld, Verlust der Heimat, Tod. Das Leben ist bei aller Hoffnung, zu der es auffordert, auch immer gefährdet.

Von der Religion und ihren Riten werden nun Hilfe und Sicherung erwartet: Gott und seine Welt werden zum irdischen Dasein hinzugenommen. Man erhofft von ihm Segen. Religiöse Riten benennen und bannen die mit dem Leben, besonders mit seinen Grundgegebenheiten Geburt, Schuld, Vergänglichkeit und Tod, verbundene Angst. Sie stellen die Lebensstatsachen in einen von Gott gestalteten Zusammenhang. Religion bringt die Lebenszufälle in Verbindung mit der uralten heiligen Ordnung einer göttlichen Welt.

Ambivalenter Umgang mit der Kontingenz

Dieser religiöse Umgang mit der Kontingenz ist selbst ambivalent. Es kann sich dabei um tiefes Vertrauen handeln, daß der Mensch, der von Gott gesehen ist, nicht als Stäubchen im Weltall unbeachtet bleibt, sondern für Gott

wichtig ist. Es kann sich aber auch um eine Haltung handeln, die in die Nähe der Magie rückt. Gott wird dabei unversehens ein zuhandener Gott, er wird eine absichernde oberste Instanz, ein Gott für die Welt, aber in einem ganz anderen Sinn, als es Jesus uns offenbarte. Dieser dienstbare Gott hat mit dem Gott Jesu Christi nichts mehr zu tun. Die biblische Botschaft, die zur Umkehr und zur Solidarität mit den Entrechteten aufruft, ist darin kaum noch zu vernehmen. Religion als Heiligung des Namens Gottes und Erwartung seines Reiches hat dann keinen Platz mehr. Wer im pastoralen Dienst steht, wird im Laufe der Zeit für den Unterschied zwischen der „Leutereligion“⁵ und der Religion, die von der Bibel her kommt, sensibel werden. Er wird die Erwartungen der Menschen an die Kirche und ihre gottesdienstlichen Handlungen – und seine eigenen auch – nicht unkritisch betrachten und das darin enthaltene massive Sicherheitsdenken behutsam und humorvoll in die Richtung wahrer Religion lenken: Auch wer den Blasiussegen empfangen hat, sollte beim Fischessen vorsichtig sein. Auch wer die Christophorusplakette im Auto hat, muß sich nach der Vernunft und der Straßenverkehrsordnung richten. Riten sind kein Zauber. Eine brüske Entlarvung der Praxis der Kontingenzbewältigung erschiene mir freilich wenig hilfreich.

4. Fundamentalismus

Ein viertes pastorales „Sicherheitssystem“ ist der sogenannte Fundamentalismus. Er ist sogar ein Problem besonderer Art, denn es ist möglich, daß, wer Seelsorger ist – vom Bischof bis zur Gemeindereferentin –, selbst fundamentalistisch geprägt ist. Er bemerkt die fundamentalistische Haltung nicht bei sich selbst, sondern bei anderen, nicht in der eigenen Religion, sondern in der fremden. Religion hat eine starke Tendenz zur Beharrung, denn sie bewahrt eine überzeitliche Botschaft. Sie ist das Gegenteil von Mode. Solange die Lebensverhältnisse einigermaßen gleich bleiben und überschaubar bleiben, gehört Religion wie selbstverständlich dazu. Sie wird nicht zum Problem. Ändern sich aber diese Verhältnisse, dann entsteht die Frage, wie Religion nun in dieser neuen Situation vorkommen soll. Franz von Baader hat das Problem sehr allgemein formuliert: „Alles Leben steht unter dem Paradox, daß, wenn alles beim alten bleiben soll, es nicht beim alten bleiben darf.“⁶ Nun gibt es aber Menschen, die die Änderungen, die notwendig sind, damit die alte Botschaft in neuen Verhältnissen richtig erkannt wird, nicht

⁵ Paul Michael Zulehner, „Leutereligion“, Wien 1982.

⁶ Franz von Baader, *Spekulative Dogmatik*, Werke VIII, Leipzig 1851/60, 16f.

nachvollziehen können. Versuche zur Neuformulierung werden als Abfall von der Wahrheit aufgefaßt, Anpassung an neue Verhältnisse als Apostasie. Für die Schwierigkeiten und Probleme der Religion in gewandelter Umwelt oder in weiter fortgeschrittener Zeit, die selbstverständlich sind, werden dann gerade diese Änderungen als Ursache betrachtet. Die einzig mögliche Lösung heißt dann: Zurück zu der alten Formulierung, zu den alten Riten und Bräuchen, zu alledem, wie es ehemals war. Das reicht bis zu den Geringfügigkeiten der gottesdienstlichen Gewandung: „Am Manipel erkennen wir, wer zu uns gehört“, sagte ein fundamentalistischer Priester zu einem Gast, der um die Möglichkeit zur Zelebration bat. Bei diesem Gang zurück, der als Lösung aller Probleme empfunden wird, ist nur eines nicht möglich: die Rückkehr zu alten soziokulturellen Verhältnissen.

Hintergrund: das problematisch gewordene religiöse Leben

Der Ruf zur Rückkehr zu alten Formen und Formulierungen kann viele Menschen in Bewegung setzen, denn sie haben erlebt, daß die Religion und das eigene religiöse Leben in neuen Lebensverhältnissen problematisch geworden sind. Die Rückkehr zum Alten verspricht Sicherheit des Glaubens und des religiösen Lebens. Die Rückwendung ist scheinbar der Weg zur Wahrheit und zur Ruhe des Kinderglaubens. Damit verbunden ist oft eine Sehnsucht nach griffigen alten Formeln und Methoden. Eine fundamentalistische Umwendung kann leicht ein Irrweg werden, da sich der Glaube dann nicht mehr der Gegenwart stellt.

Wer in der Kirche in der fundamentalistischen Versuchung steht, wird sie bei sich selbst nicht leicht erkennen. Es handelt sich aber dabei nicht nur um eine christliche, sondern eine allgemein menschliche Denkfigur. Wir finden sie heute im Islam, im Staat Israel und bei den grün-alternativen Bewegungen. Hier kann man fundamentalistische Grundmuster deutlicher studieren. Fundamentalistische Haltungen machen Sicherheitsversprechungen, die nicht gehalten werden. Die Sicherheit, die sich auf den Rückgriff auf eine frühere Periode herzuführen scheint, ist nicht die Sicherheit, die aus dem Ursprung stammt.

Sicherheit in der Unsicherheit

Wer im „Dienst am Wort“ (Apg 6, 4) in der Kirche tätig ist, muß seine Aufmerksamkeit nicht nur auf Glaubensinhalte, sondern auch auf den Glaubensakt richten. Eine Analyse des Glaubensaktes kann hier nicht geleistet werden, aber es scheint so, daß das Glauben immer in der Dialektik von Sicherheit und Unsicherheit sich vollzieht. Die Sicherheit, die mit dem Glauben gegeben ist, ist immer eine von Gefahr umgebene. Pascal hat diese Verschränkung von beiden immer wieder durchüberlegt: „Wenn ihr

euch keine Sorgen darum macht, die Wahrheit zu erkennen, dann ist genug Wahrheit vorhanden, damit ihr in Frieden leben könnt. Wenn euch aber aus ganzem Herzen danach verlangt, sie zu erkennen, dann ist es nicht genug.“⁷ Das ist ein merkwürdiger Aphorismus. Der Glaubende beruhigt sich nicht mit dem, was er weiß, es ist mehr Sehnsucht da als Sicherheit. Es erwartet ihn immer neues Licht. Dieser Glaubende, der auch ein Mathematiker war, war für Probleme der Sicherheit und Unsicherheit des Glaubens in besonderer Weise sensibel. Der Begründer der Wahrscheinlichkeitsrechnung scheut sich nicht, dieses neugefundene mathematische Denken in den Bereich des Lebens mit Gott einzuführen, und treibt in dem sogenannten Argument der Wette⁸ das Element der Sicherheit weiter – zu weit? – voran. Im „Mémorial“ ist ihm Sicherheit verheißten worden; freilich nicht die Sicherheit der Mathematik, sondern die Gewißheit, die auf mystische Weise aus Gnade gewährt wird: „Certitude. Certitude. Sentiment. Joie. Paix.“

Es wäre auch an Peter Wust zu erinnern, dessen Nachdenken über Ungewißheit und Wagnis sein Leben prägte. Er gab am Ende seines Lebens, todkrank und noch dazu in der gefährdeten Situation eines erwarteten Fliegerangriffs, ein existentielles Zeugnis. Er konnte wegen Kehlkopfkrebsses nicht mehr sprechen, schrieb aber einem Besucher – es war Josef Pieper –, der ihm die tröstliche Nachricht bringen wollte, die Gefahr sei vorbei, in das Notizheft, das der Kommunikation diene: „Ich befinde mich in absoluter Sicherheit.“⁹

In unserer Gegenwart hat Ferdinand Klostermann nach schwerer Operation vier Tage vor seinem Tode notiert: „Ich habe gewußt, daß ich jetzt sterben muß. Ich habe gefühlt, daß ich sinke, tiefer und tiefer. Ich habe an nichts gedacht, nichts aus dem Evangelium oder aus der Theologie ist mir eingefallen, kein Gedanke an Gott und Christus, an ein Gebet oder Sakrament. Ich habe nur gefühlt, daß ich falle, aber nicht ins Bodenlose. Ich war mir ganz sicher: Wenn ich unten bin, werde ich gehalten, bin ich geborgen. Wenn alle Theologie, die ich aufgenommen und selbst getrieben habe, wenn alle Sakramente, die ich gefeiert habe, und die ganze Botschaft des Evangeliums, die ich geglaubt habe, dieses eine bewirkt haben, dann hat es sich gelohnt.“

⁷ Pensées 226.

⁸ A. a. O. 233.

⁹ Wilhelm Vernekohl (Hg.), „Ich befinde mich in absoluter Sicherheit.“ Gedenkbuch der Freunde zum 10. Todestag v. Peter Wust, Münster 1950.

Kein Fallen ins
Bodenlose

Anton Pelinka
Sicherheit durch
Institution
Zentralistische
Strukturen und
integralistische
Praktiken

Reduktion der
Komplexität

Integralistischer
Fundamentalismus
gegen Pluralismus

Institutionen samt ihrem Oben und Unten sind notwendig und bieten Sicherheit; sie haben aber die Tendenz, sich zu verselbständigen. Als Gegengewicht sieht Pelinka eine stärkere Betonung der genossenschaftlichen Seite der Kirche, also der Kirche als Volk Gottes. red

Fundamentalismus in der Kirche hat mit dem Bedürfnis nach Sicherheit und Stabilität zu tun. Kirchlicher Fundamentalismus ist immer Reduktion von Komplexität, ist Sehnsucht nach Eindeutigkeit¹. Was in der komplexen Gesellschaft, was im komplexen Leben bedrohlich erfahren wird – das soll in einer unkompliziert verstandenen Kirche, in einem unkompliziert eingeforderten Glauben wiederum aufgehoben werden.

Diese Sicherheit kann offenkundig in der katholischen Kirche, die im Gegensatz zu allen anderen christlichen Kirchen global und zentralistisch angelegt ist, am ehesten von der zentralen Autorität erwartet werden. Die Reduktion der Komplexität wird zunächst von der Institution Kirche und, im Rahmen der Institution Kirche, dann vom obersten Lehramt, vom Papst, erwartet.

Diese Grundneigung des kirchlichen Fundamentalismus verbindet sich mit dem kirchlichen Integralismus. Unter Integralismus ist die angenommene, mögliche Deckungsgleichheit von christlichem Gesellschaftsmodell und gesellschaftlicher Wirklichkeit, ist das Postulat nach „christlicher“ Gesellschaft, nach „christlicher“ Politik, nach „christlicher“ Partei zu verstehen².

Auch und gerade der Integralismus gibt Sicherheit – weil er dazu neigt, die Vielfalt, die Widersprüchlichkeit, eben die Komplexität gesellschaftlicher Interessen und Wertvorstellungen in eine einfache Lehre von „Gut“ und „Böse“ aufzulösen.

Diese manichäische Grundkomponente des Integralismus verbindet sich so sehr leicht mit der zentralistischen Grundkomponente des Fundamentalismus: Kirche wird als Institution gesehen, die Sicherheit durch Eindeutigkeit zu vermitteln hat. Nichts ist diesem Bedürfnis so sehr entgegengesetzt wie ein innerkirchlicher Pluralismus,

¹ Zum hier verwendeten Begriff von Fundamentalismus siehe *Jozef Niewiadomski*, *Katholizismus – Synkretismus – Fundamentalismus*; in: *ders.* (Hrsg.), *Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft*, Thaur 1988, 195–204. Siehe dazu auch *Anton Grabner-Haider – Kurt Weinke* (Hrsg.), *Angst vor der Vernunft? Fundamentalismus in Gesellschaft, Politik und Religion*, Graz 1989.

² Der hier verwendete Begriff von Integralismus folgt *August Maria Knoll*, *Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht. Zur Frage der Freiheit*, Neuwied 1968. Siehe dazu auch *Anton Pelinka*, *Die Rolle der Kirchen in unterschiedlichen politischen Systemen*, in: *Heidrun Abromeit – Götztrik Wever* (Hrsg.), *Die Kirchen und die Politik. Beiträge zu einem ungeklärten Verhältnis*, Opladen 1989, 88–98.

der sich der Auflösung der Vielfalt in der Einheit entgegengesetzt – ein innerkirchlicher Pluralismus, der es akzeptiert und bejaht, wenn biblische und kirchliche Aussagen unterschiedlich, gegensätzlich interpretiert werden; der es akzeptiert und bejaht, wenn Christen, die sich durchaus auch als Kirche verstehen, verschiedene und sogar einander entgegengesetzte Interessen und Wertvorstellungen in der Politik vertreten.

Alles das verunsichert. Der Ruf nach der Eindeutigkeit fundamentalistischer Art ist somit ein Ausdruck von Unsicherheit, von emotionaler oder intellektueller Schwäche.

Das Wesen von
Institutionen

Daß Gesellschaft Ordnung braucht, um als Gesellschaft überleben zu können, kann als wertfreie Feststellung betrachtet werden³. Daß zur Herstellung dieser Ordnung Institutionen erforderlich sind, ist die logische Konsequenz dieser Feststellung. Eine Gesellschaft muß organisiert werden – dazu entwickelt sie Einrichtungen, die ein bestimmtes Gleichgewicht zwischen artikulierten Interessen und politischen Entscheidungen, zwischen gesellschaftlichem input und gesellschaftlichem output garantieren⁴.

Institutionen bedeuten Hierarchie, Institutionen beinhalten auch Macht. Zu Institutionen gehören ein „Oben“ und ein „Unten“. Auch das ist – zunächst noch – nichts als die Deduktion aus der funktionalen Feststellung von der Unvermeidlichkeit von Institutionen.

Doch Institutionen neigen dazu, ein Eigenleben zu entwickeln. Institutionen zeigen so etwas wie ein Eigeninteresse – das Interesse am eigenen Überleben, an der eigenen Weiterentwicklung. Institutionen stellen im Zweifel das eigene Fortbestehen über die gesellschaftlichen Interessen, aus denen heraus sich diese Institutionen entwickelt haben.

Eigendynamik zur
Selbsterhaltung

Institutionen sind somit, tendenziell, strukturkonservativ. Sowohl das „eherne Gesetz der Oligarchie“ als auch die konkreten Ergebnisse der Bürokratieforschung belegen dies – eine einmal ins Leben gesetzte Institution entwickelt eine Eigendynamik, und die in dieser Institution mit Autorität Ausgestatteten entwickeln wiederum die Neigung, ihre funktional elitäre Position zu ideologisieren und so zu legitimieren⁵.

³ Siehe dazu beispielsweise *Julius Morel*, *Ordnung und Freiheit*, Innsbruck 1986.

⁴ Dies unterstreichen sowohl der institutionelle Ansatz als auch der systemtheoretische Ansatz in der Politikwissenschaft. *Klaus von Beyme*, *Die politischen Theorien der Gegenwart. Eine Einführung*, München 1972, 97–102 und 161–189.

⁵ Siehe dazu etwa *Peter Bachrach*, *Die Theorie demokratischer Elitenherrschaft. Eine kritische Analyse*, Frankfurt am Main 1970.

Diese Zählebigkeit, diese Tendenz zur Eigendynamik von Institutionen macht sie zu sozialen Säulen, an die Unsichere sich anzulehnen geneigt sind. Innerhalb der Institutionen gibt es die Möglichkeit der Zuordnung, auch die Möglichkeit der Unterordnung. Institutionen vermitteln eine Art Heimatgefühl, sie erlauben ein „Wir“-Bewußtsein.

Kirche – Institution und (oder) Genossenschaft?

Kirche, und keineswegs nur die katholische Kirche, ist sicherlich immer auch Institution. Sie ist aber nicht auf diesen Aspekt allein zu beschränken. Kirche kann immer auch Genossenschaft sein. Insbesondere protestantische Kirchen zeigen die Aspekte einer genossenschaftlichen Alternative zur institutionellen, zur hierarchischen Seite auf – eine ergänzende, nicht eine ausschließende Alternative⁶.

Es ist auffallend, daß diese in der Tradition des Christentums ebenfalls angelegte, genossenschaftliche Tradition es mit sich bringt, daß die protestantischen Kirchen in zentralen Fragen kirchlicher Entwicklung der katholischen Kirche immer einen Schritt voraus zu sein scheinen. Diese in den protestantischen Kirchen stärker ausgeprägte, genossenschaftliche Seite kirchlicher Wirklichkeit bedeutet insbesondere:

Vorzüge der genossenschaftlichen Seite

– Überwindung des ständischen Gegensatzes zwischen Klerus und Laien durch einen nicht nur verkündeten, sondern auch gelebten Begriff von Kirche als „Volk Gottes“. Diese Überwindung äußert sich insbesondere in der Durchlässigkeit zwischen Kirchenangehörigen (Laien) und kirchlichen Ämtern – grundsätzlich sind alle Ämter allen kirchlichen Angehörigen zugänglich, und grundsätzlich können auch alle kirchlichen Angehörigen bei der Vergabe dieser Ämter mitbestimmen.

– Die Rollendifferenzierung zwischen Männern und Frauen ist in protestantischen Kirchen teilweise überwunden, während sie in der katholischen Kirche noch immer, mit Berufung auf historisch erklärbare Rahmenbedingungen der Spätantike, gerechtfertigt wird. Der genossenschaftliche Charakter, in den protestantischen Kirchen stärker angelegt, hat rascher die volle Berechtigung der weiblichen Mitglieder der Genossenschaft Kirche herbeigeführt als in der stärker institutionell und hierarchisch orientierten katholischen Kirche.

⁶ Siehe dazu beispielsweise *Johann Galtung*, Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Reinbek 1975, 70–91. Siehe dazu auch *Wolfgang Palaver*, Gleichheit als Sprengkraft? Zum Einfluß des Christentums auf die Entwicklung der Demokratie, in: *Jozef Niewiadomski* (Hrsg.), Verweigerte Mündigkeit? Politische Kultur und die Kirche, Thaur 1989, 195–218.

Wettbewerb zwischen
Institution
und Genossenschaft

In den fortgeschrittenen Industriegesellschaften gibt es faktisch einen Wettbewerb der Angebote verschiedener Kirchen. Gerade in den USA, die – anders als die meisten europäischen Länder – nicht von der Hegemonie einer einzigen Kirche geprägt sind, ist diese Wettbewerbssituation mit ihrem Marktcharakter überdeutlich⁷. Christen können sich in einer solchen Gesellschaft die Kirche aussuchen, die ihren Bedürfnissen am ehesten entspricht.

In dieser Wettbewerbssituation bedeutet nun eine stärker institutionelle Ausrichtung, daß sicherheitsorientierte, also unsichere Menschen, die zum Fundamentalismus neigen, die von einer starken Sehnsucht nach Eindeutigkeit im Glauben und in der Gesellschaft motiviert sind, tendenziell zur katholischen Kirche neigen. Die stärker genossenschaftlichen Strukturen der protestantischen Kirchen haben hingegen eine stärkere Anziehungskraft für eher innengeleitete, gegenüber Fundamentalismus und Integralismus relativ immune Menschen.

Sicherlich, zur pluralistischen Vielfalt des genossenschaftlichen Protestantismus zählt auch die spezielle Form eines protestantischen Fundamentalismus⁸; aber diese Spielart, die neben anderen, nicht fundamentalistischen, protestantischen Kirchen existiert, unterstreicht nur wiederum die Komplexität eines stärker genossenschaftlich organisierten Christentums.

Extrapoliert man diese Tendenzen, so ist die Erwartung plausibel, daß die katholische Kirche, wenn sie sich weiterhin institutionell und zentralistisch präsentiert, wenn sie die in ihr angelegte genossenschaftliche Alternative unterentwickelt läßt, allmählich immer stärker zur Kirche verunsicherter Menschen wird. Eine solche Kirche ist dann Fluchort für alle, die Kirche als ruhenden Pol, als Ort der Beruhigung sehen wollen – und nicht Kirche als Stachel, als Motor menschlicher und gesellschaftlicher Unruhe und Entwicklung.

⁷ *Furio Colombo*, *God in America. Religion and Politics in the United States*, New York 1984.

⁸ *Wolfgang Palaver*, *Amerikanischer Fundamentalismus: Zur Problematik der Vermischung von Religion und Politik*, in: *Jozef Niewiadomski* (Hrsg.), *Eindeutige Antworten?* A. a. O. 41–62.

Charlotte
Leitmaier
Morphologie der
kirchlichen
Strukturen

Divinisierung des
kirchlichen Amtes
als Gefahr für den
Glauben

Glaubenssicherheit
durch bewahrte
Offenbarung

Die Vielfalt der
Zeugen und der Dienst
an der Einheit

„Stärke deine
Brüder.“

Der Papst und die Bischöfe können nach Leitmaier ihre Aufgabe einer unverkürzten Weitergabe der Offenbarung und des Hirtenamtes nur erfüllen, wenn das Amt nicht in unzulässiger Weise „divinisiert“ wird – wie dies, bis hin zur römischen Kurie, immer wieder geschieht. red

Als Vorbemerkung sei darauf hingewiesen, daß die Offenbarung mit dem Tod der Apostel als abgeschlossen gilt. Die wesentlichen Aussagen können nur niedergeschrieben, interpretiert und aus ihnen können Lehren für die ständig wechselnde Umwelt gezogen werden. Nicht mehr. An ihren wesentlichen Aussagen (nicht sosehr an deren Wortlaut) kann die Kirche nicht rütteln. Es ist daher die erste Aufgabe der Bischöfe als Nachfolger der Apostel, sie rein zu bewahren und zu verkünden. Da das Geheimnis, das wir Gott nennen, für unseren Verstand undurchdringlich ist, so daß dieser nicht einmal darin eindringen, sondern es nur gleichsam von außen überall ertasten kann, liegt eine Glaubensmöglichkeit und -sicherheit nur in einer Offenbarung und in ihrer Bewahrung.

Weil eine Vielfalt von Zeugen besser ist als ein einziger Zeuge, vor allem im Hinblick auf die Übereinstimmung in der Kirche und den Kern der Aussage, wurden auch vorbildhaft mehrere Apostel von Christus bestellt. In der kirchlichen Tradition wurde dieses Beispiel auch befolgt, indem bis auf zwei Dogmen alle dogmatischen Entscheidungen auf Konzilen, also durch Konsens gefällt wurden. – Da aber Petrus eine führende Rolle zugewiesen bekam, muß auch sein Nachfolger eine solche haben. Unter den Bischöfen ist dies der Papst. Hierin liegt eine weitere Stärkung der Glaubenssicherheit. Doch das Bestehen einer Instanz, die das letzte Wort hat, hebt die Notwendigkeit eines Konsenses *nicht* auf, wie anscheinend manche meinen, es beseitigt nur eine Schwäche kollegialer Willensbildung. Wird dieses letzte Wort zum ersten und einzigen, so fehlt der Konsens der Zeugenschaft, und dem Modell, das Christus schuf, wird nicht gefolgt. Sieht man den Papst nicht als „successor Petri“, sondern als „alter Christus“, so bedeutet das eine unerlaubte Divinisierung.

Fügen wir hier die Stelle des Lukasevangeliums (Lk 22, 31f) ein, die die lehramtliche Autorität des Papstes gut darstellt: „Simon, Simon, der Satan hat verlangt, euch sieben zu dürfen wie Weizen. Ich aber habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht wanke. Du aber stärke nach deiner Umkehr deine Brüder.“ Petrus wird hier ganz einfach als Mensch gesehen, undiviniert, als Mensch, der

fehlt und fehlen wird; der aber in seinem Amt durch die Hilfe Christi bleiben soll.

Es ist wohl naheliegend, das, was man als heilig, ja divin (göttlich) empfindet, mit der Kirche und ihrem Oberhaupt, dem Papst, zu verbinden. Ihm gebührt besondere Beachtung und Ehrerbietung, ja manche empfinden ihm gegenüber jene Scheu, die man auch an heiligen Stätten, während heiliger Handlungen und ähnlichem empfinden kann. Wieweit ist aber der Papst wirklich das Haupt der Kirche? Ist er nicht vielmehr das Oberhaupt, und zwar nur der sichtbaren Kirche? Das eigentliche Haupt der Kirche aber ist Christus, der Herr. Hören wir dazu eine berühmte Stelle des Matthäusevangeliums (16, 18): Nach dem Glaubensbekenntnis des Petrus (das Christus auf eine Gnadenwirkung zurückführt) sagt Christus zu ihm: „Du bist Petrus, und auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen.“ Er sagt nicht: auf mir sollst *du deine* Kirche bauen, sondern: auf dir will *ich meine* Kirche bauen. Was ist also Petrus? Ist er Mandatar – also Beauftragter –, Gesandter – also Bote?

An Auftrag und
Botschaft gebunden

Als Beauftragter kann er als Stellvertreter auch selbständig handeln, aber er bleibt an seinen Auftrag gebunden („Hüte meine Lämmer“). Als Bote kann er nur die Botschaft, die ihm übergeben ist, weitergeben. („Die Worte, die ich vom Vater habe, habe ich zu euch gesprochen . . . Darum gehet hin und lehret alle Völker.“) Aber auch wenn er nicht mehr als Knecht (wie ein Bote), sondern als Freund, dem der Beistand des Geistes versprochen wird, bezeichnet wird, so darf er doch sein Mandat nicht überschreiten. Tut er dies, so ist seine Handlung ohne Wirkung für den Auftraggeber. Welche Wirkung eine solche Handlung für den gutgläubigen Dritten haben kann, wollen wir in ihrem juristischen Belang hier beiseite lassen.

Gefahr unzulässiger
Divinisierung

Wenn nun ein Christ in seinen Glaubensproblemen vielleicht zu der Ansicht gelangt, daß ihn eine Aussage des Papstes weiterer Prüfung und Gewissensentscheidung enthebt, so ist zu fragen, ob das nicht eine unzulässige Divinisierung ist. Aber der Papst hat doch das Sagen in der Kirche, er ist ihr Herr, wird in diese Richtung argumentiert? Hier ist auf den Widerspruch mit den Aussagen des Neuen Testaments hinzuweisen: „Auf dir will *ich meine* Kirche bauen.“ Christus ist der Herr und das Haupt der Kirche. Der Papst ist daher nicht absolut Regierender der Kirche, sondern nur auftragsmäßig Regierender – beschränkt auf den Auftrag selbst und wohl auch auf die vorbildliche Vorgangsweise und die Methode des eigentlichen Herrn der Kirche. Petrus hat sich geirrt, auch nach Pfingsten, und so werden auch alle Nachfolger dazu fähig

sein. (Was auch im allgemeinen durchaus zugegeben wird – jedoch weniger gern in einem konkreten Einzelfall.)

Solange der Papst als Zeuge des Geheimnisses der Offenbarung seine Augen auf diese richtet, werde ich (wie es von einem „Konservativen“ verlangt wurde) hinter ihm stehen. Ist doch das Lehramt der sichere Weg für alle Gottsuchenden. Wenn er aber herumschaut in die Zeitlichkeit, werde ich mit meinem Gewissen nicht hinter ihm, sondern neben ihm und vor Gott stehen. Bietet die Kirche solche konkrete, zeitgebundene Ableitungen und Interpretationen in lehramtlichen Entscheidungen an, so kann man durchaus an die versprochene Hilfe des Heiligen Geistes denken. Aber diese Hilfe ist sehr allgemein angekündigt. Sie für jede konkrete Anordnung verbindlich in Anspruch zu nehmen, setzte die Kirche der Unglaubwürdigkeit aus. Denn sie hat sich doch auch schon in schwerwiegenden Fragen geirrt.

Divinisierung
infolge falscher
Grenzziehung . . .

Bevor man über eine Divinisierung des Lehramtes oder des Hirtenamtes Überlegungen anstellt, sollte man einmal klarstellen, was hier Divinisierung eines kirchlichen Amtes überhaupt heißt. Einfach gesagt, es wird eine Tätigkeit, die primär eine menschliche ist, einem göttlichen Wirken zugeschrieben. Anders ausgedrückt: Es wird die Grenze zwischen dem Handeln und Wirken eines Klerikers im Namen Christi und seinem Handeln in der Person Christi verschoben. In der Person Christi handelt der dazu Geweihte nur im sakramentalen Bereich (z. B. bei Eucharistie, Buße), nicht jedoch in seinem sonstigen Tun. Hier kommt es von seiten schlecht Informierter oft zu einer falschen Grenzziehung, einer Art der Divinisierung, indem sie von Priestern ein für Menschen außergewöhnliches Verhalten erwarten – ein speziell heiliges Reden oder Tun des Klerus.

. . . bei Priestern und
Bischöfen . . .

Doch der Religionsprofessor war eine Niete, der Pfarrer ist geizig oder er predigt schlecht, die ganze Kirche ist unglaubwürdig. Das sind Folgen einer Verkehrung der Divinisierung. Die allgemeine „Amtsgnade“ des Klerus ist etwas Unbestimmtes, Fluktuierendes, eine helfende Gnade. Die Weihengewalt hat ein ganz konkretes und klar begrenztes Objekt. Sie ist eine statusverändernde Gnade, eine heiligmachende Gnade wie die Taufe oder Ehe. Sie geht nicht auf ein allgemeines Versprechen des Beistandes zurück, sondern nach katholischer Lehre auf einen spezifischen Auftrag und Befehl.

. . . wie auch beim
Papst

Wo kann nun eine solche Divinisierung dem Papst gegenüber statthaben? Hier ist die Gefahr einer falschen Grenzziehung am größten, weil gerade ihm besondere Hilfe zugesagt wurde (Lk 22, 32) und sein Amt auch als Funda-

ment der Kirche bezeichnet wurde. Seiner hervorragenden Stellung gebührt volle Beachtung und größte Ehrerbietung. Er ist für alle das einigende Band und Symbol der Kirche, und auf ihn läßt sich leicht das übertragen, was man an Nostalgie nach kirchlicher Größe und beeindruckender Heiligkeit in sich hat. Doch stößt der Papst gegenwärtig auf viel Kritik, und diese dauert länger als die Wirkung eines kurzen Besuches, der ganz ohne Dialog bleibt. Verschwimmt die Grenze zwischen Offenbarung, unfehlbarem Lehramt, Lehre der Kirche und persönlicher Meinung des Papstes, so kann hier sehr leicht eine Divinisierung eintreten. Es sei noch einmal festgehalten, daß das Versprechen der Hilfe durch den Heiligen Geist, der uns alles, auch das Hören, lehren wird, nicht auf einzelne und einzelnes gerichtet ist, so daß man sicher sagen könnte, das oder jenes sei sicher von ihm bewirkt. In einem Bild: Das Schiff (die Kirche) wird den Hafen sicher erreichen, aber deswegen geht nicht jede Richtung, die der Kapitän einschlägt, direkt auf den Hafen zu. Es kann sein, daß der Wind der Vorsehung hier manchmal das Schiff zum Kreuzen zwingt.

Es ist auch durchaus nicht gleich, ob es sich um ein Zentralstück der Offenbarung handelt oder um ein Randproblem. Petrus hat sich geirrt in der Frage der Befolgung mosaischer Vorschriften – und so haben sich auch manche seiner Nachfolger geirrt.

Wenn man aber von der Unfehlbarkeit des Papstes redet, so bedeutet diese einen außerhalb des Normalen liegenden Vorgang mit entsprechend strengen Begrenzungen und Bedingungen; daß z. B. nichts der Offenbarung und der Tradition Fremdes Materie einer solchen Aussage sein kann. Alles, was außerhalb des Normalen und Natürlichen liegt, ist nach alter Regel strikte zu interpretieren und nicht ausdehnend, weil damit eine falsche Divinisierung riskiert wird. Diese ist – wie die Geschichte zeigt – eine der gefährlichsten Quellen der Unglaubwürdigkeit.

Petrus wurde aber auch in einer besonders eindrucksvollen Episode (Joh 21, 15–17) aufgefordert, die Lämmer Christi zu weiden. Man spricht daher vom *Hirtenamt*.

Hier spielt der Gehorsam eine ganz andere Rolle als gegenüber dem Lehramt. Soweit man unter dem Hirtenamt Verwaltung versteht, so bezieht sich diese nicht auf die Glaubensüberzeugung, sondern auf ein Tun. Tun kann man etwas sehr wohl auf Befehl, auch wenn man den Befehl für falsch hält. Glauben kann man nur, was man von sich aus (oder angeregt vom Heiligen Geist) für wahr hält oder weil man dem, der etwas verkündet, vertraut. Vertrauen aber gehört zur Liebe, und beide kann man nicht

Hirtenamt und
Gehorsam

anbefehlen, man kann sie nur erwerben. Und das ist so, weil Gott selbst dem Menschen die Last der Freiheit und der Vertrauensentscheidung auferlegt hat. Was das äußere Tun anbelangt, so muß es in einer so großen Gemeinschaft wie der katholischen Kirche Ordnung, also Gesetze und Ordnungskräfte geben. Solange ein Gebot moralisch und gesellschaftlich Akzeptables anordnet, ist Gehorsam Pflicht. Aber auch hier gibt es sachliche und personale Beschränkungen. Die sachlichen gehen wie beim Lehramt auch hier aus der Nähe oder Entfernung zum geoffenbarten Sittengesetz hervor. Was nicht mit Klarheit vom *ius divinum* abgeleitet werden kann, unterliegt bereits einer Anwendung und Interpretationsphase durch Menschen und den Zeitgeist und hat daher nicht den Anspruch auf absolute Richtigkeit.

Keine Divinisierung
der Gebote

Auch wenn die kirchlichen Behörden den Anspruch erheben, in solchen Fragen entscheiden zu können, so stoßen sie hier auf zwei personale Barrieren. Die eine ist das Menschen- und Christenrecht auf volle Entwicklung und Freiheit des Geistes. Die zweite ist die Notwendigkeit der Akzeptanz eines Gesetzes durch die Betroffenen. Wird eine Verordnung Roms von der überwältigenden Mehrheit des Kirchenvolkes für unrealistisch gehalten und ignoriert, so werden Befehle und strenge Ermahnungen die Herde vielleicht nur schneller in den Abgrund treiben, vor dem man sie bewahren wollte und sollte. Man soll nichts – auch Gebote nicht – divinisieren.

Ungesunder
Zentralismus

Hier taucht eine Frage auf, die viele belastet. Bezieht sich das besondere Hilfeversprechen für Petrus auch auf die päpstlichen Behörden? Kann man das Vertrauen, das man in die Führungskraft des Papstes hat, auf seine Behörden erstrecken? Verbietet die Ehrerbietung, die man dem Papst schuldet, eine Kritik an der römischen Administration, an ihrem Zentralismus, an den Nuntien? Wenn jemand hier mit Ja antworten sollte, so zeigt das, wie gefährlich eine falsche Divinisierung des Papstamtes sein kann. Alle päpstlichen Behörden sind nichts als Beamte des Papstes, die, juristisch ausgedrückt, von seiner Jurisdiktionsgewalt zehren. Notwendig sind sie nur wegen der Fülle der Arbeiten, ekklesiologisch sind dagegen nur die Ortsordinarien wesentlich und wichtig, die *sui iuris* sind, deren Amt sich nicht vom Papstamt herleitet und deren Auswahl durch den Papst durch die Jahrhunderte mehr als strittig war. Sie gelten biblisch gesehen als Nachfolger der Apostel. Diese wurden ja von Christus selbst, nicht von Petrus erwählt und berufen. Historisch ist der ganze große päpstliche Apparat erst im 2. Jahrtausend entstanden, parallel zum Entstehen eines Beamtenstaates im

weltlichen Bereich. Soziologisch gesehen ist der starke Zentralismus, der die kirchliche Leitung von den Lokaloberen weg in die Zentralstelle saugt, eine ungesunde Entwicklung. Ein Blick auf diktatorisch geführte Staaten oder große Wirtschaftsimperien zeigt, zu welchen Schäden für alle das führt.

Der Papst ist ein Mensch, der aber gerade wegen seiner hervorragenden Stellung nicht der Kritik entzogen ist. Da man mehr von ihm erwartet, fordert er sie geradezu heraus. Und ebenso Liebe und Ablehnung, Vertrauen und Enttäuschung. Das ist sein schweres Los; es hängt soviel von ihm ab.

Mit Papst und Bischöfen hat ein normaler Christ persönlich relativ wenig zu tun. Das eigentliche Leben der Kirche, das Wachsen und Sterben des Glaubens, der Güte und der Sünde spielt sich ja in ihrer größten Gruppe, der Basis, dem Kirchenvolk ab. Sie ist die Zielgruppe der pastoralen Bemühung, und ihre Bezugsperson im Klerus ist der Pfarrer oder sonst ein Geistlicher. Findet auch hier seitens des Volkes eine Divinisierung statt? Sicher. Schon, daß derselbe Ausdruck (im Deutschen) für sakramental geweihte Personen und geweihte Orte (Kirchen, Friedhöfe), Sachen (Häuser, Kräuter, Rosenkränze etc.), Zeiten (Weihnacht) verwendet wird, ist ein Indiz für die eventuelle Überschätzung eines Sakramentales.

Aber wenn man sich überlegt, wie sehr wir bei der Morphologie unserer inneren Welt auf die Vermittlung unserer Sinne angewiesen sind, kann man sich da wundern, daß wir in religiösen Fragen zur Sprache der Symbole greifen? Sie ist schöpferisch und direkt. Die Symbolkraft „heiliger“ Menschen, also der Geweihten, ist sehr groß. Man denke an die Anziehungskraft von Primizen. Sechs ermordete Priester verursachen mehr Aufsehen als der Mord an sechs anderen Christen. Ein Pfarrer ist etwas anderes als ein Psychiater oder Sozialhelfer, obwohl auch sie Betreuungsdienste leisten. Und es wirkt nicht nur der Umstand, daß er eine Botschaft überbringt, die einen ganz anderen Trost vermittelt. Ein Priester läßt in seiner Weihe etwas anklingen, was andere nicht erwecken können. Und dafür sollte man dankbar sein.

Man kann manche Äußerungen des Papstes für zeitbedingt halten und manche seiner Entscheidungen für einseitig und nicht auf Frieden und Gerechtigkeit bedacht; trotzdem bringt ein Auftreten des Heiligen Vaters etwas zum Anklingen – und vielleicht entsteht wenigstens für kurze Zeit etwas, was man als Frömmigkeit bezeichnen kann. Der Mensch ist sehr vielschichtig. Es ist unverständlich, die Besuche des Papstes einfach eine Show zu nen-

Sakrament und
Sakramentale

Die große Symbolkraft
„heiliger“ Menschen

nen. Manche Menschen erleben dabei einen Blick auf Werte, die sie sonst nicht kennen. Man muß dankbar sein dafür.

Thomas von Aquin bezeichnete alles, was unvernünftig ist, als sündig. Ist der Gebrauch von Weihwasser, Weihrauch und anderen geweihten Sachen nicht unvernünftig? Ist er heute nicht ein Schwanken zwischen Folklore und Aberglauben? Aberglaube kommt allerdings beim Fenster herein, wenn der Glaube bei der Türe hinausgeht. Aber wenn der Glaube nicht bei der Türe hinausgeht, dann werden diese Dinge auch nicht als Wundermittel betrachtet, und dann findet eine Divinisierung erst gar nicht statt. Wir können alle Mittel des Ausdrucks in Freiheit verwenden, um unser Vertrauen und unsere Angst, unser Leid und unsere Schuld, unsere Sehnsucht zu symbolisieren.

Wider das Unglaubwürdigwerden der Kirche

Die große Gefahr, die jede Divinisierung mit sich bringt, ist das Unglaubwürdigwerden der Kirche. Ein Sich-Täuschen führt zu einer Enttäuschung, die leicht ungerechtfertigte Maße annehmen kann. Genaue Information, klare Grenzziehungen und Unterscheidungen, die auch nicht von der gebotenen Höflichkeit verwischt werden, vernünftiges Denken und gegenseitiges Vertrauen sind das richtige Gegenmittel dafür.

Ankündigung

Anlässlich ihres 25jährigen Bestehens veranstaltet die internationale theologische Zeitschrift CONCILIUM in enger Zusammenarbeit mit der Katholischen Universität Leuven (Belgien) einen internationalen Kongreß, der vom 9. bis 13. September 1990 in Leuven stattfinden soll. Die Theologen, die sich im Laufe der Jahre in und um CONCILIUM zusammengefunden haben, wollen damit ihrer Verantwortlichkeit Ausdruck geben, den Geist des II. Vatikanums in der Kirche lebendig zu erhalten.

Das Thema des Kongresses lautet:

An der Schwelle zum dritten Jahrtausend

Die Referate werden im Februar 1990 in einem speziellen Heft von CONCILIUM vorveröffentlicht.

CONCILIUM lädt alle Interessierten ein, als Beobachter an diesem Kongreß teilzunehmen.

Anfragen und Anmeldungen bitte an: Generalsekretariat CONCILIUM, Mevrouw E. C. Duindam-Deckers, Prins Bernhardstraat 2, NL-6521 AB Nijmegen/Niederlande.

Maria Kassel

Die Überwindung der menschlichen Angst – das einzige wesentliche Thema der Religion?

Zu Drewermanns Pathologisierung der Religion durch patriarchale Projektionen

Trotz ihrer Zustimmung zu den Grundanliegen von Drewermanns tiefenpsychologischer Exegese trägt die Autorin im folgenden schwerwiegende Bedenken gegenüber zentralen Inhalten und Methoden der Arbeit dieses Psycho-/Theologen vor. Dabei nimmt sie neben der Rolle, die Drewermann der Angst zuschreibt, besonders seine durchgehend patriarchale Einstellung aufs Korn. Die Ausführungen können zu einem differenzierten Umgang auch mit anderen Thesen Drewermanns, die oft unkritischer Zustimmung begegnen, beitragen. red

In seinem Grundlagenwerk „Tiefenpsychologie und Exegese“¹ schreibt Drewermann, „daß der Ausgangspunkt einer jeden Hermeneutik religiöser Texte . . . im Traum bzw. im traumnahen Erleben . . . gefunden werden kann und muß“ (II, 36). Er geht davon aus, daß religiöse Überlieferungen nicht historische und soziologische, sondern symbolische Aussagen machen und daß ihre archetypische Symbolik strukturiert ist wie die Traumsymbolik. Nach Drewermann ist die Analogie biblischer Texte zur Struktur der Traumsprache aus dem Vergleich mit mythischen Überlieferungen und Gestalten zu erheben. In deren menschheitlich verbreiteter, d. i. archetypischer Symbolik haben sich kollektive Träume und Imaginationen manifestiert und sind als Erfahrungen des Göttlichen verstanden worden.

In diesem grundlegenden Punkt ist Drewermann nicht zu widersprechen. Widerspruch ist allerdings angebracht an verschiedenen Stellen der Durchführung seines Ansatzes. Dies soll am Beispiel des Themas Angst dargelegt werden, das durch sämtliche Veröffentlichungen Drewermanns geistert.

¹ Zwei Bände, Olten – Freiburg 1984 und 1985, in mehreren Auflagen verbreitet. Die Zitate im Text stammen hauptsächlich aus diesem Werk, Band I und Band II.

Ein Glaube, der die Angst besiegt

Für Drewermann ist „das einzig wesentliche Thema der Religion die Überwindung der menschlichen Angst“ (I, 12); der alttestamentliche Exodus wird auf dieser Basis interpretiert (I, 484ff). An den Wundergeschichten insbesondere demonstriert Drewermann seine These: „Alle Religionen . . . besitzen die Fähigkeit, einen Glauben zu erwecken, der auf wunderbare Art die Angst besiegt“ (II, 137). Religion hat ihren Sinn darin, die Daseinsangst in das Vertrauen hinein zu überwinden. Unzählige Belege ließen sich für Drewermanns Vorstellung anführen, daß durch Religion, speziell durch ihre heilende Kraft, die Angst beruhigt oder besänftigt wird. Hinter der Beruhigungsstrategie verschwindet der ebenso wichtige tiefenpsychologische Grundsatz, daß es zur Veränderung von Menschen auch der u. U. harten Konfrontation mit der nicht zugelassenen psychischen Wahrheit über sich selbst bedarf. Zudem fehlt, daß eine tiefe religiöse Erfahrung meistens keine Beruhigung, vielmehr eine oft erschreckende Herausforderung ist, wie z. B. die biblischen Theophanien zeigen. Daß und wie hier Tiefenpsychologie und Theologie in einer engen Korrelation miteinander stehen, hätte eine „traumanalytische Hermeneutik“ (I, 179) darzulegen. Selbst die Absolutheit des Christentums sieht Drewermann im Bereich der Angst angesiedelt: „In der Zuspitzung des gesamten Daseins auf die absolute Alternative von Angst und Glaube ist das Christentum und die Gestalt Christi als des Erlösers aller Angst tatsächlich eine absolute Religion“ (II, 141). Alle seine Auslegungen von Bibeltexten laufen in irgendeiner Form auf diese Antithese hinaus.

Pathologisierung von Religion und Glaube

Mit der Bestimmung der Angst als menschlichem und religiösem Urmotor nimmt Drewermann eine Pathologisierung von Religion und Glaube vor. Gewiß ist nicht zu bestreiten, daß die Kirchen auch heute noch ihre institutionelle Macht angsterzeugend ausüben und daß in Religionen Angst und ihre Überwindung ein wichtiges Thema ist. Aber Angst als Konstitutivum christlicher und allgemein religiöser (mythischer) Überlieferungen läßt sich mit tiefenpsychologischer Ana-

lyse nicht nachweisen. Auch wenn Drewermann das bestreiten wird, seine Ausführungen legen nahe, daß Kranksein Voraussetzung für religiöse Erfahrung und Glaube ist, da Religion nach ihm das Heil nur als Heilung wirkt. Für die Wunderüberlieferungen behauptet er sogar: Es gibt „für uns heute keinen anderen Zugang, als die Neurosenlehre der Psychoanalyse zum Verständnis der verschiedenen Krankheitssymptome in den Wundererzählungen heranzuziehen“, und die Diagnose der vorkommenden Krankheiten wird in extenso mitgeliefert: „Konversionssymptomatik“, „Organneurosen und psychosomatische(n) Erkrankungen“ (II, 207 und 210ff). Zwar soll in der tiefenpsychologischen Exegese deren Symbolik untersucht werden; aber abgesehen von einer starken Einengung des Symbolbegriffs kann es bei der tiefenpsychologischen Interpretation nicht um die Anwendung von medizinisch-psychoanalytischem Detailwissen gehen. Bei der Interpretation verliert Drewermann dann auch oft die Gestalt eines Textes, die nur als ganze das Symbol ausmacht, aus dem Blick. Er löst eine Geschichte in ihre Einzelmotive auf und setzt diese mit dem Raster einer psychoanalytischen Pathologie wieder zusammen. Seine Fixierung auf Krankheitsphänomene in den Religionen drängt die Vermutung auf, daß er seinen therapeutischen Praxishintergrund – wo er gewiß viel menschliche Angst zu Gesicht bekommt – direkt in die tiefenpsychologische Exegese überträgt. Darin aber kann eine tiefenpsychologische Bibel-Hermeneutik nicht bestehen.

Mißverständlicher Praxisbezug

Vermutlich möchte Drewermann mit seiner Analogie zwischen biblisch überlieferten und therapeutischen Vorgängen sein Hauptanliegen realisieren, heutigen Menschen die biblische Ursprungserfahrung zu ermöglichen. Darin sehe ich ein prinzipielles Mißverständnis vom Praxisbezug der tiefenpsychologisch-exegetischen Theorie. Tiefenpsychologische *Textinterpretation* kann die traumnahe biblische Symbolik nicht methodisch zwingend erfahrbar machen, sie höchstens im einen oder anderen Fall ungezielt auslösen. Auch tiefenpsychologische Text-

interpretation spielt sich in erster Linie als rationaler Denkprozeß ab; und alles psychoanalytische Wissen, das als Interpretationshilfe herangezogen wird, birgt wie historisch-kritische Wissensanhäufung die Gefahr in sich, zum von Drewermann geschmähten Schriftgelehrtentum zu verführen. Die notwendige Praxis tiefenpsychologischer Exegese bedarf der methodisch entwickelten und angewandten direkten Erfahrung religiöser Symbole. Therapeutische Abläufe können zum (Er-)Finden solcher Erfahrungsmethoden hilfreich sein, dürfen mit diesen aber keinesfalls gleichgesetzt werden². Die Praxis tiefenpsychologischer Exegese ist keine Therapie, auch wenn sie therapeutisch wirken kann. Ich halte es für einen Kunstfehler, wenn die beiden Bereiche – auch in der Theorie – nicht auseinandergehalten werden, und zwar zum einen wegen der viel umfänglicheren als nur therapeutischen Dimension religiöser Erfahrung und zum anderen, weil Menschen, die nach religiöser Erfahrung suchen, nicht grundsätzlich pathologisiert werden dürfen. Indirekt setzt Drewermann für die Befähigung zu Religion bzw. Glaube eine Neurose voraus und rechtfertigt damit ungewollt auch die längst widerlegte These S. Freuds von der Religion als Kollektivneurose.

Therapeutischer Prozeß als (einziger) Verstehenshintergrund

Der Theorie-Praxis-Bezug in Drewermanns tiefenpsychologischer Exegese zeigt, daß seine „traumanalytische Hermeneutik“ mehr oder weniger in einer Übertragung von (einzeln)therapeutischem Prozeß auf das Verstehen – nicht den tiefenpsychologischen Vollzug – von biblischer und allgemein religiöser Symbolik besteht. Das reicht (noch) nicht für einen exegetischen Ansatz, entwickelt aus dem in diesem Jahrhundert bereitgestellten tiefenpsychologischen Wissen. Die nicht wirklich geklärten hermeneutischen Vor-

² Wie solche tiefenpsychologische Erfahrung religiöser Symbole methodisch in Gang gesetzt werden kann, habe ich in verschiedenen Veröffentlichungen entwickelt und begründet, vgl. *Biblische Urbilder*, München ³1987; *Sei, der du werden sollst*, München ²1988; *Das Auge im Bauch*, Olten ³1987. Ohne eine Praxis tiefenpsychologischer Exegese wird sich das religiöse Erfahrungsdefizit auch bei diesem Ansatz nicht beheben lassen.

aussetzungen haben in viele Bereiche von Drewermanns tiefenpsychologischer Exegese hinein negative Auswirkungen.

Unbearbeitetes Problem der Projektion

Überhaupt nicht bearbeitet hat er das tiefenpsychologische Schlüsselproblem der Projektion, auch wenn er die Mythologie eine „projektive Psychologie“ nennt (I, 376). Er zeigt nicht, wie Projektion und Projektionsauflösung bzw. -rücknahme in Religion(en) funktionieren. Das Problem ist so vielschichtig, daß es hier nur an einem Punkt erörtert werden kann. Religiöse Überlieferungen, die als Offenbarung des Göttlichen oder von Gott verstanden werden, spiegeln zugleich einen bestimmten Bewußtseinsstand der Gruppe oder Gesellschaft, die sich um diese Symbolik zentriert. Auslegungsdifferenzen um die religiöse Botschaft kommen nicht zuletzt durch unterschiedliche Standards der tiefenpsychisch relevanten Entwicklung in der Glaubensgemeinschaft zustande. Sowohl Spiegelung wie Streit um die Bedeutung des Gespiegelten vollziehen sich zunächst immer als Projektion, d. h. als unbewußter Vorgang, verdeckt durch autoritäre oder rationale Argumente. Jede Projektion ist nun zugleich eine Aufforderung, Bewußtwerdungsarbeit zu leisten, das Projizierte nicht erstarren zu lassen in dogmatischen Positionen, sondern dessen Energiepotential in seelische Entwicklungsarbeit zu stecken; das gilt im individuellen wie besonders im kollektiv religiösen Bereich. Wenn tiefenpsychologische Exegese an einer Bohrung nach dem lebendigen Wasser der religiösen Erfahrung heute arbeitet, so kann dies zu einem Schritt theologisch-kirchlichen Bewußtwerdens führen, wenn dabei das Hindernis religiöser Projektion überwunden wird.

Statisches Symbolverständnis

Daß es genau damit in Drewermanns Ansatz hapert, ist an seinem statischen Verständnis der mythisch-religiösen Symbole zu erkennen. Er bietet sie im gewissermaßen projiziert verfestigten Zustand zu heutigem Gebrauch an, obgleich er laufend von Veränderung der Menschen spricht. Daß Mythen in verschiedenerlei Fassungen kursier(t)en

und daß es keine einheitliche Jesusüberlieferung im Neuen Testament gibt, hängt z. B. mit solchen urbildhaften Projektionen zusammen; und auch die Interpretationen der literarisch fixierten Fassungen unterliegen demselben Prozeß. Über diesen aufzuklären und ihn aufzudröseln, ist Aufgabe tiefenpsychologischer Exegese. Die von Drewermann leistet das nicht, obgleich er von der Projektion in die soziale Welt spricht, von dieser aber die Religion und besonders das Sakrament ohne einsichtige Gründe ausnimmt (z. B. I, 246, 255f), obgleich er die Ambivalenz der archetypischen Bilder im Nationalsozialismus heraus- und diesen als Rettung die Bilder der Religion gegenüberstellt, ohne deren ebenfalls gegebene Ambivalenz zu sehen (I, 244ff). Das reicht so weit, daß er die durch den Jahwe-Glauben legitimierten Kriege des alttestamentlichen Israel und die Vernichtung seiner Feinde quasi-tiefenpsychologisch umdeutet in „innerliche Bilder“ vom – offenbar real gemeinten – Kampf des einzelnen mit anderen um seine Freiheit (I, 497f). Daß er damit Kampfidologien nicht entprojiziert, sondern sie als ontisch notwendig deklariert, scheint Drewermann nicht zu merken; ja, er spricht sogar von einer „unvergänglichen psychischen bzw. ontischen Struktur“, die Mythen u. ä. sichtbar machen (I, 368). So ist es nicht verwunderlich, daß bei seinen Interpretationsregeln (I, 376–383) eine der wichtigsten fehlt: die Prozeßregel. Regel 4 („Überlieferungsvarianten“) und 5 („Spiralaufbau“) lassen zwar etwas Ähnliches erwarten, ihre Beschreibung zeigt aber keinen Bezug zur prozeßhaften Korrelation zwischen überlieferten religiösen Symbolen und heutiger Erfahrung mit diesen. Diese Korrelation ist ein tiefenpsychologischer Prozeß, bei dem Schritte zu einem entprojizierten Umgang mit der Tradition erfolgen (müssen).

Die verdrängte Frau

Am ärgerlichsten für mich als Theologin wird das Projektionsproblem bei Drewermann, wenn ich den *feministischen* Gesichtspunkt hinzunehme. Auffallend ist schon, daß auf 60 (!) Seiten Literaturverzeichnis (I und II) nicht eine feministisch(theologisch)e Arbeit zu finden ist, weder aus der Mythenfor-

schung noch über das Frauenthema im Alten und Neuen Testament, das der tiefenpsychologischen Durchleuchtung besonders dringend bedarf – Welch eine Verdrängung bei einem psychoanalytisch arbeitenden Autor! Es fehlt Drewermann insgesamt an einer Hermeneutik patriarchaler Religionen und Mythologien; nur so kann er den männlichen biblischen Monotheismus als Krönung der Religionsgeschichte preisen und den „Gott der Väter“ – richtiger: das Gottesbild – als dem Wesen des Menschen entsprechend bezeichnen (I, 257, 489 u. ö.). Gänzlich unbewußt, da nirgendwo thematisiert, setzt er den Menschen meistens mit dem Mann gleich.

Unterbelichtetes Symbolverständnis

Auch die häufig herangezogene Heldenfigur, die in allen Kulturen vorkommt, wird durchgängig positiv gewertet, obgleich längst gewußt werden kann, daß „der Held“ am Anfang der Göttin – und das heißt tiefenpsychologisch: dem weiblichen Bewußtsein – zugeordnet war und im Übergang zum Patriarchat eine destruktive Rolle gespielt hat, wie z. B. im Gilgamesch-Epos, das Drewermann jedoch als eine exemplarische Entwicklung des „Menschen“ versteht (I, 346ff). Ähnliches Nichtwissen präsentiert sich bei den zentralen Symbolen weiblich orientierter Religionen und Kulturen: Schlange, Spirale, Stier, Natursymbole. Drewermann nimmt, ohne die geringste Problematisierung, den in patriarchalen Zeiten fixierten Stand mythischer Überlieferungen als den einzig gültigen an; älteres Material, an dem nicht-patriarchale Realisierungen zu erkennen sind, zieht er erst gar nicht heran.

Übernahme patriarchaler Klischees

Befangen in patriarchalen Projektionen ist er auch in seiner tiefenpsychologischen Bibelauslegung. Zwar gibt sich die Interpretation der matthäischen Vorgeschichte (I) tiefenpsychologisch aufgeklärt, kolportiert unter dieser Maske aber die schlimmsten kirchlich-patriarchalen Klischees über die Frau und ihre religiöse Symbolisierung: dem inneren männlichen Bereich werden Vernunft und Verstand (= das Bewußtsein) zugeteilt, dem weiblichen Bereich Gemüthhaftes, Dunkles, Ursprüngliches (= das Unbewuß-

te); die anima verkörpert „die Züge der Madonna, der Großen Mutter“ und gilt zugleich „als verachtenswerte Hure“, „als Sammelbecken all dessen, was wir³ in uns ein Leben lang als minderwertig liegengelassen haben“. „Die Mutter des . . . Erlöserkindes“, also Maria, steht folgerichtig für die sündige Menschheit; und, nochmals verallgemeinernd: „So ist die ‚Frau‘ auch sogleich die Vertreterin der gefallenen Menschheit und die Mutter unseres Erlösers, eine zweite Eva und zugleich eine Madonna“ (I, 507f). Das kann beim besten Willen nicht mehr als eine methodisch nachvollziehbare tiefenpsychologische Analyse gelten, stellt vielmehr eine Vermengung von frauenverachtenden Klischees theologischer und Jungianischer Herkunft dar. Ist es da nicht symptomatisch, wenn unter der Überschrift „Legenden und Sagen der ‚Unfertigen‘“ neben nur einem Mann – „Petrus, der über seinen Verrat weint (Mk 14)“ – nur Frauen aufgelistet werden: Maria und Martha (Lk 10), die Frau des Pilatus (Mt 27), die Sünderin (Lk 7) und die „Sünderin in Mk 14, 3–9“ (sic!), wenn letztere Frau, welche die königliche Salbung des Hauptes an Jesus vollzieht, mit der Sünderin von Lk 7 völlig identisch⁴ und die Fußsalbung letzterer als „ein rein privates Ausdrucksmittel der Zuneigung und Zärtlichkeit der Frau zu Jesus, . . . das nichts Archetypisches oder Wesenhaftes bedeutet“ (I, 429f), bezeichnet wird?

Tiefenpsychologische Doppelbödigkeit

Was die Frauenproblematik betrifft, so täte Drewermann gut daran, seiner neueren Einsicht die Tat folgen zu lassen: „Es gibt Texte im Neuen Testament, die vorzutragen eigentlich nur Frauen möglich ist.“⁵ Noch mehr als zu den Frauen am leeren Grab paßt dieser Satz auf Geschichten wie die von der blutflüssigen Frau und von „des Vaters armem Töchterlein“ (beide Mk 5), von deren Angst, eine Frau zu sein, der Mann Drewerr-

³ Wer ist „wir“?: alle Menschen, auch Frauen, der Mann, der Autor? Letztere Vermutung legt sich nahe, weil er sehr häufig den sogenannten wissenschaftlichen Plural verwendet.

⁴ Auch wenn es sich um ein Versehen handeln sollte, ist es gerade an diesem Punkt eine bemerkenswerte Freudsche Fehlleistung.

⁵ Das Markus-Evangelium Bd. II: „Noch einmal Mk 16, 1–8 . . .“ Olten und Freiburg i. Br. 1988, 697.

mann offenbar weit mehr weiß als die Frauen selbst (II, 277ff). Das gilt, wo er zwar mitteilt, Maria von Magdala habe mit „der Dirne aus dem 7. Kapitel des Lukasevangeliums“ nichts zu tun, deren kirchliche Identifizierung dennoch referiert und diese noch amplifiziert durch die Gestalt der Lara in B. Pasternaks „Doktor Schiwago“⁶. Solche Art tiefenpsychologischer Doppelbödigkeit durchzieht Drewermanns Äußerungen in großen Teilen. Das trifft dort zu, wo er das Abhängigmachen von Frauen durch Männer mit Berufung auf einen männlichen Autor anprangert, statt Frauen mit ihrer in vielen Veröffentlichungen zu findenden eigenen Erfahrung zu Wort kommen zu lassen⁷. Zur tiefenpsychologischen Verdummung gerät Drewermanns Gleichsetzung des „Archeotyps der Frau“ mit dem, „was sie wesenhaft als Frau und Mutter ist“ einerseits und der „femme fatale“, der Männermörderin andererseits (II, 648ff), womit er ohne einen Funken Selbsteinsicht die männlichen Vorurteile sowohl tiefenpsychologischer – besonders Freuds Penisneid – als auch theologischer Herkunft sich gegenseitig verstärken läßt.

Auch dem Sexismus verfallen

Aus tiefenpsychologisch-feministischer Perspektive ist Drewermann einem tiefenpsychologischen Sexismus verfallen, wie viele seiner exegetischen Kontrahenten einem theologischen. Drewermann ist hier allerdings mit einem besonders strengen Maßstab zu messen, da er für sich in Anspruch nimmt, die abgespaltenen seelischen Tiefen der Religion(en) wieder zu integrieren. Wenn sein tiefenpsychologisch-theologischer Ansatz für das verdrängte Weibliche und die Frauen nur bis zu einer Festschreibung altbekannter männlicher Vorurteile reicht⁸, dann ist es dringend geboten, seine eigenen Voreinstellungen tiefenpsychologisch zu analysieren.

⁶ Vgl. E. Drewermann, Ich steige hinab in die Barke der Sonne. Meditationen zu Tod und Auferstehung, Olten und Freiburg i. Br. 1989, 176f.

⁷ Vgl. E. Drewermann, Das Markus-Evangelium, Bd. I, a. a. O. 487.

⁸ Das trifft auch angesichts neuerlicher Anpassungen an einen Trend zu, die Frauenthematik besonders hervorzuheben, z. B. in: E. Drewermann, Das Markus-Evangelium (s. Anm. 5).

Alfred Kirchmayr

Zur Psycho- und Soziopathologie der christlichen Sexualmoral

Ein psychoanalytischer Essay

Der Autor geht von der These aus, daß es in der christlichen Sexualmoral nicht nur um Sexualität geht, sondern auch um die Frage der Macht, um die Errichtung und Aufrechterhaltung der Herrschaft von Menschen über Menschen. Um den Zusammenhang zwischen einer repressiven, verengten, verängstigten Moral der „Abtötung“ vitaler Triebbedürfnisse und der blutigen und grausamen christlich-abendländischen (Hexen-)Verfolgungs-, Tötungs- und Kriegsgeschichte¹ verständlich zu machen, beschreibt er die wichtigsten, in der Geschichte der Kirche wirksam gewordenen Pathologien der Sexualmoral: den Autoritätskomplex, den Männlichkeitskomplex und den Reinheitskomplex. Ausgangs- und Schlußpunkt bildet aber das Anliegen der „Kulturarbeit“, das in die gleiche Richtung weist wie die biblische Botschaft von der Freiheit des Christenmenschen.

red

„Die Schicksalsfrage der Menschenart scheint mir zu sein, ob und in welchem Maße es ihrer Kulturentwicklung gelingen wird, der Störungen des Zusammenlebens durch den menschlichen Aggressions- und Selbstvernichtungstrieb Herr zu werden.“ – Sigmund Freud²

„Eine kommende, ehrliche Kultur- und Geistesgeschichte wird bittere Kapitel zu schreiben haben über die Beiträge der Kirchen zur Entstehung des Massenmenschen, des Kollektivismus, der diktatorischen Herrschaftsformen.“ – Alfred Delp³

¹ Vgl. Ignatz Kerscher, Friedenspädagogische Aspekte der Sexualerziehung, in: Josef Ch. Aigner – Rolf Gindorf (Hrsg.), Von der Last der Lust. Sexualität zwischen Liberalisierung und Entfremdung, Wien 1986, 131–144; Heinrich v. Stietencron (Hrsg.), Angst und Gewalt. Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen, Düsseldorf 1979, bes. 313.

² Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur (Studienausgabe), Frankfurt a. M. 1974, Bd. IX, 270.

³ Alfred Delp, Im Angesicht des Todes, Frankfurt a. M. 1949, 108.

Bei einem psychoanalytischen Essay über Pathologien der christlichen Sexualmoral ist sinnvollerweise vom zentralen psychoanalytischen Begriff der „Kulturarbeit“ auszugehen, da für den Prozeß der Kulturarbeit die Art des Umgangs mit den Sexual- und Aggressionstrieben eine entscheidende Rolle spielt. Kultur – ursprünglich mit Kult eng verbunden – bezeichnet bekanntlich die Pflege und Vervollkommnung der inneren und äußeren Natur. Als Kulturarbeit bezeichnet Sigmund Freud die harte Arbeit an der Menschwerdung des Menschen, die Modifizierung und soziale Gestaltung der vitalen triebhaften, emotionalen Bedürfnisse ebenso wie die Entfaltung und Kultivierung der geistig-intellektuellen Kräfte des Menschen. Ohne diese Kulturarbeit, die sich an den zwei Prinzipien der Vernunft und der Liebe orientiert, kann das menschliche Zusammenleben nicht glücken. Nur die Entfaltung unserer Vernunft und die Förderung unserer Liebesfähigkeit können eine wahrhaft menschliche Kultur möglich machen.

In diesem Sinn formuliert Sigmund Freud die Zielsetzung der Psychoanalyse so: „Ihre Absicht ist ja, das Ich zu stärken, es vom Über-Ich unabhängiger zu machen, sein Wahrnehmungsfeld zu erweitern und seine Organisation auszubauen, so daß es sich neue Stücke des Es aneignen kann. Wo Es war, soll Ich werden. Es ist Kulturarbeit etwa wie die Trockenlegung der Zuydersee.“⁴ Zur Kultivierung und Sozialisierung der Kräfte des Sexual- und Aggressionstriebes sind Spielräume ebenso nötig wie soziale Spielregeln, Ideale und „optimal“ frustrierende Einschränkungen. Eine bloße „Liberalisierung“ führt, wie Anna Freud 1968 feststellte⁵, ebenso zu problematischen Ergebnissen wie eine rigide Verdrängung und Repression. Weiters sind diese beiden Triebbereiche mit den narzißtischen Bedürfnissen, die das Selbstwertgefühl und das Selbstbewußtsein betreffen, eng verbunden.

Von der biblischen Sicht des Menschen her könnte die christliche Sexualmoral hier wegweisend wirken, und sie hat es in man-

cher Hinsicht auch getan. Leider aber hat sie sich in manchen (moral)theologischen Detailfragen im Bereich der Sexualität und Ehe zuwenig um den Geist der Botschaft Jesu, um bibeltheologische Fundierung und humanwissenschaftliche Erkenntnisse gekümmert, und sie hat daher oft den Blick für die grundlegenden Perspektiven und Aufgaben einer christlich verstandenen Geschichte des Heils verstellt.

Beim Studium der psychopathologischen und soziopathologischen Züge dieser Sexualmoral in Geschichte und Gegenwart zeigen sich meines Erachtens drei globale, tief ineinander verwobene Komplexe, welche die zu behandelnde Pathologie ausmachen: ein Autoritäts-, ein Männlichkeits- und ein Reinheitskomplex⁶. Ich sage ausdrücklich „Pathologie“ und nicht „Anatomie“ oder „Physiologie“, denn es wäre absurd, die verschiedenen, durchaus widersprüchlichen Traditionen der christlichen Sexualethik, insbesondere aber die vielfältigen Gestaltungsformen der von Christen gelebten Sexualität, global der Pathologie zuzuordnen.

1. Der Autoritätskomplex

Im Gegensatz zu einer Autorität, die zur Kulturarbeit ermutigt und herausfordert, verstehe ich unter Autoritätskomplex den Mißbrauch des menschlichen Grundbedürfnisses nach Sinn und Orientierung zum Zweck der Herrschaftsausübung. Wenn ein System, sei es politisch oder religiös, von diesem Komplex befallen ist, produziert es bewußt oder unbewußt unmündige Menschen. Daß besonders seit der „Konstantinischen Wende“ die christliche Religion vielfach zur Legitimierung und Stabilisierung von politischen Machtssystemen benutzt wurde, ist bekannt. Angesichts einer entsprechenden Gehorsamsideologie schrieb der katholische Antimachiavellist G. Botero im 16. Jahrhundert: „Unter allen Religionen gibt es keine, die für die Fürsten vorteilhafter ist als die christliche, denn diese unterwirft ihnen nicht nur

⁴ Sigmund Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Neue Folge (Studienausgabe), Frankfurt a. M. 1974, Bd. I, 516.

⁵ Vgl. Anna Freud, Wege und Irrwege in der Kinderentwicklung, Stuttgart 1968, 17.

⁶ Ich verwende den Begriff „Komplex“, der aus der Psychologie des Individuums stammt, im analogen Sinn auch für Großorganisationen, ähnlich wie: Horst E. Richter, Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, Reinbek 1979.

Leib und Vermögen der Untertanen, sondern auch die Affekte und die Gedanken.“⁷ Eine solche psychisch und politisch gefährliche Autoritätsausübung führt zur Unterdrückung, zur Entmündigung und zur psychischen „Ent-Eignung“ der betroffenen Menschen. Entscheidend ist, daß diese Menschen neurotische Ängste und ebensolche Schuldgefühle entwickeln. Diese bewirken, daß die Betroffenen sowohl vor ihren grundlegenden Triebkräften als auch vor dem Gebrauch ihrer geistig-intellektuellen Kräfte Angst bekommen. Durch eine entsprechende Einflußnahme wird erreicht, daß sexuell-erotische Kontakt- und Berührungsbedürfnisse ebenso wie aggressive Ablösungs- und Angriffsbedürfnisse durch Berührungsängste aller Art überlagert werden. So wird die Kultivierung der vitalen Triebkräfte und der geistigen Potenz, die Fähigkeit zu kritischer Auseinandersetzung mit sich selbst und der Welt, zum Fragen und Hinterfragen, unterbunden. Entsprechend dem Strukturmodell der Persönlichkeit werden solche Menschen ein zu stark ausgeprägtes Über-Ich entfalten, verbunden mit treuer Gefolgschaft gegenüber den jeweiligen „Führern“. Das eigene Ich bleibt schwach, allzusehr von neurotischen Triebängsten eingeengt und deshalb unsicher. Zur Kompensation dieser Verunsicherung nimmt das Sicherheitsstreben zu, das nicht selten durch herrschaftliche Angebote von starren, oft absolutistischen „Weltanschauungen“ befriedigt wird⁸.

Durch solche Angsterzeugung und Verdummung der Sinnes- und Besinnungsorgane werden autoritätsgläubige „Massenmenschen“ herangezogen, die als „Gläubige“ im Sinne des „Für-wahr-Haltens“ dessen, was „Obrigkeiten“ sagen, funktionieren. So können Menschen in geschlossene, in verschlossene Welten hineinmanipuliert werden, anstatt daß ihnen durch echte Autorität die Welt erschlossen wird⁹.

⁷ Zit. n. *Ferdinand Klostermann*, Leiden an der Kirche, in: *Peter Pawlowsky – Erika Schuster* (Hrsg.), *Woran wir leiden*, Innsbruck 1979, 82.

⁸ Vgl. *Thomas Leithäuser*, Individuum und Weltanschauung. Ein Beitrag zur psychoanalytischen Massenpsychologie, in: *Jürgen Belgrad u. a.* (Hrsg.), *Zur Idee einer psychoanalytischen Sozialforschung*, Frankfurt a. M. 1987, 163–179.

⁹ Vgl. *Dietrich Bonhoeffer*, *Widerstand und Ergebung*, Gütersloh 1951, bes. 15 über Macht und Dummheit.

Bezüglich des Umgangs mit Sexualität wird durch den Autoritätskomplex also eine Verdrängungskultur gefördert, die es schwer macht, eine gute Beziehung zur Sexualität zu erreichen, sich selbst als sexuelles Wesen kennen-, akzeptieren und entfalten zu lernen. So wird es schwer, Sinn für die vielfältigen, entwicklungsbedingten „Kritzelstadien“ des Liebens zu entwickeln. Die mangelnde erotische Kultur erschwert zugleich die konstruktive Gestaltung des Umgangs mit Aggressionen. Denn der Prozeß der „Triebvermischung“ zwischen sexuellen und aggressiven Impulsen wird dadurch eher verhindert, was zu fremd- und selbstdestruktiven Äußerungen von Aggressionen führt. Wo der „heilige Eros“ (S. Freud) unterentwickelt ist, wird der „Todestrieb“ überwertig¹⁰.

2. Der Männlichkeitskomplex

Kulturgeschichtlich betrachtet, leitet sich das Christentum auch aus patriarchalischen Wurzeln her. Ähnlich wie das Judentum und der Islam kann es als eine der Säulen des Patriarchats bezeichnet werden, obwohl von Anfang an jesuanische Gegentraditionen im Spiel waren, die aber nicht so geschichtsmächtig wurden. Insofern kann von der Vorherrschaft eines Männlichkeitskomplexes gesprochen werden, der sich strukturell und spirituell äußert. Dieser Komplex ist durch folgende Tendenzen zu charakterisieren: durch eine einseitige Entfaltung von Rationalität, durch die Unterdrückung der Frau und des Weiblichen, durch eine destruktive Vorherrschaft des Machtprinzips und durch eine ausgeprägte Kriegsbereitschaft¹¹.

Dieser Männlichkeitskomplex hat sich auf die Sexualmoral häufig schlimm ausgewirkt. Denn die herrschende christliche Sexualmoral wurde fast ausschließlich von Männern, meist von zölibatär lebenden, eronnen, was zu großen Einseitigkeiten und manchen Verengungen beitrug. Die einseitige Männerherrschaft, die auch in den amtskirchlichen Strukturen ihren Niederschlag findet, drängte die Frauen weithin in die Rolle der Dienenden und Schweigenden.

¹⁰ Vgl. *Béla Grunberger*, Vom Narzißmus zum Objekt, Frankfurt a. M. 1982, bes. 164–188 über die analen Objektbeziehungen.

¹¹ Vgl. dazu den von *Horst E. Richter* konstatierten Gotteskomplex (siehe Anm. 6).

Abgesehen vom schweren Unrecht, das dadurch der Hälfte der Christenheit jahrhundertlang angetan wurde und das immer noch, wenn auch weniger grausam, geschieht, wird durch die Verdrängung der weiblich-mütterlichen Anteile in einer „Männerkirche“ ein rigider Rationalismus bewirkt. Statt einer so dringend nötigen Kultur der Emotionen wird ein emotionaler Infantilismus ebenso gefördert wie eine gefährliche Geisteskrankheit unserer Zivilisation: die dementia rationalis, eine wahn-sinnig gewordene Rationalität, die unermeßliche Zerstörungspotentiale enthält. Sie ist Ausdruck der Zerstörung der „Erdung“, der guten Beziehung zur „Mutter Erde“, zum Leiblichen und Weiblichen. Dieser Komplex führt dazu, daß in unserer Kirche vielfach sadomasochistische Tendenzen wirksam sind, die auch in der von „Rom“ wieder energischer geforderten „Unterwerfung“ unter eine „Heilige Herrschaft“ zum Ausdruck kommen¹².

Ein sich auf viele gesellschaftliche Bereiche auswirkendes Charakteristikum des Männlichkeitskomplexes ist auch die „Kriegsberedtschaft“. Im Gegensatz zum Jiu-Jitsu-Prinzip, welches sich von der chinesischen „sanften Methode der waffenlosen Verteidigung“ herleitet, wobei die Kraft des Gegners für dessen Besiegung verwendet wird, herrscht bei uns weithin das Boxer-Prinzip. Dieses tendiert dazu, Gegenkräfte und alles das, was als „Feind“ definiert ist, zu vernichten, zu bekriegen. Das geschieht z. B. in der traditionellen Medizin, in der Krankheiten meist „bekämpft“ werden, anstatt die Selbstheilungskräfte zu stärken, ebenso wie in einer Moral, in der „das Böse“ bekämpft, ausgerottet und vernichtet werden muß.

In der Sexualmoral äußert sich dieser verheerende Komplex in vielfältiger Weise: in der Leibfeindlichkeit, im tiefen Mißtrauen gegenüber der Frau und in der Unterdrückung, in der damit verbundenen Desintegration der Sexualität und in vielen Formen der Eros- und Lustfeindlichkeit. Verdrängte und abgespaltene vitale Kräfte werden dann verteufelt und kehren als „Dämonen“ und „Hexen“ wieder.

¹² Vgl. Georg Denzler, Johannes Paul II. – warum nicht Pius XIII.? in: Norbert Greinacher – Hans Küng (Hrsg.), Katholische Kirche – Wohin? Wider den Verrat am Konzil, München 1986, 105–122.

Die Mystikerin, Äbtissin und Ärztin Hildegard von Bingen (* 1098) hat klar ausgesprochen, daß die Sexualität ebenso der Entfaltung des Menschen wie der Arterhaltung dient, jenseits von biologistischen und spiritualistischen Tendenzen. Angesichts der Weisheit dieser Nonne und in Anbetracht der Geschichtsmächtigkeit einer destruktiven Sexualmoral stellt Georg Denzler die berechtigte Frage: „Welchen Weg hätten Theologie und Lehramt in der Sexualmoral gehen können, wenn sie weniger auf Augustinus und Thomas [. . .] gehört hätten, sondern einzig und allein der Stimme dieser Ordensfrau gefolgt wären!“¹³

3. Der Reinheitskomplex

Blaise Pascals These „Wer zum reinen Geist werden will, wird zum reinen Tier“ bestätigt sich in vielen Auswirkungen des Reinheitskomplexes, der von den beiden anderen Komplexen genährt wird. Damit ist ein übertriebenes, puristisches, ja puritanisches Verhältnis zur „Reinheit“ gemeint, und zwar als Ausdruck analer Fixierungen, begleitet von infantilen Allmächtsphantasien¹⁴. Unreif gebliebene Gefühle können aber verheerende Auswirkungen haben: Welche unfaßbaren Verbrechen wurden und werden im Namen der „reinen Lehre“, der „reinen Rasse“, der „reinen Wahrheit“ an zahllosen Menschen begangen!

Bernhard von Clairvaux etwa, der „honigsüße Lehrer“, wie ihn sein Biograph nannte, war ein fanatischer Herold der Heiligen Kriege im 12. Jahrhundert. Seine Devise war die Abtötung aller bösen Triebe und die Tötung aller Feinde Gottes: „Das Fleisch ist unsere Eva, und die Schwächung des Fleisches und also der Frauen Schwächung ist unseres Geistes Stärke“, meinte Bernhard – und tat es auch im heiligen Eifer, Gottes Willen zu erfüllen. Daß er offenbar an einer schweren Neurose litt, die sich als psychosomatische Krankheit, als Anorexia nervosa (nervöse Magersucht) äußerte, und daß seine persönliche Pathologie in die strukturelle Kirchenpathologie seiner Zeit paßte, dafür konnte

¹³ Georg Denzler, Die verbotene Lust. 2000 Jahre christliche Sexualmoral, München 1988, 251f.

¹⁴ Vgl. Béla Grunberger, Narziß und Anubis. Die Psychoanalyse jenseits der Triebtheorie, München 1988, Bd. 2, bes. 111–131 (Von der Reinheit).

Bernhard nichts. Daß er allerdings 1830 zum Kirchenlehrer ernannt wurde, scheint doch symptomatisch zu sein für die Wirksamkeit und positive Beurteilung der drei angeführten Komplexe, die besonders auch in den faschistischen Systemen dieses Jahrhunderts ihre grauenhaften Auswirkungen hatten¹⁵.

Wie anders ist etwa die Einstellung des Franz von Assisi gegenüber seinen leiblichen Bedürfnissen: er spricht liebevoll von seinem „Bruder Esel“. Aber auch Thomas von Aquin, nach dessen Lehre *Vernunft* und *Liebe* die Säulen der christlichen Ethik sind, hat in seiner Sexualethik auf zwei sündhafte Extreme hingewiesen: auf das Laster der sexuellen Ausschweifung (*vitium luxuria*) und auf das Laster der sündhaften Abneigung gegenüber körperlichen Lustempfindungen (*vitium insensibilitatis*)¹⁶. Anstatt dem großen Lehrer auch in dieser Frage zu folgen, ist die amtskirchlich geforderte Sexualmoral selbst von diesem *vitium insensibilitatis* angekränkt. Der in der Pastoral oft gegebene vernunft- und liebevolle Umgang mit sexualethischen Fragen, mit menschlichem Scheitern in der Ehe usw. hat kirchenamtlich und kirchenrechtlich noch längst nicht die entsprechende Unterstützung gefunden. Der Reinheitskomplex hat weiters eine entpolitisierende, Solidarität zerstörende Wirkung. Dies wird durch die Fixierung auf neurotische Ängste und Schuldgefühle erreicht, die zur Verunsicherung, Einengung und zur Ablenkung von sozialpolitischen Aufgaben beitragen. Ein Mitglied der nicaraguanschen Gemeinde in Solentiname hat dies treffend erkannt. Im Bibelgespräch über das Reich-Gottes-Gleichnis von der Lampe (Mk 4, 21. 25) sagte es: „Die Menschen, die die Gerechtigkeit verstecken, verbergen das Licht. Jesus kam für die Armen. Aber die Priester haben diese Botschaft für die Armen oft versteckt gehalten. Sie stellten das Licht unter einen Scheffel, unter ein Getreidemaß. Und es gibt andere, die aus Angst vor den Mächtigen das Evangelium nur auf das Privatleben beziehen, und dies ist das Licht, das unter einem Bett steht, scheint mir. Der, der das

Licht hochhält, ist der, der gegen die Ungerechtigkeit protestiert.“¹⁷

Weiters bewirkt dieser Komplex eine extreme Polarisierung. So wird beispielsweise die eheliche Sexualität idealisiert und jede nichteheliche sexuelle Betätigung entwertet; die christliche Sexualmoral ist einerseits biologistisch, andererseits aber spiritualistisch, weshalb ihr die integrative Kraft und die Glaubwürdigkeit fehlen. Zu einer „Erziehung zur Realität“ (S. Freud), die nicht allzu sehr durch Wunschdenken, Ängste, Verleugnungen und Verdrängungen verzerrt ist, könnte eine religiöse Orientierung beitragen, die zur Integration der vielen Gegensätze, die das menschliche Leben ausmachen, ermutigt und so Friedens- und Konfliktfähigkeit fördert.

Was Sigmund Freud im Jahre 1927 der Pädagogik vorwarf, scheint auch heute bedenkenswert zu sein: „Daß sie dem jugendlichen Menschen verheimlicht, welche Rolle die Sexualität in seinem Leben spielen wird, ist nicht der einzige Vorwurf, den man gegen die heutige Erziehung erheben muß. Sie sündigt außerdem darin, daß sie ihn nicht auf die Aggression vorbereitet, deren Objekt er zu werden bestimmt ist. Indem sie die Jugend mit so unrichtiger psychologischer Orientierung ins Leben entläßt, benimmt sich die Erziehung nicht anders, als wenn man Leute, die auf eine Polarexpedition gehen, mit Sommerkleidern und Karten der oberitalienischen Seen ausrüsten würde.“¹⁸

4. Konsequenzen

In den geschilderten Tendenzen der christlichen Sexualmoral spiegelt sich das Ganze der christlich-abendländischen Pathologie. Eine wirkliche Reform und Neugestaltung der kirchlichen Einstellung gegenüber der Sexualität wird wohl erst dann eintreten, wenn man damit beginnt, das menschliche Leben in all seinen Aspekten, den biologischen, ökonomischen und ökologischen, den psychosozialen, kulturellen und politischen, als vernetztes System zu verstehen¹⁹. – In

¹⁷ Ernesto Cardenal, *Das Evangelium der Bauern von Solentiname*, Wuppertal 1980, Bd. 2, 104.

¹⁸ Sigmund Freud, *Unbehagen*, a. a. O., 260.

¹⁹ Vgl. Frederic Vester, *Neuland des Denkens. Vom technokratischen zum kybernetischen Zeitalter*, München 1985.

¹⁵ Vgl. Peter Eicher, *Gottesfurcht und Menschenverachtung. Zur Kulturgeschichte der Demut*, in: *Heinrich v. Stietencron*, a. a. O., 111–136.

¹⁶ Siehe Stephan H. Pförtner, *Kirche und Sexualität*, Reinbek 1972, 165.

diesem Sinne möchte ich abschließend zwei Konsequenzen aus der Analyse der Sexualpathologie ziehen:

1. Der christliche Glaube lebt aus der *Memoria* und der *Metanoia*: Memoria, Erinnerung, nicht nur an „Gestalten“ und Gestaltungen des Heils, des Exodus, der Erlösung und Befreiung aus vielfältigen Herrschaftsverhältnissen, sondern auch Erinnerung an die grauenhafte Geschichte des Unheils im „Namen Gottes“, verbunden mit Trauerarbeit, die durch die offene und vorbehaltlose Auseinandersetzung mit heillosen Wirklichkeit ausgelöst wird. Und aus dieser Memoria, die ernüchtern und ermutigen wird, kann allein Metanoia entstehen, das Umdenken, Neuwerten, die radikale Veränderung.

2. Statt der folgenschweren Herrschaft der drei angeführten Komplexe, die tendenziell totalitär, absolutistisch, lebensfeindlich und unchristlich sind, sollte eine andere „Trias“ maßgebend werden: Erstens geht es im Christentum darum, *Ehrfurcht vor dem Leben*, vor allem Leben, zu fördern und energisch die dafür nötigen konkreten Voraussetzungen zu schaffen. Dies führte dann zweitens dazu, daß eine *Hierarchie des Lebendigen*, die auf allseitiger Kommunikation beruht, die herrschende Hierarchie des Tödlichen überwinden könnte. Denn letztere mit ihren starren Oben-Unten-Verhältnissen ist militant, monopolistisch und gemeinschaftsfeindlich. Vor allem fehlt ihr der Sinn für die Vielfalt, die Prozeßhaftigkeit und die Bipolarität des Lebendigen. Und drittens: Lebensfördernder *Kult* ist zutiefst mit *Kultur* und *Kulturarbeit* verbunden, und diese basiert auf der Entfaltung der Vernunft und unserer Liebesfähigkeit. So könnte der „Heilige Eros“ wieder stärker werden als die Kräfte der Zerstörung, die uns heute in vielfältiger Weise weltweit tödlich bedrohen.

Thomas Wagner

Wie erleben Homosexuelle die Macht der Kirche?

Homosexualität gilt den Kirchen als eine abzulehnende Form der Sexualität. In Verbindung mit einer insbesondere in der katholischen Kirche immer noch vorhandenen Leib- und Sexualfeindlichkeit wird gegenüber Menschen, die homosexuell geprägt sind, Macht ausgeübt, die sich für ihre Entwicklung und für das ganze Leben oft sehr nachteilig auswirkt. Im folgenden wird die Situation aus der Sicht von Betroffenen so geschildert, daß deutlich wird, welche Einstellung von der Kirche und von den Christen erwartet wird. red

AIDS und die Entlarvung der Toleranz

Es gibt immer wieder Ereignisse, die uns deutlich machen, wie sehr in unserer Gesellschaft immer noch überkommene Vor-Urteile lebendig sind. Und zwar Vor-Urteile, denen die Kirchen in der Vergangenheit eher Nahrung gaben, anstatt ihnen zu widersprechen. Was das Thema Homosexualität angeht, so stellt die Immunschwächekrankheit AIDS ein solches Ereignis dar.

Die Erkrankten, zu einem hohen Prozentsatz Homosexuelle, kommen in den Kliniken mit den dortigen Seelsorgern/innen ins Gespräch. Dabei wird oft von der – von manchen schmerzlich erfahrenen – Kluft zwischen den Homosexuellen und der Kirche gesprochen. Hinter der Frage der Annahme ihrer Krankheit steht die Frage der Annahme ihrer Homosexualität¹. Infolge der unverarbeiteten Konflikte mit den Normen der Kirche kommen Schuldgefühle hoch und ist die Annahme der Krankheit erschwert. Immer noch gibt es Priester, die AIDS als Strafe Gottes (für die Schuld der Homosexualität) bezeichnen – obwohl kirchenamtliche Verlautbarungen diese falsche Auffassung zurückweisen und sich auf die moralische Bewertung sexueller Kontakte, die zur Übertragung der Krankheit führen, beschrän-

¹ Vgl. dazu G. Schorberger, AIDS-Station. Wege humaner Begleitung, München 1987; H. Zander, Der Regenbogen. Tagebuch eines Aidskranken, München 1988.

ken². Dabei wird kaum ausführlich zur Homosexualität Stellung genommen.

Man kann wohl davon ausgehen, daß die Mehrheit der Gliedkirchen der EKD ebenso wie die katholische Amtskirche Homosexualität als eine abzulehnende Form der Sexualität ansieht. Die Auswirkungen dieser Ansicht zeigen etwas von der Macht der Kirchenleitungen (Papst, Glaubenskongregation, Bischof, Ratsvorsitzender der EKD, Kirchenamt, Präses oder Kirchenpräsident etc.), aber auch von der Dogmatisierung und Verrechtlichung der Moral, die dem einzelnen Gläubigen wenig Rechte zugesteht – was moralisch höchst fragwürdig ist.

Der Homosexuelle als „Fremder“, Außenseiter

Die sozialwissenschaftlichen Untersuchungen über den Homosexuellen in der Gesellschaft zeigen, wie gesellschaftliche Strukturen auf diesen einwirken. „In der Gesamtschau bieten sich die Reaktionen der Bevölkerung und des Staates gegenüber dem Homosexuellen derzeit als ein *Syndrom voller Ambivalenz und Labilität* dar, mit Tendenzen in Richtung sowohl auf Akzeptanz als auch auf Repression. Hinter einer Oberflächen-Toleranz lauert, stets reaktualisierbar, die gelernte Ausstoßung des Fremden.“³ Es gibt eine gewisse Toleranz, sie führt aber nicht zur vollen Integrierung des Homosexuellen. Letztlich bleibt er (noch) immer draußen: Er ist Außenseiter, Fremder, der Andere, der A-normale; er trägt das „Stigma“ (Erving Goffman, 1963) und wird zum Sündenbock. Die Einstellung der Gesellschaft drängt den Homosexuellen dazu, immer das Falsche zu tun – und auf diese Weise seine Identität zu verlieren. So schreibt der Germanist Hans Mayer, der sich selbst in seinen Erinnerungen sowohl zum Jude-Sein als auch zum Homosexuellen-Sein bekennt⁴: „Die existentiellen Außenseiter hingegen, also jene, denen der Übertritt ins Abseits und

Außen durch Geburt auferlegt ist: durch das Geschlecht, die Abkunft, die körperlich-seelische Eigenart, wollen keine Grenzüberschreitung – sie sind eine Grenzüberschreitung.“⁵ Je mehr sich der Mensch seines Andersseins bewußt wird – und dies geschieht in besonders deutlicher Weise in der Adoleszenz –, umso mehr bedarf er der Hilfe, damit er sich selber finden, sich erkennen und dann annehmen kann. Indem die Gesellschaft diese Neigungen, Gefühle usw. aber als „fremd“ definiert, verweigert sie diese Hilfe. Wie soll ein junger Mensch, der Jude-Sein, Homosexueller-Sein usw. als negativen Wert erlebt, dann zu sich selber stehen können? „Juden und Homosexuellen ist gemeinsam, daß sie in der Adoleszenz beim Prozeß der Auseinandersetzung mit dem Fremden nicht nur in eine diskriminierende, potentiell feindliche Umwelt eintreten, sie können sich dabei auch nicht auf die Geborgenheit in der Familie ihrer Herkunft stützen, unabhängig davon, wie ihre Frühkindheit und Kindheit verlaufen ist. Davon werden spezifische, in keiner Kindheit fehlende Konflikte reaktiviert, vom Adoleszenzkonflikt gleichsam mitgerissen. Die Folgen für das Selbstgefühl (insbesondere das Gefühl, nicht liebenswert zu sein), für die Identitätsfindung, für die Problematik der Abhängigkeit und Trennung von Liebesobjekten sind bei Juden und Homosexuellen die gleichen.“⁶

Das Gelingen des „Coming-out“, des Zusiich-Findens, eigentlich aber des Herauskommens aus der Einsamkeit und das Bekenntnis zum So-Sein als Homosexueller, verbunden mit dem Schritt in die „Szene“ (= Subkultur), ist die Phase, wo sich zeigen muß, ob der Betreffende soviel an Selbstbewußtsein hat, daß er dies möglichst unverletzt übersteht.

Indem der Betroffene sich als „Anderer“ erkennt, kommt es zu verschiedenen Reaktionen: Verdrängung bis hin zu stark antihomosexuellem Verhalten und machohaften Aktivitäten oder Annahme der eigenen Homose-

² Z. B. EKD-Texte, Heft 24, AIDS. Orientierungen und Wege in der Gefahr, Hannover 1988; AIDS. Orientierungsrahmen für das Bistum Trier, Trier 1987.

³ R. Lautmann, Der Zwang zur Tugend. Die gesellschaftliche Kontrolle der Sexualität, Frankfurt/M. 1984, 205.

⁴ H. Mayer, Ein Deutscher auf Widerruf, 2. Band, Frankfurt/M. 1984, 382.

⁵ Ders., Leitfiguren der Grenzüberschreitung. Ein Gespräch mit Adelbert Reif, Tübingen 1975, hier nach: G. Ueding (Hrsg.), Materialien zu Hans Mayer „Außenseiter“, Frankfurt/M. 1978, 43.

⁶ P. Parin, Juden und Homosexuelle als „Fremde“. „The Mark of Oppression“. Ethnopsychanalytische Studie über Juden und Homosexuelle in einer relativ permissiven Kultur, in: Psyche 3 (1985) 193–219, hier 210.

xualität – frei oder nur verdeckt durch heimliche Kontakte. Dabei wird er auch beeinflusst von den verschiedenen Vorurteilen und Meinungen, wie ein Homosexueller dieses So-Sein lebt, was für ihn typisch ist, und auch, was seine Rolle ist: Ist er ein typischer Macho, ein Softie? Benimmt er sich tünftig, kerlig? Ist er mehr aktiv oder passiv? Der Homosexuelle erlebt zwar den Druck der Gesellschaft zu einem bestimmten Verhalten, ist aber unsicher, ob er sich dem widersetzen oder ihm entsprechen soll.

Die Macht der Kirche in der Gesellschaft

In unserer von christlichen Grundsätzen geprägten Gesellschaft haben die christlichen Kirchen noch großen Einfluß bzw. Macht:

1. In den Medien haben die Kirchen ein Mitspracherecht, ob es nun die Freiwillige Selbstkontrolle (FSK) beim Film ist oder die Bundesprüfstelle für jugendgefährdende Schriften, die Rundfunk- und Fernsehräte. Außerdem haben sie selber Verlage, vertreiben Zeitungen, Zeitschriften, Bücher etc.

2. In den Gesetzgebungsverfahren werden, vor allem, wenn es um Fragen der Sitte und Moral geht, auch Vertreter der Kirchen gehört. Gerade in Sachen Sexualstrafrecht ist die Versuchung groß, christliche Sexualmoral strafrechtlich zu verankern. Wie der Staat ethische Postulate der Kirchen schützt, zeigt ein Urteil des Bundesverfassungsgerichtes (der BRD) vom 10. 5. 1957 über die Recht- und Verfassungsmäßigkeit des § 175 und 175a, das sich in der Begründung sogar auf Lev 18, 22 und 20, 13 bezog und u. a. an einer Stelle formuliert: „Gleichgeschlechtliche Betätigung verstößt eindeutig gegen das Sittengesetz.“⁷ Auch haben die Parteien deutlich gemacht, daß die Abschaffung des Paragraphen 175 mit Rücksicht auf die Kirchen nicht möglich ist.

Vor Wahlen versuchen manche Vertreter insbesondere der katholischen Kirche immer noch, die Wähler durch entsprechende Verlautbarungen wie Hirtenbriefe und Kanzelankündigungen zur Wahl der Partei zu bringen, die in ihrem Programm den kirchli-

chen Vorstellungen von Moral und Recht am meisten entspricht. Zuletzt richtete sich ihre Kritik gegen die Grünen, die in ihrem Programm von 1986 u. a. die Anerkennung nichtehelicher und homosexueller Partnerschaften forderten⁸.

3. Die Kirchen können ihre Moralvorstellungen durch arbeitsrechtliche Vorschriften im Leben all der Personen durchsetzen, die in ihren Einrichtungen sozial-caritativer Art (Kindergarten, Heim, Schule, Krankenhaus etc.) arbeiten. Der sog. Tendenzparagraph kann dazu führen, daß Arbeitnehmer und Arbeitnehmerinnen gekündigt werden, wenn sie ihr Leben nicht im Sinne der Morallehre der Kirche führen: bei Scheidung, nichtehelicher und/oder gar homosexueller Beziehung usw.⁹.

Die Diskriminierung Homosexueller in der Kirche

Durch die hierarchische Struktur der Kirche ist das Machtgefüge durch ein Oben und Unten charakterisiert. Hierbei stellt Sexualität ein wesentliches Moment dar. Hand in Hand mit der negativen Wertung von Sexualität im Christentum kam es zu immer stärkerer Diskriminierung der Homosexuellen bis hin zu strafrechtlichen Konsequenzen¹⁰. Die traditionelle Sicht über Homosexualität wurde von den Kirchenvätern über die Scholastik

⁸ Interview mit Kardinal Joseph Höffner, Erzbischof von Köln und Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, in: *Kölnische Rundschau*, 23. 8. 1986. Dem folgten weitere Äußerungen Höffners auf dem Aachener Katholikentag, 12. 9. 1986, in *RTL*, 14. 9. 1986 usw. – Die Grünen haben bisher der Versuchung widerstanden, mit dem Blick auf Wählerstimmen sich diesen Wünschen der Kirchen zu beugen. Dies hängt u. a. damit zusammen, daß grüne Politiker wohl mehrheitlich eher basiskirchlich denken oder anderen Richtungen wie der Anthroposophie zuzurechnen sind.

⁹ Vgl. ÖTV Berlin (Hrsg.), *Sozialethische Überlegungen aus evangelischer Sicht zum Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 4. Juni 1985 zur Loyalitätspflicht kirchlicher Arbeitnehmer*. – Vgl. O. von Nell-Breuning, *Arbeitnehmer in kirchlichem Dienst, in: Arbeit und Recht, Zeitschrift für Arbeitsrechtspraxis*, 1 (1979) 3–10; Th. Herr, *Arbeitgeber Kirche – Dienst in der Kirche. Biblische und theologische Grundlagen*, Paderborn 1985; R. Richardi, *Arbeitsrecht in der Kirche*, München 1984. Die Publikationen erwähnen alle nicht Fälle von Homosexualität.

¹⁰ Vgl. G. Bleibtreu-Ehrenberg, *Homosexualität. Die Geschichte eines Vorurteils*, Frankfurt/M. 1978; G. Gollner, *Homosexualität, Ideologiekritik und Entmythologisierung einer Gesetzgebung*, Berlin 1974.

⁷ Bundesverfassungsgerichts-Entscheidungen, 6. Bd., 389–443, hier 390 und 434. Vgl. K. Deschner, *Das Kreuz mit der Kirche. Eine Sexualgeschichte des Christentums*, Düsseldorf–Wien 1974, 315 und 448, Anm. 57.

bis heute weitergegeben¹¹ und läßt sich auch im „Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen“¹² vom 30. 10. 1986 wiederfinden. Hier wird die traditionelle Lehre der Kirche neuerlich festgeschrieben, obwohl sie in vielen Aspekten höchst anfechtbar ist. Papst Johannes Paul II. hat hier für eine Verhärtung gesorgt, die der Pastoral nur Schwierigkeiten bereitet. So muß jeder Seelsorger, der nicht nur eine homosexuelle Neigung toleriert, sondern auch homosexuelle Handlungen, mit einem Verdikt Roms rechnen. Sogar die Kirche in den USA, die in weiten Kreisen die engen römischen Standpunkte in Sachen Sexualmoral ablehnt, mußte personelle Konsequenzen zur Kenntnis nehmen¹³. Die starke Festlegung durch Rom hat dazu geführt, daß auch in unseren Breiten viele Moraltheologen nicht wagen, andere Ansichten zu vertreten. Gruppen wie die Arbeitsgruppe „Homosexuelle und Kirche“ können daher von den Kirchen größtenteils keine Anerkennung erwarten. Im Gegenteil: Auch bei der Frage einer vereinsrechtlichen Anerkennung haben die Kirchen ein gewichtiges Wort mitzureden¹⁴. Die Kirche übt ihre Macht nicht zuletzt durch Rechtsvorschriften aus. So gilt Homosexualität eines Partners im kirchlichen Eherecht als Grund für die Nichtigkeitserklärung¹⁵. Im alten CIC war Homosexualität

Straftatbestand für Laien und Kleriker, wobei letztere mit härteren Strafen rechnen mußten. Das neue Kirchenrecht (seit 1983) sieht hier für Laien keine Strafen mehr vor, und auch bei Klerikern ist Homosexualität nicht eigens benannt.

„Homophobie“ und Macht

Die Einstellung der Kirche zur Homosexualität wird dadurch erschwert, daß durch den Zölibat die Priester gleichsam aus der Masse derer herausgehoben werden, die ihre Sexualität ausleben. Die Verdrängung von Sexualität und besonders die Ablehnung der Homosexualität schaffen ein Klima der Repression, das eine sinnvolle Seelsorge an Homosexuellen kaum möglich macht.

Besonders komplex ist in diesem Zusammenhang das Problem der Homosexualität bei Priestern. In der Geschichte wurde der Vorwurf erhoben, die Zölibatsbefürworter seien homosexuell¹⁶. Tatsächlich darf vermutet werden, daß der Anteil Homosexueller im Klerus eher überdurchschnittlich hoch ist, denn der geistliche Beruf übt auf katholische Homosexuelle eine gewisse Anziehung aus. Zudem ist aus psychologischen Studien deutlich geworden, daß Homosexuelle und Priester eine starke Mutterbindung haben¹⁷; auch Autoritätsgläubigkeit und Anpassungsfähigkeit sind bei denen, die ihre Sexualität unterdrücken müssen, stärker ausgeprägt. Solche Menschen entwickeln u. U. passiv-homosexuelle Triebe. Diese latente Homosexualität bleibt ein ständiges Druck- und Machtpotential¹⁸.

Die Furcht vor der Homosexualität wird seit 1967 mit dem New Yorker Psychotherapeuten George Weinberg als „Homophobie“ bezeichnet. Eine Seelsorge aber, die von Furcht geprägt ist, kann nicht hilfreich sein.

lischen Kirche, 1984 vom Regionalkomitee Christenrechte in der Kirche Rhein-Main in Frankfurt/M. herausgegeben.

¹⁶ E. Fuchs, Sexualität und Macht in der Kirche, in: Concilium 24 (1988), 186–189.

¹⁷ K. G. Rey, Das Mutterbild des Priesters, Einsiedeln 1969, 15, 111–113 u. 122; M. Dannecker-R. Reiche, Der gewöhnliche Homosexuelle, Frankfurt/M. 1974, 328ff.

¹⁸ W. Reich, Die Massenpsychologie des Faschismus, Frankfurt/M. 1974, 155; K. Theweleit, Männerphantasien, 2. Bd. Männerkörper. Zur Psychoanalyse des weißen Terrors, Frankfurt/M. 1978, 390f.

¹¹ H. van de Spijker, Die gleichgeschlechtliche Zuneigung, Olten – Freiburg 1968.

¹² Heft 72 der Schriftenreihe „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls“, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1986; W. Müller, Priester als Seelsorger für Homosexuelle. Eine pastoraltheologische und psychologische Untersuchung, Düsseldorf 1979, 31ff.

¹³ Johannes Paul II. am 5. 10. 1979 an die US-Bischöfe in Chicago, Heft 13 der Schriftenreihe „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls“, Bonn 1979, 128f.; ders., Ansprache an die US-Bischöfe beim Ad-limina-Besuch am 5. 9. 1983, in: Der Apostolische Stuhl 1983, Vatikan – Köln 1984, 1447. – Vgl. zum Ganzen: N. Lo Bello, Vatikan im Zwielicht. Die unheiligen Geschäfte des Kirchenstaates, München 1985, bes. 210–215.

¹⁴ So haben Amtsgerichte, bei denen sich die Arbeitsgruppe als Verein eintragen lassen wollte, vorher mit den regionalen Leitungen der evangelischen und katholischen Kirche Fühlung aufgenommen. Vgl. dazu beispielsweise den Bericht über die Vereinsgründung, in: HuK-Info Nr. 48, Sept./Okt. 1984, 47.

¹⁵ K. Walf, Homosexualität und katholisches Kirchenrecht, in: Orientierung Nr. 5 vom 15. 3. 1986, 54f.; Plädoyer für die Homosexuellen in der Katho-

Lea Ackermann

Zum Problem Sextourismus

Wenn Reiseunternehmer und Touristen sich deutlich vor Augen hielten, welcher Schaden durch den zum Sextourismus verkommenen (Massen-)Tourismus in verschiedenen Ländern der Dritten Welt angerichtet wird – von deutschsprachigen Ländern vor allem in Kenia und Thailand –, würden sie sich wohl anders verhalten. Anliegen dieses Beitrags sind also zunächst Information und Bewußtseinsbildung, die dann zu entsprechenden Konsequenzen führen sollten. red

„Wenn die Touristen kommen, werfen die Fischer ihre Netze weg, werden Kellner, Laufburschen, Träger und unsere Frauen Huren.

Zum Fenster hinaus fliegt unsere Kultur.

Tand und Pop nehmen wir für den Verrat unserer Sitten.

Unsere heiligen Gottesdienste werden zur Zehn-Pfennig-Peepshow.“

Mit solchen Worten beklagt der malayische Dichter Ceril Rajenda die Folgen des Massentourismus in Ländern der Dritten Welt.

Der Massentourismus ist für viele Reisende zum Sextourismus geworden. An dem künstlich hergestellten Wunsch nach exotischer Befriedigung haben Reiseveranstalter, Zuhälter und Reiseagenturen kräftig mitgewirkt. Die Bundesbürger haben das Angebot kräftig genutzt. Es sind für Deutsche ausgewählte Urlaubsparadiese, die in fast allen Reiseprospekten angeboten werden. In Asien gehören Thailand und die Philippinen dazu, in Afrika vor allem Kenia. In Goa versucht zur Zeit die deutsche Tourismusindustrie Fuß zu fassen, auch gegen den Willen der Goafrauen. Sie wissen, was auf sie zukommt, wenn der 104 km lange Strand geräumt und die neunzehn Fünf-Sterne-Hotels gebaut sind mit dem nötigen Zubehör von mit „feinen“ Namen wie Teestube, Massage-salon etc. umschriebenen Bordellen. Schon heute wirbt die Tourismusindustrie in unserem Land mit Sonne, Sand und einer halbnackten Frau auf Postkarten. Als die ersten Lufthansa- bzw. Condor-Jets eintrafen, konnten die Reisenden die Goafrauen am

Flughafen sehen mit Transparenten und Aufschriften wie: „Geht wieder heim, Ihr Deutschen, wir wollen weder Eure Sitten noch Euer Geld.“ Der Regierung war dieser Empfang der Gäste aus Deutschland gar nicht recht, und so wurden die Frauen von der Polizei eingeschüchert, verhaftet oder vertrieben.

Die Goafrauen wissen um die schmerzlichen Erfahrungen der armen Frauen in anderen Ländern der Dritten Welt. Sie werden wie Ware vermarktet und in ihrem eigenen Land, das nicht fähig war, ihnen Schutz und bezahlte Arbeit zu bieten, zum Abschaum und zu Außenseitern der Gesellschaft, ja sogar zu Kriminellen, denn Prostitution ist in den meisten Ländern verboten. Die Frauen in Goa protestieren, die Frauen in Kenia sind noch nicht soweit, nur ganz wenige sind voller Wut über ihre Hilflosigkeit und ihre Ausbeutung.

Kostspielige Arbeitsplätze

Immer mehr Länder der Dritten Welt haben, im Bemühen um wirtschaftliche Entwicklung, der Anregung der Weltbank entsprochen und das Angebot der finanziellen Entwicklungshilfe zum Ausbau des Tourismus genutzt. Selbst wenn in einigen Ländern die Einsicht wächst, daß der eigentliche Profit nicht ins eigene Land fließt, daß nur Arbeitsplätze für unqualifizierte Hilfsarbeiter, z. B. Zimmerboys, Putzfrauen, Kofferträger, oder für schlecht angelebte Berufe als Gärtner, Kellnerinnen und Kellner etc., geschaffen werden.

Die Einrichtung von Arbeitsplätzen in der Tourismusindustrie ist zudem sehr kostenintensiv. Ein Vergleich mag das verdeutlichen: Die Schaffung eines Arbeitsplatzes in der Tourismusindustrie eines Entwicklungslandes kostet ca. US-\$ 5000,-, in der Schwerindustrie US-\$ 3500,-, in der Kleinindustrie und im Gewerbe ca. US-\$ 80,- bis 280,-. So ist die Investition meistens schon so hoch, daß auf dem beschrittenen Weg weitergegangen wird. Außerdem: Profiteure gibt es immer, nur selten beim einfachen Volk und bei den armen Frauen.

Die Vermarktung der Menschen/Frauen

Die Werbung läuft, und so wird alles angepriesen und vermarktet, was ein Land an

Schönheit und Reichtum hat. Dazu gehören auch die Menschen, vor allem Frauen und Kinder. So werben in der Bundesrepublik Deutschland Neckermann und TUI in ihren Prospekten mit buntem, aufregendem und abwechslungsreichem Nachtleben. In den Hauptzentren des Tourismus blüht das Sexgeschäft. So gibt eine Reiseagentur ihre Reisen als Leistungsanreiz für erfolgreiche Geschäftsmänner an. Sie erklärt in der Werbung: „... Das ist ein sehr angenehmer Bade-Aufenthalt, der gerade von japanischen Bankfiliale-Direktoren bevorzugt wird, die hier in großer Zahl genießen, was ihnen von der Firmenleitung für Umsatzsteigerung gestiftet, aber wohl von der Gattin untersagt wurde...“ – Eine deutsche Soziologin und Journalistin, Renate Wilke Launer, konnte beobachten, wie von japanischen Firmen „Erholungsreisen“ an ihre bewährten Mitarbeiter auf den Philippinen gezahlt wurden. „... 198 japanische Angestellte der Firma Casio Computer waren im Ramada-Hotel, Manila, abgestiegen... Nach dem gemeinsamen Dinner im Lotus-Garden-Restaurant gab eine inzwischen geöffnete Schiebetür den Blick auf 200 philippinische Hostessen frei. Jede von ihnen war mit einem Nummernschild ‚ausgezeichnet‘, so daß die Männer, des Englischen unkundig, auch ohne Worte wählen konnten. Nach der Versicherung, ihre nummerierte Belohnung werde nicht lange auf sich warten lassen, drängten die Computer-Verkäufer zurück in ihr Luxushotel.“ – Aber auch die deutschen Männer können inzwischen schon auf eine vielfältig undurchsichtige Erfahrung zurückgreifen. Günther war in Mombasa/Kenia. Als er am Montag, braungebrannt und wohlgenährt, an den Stammtisch kommt, hat er etwas zu erzählen. Er brüstet sich seiner vielen wechselnden Erfahrungen „und dazu noch für so wenig Geld. Wenn man hart genug ist und sich auskennt, dann kriegt man dort die Frauen ganz billig. Die sind ja drauf angewiesen, und außerdem gibt es ja genug, will die eine nicht, nehm’ ich mir ’ne andere. Es war ein toller Spaß. Da kann man so richtig die Mentalität der Leute kennenlernen“. – „Wie hast du dich denn unterhalten?“ wollen die andern wissen, weil er gar soviel erfahren hat. Da wird Günther doch ein wenig unsicher, denn daß er kein Englisch und auch

kein Kiswaheli kennt, wissen ja die Kollegen, und die Frauen konnten ja nur ein paar Brocken Deutsch. Aber auf so nebensächliche und kleinliche Fragen geht er gar nicht ein.

Die Scheinargumente der Profiteure . . .

Kenia ist ein bevorzugtes Reiseziel deutscher Touristen, fast eine Million Touristen kommen jährlich nach Kenia. Nicht alle, aber leider sehr viele wegen der Abenteuer mit den Frauen. Die Reiseveranstalter und Profiteure haben auch genügend Argumente bereit, um den Sextourismus herunterzuspielen. „Prostitution gehört zum Tourismus dazu. Die afrikanischen oder asiatischen Frauen lieben das Geschäft mit dem Sex. Sie sind nicht so verklemt wie die deutschen Frauen. Für die Frauen der Entwicklungsländer ist es eine Aufwertung, daß der deutsche, weiße Mann sie begehrt. Außerdem sind die Frauen darauf angewiesen, sie sind ja arm und haben doch viele Verpflichtungen ihren eigenen Kindern, Eltern und Geschwistern gegenüber. Sie sind angesehen in ihren Familien, weil sie mehr Geld bringen als die anderen Frauen etc., etc.“ Solche und ähnliche Argumente sollen die Bedenken oder das Nachdenken potentieller Sextouristen verhindern.

Ich wollte wissen, wie die Frauen, die zu den „vermarkteten“ in Mombasa gehören, ihre Situation einschätzen. Keines der Argumente konnte von den Frauen bestätigt werden. Sie haben als letzten Ausweg zum Überleben für sich und ihre Familien die Prostitution gesehen. Sie haben ein schweres Leben, weil sie keine regelmäßigen Einnahmen haben und immer wieder um ihr Geld kämpfen müssen. Oftmals sitzen sie hungrig in den Hotels, wenn sie auf Kundschaft warten, haben Sorgen, wovon die Miete zu zahlen ist, wie sie Geld für ihre Eltern finden könnten etc. Aber lachend und strahlend werden sie dasitzen, denn sonst ist kein Kunde interessiert. Sie soll ja zu seiner Erholung dasein; an ihrer Situation ist er nicht interessiert. Die Familie und der Dorfverband verachten sie. Sie weiß, daß sie dorthin nicht zurück kann, auch wenn sie jetzt das Überleben der Familie sichert.

Als ich in einem Restaurant eine Frau ansprach, um von ihr zu hören, wie sie über

ihre Situation denkt, sagte sie mir nur: „Meinen Sie, es macht Spaß, hier den ganzen Tag herumzuhängen? Mit dem Deppen abzuziehen? Sich Krankheiten zu holen? Den Clown zu machen? Von der Polizei jederzeit aufgegriffen und bestraft werden zu können? Ich habe es so satt, aber was soll ich denn anderes tun? Meine Mutter hatte kein Geld, so konnte ich keine Schule besuchen. Ich habe keinen Beruf. Ich habe keine Arbeit gefunden. Was soll ich denn tun?“

Daß Prostitution und Sextourismus aber keine Lösung sind, merkt sie spätestens, wenn sie etwas älter wird. Das ist bei den Frauen, die schon ab 15 Jahren von der Prostitution zu leben versuchten, jedenfalls sehr früh. Schon mit ca. 30 Jahren zählen sie zum „alten Eisen“, und dann sind sie total im Elend. Ohne Beruf, ohne Versicherung, ohne Familie, ohne . . .

Möglichkeiten der Abhilfe suchen

Das Ausmaß des Schadens, der in der Dritten Welt durch den Sextourismus angerichtet wird, ist so gravierend, daß sich immer mehr Frauen und Männer in Kirche und Gesellschaft Gedanken machen, wie solchen Frauen geholfen werden kann. Es gibt eine ganze Reihe von Möglichkeiten, und ich glaube, sie sind noch lange nicht ausgeschöpft, wenn jeder und jede in seinem und ihrem Umfeld wach und aufmerksam wird und überlegt, was sie oder er konkret dagegen tun können.

Praxis

Josef Köhne

„Perversionen“ der Sexualität

Wie mit den Betroffenen umgehen?

Wenn man sich mit Perversionen der Sexualität befassen und sich pervers geprägten Menschen zuwenden will, muß man sich nach Köhne bewußtmachen, daß es auch bei „normaler“ Entwicklung eine große Streubreite

sexuellen Verhaltens gibt und daß vor allem die Vorstellung, „alles oder nichts“, an der Realität der Menschen vorbeigeht. Im folgenden werden dann die perversen sexuellen Praktiken kurz beschrieben – wobei ausdrücklich darauf hingewiesen wird, daß Homosexualität heute nicht mehr zu den Perversionen gerechnet wird; es werden einige ärztliche Hinweise gegeben, wie der Betroffene (weit überwiegend Männer!) mit seiner Prägung umgehen kann, und schließlich werden einige Anregungen zur Begleitung solcher Menschen gegeben. red

Die Sexualität des Menschen gibt es nicht, weswegen es auch schwer ist, „normale“ Sexualität zu definieren. Sexualität ist final ausgerichtet auf Lust, auf Kontakt bzw. auf Kommunikation und auf Fruchtbarkeit. Diese Ziele sind aber – aus psychologischen und aus biologischen Gründen – nicht immer gleichzeitig zu erreichen. Sexualität ist oder ermöglicht den körpersprachlichen Ausdruck der Beziehung.

Große Streubreite sexuellen Verhaltens

Sexuelle Beziehungsfähigkeit bedarf einer langen seelischen und körperlichen Entwicklung, die an vielen Stellen störbar ist. Aber auch bei „gesunder“ und „normaler“ Entwicklung gibt es eine große Streubreite sexuellen Verhaltens. So ist Bräutigam zuzustimmen, wenn er schreibt: „Von den Entwicklungsjahren bis ins reife Alter hinein ist eine große Anzahl überschüssiger und abweichender Verhaltensweisen zu beobachten, die sowohl das biologisch vorgegebene Ziel wie auch die personale Reife sexueller Partnerschaft nicht verwirklichen. Es bedarf einer langen seelischen Entwicklung und günstiger Umstände, daß zwei erwachsene Menschen verschiedenen Geschlechtes in einer emotionalen und persönlichen Beziehung zur sexuellen Vereinigung und zum Erlebnis einer gemeinsamen und gegenseitigen sexuellen Befriedigung kommen. Daneben gibt es eine Vielzahl von situationsbedingten Nebenwegen sexueller Befriedigung, von Fixierungen an Vorstufen und Teilzielen und funktional einseitige und unvollkommene Erfüllungen. Man denke an die Häufigkeit der Selbstbefriedigungen, an die weite Verbreitung subjektiv unbefriedi-

gend erlebter Vereinigungen und all die Verirrungen, die so verbreitet sind, daß sie in manchen Altersstufen häufiger sind, und für manche Menschen es für ihr ganzes Leben bleiben, als die Idealnorm. Ein so komplexes und hochdifferenziertes Verhalten wie die sexuelle Partnerschaft kann, wie jede menschliche Haltung, glücken oder mißglücken, sie kann auf einer mehr oder weniger vollkommenen Stufe verwirklicht werden. Auch die Vorstufen und Nebenwege sexueller Befriedigung sind als zur Norm gehörig aufzufassen. Sie dürfen nicht ohne weiteres als moralisch schlecht verurteilt und unter Strafandrohung gestellt oder als krankhaft etikettiert werden, wie es im Laufe der Geschichte des Abendlandes so häufig geschehen ist und heute noch geschieht.⁴¹

Nicht: „alles oder nichts“

Vielleicht ist zu lange nach dem Prinzip des „alles oder nichts“ beurteilt worden, entweder volle personale Ganzhingabe in Offenheit auf Zeugung in der Ehe oder Enthaltbarkeit. Dazwischen gibt es aber eine Vielzahl von Verhaltensweisen. So hat auch die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 1975 festgestellt: „Die Ausdrucksweisen der vollen körperlichen Hingabe in der Ehe sind mannigfaltig. Die Eheleute müssen die Formen suchen, die ihrer konkreten Lebenssituation und ihrer körperlichen und seelischen Befindlichkeit angemessen sind. Für die Gestaltung und Ausformung der sexuellen Beziehungen können alle jene natürlichen Handlungen als gut und richtig angesehen werden, die der Eigenart der beiden Partner entsprechen und in gegenseitiger Achtung, Rücksichtnahme und Liebe geschehen. Eheleiche Liebe in ihren körperlichen Ausdrucksformen muß in Geduld miteinander gelernt werden. Das Bemühen, einander glücklich zu machen, darf nie aufhören.“⁴² Es

wird auch auf „eine Stufenleiter der Zärtlichkeiten“ hingewiesen³.

Wir alle haben als Menschen, die nicht mehr durch Instinkte festgelegt sind, eine je eigene Sozialisation unserer Sexualität, unserer sexuellen Erlebnis- und Verhaltensmöglichkeiten. Das macht es uns oft schwer, uns in die Erlebnis- und Verhaltensmöglichkeiten anderer Menschen einzufühlen und einzudenken. Auch hier schließen wir immer wieder von uns auf andere und kommen dann zu Be-, oft auch zu Verurteilungen, die dem anderen nicht gerecht werden.

Was ist „normal“, was ist „pervers“?

In der ärztlichen Sprechstunde wird man nicht selten gefragt, ob das eigene Wünschen und Verhalten oder – häufiger – das des Partners noch normal oder gar „pervers“ sei. Hier gilt es dann, behutsam abzuklären. Die Spielbreite normalen sexuellen Verhaltens ist sehr groß, so groß, wie Menschen sich in Phantasie und Vertrauen gegenseitig zu öffnen vermögen. Alles Verhalten kann als „normal“ bezeichnet werden, das die Person des Partners wie die eigene achtet, Vertrauen schenken und empfangen kann, gegenseitige Lust und Befriedigung sucht und nicht einen Teilbereich sexuellen Verhaltens verabsolutiert. Erst die Verabsolutierung und „Verkehrung“ eines Teilbereiches kann als Perversion bezeichnet werden. Eine sexuelle Perversion liegt also dann vor, wenn eine habituelle Spezialisierung auf ungewöhnliche sexuelle Gewohnheiten besteht und die Person des Partners keine Rolle spielt; wenn dieser lediglich zum Objekt gemacht bzw. als solches erlebt wird, wenn keine personale Gegenseitigkeit erstrebt wird als wichtige Voraussetzung reifer sexueller Befriedigung. Das wesentliche ist die Einengung und oft süchtige Steigerung auf Formen, die ansatzweise auch im „normalen“ sexuellen Verhalten zu finden sind. Andere Formen des Umgangs und des Verhaltens sind für den Betreffenden nicht möglich, manchmal gar nicht vorstellbar. Von daher kann auch nicht primär der moralische Maßstab gelten.

Sexuelle Perversionen

Sexuelle Perversionen – heute im wissenschaftlichen Schrifttum meist als „Deviation“

³ A. a. O. Ziff. 3.1.3.3.

¹ W. Bräutigam, Sexualmedizin im Grundriß, Stuttgart 1977, 3f.

² „Christlich gelebte Ehe und Familie“, Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Nr. 11, Ziff. 2.2.1.3., Bonn 1975.

nen“ (Abwegigkeiten) bezeichnet – kann man in zwei Gruppen einteilen, je nachdem, ob mehr der Partner bzw. das Partneräquivalent oder die sexuelle Praktik pervers ist:

Gestörte Partnerwahl

Bei der *Pädophilie* kommen nur Kinder, bei der *Gerontophilie* nur alte Leute für den Betreffenden als Sexualpartner in Betracht oder wirken auf ihn anziehend. Bei der *Sodomie* geht sexuelle Faszination von Tieren aus, bei der *Nekrophilie* von Leichen.

Der *Fetischismus* macht Gegenstände, Material oder Körperteile zum Ziel sexuellen Verlangens und der sexuellen Befriedigung. Hier gibt es die verschiedensten Formen: Wäsche- oder Kleidungsstücke, Teile des Körpers des Partners. An dieser Form wird das Wesen sexueller Perversion besonders deutlich, nämlich das Ausweichen vor bzw. die mangelnde Möglichkeit der genitalen partnerschaftlichen Sexualität. Der Partner wird durch einen Gegenstand, den Fetisch, ersetzt.

Homosexualität – keine Perversion

Die Homosexualität wird heute – entgegen noch weit verbreiteter Auffassung – nicht mehr zu den Perversionen im Sinne der obigen Definition gerechnet. Homosexuelles Erleben und homosexuelle Aktivitäten stellen ein sehr breites Spektrum dar, von einer personal geprägten Liebesbeziehung bis zur apersonalen „Perversion“. Hertoft schreibt: „Homosexuelle Beziehungen können emotional genauso gediegen sein wie heterosexuelle, von denen sie sich rein sexuell nicht wesentlich unterscheiden. Es ist deshalb nicht überraschend, daß sich viele Homosexuelle keineswegs als ‚abnorm‘ empfinden und sich gekränkt fühlen, auf eine Stufe gestellt zu werden mit bizarren Formen von Sexualität.“⁴ Andererseits gibt es in diesem Bereich sehr wohl Verkürzungen, Einnengungen und Perversitäten, wobei diese sich eher zeigen als personales Verhalten, weil für viele Menschen Homosexualität nur in ihren Fehl- bzw. Kümmerformen sichtbar wird. Wer nach einem Besuch einschlägiger Lokale oder nach Beobachtung des Treibens in der Nähe mancher Bedürfnisanstalten glaubt, nun zu wissen, was Homosexualität

ist bzw. wie die Homosexuellen sind, verhält sich genau wie jemand, der Aussagen über die Heterosexuellen machen wollte, der nur Erfahrungen in einem Eros-Zentrum oder in einigen Striptease-Lokalen gemacht hat⁵.

Dabei ist aber zu beachten, daß durch homosexuelle Beziehungen ein Sinnziel menschlicher Sexualität, die leibliche Fruchtbarkeit, nicht erreicht werden kann, worunter nicht wenige homosexuell geprägte Menschen leiden. Man kann daher von einer „Anomalie“ sprechen.

Zudem gibt es zwischen ausschließlicher Heterosexualität und ausschließlicher Homosexualität zahlreiche Übergangsformen, in deren Mitte sich der „Bisexuelle“ findet, bei dem hetero- und homosexuelle Bedürfnisse und Erlebnisqualitäten gleiche Stärke haben.

In Konsequenz dieser Fakten hat die American Psychiatric Association 1980 in ihrem Handbuch der Diagnosen „DMS III“ die Homosexualität aus der Liste der Perversionen bzw. „psychosexuellen Störungen“ gestrichen⁶.

Perverse sexuelle Praktiken

Bei der Gruppe der perversen sexuellen Praktiken finden wir Exhibitionismus, Voyeurismus, Masochismus und Sadismus.

Exhibitionismus

Der *Exhibitionist* findet seine sexuelle Befriedigung nur dadurch, daß er sein gesteiftes männliches Glied zur Schau stellt und dabei das Erschrecken einer Frau erlebt. Meistens kommt es gleichzeitig durch Masturbation zu einer Ejakulation. Exhibitionisten bleiben in einiger Distanz von ihrem Objekt; machen vielleicht durch Rufe auf sich aufmerksam, werden aber nur in Ausnahmefällen aggressiv. Fast immer handelt es sich bei ihnen um ängstliche und schüchterne Personen, die mit ihrem erigierten Glied symbolisch Macht und Überlegenheit zu demonstrieren versuchen. Dieses Verhalten ist schon bei den Primaten als Imponiergehabe bei Machtkämpfen zu beobachten. Im Volksmund werden Exhibitionisten oft „Schamverletzer“ oder „Sittenstrolche“ genannt.

⁵ Vgl. J. Köhne, Beraterische Hilfen für Homophile, in: *Struck* (Hrsg.), *Sexualprobleme, Hilfen zu ihrer Bewältigung*, Kevelaer 1974, 47.

⁶ Zit. nach E. J. Haeberle, *Die Sexualität des Menschen*, Berlin – New York 1983, 433.

⁴ P. Hertoft, *Klinische Sexologie*, Köln 1989, 279.

Voyeurismus

Als *Voyeure* bezeichnet man Personen, die ihre sexuelle Befriedigung nur in der meist heimlichen Beobachtung von sich entkleidenden Frauen oder von Geschlechtsakten finden. Man nennt solche Personen auch „Spanner“ oder „Sehleute“. Man kann sie in Vorgärten oder Parks finden, manchmal mit Ferngläsern ausgerüstet, wo sie auf eine sich hinter der Gardine entkleidende Frau warten oder auf sexuelle Kontakte auf einer Parkbank. Voyeuristische Tendenzen werden auch beim Anblick von Pornobildern oder in Striptease-Lokalen befriedigt. Wenn man an die große Zahl der Käufer oder Besucher denkt, wird deutlich, wie weit diese Tendenz verbreitet ist. Dabei gibt es sicher eine normale Schaulust. Zur Perversion wird sie erst dort, wo sie die ausschließliche Form sexueller Befriedigung ist und nicht nur Teil partnerschaftlicher sexueller Kontakte. Voyeure sind meistens schüchterne und geheimte Menschen, die Schwierigkeiten haben, sich ihrem Partner normal zu nähern und ihn werbend zu erobern. Sie sind meist harmlose Menschen, die wenig Leidensdruck haben und daher kaum von sich aus ärztlichen Rat suchen. Schwierig wird es für sie erst dann, wenn sie mit dem Gesetz in Konflikt kommen.

Sadismus

Wenn aggressive Strebungen ganz im Vordergrund stehen und nur dadurch Befriedigung gefunden werden kann, spricht man von *Sadismus*. Der Begriff geht auf den Marquis de Sade (1740–1814) zurück, der diese Verhaltensweisen in seinen Romanen geschildert hat. Der österreichische Gerichtspsychiater Krafft-Ebing⁷ hat diesen Begriff 1886 in die wissenschaftliche Literatur eingeführt. Diese Entwicklungsstörung kann Grundlage sein von Notzuchtverbrechen und Sexualmorden. Gewaltsame sexuelle Handlungen mit erzwungenem Koitus sind keineswegs selten. Es kommt jährlich in der Bundesrepublik Deutschland immerhin zu etwa 5000 Anzeigen, wobei die Dunkelziffer sicherlich wesentlich höher liegt. Nach einer Untersuchung von Schorsch⁸ war mehr als

ein Drittel der Täter unterdurchschnittlich intelligent. Man darf aber den Sadismus nicht einfach mit Brutalität und Aggressivität gleichsetzen. Es geht dem Sadisten vielmehr um die totale Bemächtigung und Unterwerfung, deren Erleben ihn zur Befriedigung führt. „Nach dem psychoanalytischen Modell drücken Aggressionen und Sadismus Angst vor der potenten Frau, der weiblichen Sexualität aus und stellen eine komplizierte Abwehr dieser Angst dar. Es ist denkbar, daß solche männlichen Ängste und Unsicherheiten im Zuge der sexuellen Liberalisierung der Frau verstärkt werden; denn die sexuell aktive Frau, die ihrerseits den Anspruch auf sexuelle Befriedigung formuliert, stellt männliche Potenz in viel höherem Maß in Frage und erweckt damit mehr Ängste als die sexuell anspruchslose Passivität der Sexualität abwehrenden, submissiven Frau.“⁹

Masochismus

Wird sexuelle Befriedigung nur dann erlebt, wenn vom Sexualpartner Demütigungen und körperliche Schmerzen zugefügt werden, spricht man von *Masochismus*. Auch dieser Begriff wurde von Krafft-Ebing in die Literatur eingeführt und geht auf den österreichischen Schriftsteller Sacher-Masoch (1836–1895) zurück. Entscheidend ist die totale Auslieferung an den Partner, die sexuell lustvoll erlebt wird.

Sadomasochismus

Sadismus und Masochismus sind zwei aufeinander verwiesene, durchaus komplementäre sexuelle Rollen. Man spricht daher auch vom *Sadomasochismus*. Im Prinzip sind Sadisten und Masochisten partnerschaftlich aufeinander orientiert, im Gegensatz zu Exhibitionisten und Voyeuren, die bei sich bleiben. Die Spielbreite des Sadomasochismus ist sehr groß. Da es schwierig ist, entsprechende Partner zu finden, spielen sich die Tendenzen oft in der Phantasie ab, die Masturbation und koitale Vollzüge begleitet, manchmal ohne daß der Partner, die Partnerin etwas merkt. Eine Realisierung ist meist nur in entsprechenden Salons, Bordellen und Zirkeln möglich, wo sich Gleichgesinnte

⁷ R. Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis*, Stuttgart 1886.

⁸ E. Schorsch, *Sexualstraftäter*, Stuttgart 1971.

⁹ Ders., *Sexuelle Deviationen: Ideologie, Klinik, Kritik*, in: E. Schorsch – G. Schmidt, *Ergebnisse zur Sexualforschung*, Köln 1975, 60.

treffen und oft in ritualisierten Spielen ihre Bedürfnisse erfüllen.

Sadomasochismus gibt es in den verschiedensten Rollenkombinationen in heterosexuellen, homosexuellen, pädophilen und autoerotischen Beziehungen.

Perversionen – überwiegend eine Sache von Männern

Alle Perversionen kommen ganz überwiegend bei Männern vor, nur selten bei Frauen. Auch der Masochismus ist nicht typisch weiblich, wie manche Männer annehmen. Der Grund ist am ehesten durch die Psychoanalyse zu erklären: „Für Jungen wie Mädchen ist die erste Identifikationsfigur die Mutter. Für Mädchen werden in dieser frühen Identifizierung bereits die Fundamente der weiblichen Identität gelegt. Jungen dagegen finden ihre Geschlechtsidentität erst, nachdem sie sich aus dieser frühen und wichtigsten Identifizierung gelöst haben. Ihre Prozesse der Geschlechtsidentitätsfindung sind folglich komplizierter und reicher an Traumatisierungen und Wunden, welche die Inszenierung der perversen Rituale zu ihrer Überwindung und Verarbeitung notwendig machen.“¹⁰

Die perverse Symptomatik kann eine ganz unterschiedliche Intensität haben. Es kann sich um Impulse handeln, die in Lebenskrisen sporadisch bei sonst normalen sexuellen Bedürfnissen oder Kontakten auftreten; es kann sich um immer wieder auftauchende habituelle Antriebe und Bedürfnisse handeln; oder es sind ausschließliche Orientierungen, bei denen andere Formen der Befriedigung nicht mehr vorstellbar sind. Dabei kommt es oft zu einer Progredienz; die sexuellen Bedürfnisse in dieser Form werden als zunehmend dranghaft erlebt. „Es sind jene progredienten Verlaufsformen, die Giese (1962) unter den Begriff der sexuellen Süchtigkeit, der süchtig-perversen Entwicklung zusammengefaßt und für deren Diagnostizierung er einige ‚Leitsymptome‘ aufgestellt hat: Der ‚Verfall an die Sinnlichkeit‘, d. h. die Beobachtung, daß spezifische Sinnesreize einen Signalcharakter für den Devianten haben, z. B. die Kinderstimme für

den Pädophilen; die im Laufe der Zeit zunehmende Frequenz der devianten Vollzüge bei abnehmender Befriedigung; der Trend zur Promiskuität und Anonymität; ein immer weiterer Ausbau von devianter Phantasie, Praktik und Raffinement, und schließlich eine spezifische innere Verfassung, die Giese das ‚süchtige Erleben‘ nennt.“¹¹ Erst bei diesen Formen wird man von Perversionen im eigentlichen Sinne reden.

Welche Möglichkeiten hat der Betroffene, mit seinen perversen Impulsen oder Phantasien umzugehen?

Wahrnehmen

Er kann sie *wahrnehmen* und versuchen, sie zu akzeptieren, sie auszuleben oder nach Möglichkeit auf ihre Realisierung zu verzichten. Verzicht ist auch hier eine Leistung, und jeder weiß, daß diese Leistung nicht immer gelingt oder gelingen kann. Dabei kann es zu besonderen Schwierigkeiten kommen, wenn Straffälligkeit entsteht. Aber nur der mit sich und seinen Grenzen Ausgesöhnte wird die Chance haben, mit seiner Prägung zu rechtzukommen.

Partielles Zulassen

Es kann der Weg des „*partiellen Zulassens*“ versucht werden, wenn die Aussöhnung der Bejahung nicht gelingt. Die Perversion wird in einem bestimmten Sektor zugelassen, in dem und nur in dem sie sich äußern kann und darf: Es kann sich um Phantasien bei der Masturbation oder beim Koitus handeln oder auch um das kanalisierte Ausleben in bestimmten Gruppen oder in der Prostitution neben den „normalen“ Kontakten in der Ehe. Die Perversion wird vor sich selbst nur beschränkt akzeptiert, nach außen strikt verheimlicht. Solche Menschen führen häufig ein sexuelles Doppelleben. Es wird versucht, ein Gleichgewicht zwischen beiden Seiten aufrechtzuerhalten, was aber oft genug nicht gelingt. Andererseits sind viele Fälle bekannt, bei denen die Ehepartner um das Doppelleben ihres Mannes, seltener ihrer Frau, wissen und es akzeptieren um ihrer Ehe und Familie willen. Hier wird nicht selten eine Stütze von außen durch einen Arzt oder Seelsorger nötig sein.

¹¹ Ders., Sexuelle Deviationen, a. a. O. 78.

¹⁰ E. Schorsch, Perversionen, in: Ch. Müller (Hrsg.), Lexikon der Psychiatrie, Berlin – Heidelberg – New York 1986, 516.

Abwehr

Eine weitere Möglichkeit ist die *Abwehr*. Es wird versucht, Sexualität, vor allem in ihren devianten Formen, auszuklammern; so zu tun, als gäbe es sie nicht. Sie wird als fremd, als nicht zur eigenen Person zugehörig erlebt. Hier stößt der Betroffene aber leicht an Grenzen. Es kann dann zu Durchbrüchen kommen, die für die Umwelt völlig unverstänlich sind, wenn z. B. ein sonst überkorrekter, eher schüchterner Mann exhibitioniert oder wenn es bei einem als hilfsbereit, gutmütig und weich geltenden Mann zu einem sadistischen Akt kommt.

Verschiebung

Schließlich gibt es noch die *Verleugnung* und *Verschiebung*: Perverse Triebanteile werden bis zur Unkenntlichkeit in nichtsexuelle soziale oder sonstige Aktivitäten eingebaut, wo sie auch subjektiv nicht mehr als sexuell wahrgenommen werden. Das kommt z. B. beim Erziehungssadismus vor, bei dem Bestrafungen, oft in ritualisierter Form, sadistische Züge bekommen, die aber nicht als solche erlebt werden und auch keine sexuelle Befriedigung im engeren Sinn bringen. Wenn solche Leute von Perversionen oder pervers sich verhaltenden Personen hören, reagieren sie oft mit besonderer Entrüstung und dem Ruf nach Strafe.

Voraussetzungen für den Umgang mit den Betroffenen

Kenntnis des Problems

Für den Umgang der Beziehungspersonen, besonders auch für den ärztlichen und seelsorgerischen Umgang, ist es zunächst notwendig, die Perversionen als Problem und in ihren verschiedenen Formen zu *kennen*.

Ferner ist es wichtig zu wissen, daß der pervers fühlende und sich verhaltende Mensch seine Perversion nicht frei gewählt hat, sondern sie bei sich als eine Entwicklungsstörung und Prägung vorfindet. Er hat sie sich nicht ausgesucht, kann sie auch nicht einfach ab- bzw. umstellen, sondern muß lernen, mit ihr zu leben.

Verarbeitung emotionaler Reaktionen

Eine wichtige Voraussetzung für den Umgang mit Betroffenen ist die eigene emotionale Reaktion und Verarbeitung. Wer auf eine pervers geprägte Person und ihre Hand-

lungen nur mit Ekel und Abscheu oder nur mit heimlicher Neugier reagiert, ist wenig geeignet, hilfreich zu sein, und muß sich fragen lassen, woher denn seine heftige emotionale Reaktion rührt. Es wäre daher gut, auf die eigenen Träume und Phantasien zu achten. Perversionen sind nicht etwas „ganz anderes“, sondern überwertig und ausschließlich gebliebene Anteile der sexuellen Entwicklung. Dazu kommt, daß der Begriff und besonders das Empfinden von „normal“ nicht allein von vorgegebenen und unabänderlichen Kriterien abhängen (das beweist schon ein Vergleich verschiedener Kulturen), sondern mehr von den eigenen gelungenen oder mißglückten Erfahrungen des Betroffenen.

Annahme dieser Menschen

Es gilt, die Menschen zu bejahen und zu akzeptieren sowie perverses Fühlen und Handeln nicht zum alleinigen Kriterium ihrer Person zu machen, wie es leider allzu häufig eingehend geschieht. Das ist Voraussetzung für jede personale Hilfe und besonders dafür, daß der Betroffene selbst sich bejahen kann. Das wiederum ist eine Voraussetzung für die Fähigkeit, verantwortlich und sozial mit seinen Antrieben und Bedürfnissen umgehen zu lernen, im günstigsten Fall, seine sexuellen Antriebe zu sublimieren. Das wird oft nicht gelingen. Dann kann versucht werden, eine partielle Zulassung mit entsprechender Kanalisation anzubahnen. Abwehr und Verleugnung werden nur selten dauerhafte Lösungen sein können.

Hilfen

Psychotherapie

Beim Exhibitionismus und beim Voyeurismus wird man sich bemühen, durch beratende oder psychotherapeutische Methoden die immer bestehende innere Unsicherheit und Gehemmtheit zu mildern oder abzubauen, um normale partnerschaftliche Kontakte zu ermöglichen. Oft genügt schon ein verständnisvolles, nicht verurteilendes Gespräch, um eine innere Entlastung mit positiven Folgen zu erreichen.

Medikamentöse oder operative Eingriffe

Es wird immer wieder versucht, auf medikamentösem oder operativem (durch Kastration)

tion oder hirnorganischen Eingriff) Weg Veränderungen des Fühlens und Verhaltens zu erreichen. Weil die sog. Antiandrogene und auch Operationen nur die Sexualität als Ganzes drosseln oder ausschalten, kann hier von einer „Therapie“ eigentlich nicht gesprochen werden. Solche Maßnahmen sind allenfalls zu überlegen, wenn es wiederholt zur Kriminalität gekommen ist, und setzen auch dann ein Einverständnis des Betroffenen voraus. Es sei hier noch einmal darauf verwiesen, daß Gewaltkriminalität nur selten mit einer sadistisch-perversen sexuellen Prägung gekoppelt ist und umgekehrt. Es gilt, hier einige „Vor-Urteile“ abzubauen.

Andererseits muß die Gesellschaft sozial-schädliches Verhalten unterbinden. Sie hat Jugendliche und Frauen zu schützen, soweit sie nicht selber dazu in der Lage sind. Dabei sollte allerdings bedacht und berücksichtigt werden, daß Strafen allein keine Lösung des Problems sind. Daneben müssen noch wirksame und praktikable therapeutische Wege entwickelt werden mit dem Ziel, deviante Sexualität zu integrieren, zu sublimieren oder zu kanalisieren.

Hilfe, mit der perversen Prägung verantwortlich umzugehen

Als Christen müssen wir uns auch diesem Problem stellen. Der sexuell-pervers geprägte Mitmensch hat sich seine Prägung nicht ausgesucht; er gehört einer Minderheit an und hat es schwer, mit sich und seiner Besonderheit sowie deren persönlichen und sozialen Folgen umzugehen. Wir dürfen ihn nicht ohne weiteres disqualifizieren, sondern müssen ihm helfen, mit seiner Prägung zu einer verantwortlichen und sozial akzeptablen Haltung zu finden. Das wird oft nur sehr unvollkommen gelingen. Doch auch kleine Schritte können weiterführen. Uns allen aber gilt die Warnung vor dem Werfen des ersten Steins.

Willy Bünter

Umgang mit Polarisierten und mit Polarisierungen

Was glaube ich eigentlich? Was macht mir angst?

Der Seelsorgerat des Kantons Luzern startete im Herbst 1988 die Aktion „Kirche 88 – Die Luzerner Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000“. Während drei Monaten sollten in den rund 100 Pfarreien des Kantons die drei Themen „Wir sind Kirche“, „Ökumene“ und „Kraft aus der Tiefe“ in vielgestaltiger Weise angegangen und vertieft werden. Wenn auch die Aktion im allgemeinen gut aufgenommen wurde, machten doch einzelne heftige Widerstände auf Polarisierungen in Pfarreien und polarisierende Gruppen aufmerksam. Das war zu erwarten und machte weniger Mühe als die Erfahrungen der Hilflosigkeit bei der Konfrontation mit solchen Situationen und Personen.

Der Seelsorgerat beauftragte deshalb eine Arbeitsgruppe, sich mit dem Thema „Polarisierungen“ zu beschäftigen. Der Verfasser dieses Beitrags erarbeitete dazu eine Gesprächsunterlage, die später erweitert und als „Denk- und Arbeitshilfe“ innerhalb des Kantons verbreitet wurde. Im folgenden sollen einzelne Thesen dieses Papiers vorgestellt werden. Mitverarbeitet werden auch Reaktionen und Anfragen, die das Papier ausgelöst hat.

Zunehmende Polarisierung in Kirche und Gesellschaft

Wir stellen fest: In unserer Kirche und in unserer Gesellschaft nehmen die Polarisierungen zu. Viele spüren und erfahren das in der eigenen Pfarrei, in der politischen Gemeinde, in der Gruppe. Das Gesprächs- und Arbeitsklima wird massiv beeinträchtigt, weil selbst in Sachfragen unversöhnliche Gegensätze markiert werden. Da stehen sich zwei Personen oder Gruppen gegenüber, die unverrückbar auf ihren Positionen beharren, und jeder Versuch, die Parteien zu einem Kompromiß zu bewegen, wirkt wie Öl auf ein Feuer. Ratlos stehen jene, die sich nicht zu einer Partei schlagen wollen, zwischen

den beiden Blöcken. „Auswandern“ heißt dann oft die Devise jener, die sich nicht zerreiben lassen wollen.

Es sind in der Regel zunächst und vordergründig Sachfragen, die zu Streit und Parteilichkeiten führen. So sind es in den Pfarreien das „Kirchenbild“, die Präsenz von Frauen im Altarraum, politische Stellungnahmen in Predigt und Pfarreiblatt wie Gottesdienstformen und -zeiten, die zu Spaltungen in unversöhnliche Blöcke führen, oder dann das missionarische Vordringen einzelner spiritueller Gruppen, manchmal mit, manchmal gegen den Pfarrer. Auf höherer Ebene sind es auch zunächst Sachfragen: das Ausmaß der lehramtlichen Autorität des Papstes, die Verbindlichkeit des letzten Konzils, Fragen der Moral, der Kirchendisziplin usw. Dem distanzierten Beobachter erscheinen die zur Diskussion stehenden Fragen als sachlich lösbar, sei es durch einen wissenschaftlich fundierten Expertenentscheid oder durch den beiderseits verantwortbaren Kompromiß.

Aber die streitenden Parteien wie die distanzierten Beobachter täuschen sich:

Die eigentlichen Ursachen der Polarisierung sind nicht auf der Sachebene, sondern auf der affektiven Ebene zu suchen. In der Regel ist es deshalb nicht möglich, Polarisierungen über den Diskurs und die Einigung in Sachfragen abzubauen.

Die zunehmenden Polarisierungen sind Folge des gesamtgesellschaftlichen Wandels. Dabei verändert sich der individuelle Wahrnehmungshorizont und damit auch das, was als Wahrheit betrachtet wird.

Polarisierungen entstehen dadurch, daß durch festgestellte oder auch bloß zur Diskussion gestellte Veränderungen (etwa von Strukturen, Wertordnungen, Glaubenssätzen) Menschen sich ganz persönlich in Frage gestellt erfahren und verunsichert werden. In Frage gestellt werden zum Beispiel:

- Lebensordnung und Lebensstil (Zölibat, Ehe usw.);
- Identität, Bezugsrahmen des Selbstwertgefühls (Amt usw.);
- Weltbild, verinnerlichte Kriterien zur Urteilsbildung;
- innere Arrangements zur Bewältigung von Verletzungen.

Die Infragestellung bewirkt Verunsicherung und Angst. Angst kann nur aufarbeiten, wer sie auch eingesteht. Das ist für viele Menschen – vor allem für Menschen, die in der Öffentlichkeit wirken, die Souveränität zu demonstrieren haben – nicht leicht. Sie wählen deshalb je nach Charakter und Situation bestimmte Wege, um der Angst und dem Eingeständnis von Angst zu entgehen.

- Sie suchen die Angst zu verdrängen oder zu überspielen, zum Beispiel die Angst mit überheblichem, autoritärem Gehabe;
- sie suchen die Angst nach außen zu delegieren, die eigene Angst andern anzuhängen;
- sie suchen einen Sündenbock;
- sie rationalisieren die Angst (ein in Kirche und Theologie oft verwendetes Verfahren: jemand hat Angst, mit der Rolltreppe hochzusteigen, sagt aber, Treppensteigen sei gesund);
- sie suchen eine Teilwahrheit zu fundamentalisieren, verdrängen oder relativieren dabei gleichwertige Aussagen.

Es gibt in Kirche und Gesellschaft viele Personen und Gruppen, die sich aus irgendwelchen Gründen auf Nebengeleisen bewegen, sich an den Polen festmachen, sich von der Großgruppe abspalten, ohne daß es dabei zu ernsthaften Auseinandersetzungen kommt. *Zur Auseinandersetzung kommt es erst, wenn einzelne oder Gruppen sich durch andere bedroht fühlen. Zur offenen Polarisierung kommt es erst dann, wenn Vertreter unterschiedlicher Standpunkte mit „unsachgemäßen“ Angstreaktionen agieren.*

Da streiten zum Beispiel ein Bischof und ein Theologe über eine Frage der kirchlichen Doktrin, eine Frage, die sachlich erörtert werden könnte, wenn nicht einer den andern als angstmachend empfindet. Der eine macht angst, indem er Schlag auf Schlag Argumente auf den Tisch legt, welchen sein Gegenüber nicht zu folgen vermag. Der andere macht angst, indem er verbal und nonverbal massiv auf den Gesprächspartner einwirkt und mit immer wieder denselben Sätzen die Glaubwürdigkeit der Argumentation zu untergraben sucht. Sie machen einander angst, weil sie voreinander Angst haben. Und weil keiner von seiner Angst spricht, ist es unmöglich, das Gespräch sinnvoll zu beenden.

Sie gehen beide verletzt voneinander und trösten sich, der Gelehrte damit, daß es Leute gibt, die den Gelehrten schätzen, der Massive damit, daß es Leute gibt, die ihn mögen, weil er es dem andern wieder einmal gezeigt hat.

Umgang mit Polarisierungen und Polarisierten

Solange keine Möglichkeit besteht, die affektive Ebene des Gegenübers zu klären, gibt es keinen Ausweg aus der Polarisierung. Es sei denn, es komme zu einer Machtentscheidung, das heißt zur Unterdrückung des schwächeren Teils.

Solange keine Bereitschaft besteht, die eigene affektive Ebene zu klären, gibt es keine Möglichkeit, sich aus Polarisierungen herauszuhalten. Es sei denn, man ziehe sich in ein Ghetto zurück und spreche sich frei von jeder Verantwortung für die Welt und für die Kirche.

Die Klärung der affektiven Ebene, also die Beschäftigung mit bewußten und unterdrückten, verdrängten Teilen der eigenen Geschichte, mit Kränkungen und Verletzungen, mit Gefühlen, Bedürfnissen, anerzogenen Normen und Idealen ist für einen Therapeuten bei Konfliktsituationen eine Selbstverständlichkeit. In der Kirche ist sie es nicht. In einer der ersten Stellungnahmen aus dem Churer Ordinariat zum Konflikt um die Ernennung von Weihbischof Haas wurden die Proteste als „affektiv“ abgetan. Die Leute sollen zuerst zur Vernunft kommen. „Affektiv“ ist für viele ein Schimpfwort, Gefühle sind ihnen Schwäche. Auch von Kirchenleuten, die in Liturgie und Verkündigung immer wieder und sehr bewußt die affektive Ebene ansprechen, werden Gefühlsäußerungen belächelt. Was so geringgeschätzt wird, muß auch nicht geklärt werden, meinen sie. Zudem hat die Beschäftigung mit der eigenen Geschichte in kirchlichen Kreisen keinen großen Stellenwert, es sei denn, es können glänzende äußere Daten sichtbar gemacht werden. Das Unheile wird verdrängt, tabuisiert, das Heile – auch das bloß scheinbar Heile – wird idealisiert. Wie kann hier „Klärung der affektiven Ebene“ gefordert und angegangen werden?

Im Papier des Luzerner Seelsorgerates werden drei Schritte vorgeschlagen:

1. Bei sich selber anfangen

- Die eigene Angst und die eigenen Angstreaktionen erkennen;
- Erfahrungen, die mit dieser Angst in einem Zusammenhang stehen, anschauen und überprüfen;
- nachfragen und entdecken, „was mich eigentlich trägt“, „was ich eigentlich glaube“;
- die eigene Lebens- und Glaubensgeschichte im Zusammenhang der Heilsgeschichte entdecken.

Dies gelingt vielen nur im Gespräch mit andern in einer Atmosphäre des Vertrauens.

2. Gespräche und Erfahrungen ermöglichen

- Nicht Meinungen, sondern Erfahrungen austauschen, erzählen, zum Beispiel Erfahrungen des Glaubens aus dem Alltag;
- miteinander das Gemeinsame suchen;
- wo gemeinsames Handeln möglich ist, auch handeln und miteinander diese Erfahrungen austauschen und reflektieren;
- auch die Angst zur Sprache bringen, momentane wie frühere.

Wichtig: Erfahrungswissen kann nur über neue, andere Erfahrungen korrigiert werden.

3. Gemeinsames Glauben und Glaubenswissen aufbauen

- Bei den Erfahrungen und beim gemeinsamen Glauben ansetzen, nicht bei Fremderfahrungen und Theorien;
- miteinander die Geschichte(n) als Heilsgeschichte lesen und in den Zusammenhang der Heilsgeschichte Israels und der Christen stellen;
- miteinander Konsequenzen erarbeiten und ertragen, daß andere zu anderen Folgerungen kommen.

Wichtig: Prediger und vor allem LeiterInnen von Veranstaltungen unterlassen alles, was eine „Position der Glauben-Habenden“ markieren könnte. Wir begegnen einander auf der gemeinsamen Ebene jener, die miteinander lernen möchten.

Im Anschluß daran finden wir drei *Regeln für den Umgang mit Polarisierten*

1. Emotionalität nicht anheizen

Nicht mit Anschuldigungen, Vorwürfen operieren. Jedes angstmachende Gehabe ver-

meiden. Polarisierende nicht der Lächerlichkeit preisgeben.

2. In die affektive Ebene einbinden

Es geht nicht ums Beweisen und Argumentieren, nicht ums Nicht- oder Besserwissen. Es geht nicht ums Bekehren. Wichtiger ist es, Polarisierende von ihren Erfahrungen und von ihrer Befindlichkeit reden zu lassen und ihnen Erfahrungen von Akzeptanz – hinlänglichem Verständnis – und von Gemeinschaft zu ermöglichen.

3. Niemanden auf Positionen festnageln

Ein Rezept für Professoren, Bischöfe, Gremien?

Die obigen „Rezepte“ haben sich in meiner Arbeit mit schwierigen Pfarrgemeinderäten in der Regel bewährt. Die Grenze ist da erreicht, wo sich wichtige Kontrahenten mit ihrer Rolle (Pfarrer) oder ihrem Besser-Wissen schützen oder sich sonst als gesprächsunfähig erweisen. Wären längere Prozesse möglich als bloß ein Wochenende, wären auch die harten Nüsse durch Meditieren, Beten, Schweigen und Erzählen zu knacken – aber niemals durch Argumentieren.

Taugen diese „Rezepte“ auch im Umgang mit polarisierten und polarisierenden kirchlichen Gremien und Würdenträgern? Ich halte es für möglich, wenn es immer wieder gelingt, Konfliktparteien in einer Atmosphäre des Wohlwollens zusammenzubringen und sie in ein Gespräch zu führen, wo Geschichte und Geschichten weit wichtiger werden als Rollen und Positionen. Das kann am Anfang nicht öffentlich geschehen, muß aber in einem nächsten Schritt an die Öffentlichkeit. Und es kann in den meisten Fällen nicht geschehen, ohne daß auch die Angst deutlich zur Sprache kommt. Angst ist wie ein böser Geist, der gebannt werden kann, indem er beim Namen genannt wird. Wenn es in der Kirche keinen Ort gibt, wo solche Begegnungen möglich sind, muß er geschaffen werden. So wäre auf allen Ebenen der Kirche das Amt des „Friedensrichters“ einzurichten, wo Frauen und Männer, die dazu fähig sind, Versöhnungsprozesse einleiten und begleiten.

Ich halte dafür, daß jene, die sich dem Gespräch verweigern und den Prozeß nicht wa-

gen wollen, weil sie kein Vertrauen haben, für ein kirchliches Amt nicht geeignet sind. Und das muß ihnen auch deutlich gesagt werden. Denn die Kirche ist von ihrer Botschaft und ihrem Grundauftrag her eine „Schule des Vertrauens“. In einer Kirche, in der Vertrauen zerstört und Mißtrauen gesät wird, kann kein Glaube wachsen. In einer Kirche, in der die Angst nicht verarbeitet, sondern verdrängt und überspielt wird, gewinnen die bösen Geister der Angst rasch Oberhand.

Auch wenn wir von der Kirche als dem „Volk Gottes“ reden, gibt es immer Menschen, die in einer besonderen Verantwortung für das Leben und den Glauben der Kirche stehen. Sie sind deshalb die ersten, die sich der Frage stellen müssen: „Was glaube ich *eigentlich*?“ Sie sind die ersten, die ändern ihre Glaubensgeschichte, ihre Geschichten des Unheils und Heils erzählen und mit ändern in die Heilsgeschichte der Kirche Jesu Christi verweben sollen. Es sind die ersten, die Raum schaffen müssen für Erfahrungen des Glaubens, der Gottesbegegnung und für den partnerschaftlichen Austausch und die Reflexion dieser Erfahrungen.

So gibt es meiner Überzeugung nach für nationale und internationale Bischofskonferenzen, für die Leitungsgremien der Diözesen bis hin zu den pfarreilichen Gremien eine Frage, die immer wieder zu stellen ist: „Was glaube ich *eigentlich*? Was ist *eigentlich* das Gemeinsame unseres Glaubens?“ Und wo die Frage nicht gestellt werden darf oder kann, ist dann halt von außen ganz deutlich zu fragen: „Wovor habt ihr Angst?“

Die Frage nach dem Eigentlichen und die Frage nach der Angst helfen entscheidend zur Überwindung und zur Vermeidung von Polarisierungen, Verhärtungen und Spaltungen. Wer sich ihnen stellt, darf auf den Heiligen Geist vertrauen.

Tomáš Halík

Das Dezennium der geistigen Erneuerung des (tschechischen) Volkes

Am ersten Adventssonntag 1987 begann die tschechische Kirche ein Dezennium zur Vorbereitung auf das Millenium des Todes des heiligen Vojtěch/Adalbert, das am 23. April 1997 begangen werden wird. Dieses Dezennium war von Anfang an nicht nur auf die Erneuerung der Kirche hin ausgerichtet, sondern sollte der geistigen Erneuerung des ganzen Volkes dienen. Obwohl die Initiative von Vertretern der mittleren und jüngeren Generation der katholischen Kirche kam und auch im wesentlichen von dieser getragen wird, ist sie so offen angelegt, daß auch Christen anderer Kirchen und andere Menschen guten Willens bei dieser geistigen Erneuerung mitmachen können. Welchen Einfluß die Gebets-, Studier- und Diskussionszirkel insbesondere der studentischen Jugend auf die Novemberrevolution 1989 hatten, läßt sich wohl schwer ermessen. Ein Vergleich mit der Bedeutung des konziliaren Prozesses in der DDR und der politischen Nachtgebete in Leipzig legt sich jedoch nahe. – Wir bringen einen Bericht über die Zielsetzungen, Motive und Vorhaben dieses kirchlichen Großereignisses, der noch vor Beginn der politischen Umwälzungen verfaßt wurde. red

1. Woher kam der Aufruf zum „Dezennium“, und an wen wendet er sich?

Die Initiative zum „Dezennium der geistigen Erneuerung des Volkes“ kam aus dem tschechischen katholischen Milieu. Sie wendet sich jedoch nicht nur an Katholiken, sondern an alle Menschen, die sich ihrer Verantwortung für die Zukunft unseres Volkes bewußt sind und in ihrer Arbeit für das Volk den Hauptakzent auf geistige und moralische Werte legen. Die Initiative kam von unten, von Vertretern der mittleren und jüngeren Generation und wurde von den offiziellen Repräsentanten der katholischen Kirche in unserem Lande akzeptiert. In einem gemeinsamen Hirtenbrief der Bischöfe und Ordinarien der böhmischen und mährischen Diözesen wurde dann dieses Programm am 29. November 1987 öffentlich bekanntgegeben.

Diese offizielle Proklamation ist offensichtlich einer der Gründe, warum die tschechoslowakischen Staatsorgane diesen bedeutenden Ausdruck des Lebens der Gläubigen – im Gegensatz zu anderen Fällen – von Anfang an respektierten.

2. Wie lassen sich Erneuerung der Kirche und geistige Erneuerung des Volkes miteinander verknüpfen?

Noch vor einigen Jahrzehnten wäre eine solche Verknüpfung schwer denkbar gewesen. Die Mehrheit des tschechischen Volkes lebte in großem Abstand von der Kirche, manche legten auch antikatholische Haltungen an den Tag. Die Gläubigen wurden allgemein für eine mehr oder weniger alternde und im Aussterben begriffene Gruppe von Bürgern gehalten; Personen mit tieferem Interesse an geistigen Werten galten als exotische Sonderlinge. Die achtziger Jahre haben aber für Christen neue Möglichkeiten eröffnet.

Weil ohne das Christentum die Wurzeln unserer Kultur, unserer nationalen und europäischen Identität, unserer Traditionen nicht zu verstehen sind, muß bei einer radikalen Erneuerung dieser Wurzel (radix) volle Beachtung geschenkt werden. Dabei wissen wir Gläubige, daß nur eine sich selbst erneuernde Kirche eine Erneuerung des Volkes bewirken kann: einmal unmittelbar (weil die Christen ein Bestandteil des Volkes sind), zum anderen mittelbar, als Impuls und Inspiration für die anderen. „Aktive Mitglieder“ der Kirche stellen sicher einen verhältnismäßig geringen Teil der Gesellschaft dar; es wächst jedoch ständig die Zahl derer, die sich mit ihnen innerlich verwandt fühlen. Antiklerikale, antikatholische und antireligiöse Stereotype der Vergangenheit sprechen heute niemanden mehr an. Die Geringschätzung der Religion oder die Gleichgültigkeit ihr gegenüber weichen etwa folgender Stellungnahme: „Ich bin zwar kein Gläubiger, aber ich schätze diejenigen, die glauben, sehr hoch.“ Insbesondere unter den jungen Menschen und in den Kreisen der Intelligenz in großen Städten mehrten sich positive Einstellungen zur Kirche, und sie gehen bis zu tiefen Konversionen. Man kann sagen, daß die katholische Kirche in Böhmen in der ganzen neuzeitlichen Geschichte sich nie einer solchen moralischen Autorität erfreut

hat wie heute. Dies ist darauf zurückzuführen, daß die wahren Gläubigen in den Zeiten harter Prüfungen innerlich meistens gereift sind und daß ihre Zahl eher gestiegen ist. Die äußeren Strukturen der Kirche befinden sich allerdings vielfach in kläglichem Zustand. Im Gegensatz zu Mähren gibt es in Böhmen große Regionen, die religiös sehr vernachlässigt und beinahe tot sind. In der Arbeiterschaft ist der Konsummaterialismus vorherrschend, die traditionellen Strukturen des ländlichen Lebens sind zerstört und wurden durch nichts ersetzt. Aus dieser Sicht kann der größte Teil unseres Landes als ein Missionsgebiet betrachtet werden. Falls im Rahmen der geistigen Erneuerung wenigstens ein Teil der Gläubigen ihre Aufgabe, Sauerteig und Salz der Erde zu sein, ernst nimmt, kann dies besonders in unserer geistig verdorrten Zeit eine Wirkung auslösen wie ein Feuerfunken auf einem Stoppel­feld¹.

Diese Erneuerung des Lebens der Kirche ist besonders auf den *Dienst der Kirche an allen Menschen, an der ganzen Gesellschaft* hin ausgerichtet. Die Kirchen haben die Getto­mentalität zu überwinden und sich weniger um das eigene Überleben zu sorgen als darum, „die Krankheit im Volk zu heilen“. Schon zu Beginn des Dezenniums wurde die Hoffnung zum Ausdruck gebracht, daß die Kirchen bald aus dem ihnen aufgezwungenen Raum „Gotteshaus – Sakristei – Krematorium“ heraustreten und ihre Sendung auf dem Gebiet sozialer, karitativer, kultureller und erzieherischer Tätigkeiten erfüllen werden. Dieser Dienst ist Evangeliumsverkündigung und hat von spezifisch christlichen Grundlagen auszugehen; die Vertikale darf nicht durch die Horizontale aufgesogen werden.

Mit dem Dezennium wollen die Katholiken aber in keiner Weise die Sache der Erneuerung des Volkes ausschließlich in eigene Hände nehmen. Ein solches Trachten wäre ebenso naiv wie arrogant. Zunächst sind wir uns darüber im klaren, daß wir selbst die uns

¹ Trotz aller Hindernisse verbreiten sich lebendige christliche Gemeinschaften sehr schnell; allerdings gewinnen auch religiöse Sekten, Aberglaube, sogar Satanismus immer mehr an Boden – der Durst nach „Geistigem“ ist groß, und es fehlt an Unterscheidungskultur. Umso größer ist die Verantwortung der Kirchen.

anvertraute Wahrheit nur teilweise und vielfach verzerrt verstehen und daß wir sie durch unser Leben vielfach strafwürdigerweise kompromittieren. Dies gilt für einzelne Personen wie auch für ganze Strukturen des kirchlichen Lebens. Zudem aber sind wir uns des Pluralitätscharakters des geistigen Lebens der Gesellschaft bewußt und wollen diese Tatsache respektieren. Das Programm des Dezenniums ist von Katholiken zusammengestellt worden und trägt also begreiflicherweise auch spezifisch katholische Züge. Für alle außerhalb der Kirche Stehenden soll dieses Programm Impuls und Inspiration sein; aber auch Katholiken dürfen es nicht als eine gedankenmäßig abgeschlossene, fertige, nur noch mechanisch zu befolgende Richtlinie verstehen.

Die bisherigen Erfahrungen zeigen, daß an das Programm aufgrund gemeinsamer biblischer Ausgangspunkte (Themen für die einzelnen Jahre) auch die evangelischen Brüder und Schwestern unter Weglassung bestimmter katholischer Züge (Heiligenverehrung) anknüpfen und so das gemeinsame Werk um Werte aus der eigenen evangelischen Tradition bereichern können².

Die Katholiken – anders als z. B. die fundamentalistisch orientierten Christen – legen besonderen Nachdruck nicht nur auf die Verteidigung der spezifisch christlichen Werte, sondern auch der Werte der sogenannten „natürlichen Ordnung“. Dies ist in unserer Gesellschaft äußerst aktuell, wo es zu einem enormen Verfall fast aller Werte gekommen ist! Gerade auf diesem Gebiet haben wir sehr viele wirkliche und auch potentielle Verbündete im Streben nach der moralischen Gesundheit des Volkes.

3. Was bringt das Programm des Dezenniums für die seelsorgerische Tätigkeit der Kirche in Böhmen und Mähren?

Für die Kirche stellt es die langfristige Konzeption der Seelsorgearbeit dar. Das Leben der Kirche hat in seinem tiefsten Wesen ei-

² Die Bedeutung des Dezenniums für die ökumenische Annäherung von Christen erörterte Kardinal Tomášek im Jahre 1988 in seiner Osterbotschaft an Geistliche und Gläubige aller christlichen Kirchen sowie an alle Menschen guten Willens in unserem Land, die insbesondere auch vom Weltkirchenrat als beispielhafter Ausdruck ökumenischer Aufgeschlossenheit betrachtet wurde.

nen Pluralitätscharakter, es schließt in sich verschiedene Spiritualitäten ein, die durch verschiedene Orden oder Bewegungen inspiriert wurden, und kommt in mannigfaltigen Formen zum Ausdruck: vom Gottesdienst im Gotteshaus über Gebets-, Studien- und Diskussionszirkel der Jugend bis zur karitativen, erzieherischen, kulturellen Tätigkeit usw. Das Programm der Erneuerung ist hinreichend offen, damit alle Gruppen innerhalb der Kirche gemäß ihren eigenen Traditionen, Erfahrungen und Spiritualitäten sich daran beteiligen können, sowie komplex genug, um das ganze breite Spektrum des kirchlichen Lebens vom privaten Gebet bis zum bürgerlichen Engagement katholischer Laien zu inspirieren. Es kann vereinheitlichend wirken, ohne zu uniformieren. In unserer Kirche fehlt es infolge langer vakanter Bischofssitze vielerorts an vereinigender Autorität, und es drohen Zersplitterung, Kommunikationsverlust und die damit verbundene Gefahr von Provinzialismus, Verkücherung oder Sektiererei. Gerade deshalb ist das Programm des Dezenniums als *Angebot einer vereinigenden Konzeption* von größter Bedeutung.

4. Was beinhaltet das Programm des Dezenniums der geistigen Erneuerung?

Das Programm ist in zehn Jahre aufgeteilt, mit Beginn jeweils am 1. Adventsonntag. Jedes Jahr hat sein eigenes Thema (s. u.), das von einer positiven Interpretation eines Gebotes des Dekalogs oder einer anderen wesentlichen Ermahnung der Heiligen Schrift ausgeht.

In der katholischen Version des Programms ist jedes Jahr mit einem oder zwei Nationalheiligen verbunden. Die Verehrung der Schutzheiligen des Volkes ist seit jeher ein Spezifikum der tschechischen Frömmigkeit. Dabei sind bei unseren Heiligen die wichtigsten Aufgaben der Familie sowie der Gesellschaft vertreten (Großmutter Ludmila, Schwester Anežka/Agnes; Fürst, Bischof, Ritter, Priester . . .). Jedes Jahr des Dezenniums wird auf einen bestimmten „Stand“ gerichtet sein, auf eine bestimmte Gruppe in der Gesellschaft – Eheleute, Priester, Ärzte, Erzieher . . . – Zugleich sind die meisten unserer Heiligen mit Orden verbunden. So wird auch jedes Jahr eine Gelegenheit dazu bieten, die jeweilige Ordensspiritualität vor-

zustellen, über ihre Spur in der tschechischen Kultur und ihre gegenwärtig uns ansprechenden Werte nachzudenken. – Da die einzelnen Heiligen mit verschiedenen Diözesen und Orten unserer Heimat eng verbunden sind, werden im Laufe der Jahre auch Diözesen und Städte einander abwechselnd die Staffel übergeben.

Die Heiligengestalten sollen den einzelnen Jahren ein charakteristisches „Gesicht“ verleihen und zeigen, daß es sich nicht um irgendwelche abstrakte Ideen handelt; sie sollen auch auf die Verwurzelung der von uns angestrebten Werte in unserer Geschichte, in unseren nationalen Traditionen hinweisen. Die Heiligen sind keine „Götzen“, sondern Vorbilder lebendigen Christentums, Zeugnisse origineller, konsequenter Art und Weise, wie man Christus in konkreten Lebensbedingungen folgen kann.

Die Grundstruktur des Programms bilden jedoch nicht die Heiligengestalten, sondern die Themen der einzelnen Jahre. Sie weisen auf jene Lebensbereiche hin, auf die sich gemeinsames Streben nach Besserung, Vertiefung und Heilung konzentrieren soll. Wir versuchen jene Quellen zu finden, die unser Leben ständig bereichern könnten. Die Grundquelle aller dieser Quellen sind Christus und sein Evangelium.

5. Mit welchen Mitteln soll die geistige Erneuerung zustande kommen?

Die Christen wollen aus dem Schatz ihrer Tradition „Altes wie Neues“ auswählen: Pilgerfahrten, Beten, Fasten, Studium, Meditieren und Predigen über die in der Bibel sowie in der Tradition enthaltene Botschaft, leibliche und geistige Werke der Barmherzigkeit – das alles sind alte Dinge, die aber erstaunlich neu und jung werden können. Das Pilgern an die mit unseren Heiligen verbundenen Orte kann ganz neue Formen annehmen und trotzdem den ursprünglichen Sinn bewahren – als Ausdruck der Bereitwilligkeit, ausgefahrene Wege zu verlassen und den Weg Gottes zu suchen, den Spuren Christi und seiner Jünger treu zu folgen.

Starker Nachdruck ist zu legen auf konkrete, sich auf die Themen der einzelnen Jahre beziehende Initiativen. Im Jahre 1988 mit dem Thema „Dienst am Leben“ war es konkrete Hilfe für Kranke, Alte und Behinderte; im Jahre der Heiligung des Lebens

(1990) kann es die Hilfe für Priester in der Seelsorge sein, insbesondere in abgelegenen Pfarreien, oder ein Versuch, den Sinn von Sonntag und Jahresrhythmus neu zu entdecken und zu erfüllen u. dgl.

In den in Diözesanrundschriften Anfang 1989 veröffentlichten „Richtlinien für die Seelsorge in der Weiterführung des Dezenniums der geistigen Erneuerung“ wird den Gemeindepriestern empfohlen, den Themen des Dezenniums eine Woche im Jahr, einen Sonntag im Monat und einen festgelegten Tag in der Woche zu widmen, und zwar nicht nur in Form von Predigten, sondern in verschiedenen Formen von Gottesdiensten – biblischen Stunden, Wortgottesdiensten, Anbetungen, Bußgottesdiensten, gemeinsamen Vespers, Novenen, Triduen, Vigilien u. ä. Das Dezennium soll also auch eine Wiedergeburt des liturgischen Lebens der Gemeinden mit sich bringen. Es soll sich jedoch nicht bloß auf das Gotteshaus und die Liturgie beschränken. Schon jetzt haben die Themen des Dezenniums Gebets-, Studier- und Diskussionsveranstaltungen und Begegnungen verschiedener Gemeinschaften, insbesondere von Studentenzirkeln, inspiriert.

Die Dezenniumsthemen erscheinen auch in Publikationen und Zeitschriftenartikeln, sowohl in den offiziellen als auch in den (bisher) in Samisdat-Form herausgegebenen. Ganz wichtig sind themenorientierte Begegnungen und Seminare, soziologische Analysen, künstlerische Gestaltungsformen. Das Dezennium darf aber nie bloß die Sache intellektueller Kreise bleiben, es müssen Wege zu einer immer breiteren Wirkung auf das ganze Volk gesucht werden.

Es wäre von größter Bedeutung, wenn das Werk des Dezenniums seinen Ausdruck im gemeinsamen *Bau eines neuen, dem hl. Vojtěch/Adalbert geweihten Gotteshauses* finden würde. Wenn die junge Generation dieses Gotteshaus mit selbstgesammeltem Geld und eigenen Händen erbauen würde, könnte diese Gemeinschaft des Gotteshauses zum lebendigen Symbol des Erneuerungswerkes werden.

6. Worin liegt die Bedeutung des heiligen Vojtěch/Adalbert für das tschechische Volk?

Dieser erste Tscheche auf dem Prager Bischofsstuhl ist der erste Europäer von unse-

rem Blut, der erste Tscheche von tatsächlich europäischer Bedeutung, europäischem Empfinden und europäischem Format. In seiner bedeutenden Botschaft an die Bischöfe einiger Länder Mitteleuropas nennt Kardinal Tomášek den heiligen Vojtěch „Symbol der geistigen Einheit Mitteleuropas“³, und er schlägt den Bischöfen der benachbarten Länder vor, den hl. Vojtěch als Schutzherrn unseres Strebens nach der Einheit Europas zu verehren: Er flöbte den Herrschern seiner Zeit die Idee der Einheit Europas auf der Grundlage des Christentums ein. Mit eigenem Blut besiegelte er seine Überzeugung von der Notwendigkeit, den christlichen Glauben nicht mit dem Schwert, sondern auf friedlichem Wege zu verbreiten.

Vojtěch war ein Mann von höchster Kultur des Geistes, mild, aber auch von feuriger Aufrichtigkeit. In Zeiten der Festigung des Reichtums und der weltlichen Macht der Kirche betritt er seinen Bischofssitz symbolisch barfuß. Kompromißlos fordert er von den Herrschern vollen Respekt jedem Menschen gegenüber – er tritt gegen Sklavemärkte auf, geißelt schonungslos die Übelstände der Geistlichkeit und verlangt vom ganzen Volk ein konsequentes christliches Leben. Aus seinem Mund kam wahrscheinlich zum erstenmal die *Aufforderung zur moralischen Wahrhaftigkeit*, die sich dann wie ein roter Faden durch unsere Geschichte hindurchzieht und auch der Schlüssel zum Sinn unserer nationalen Identität ist. Diese Aufforderung taucht in verschiedenen Formen immer wieder in unserer Geschichte auf, führt aus Niedergang, Verbitterung und Skepsis heraus.

Und schließlich war Vojtěchs Schicksal ein tragisches. Auch darin ist er ein bedeutendes Symbol unserer Geschichte. Vojtěch wurde von seinem Volk weder verstanden noch

³ Vojtěch verbindet uns insbesondere mit den Polen, die ihn als Schutzheiligen ihres Volkes verehren, denn Vojtěchs ursprüngliches Grab in Gnesen wurde zum Grundstein des ersten polnischen Erzbistums. Vojtěch verbindet uns mit den Ungarn, denn er festigte deren König und Schutzheiligen, den heiligen Stephan, im Glauben. Vojtěch verbindet uns mit Deutschland, wo er studierte, mit Italien, wo er sich aufhielt, mit Frankreich, wo er zu den Heiligengräbern pilgerte. Er verbindet uns aber auch mit der Kultur des christlichen Ostens, weil er, unter dem Einfluß des griechischen Abtes Nilos stehend, auch der slawischen Liturgie zugeneigt war.

aufgenommen, mußte wiederholt seine Heimat verlassen und starb im Ausland – wie später auch einige der großen Prager Erzbischöfe (zuletzt Kardinal Beran) sowie viele andere wichtige Persönlichkeiten unseres Volkes. Vojtěchs Schicksal ist gleichsam ein Vorzeichen vieler Tragödien, Spannungen und Spaltungen im Laufe unserer Geschichte⁴.

Beim hl. Vojtěch sowie bei vielem, was er verkörpert, stehen wir Tschechen noch in Schuld. Das Vojtěch-Millennium eignet sich nicht für Triumphalismus und feierliche Phrasen, es mahnt eher zu Gewissenserforschung und Buße. Nur die Wahrheit wird uns befreien! In der erwähnten Osterbotschaft (Anm. 2) kann man lesen, daß wir alle genügend Gründe haben, Gott um Erbarmen und Vergebung zu bitten, und daß wir Katholiken im Bußetun mit gutem Beispiel vorangehen sollen: „Die katholische Kirche macht vor sich selbst kein Hehl daraus, daß sie an mancher schmerzvollen Seite unserer Geschichte mitschuldig ist.“⁵

⁴ Hierin liegt der große Unterschied unserer geistigen Geschichte im Vergleich mit der polnischen; denn dort ergänzten sich die beiden Dimensionen gegenseitig, was zweifellos zu der moralischen Autorität der Kirche in Polen beitrug sowie die moralische Kraft der Polen in deren Kämpfen für die nationale Freiheit erheblich stärkte. Die vollkommen andere Entwicklung der Verhältnisse Nationalismus – Katholizismus in Böhmen hatte gewiß auch ihre positiven Seiten; nicht zu übersehen sind aber ihre negativen Folgen für die moralische Gesundheit des Volkes sowie die durch diese Entwicklung verursachte Verarmung der nationalen Kultur und des Lebensstils durch Verluste wichtiger, mit dem Katholizismus verbundener Werte. Obwohl in jeder Generation bei uns bewundernswerte Persönlichkeiten zu finden sind, die innigen Patriotismus mit fester katholischer Überzeugung verbanden, war es in Böhmen infolge komplizierter historischer Entwicklung nicht ganz leicht und selbstverständlich, in einem Herzen vorbehaltlose Loyalität gegenüber dem Volk sowie vorbehaltlose Loyalität der katholischen Kirche gegenüber zu bewahren. Das Dezennium bietet – unter anderem – vielleicht auch eine Gelegenheit dazu, diese alte Wunde im Herzen vieler tschechischer Katholiken zu heilen.

⁵ In diesem Zusammenhang werden in der Botschaft – anknüpfend an die Rede Kardinal Berans auf dem 2. Vatikanischen Konzil – die Verbrennung von Jan Hus und die gewaltsame Rekatholisierung des Landes nach der Schlacht auf dem Weißen Berg ausdrücklich erwähnt. Damit ist eine Möglichkeit angedeutet dafür, daß die tschechischen Katholiken beim Volk nicht mehr für immer nur als die eine Seite gelten werden, die ihre Auffassung der böhmischen Geschichte polemisch der Auffassung der anderen Seite und deren Linie (etwa der evangelisch-liberalen, gekennzeichnet durch die Namen Hus – Komenský/Comenius – Masaryk) entgegensetzt, sondern daß sie zu einer synthetisieren-

7. In welchem Sinne will das Dezennium eine Vorbereitung auf das kommende dritte Jahrtausend sein?

Vor großen Ereignissen ist es sinnvoll haltzumachen, das Gewissen zu erforschen, geistige Kräfte zu sammeln – so etwas wie Exerzitien, geistige Übungen abzuhalten. Das Dezennium der geistigen Erneuerung soll in diesem Sinne eine Art Exerzitien sein für das ganze Volk vor dem Jahre 2000. Wir wollen nicht nur auf die Vergangenheit zurückblicken, alte Wundmale heilen und Feindschaften versöhnen, sondern uns vor allen Dingen auf die Zukunft gut vorbereiten.

Heute ist man sich im klaren darüber, daß die ganze Menschheit untergehen wird, wenn sie die bisherige Richtung der Zivilisationsentwicklung sowie die Philosophie und das ganze Wertsystem, von denen diese Orientierung ausging, nicht ändern wird. Eine Zivilisation des Konsums, der Gleichgültigkeit, der Gewalt und rücksichtsloser Manipulation mit der Natur und den Menschen hat keine Zukunft. Sie ist es, die uns bis an den Rand einer planetaren Katastrophe führt. Das Dezennium der geistigen Erneuerung in unserem Lande soll zu einer Zeit der Entdeckung und Realisierung jener Werte werden, die zum Aufbau der Zivilisation der Liebe für das neue Jahrtausend beitragen können. Die Christen sowie alle anderen, mit ihnen innerlich verwandten Menschen sollen dem Volk mehr bieten als nur schöne Worte – sie sollen ihm ein *Angebot eines alternativen, auf einer ganzheitlichen Auffassung von Mensch und Wirklichkeit basierenden Lebensstils* bringen. Dabei dürfen aber die in der modernen Zeit durch die Erkenntnisse und Errungenschaften von Wissenschaft und Technik geschaffenen Werte nicht übersehen werden, sondern es muß eine *Ausgeglichenheit, Vollständigkeit, Har-*

den, universelleren und aufgeschlosseneren Interpretation unserer nationalen Tradition herangereift sind. Diese Interpretation will allen großen Werten und Persönlichkeiten unserer Geschichte gerecht werden, wenn diese auch in ihrer Zeit im Konflikt mit den Vertretern der Kirche standen. Allerdings sollten auch die einseitigen Interpretationen, die besagen, daß die katholische Kirche ständiger Feind des tschechischen Volkes war, endlich der historischen Wahrheit weichen; sogar der Historiker Palacký sah ein, daß „die katholische Kirche in Böhmen während ihrer Existenz viel mehr Gutes als Böses bewirkt hatte“.

monie angestrebt werden. Begriffe wie Heiligkeit, Heil und Gesundheit hängen doch ihrem Wesen nach mit den Begriffen Ganzheit, Vollständigkeit, Ungeteiltheit zusammen. Wir sind überzeugt, daß die Menschheit diese Fülle des Lebens nicht automatisch auf der Linie des wissenschaftlich-technischen Fortschritts erreicht (wie sich das noch die Generation vor uns naiv vorstellte) – auf dem Wege sozialer Maßnahmen, gesundheitlich-hygienischer Grundsätze oder Techniken mit dem Ziel einer individuellen Entwicklung der Persönlichkeit und „Erweiterung des Bewußtseins“ –, sondern durch ein Leben mit einer übergreifenden Liebe, die uns Jesus Christus gezeigt hat.

Der Historiker Golo Mann hat treffend gesagt, der Humanismus sei eine zerbrechliche Pflanze und werde bald welk, wenn er nicht auf einen Stamm fester und tiefgreifender geistiger Werte aufgepfropft ist. Verbunden mit Christus, dem lebendigen Stamm, verfügen wir über eine größere Freiheit auf der Suche nach konkreten Antworten auf konkrete Probleme unserer Zeit – wie es der hl. Paulus ausgedrückt hat: „Erprobt alles, und was gut war, daran sollt ihr euch halten.“

8. Gab es oder gibt es ähnlich orientierte Initiativen?

Ein bedeutendes Beispiel eines Erneuerungsprogramms war die am Grab des hl. Vojtěch in Gnesen am Festtag des Heiligen, dem 23. April 1957, durch Kardinal Wyszyński ausgerufene große Novene zur Erinnerung an die Christianisierung Polens⁶. Allerdings sind der polnische und der tschechische Katholizismus in ihrem Charakter recht unterschiedlich, deshalb unterscheidet sich auch der Charakter unseres Dezenniums von dem der erwähnten polnischen pastoralen Initiativen.

In einem gewissen Sinne knüpfen wir an die Hl.-Wenzel-Millenniums-Feiern im Jahre 1929 an, in deren Rahmen auch der Bau der Prager St.-Veits-Kathedrale beendet wurde. Nicht uninteressant waren auch die Feierlichkeiten anlässlich des 950. Todestages des hl. Vojtěch im Jahre 1947; damals wanderten

die Gebeine des Heiligen durch alle Pfarrgemeinden des Landes.

Gegenwärtig findet auch eine sich über mehrere Jahre erstreckende geistige Erneuerung als Vorbereitung auf das Jubiläum der Christianisierung Südamerikas statt. Das für die ganze Welt gedachte Dezennium der Evangelisierung (1990 bis 2000), inspiriert durch die Bewegung der Charismatischen Erneuerung, wird in unserem Land sich mit unserem Erneuerungsdezennium gewiß auf eine fruchtbringende Weise durchdringen.

9. Wie ist das Verhältnis des Dezenniums zur *Petition für Religionsfreiheit*?

Einige stellen diese Initiativen in Gegensatz zueinander. Sie loben das Dezennium wegen dessen ausschließlich geistiger Orientierung und verurteilen die *Petition* als eine „politische“ Angelegenheit und als „Streben nach Wiederherstellung der Rechte der institutionellen Kirche“. Andere bemühen sich, auch das Dezennium vorwiegend in gesellschaftlich-politischen Kategorien zu interpretieren. Beide Deutungen verfehlen den wahren Sinn des Dezenniums. Dieses ist keineswegs eine politische Angelegenheit, sofern mit Politik das Ringen um Macht und Herrschaft in der Gesellschaft gemeint ist; es strebt eine Verwandlung der Herzen an und keinen Wandel in den machtpolitischen Strukturen und Verhältnissen. Unsere Welt ist allerdings derart gemacht, daß die geistige und die gesellschaftliche Ebene voneinander durch keine undurchlässige Wand getrennt sind. In dem Dezenniumswerk geht es gewiß nicht nur darum, daß die Menschen mehr und besser beten möchten, sondern auch um Ehrlichkeit, Wahrheit und Gerechtigkeit in der Familie, am Arbeitsplatz sowie in den gesellschaftlichen Institutionen. Die Erneuerung umfaßt die Einstellungen von Menschen, die Atmosphäre in der Gesellschaft sowie das Gesundmachen menschlicher Beziehungen auf allen Ebenen – und in diesem Sinne (jedoch nur in diesem Sinne) geht es natürlich um „Polis“ und „Gemeinwesen“. Damit die Kirchen diesen Dienst jedoch bei uns in vollem Maße entwickeln können, müssen alle Hindernisse beseitigt und Fesseln zerrissen werden, die das Leben der Kirchen zu kümmerlichem Darben und einer unwürdigen Karikatur hinabsinken lassen.

⁶ Vgl. dazu I. Frenstatzky (Pseudonym für Boleslav Kumor), Polens große Novene zur Vorbereitung des Millenniums, in: *Der Seelsorger* 36 (1966) 352–355.

In diesem Sinne hat der Autor der Petition für Religionsfreiheit den Text symbolisch mit dem Tag der Eröffnung des Dezenniums datiert und das Werk der Erneuerung in der Präambel sowie im Schlußwort der Petition ausdrücklich unterstützt. Mehr als eine halbe Million Bürger haben also ihre Unterschrift auch unter folgende Worte gesetzt: „Dieser Initiative (d. h. des Dezenniums) schließen wir uns an und unterstützen sie in vollem Maße.“⁷

10. Welches sind die bisherigen Erfahrungen mit dem Dezennium?

Während der beiden ersten Jahre hat man viel Mühe aufgewandt, um den Gedanken des Dezenniums mit entsprechender Deutung des Sinns dieser Initiative wirklich an alle geistig aufgeschlossenen Menschen in diesem Land heranzutragen. Es hat bereits manches Fruchtbringende stattgefunden: die Novene zu Ehren der seligen Agnes, die nationale Wallfahrt in die St.-Veit-Kathedrale am 6. März 1988, die ökumenische Gebetswoche für alle im Dienst für Kranke und Leidende Stehenden sowie eine ganze Reihe von Gebets- und Wallfahrtsbegegnungen. Die Gestalt der seligen Agnes inspirierte zu künstlerischen Werken. Auf der Ebene der praktischen Hilfe für den Nächsten dürfen wir vielleicht auf die großzügige Hilfe für die armenischen Erdbebenopfer hinweisen.

Auch die Christen in Mähren haben das Dezennium bereits mehrmals zu ihrer Sache erklärt: während der Pfingstvigil 1988, in den in der Samisdat-Zeitschrift „Společensví“ (Gemeinschaft) erschienenen Artikeln sowie insbesondere durch die großzügige Organisation der Feierlichkeiten zu Ehren des hl. Klemens Maria Hofbauer in der Brünner Diözese im Mai 1989. Wallfahrten, Gebetsbegegnungen, Theateraufführungen sowie andere Festlichkeiten zu Ehren der seligen Agnes im Eröffnungsjahr des Dezenniums

⁷ Die jeweiligen Programme des Dezenniums und der Petition sind zwar aus verschiedenen Kreisen hervorgegangen, und die Autoren haben vielleicht etwas unterschiedliche Vorstellungen von der Aufgabe der Kirche in der Gesellschaft; immerhin haben beide Initiativen bei Kardinal Tomášek wie auch in breiten Schichten der Bevölkerung Zustimmung gefunden. Beide Initiativen sollte man weder gleich- noch entgegensetzen. Sie sind ein authentischer Ausdruck des Lebens der Kirche in unserem Land.

fanden in Pilsen, Doksany, Chlum sowie an anderen Orten statt⁸.

Die Katholiken in der Slowakei neigen nach anfänglichen Bedenken zu einer freien Partizipation am Programm des Dezenniums im Rahmen der eigenen Vorbereitung auf den Einzugs in das neue Jahrtausend. So haben auch sie das Jahr 1989 dem Thema „Glauben in der modernen Welt“ gewidmet und wollen 1997 das Vojtěch-Jubiläum mitfeiern.

Dem Programm des Dezenniums haben sich auch die tschechischen Katholiken im Ausland unter der Führung von Bischof Škarvada angeschlossen; hoffentlich wird man auch mit Unterstützung in den tschechischsprachigen Sendungen des Vatikanischen Rundfunks rechnen können.

Die Bischöfe der durch die Verehrung des hl. Vojtěch verbundenen Diözesen hat Kardinal Tomášek aufgefordert, alljährlich eine „Gebetsbrücke“ bilden zu lassen für die geistige und moralische Wiedergeburt Europas sowie für Einheit, Frieden und gegenseitiges Verständnis unter den Völkern in Europa wie auch für die Respektierung der Menschenrechte, und zwar immer am Vorabend des Festes des hl. Vojtěch, d. h. am 22. April. In Prag wird diese Vigil immer in der St.-Margarethen-Basilika in Brevnov stattfinden⁹.

11. Wie mag der letzte Tag des Dezenniums, der 23. April 1997, aussehen?

Es ist schwer abzusehen, wie das Leben in Böhmen gegen Ende des zweiten Jahrtausends sein wird. In der St.-Veits-Kathedrale werden sich um das neue Grabmal des hl. Vojtěch an diesem Tag wohl schon das Volk und die Geistlichkeit versammelt haben, Tschechen sowie Wallfahrer aus den anderen mitteleuropäischen Ländern. Woran werden sie denken? Hoffentlich werden sie

⁸ Im Jahr 1989 wurden den beiden Heiligen des Jahres, Klemens Maria Hofbauer und Johann Nepomuk Neumann, mehrere Wallfahrtstreffen (in Brünn, Tašwitz, Znam, Budweis und Prachatitz) gewidmet, die ohne größere Schwierigkeiten seitens der Staatsorgane stattfinden konnten. (Während noch die Agnes-Wallfahrt am 6. März 1988 die Polizei zu gigantischen Manövern mit einer ganzen Skala von tragikomischen Maßnahmen zwecks Schikanierung der Wallfahrer veranlaßt hatte.) Im Herbst gab es eine Gebetswoche für Mitarbeiter der wissenschaftlichen und technischen Fachbereiche.

⁹ Die Kirche in Polen bereitet sich ebenfalls auf das Vojtěch-Millennium vor, dessen Höhepunkt bestimmt eine Betonung der Brüderlichkeit beider Völker mit sich bringen wird.

Gott Dank sagen können dafür, daß Er im Laufe der vergangenen zehn Jahre in unserem Volk viele große Taten vollbracht hat. Daß es mehr moralische Kraft, mehr ehrliche Arbeit, mehr Sinn für Wahrheit, Redlichkeit, Verantwortung, mehr Achtung vor dem Leben, mehr Hoffnung, mehr Glauben, mehr Liebe gibt. Sicher werden wir uns wieder und wieder das uns durch das ganze Dezzennium begleitende Gebet ins Gedächtnis rufen: „Befreie uns durch Wahrheit und laß das Antlitz der Erde erneuern!“

Die Themen des Dezzenniums

- 1988 Dienst am Leben
- 1989 Glaube in der modernen Welt
- 1990 Heiligung des Lebens
- 1991 Leben in der Familie
- 1992 Erziehung – Bildung – Tradition
- 1993 Wahrheit und Gerechtigkeit
- 1994 Arbeit und Verantwortung für die Gesellschaft
- 1995 Geistige und leibliche Kultur der Persönlichkeit
- 1996 Evangelisierung und Gebet
- 1997 Christus – Herr der Geschichte und Vater des kommenden Zeitalters

Predigt

Marie-Louise Gubler

Wenn du Gottes Sohn bist . . .

Zu Mt 4, 1–11

Im Roman „Die Brüder Karamasow“ erzählt Iwan eine fiktive Geschichte aus dem 16. Jahrhundert. Am Vortag der erzählten Ereignisse waren in Sevilla hundert Ketzer zur „größeren Ehre Gottes“ auf dem Scheiterhaufen verbrannt worden.

Dann beginnt die eigentliche Geschichte mit dem unauffälligen Kommen Jesu. Merkwürdigerweise erkennen ihn die Leute sofort, bringen ihre Kranken und folgen ihm. Als ein Trauerzug aus der Kathedrale tritt, erweckt Jesus das tote Mädchen und gibt es seiner weinenden Mutter zurück. In diesem

Augenblick kommt der greise Kardinal-Großinquisitor aus der Kathedrale, sieht die Totenerweckung und gebietet die Festnahme Jesu. Der Höhepunkt der Geschichte ist die nächtliche Begegnung des Großinquisitors mit dem Gefangenen in der Kerkerzelle. Es kommt nicht zu einem Zwiegespräch, sondern das neunzigjährige Schweigen des Großinquisitors bricht sich in einem zunehmend erregteren Monolog Bahn. „Bist Du es? Du? . . . Warum bist Du gekommen, uns zu stören?“ Und dann folgt Vorwurf auf Vorwurf: Jesu Eintreten für die Freiheit der Menschen ist in den Augen des Vertreters eines abgeschlossenen Systems Ketzerei. Mit viel Mühe und um einen hohen Preis – sagt der Großinquisitor – hat die Kirche die Fehler Jesu korrigiert und sein Werk „zu Ende geführt“, indem sie vorgab, es „in seinem Namen“ zu tun. Sie hat endlich erreicht, daß die Menschen in „freiwilligem“ Gehorsam die Unterjochung annahmen. Das allein macht sie glücklich, die Sicherheit durch die Institution empfangen zu dürfen und so von der Last der Freiheit befreit zu sein. In wachsender Erregung hält der Greis Jesus vor, die Warnung des Versuchers des „furchtbaren und klugen Geistes, des Geistes der Selbstvernichtung und des Nichtseins“ mißachtet zu haben. Diese Warnung hat in drei Sätzen den ganzen Verlauf der Weltgeschichte enthalten. Denn in dieser Weltgeschichte wollen die Menschen zuallererst *Brot*, denn – so der Versucher – letztlich gibt es nicht Verbrechen und Sünde, sondern nur Hunger! Da hat die Kirche mehr Realitätssinn gezeigt als Jesus, der mit leeren Händen vor die Menschen trat: „Sie werden endlich selber einsehen, daß Freiheit und genügend Brot für jeden zusammen undenkbar sind, denn nie werden sie untereinander zu teilen wissen!“ Darum hat die Institution die Brotfrage gelöst, indem sie *Gehorsam* mit Brot entgalt. Aber hinter der Brotfrage taucht die grundlegendere auf: die Sehnsucht nach *Anbetung* des Unbezweifelbaren, das Bedürfnis der Menschheit, gerade darin Zusammenschluß und Gemeinschaft zu finden. Drei Mächte sind in der Lage, das Gewissen der Menschen zu besiegen: das Wunder, das Geheimnis und die Autorität. Und da – nach der Überzeugung des Großinquisitors – die Menschen außerstande sind, ohne *Wunder* auszukom-

men, war es töricht, daß Jesus die Forderung nach einem Schauwunder im Sturz von der Tempelzinne ablehnte und auch nicht vom Kreuz hinabstieg, als es die Menge verlangte. Genau dieses Wunder hätten die Menschen gebraucht, um an ihn zu glauben, nicht die hartnäckige Option Jesu für die Freiheit! Anstelle des uneinsichtigen und stolzen Jesus hat darum die Kirche den dritten Rat des Versuchers befolgt und sich mit der *Macht Roms* verbündet. Mit dem Schwert des Kaisers, das sie übernahm, war endlich der Anfang eines weltumfassenden Imperiums gemacht worden.

In diesem Weltreich sind die Menschen von der Last der Freiheit befreit: „Mit den qualvollsten Geheimnissen ihres Gewissens . . . werden sie zu uns kommen, und wir werden alles entscheiden.“ Mit der Erlaubnis, sündigen zu dürfen, wenn die Kirche es erlaubt, hat sich diese ihre *Macht über die schwachen Gewissen* erkaufte, Jesus dagegen hat diese schwachen Menschen überfordert. So erscheint der Zynismus der religiösen Machthaber sogar als Barmherzigkeit. Der greise Großinquisitor kündigt seinem Gefangenen die Verbrennung als größtem Ketzer der Geschichte an. Darauf wartet er qualvoll lange auf eine Antwort. Doch Jesus, der ihn während des Redens unverwandt angeschaut und ihm aufmerksam zugehört hat, schweigt. Dann erhebt er sich, geht still auf den alten Mann zu und küßt ihn auf die blutleeren Lippen. Und Dostojewskij beendet seine Geschichte so:

„Der Greis fährt zusammen. Seine Mundwinkel zucken; er geht zur Tür, öffnet sie und sagt zu ihm: ‚Geh und komm nicht wieder . . . komm nie, nie mehr wieder . . . niemals, niemals!‘ Und er läßt ihn hinaus auf die dunklen Straßen und Plätze der Stadt. Der Gefangene geht.“

In dieser tief sinnigen *Parabel* bringt Dostojewskij die Situation des glaubenden Menschen auf den Punkt. Der Freiheit Jesu zur Nachfolge steht die religiöse Sicherheit des Großinquisitors gegenüber, die dem Gehorsamen durch die Vertreter der Institution gegeben wird. Die Konzessionen an die Schwachheit des Menschen werden als Barmherzigkeit des Großinquisitors deklariert, der Weg Jesu als elitäre Möglichkeit ausschließlich für die Auserwählten.

Die Versuchungsgeschichte (Mt 4, 1–11 par Lk 4, 1–13) ist in der Tat eine der hintergründigsten Darstellungen menschlicher Grundsituationen zur Zeit Jesu und zu allen Zeiten. Die *wirtschaftliche Sicherheit* – „Brot und Spiele“ für alle – war das Angebot der hellenistischen Kultur; *religiöse Sicherheit* – das Versprechen der wunderbaren Gegenwart Gottes in allen Situationen – war das Angebot des jüdischen Tempelstaates; die *politisch-militärische Sicherheit* – garantiert durch die 25 Legionen, die die „Pax Romana“ verteidigten – war das Angebot der römischen Weltmacht. Die Versuchungsgeschichte stellt Jesus mitten in diese bereits „verteilte“ Welt hinein. Wo war noch Raum für seine Botschaft? Wo für seine Freiheit? Wo es um Machtbereiche geht, sind auch unterschiedliche Mächte bereit zur Zusammenarbeit. Sprechendstes Symbol dafür ist der Jerusalemer Tempel. Er ist gleichermaßen religiöser wie wirtschaftlicher Mittelpunkt der jüdischen Welt: Tausende von Kulpriestern arbeiteten in ihm, und in seinen Tresoren lagen die Tempelsteuern der über sechs Millionen Juden aus aller Welt, die Kapitalanlagen der Priester- und Besitaristokratie. Größter Arbeitgeber und mächtigstes Geldinstitut, *Glaubenssymbol und Zentralbank* war der Tempel. So verbarg sich hinter dem Hohenpriester und der sadduzäischen Priesterhierarchie, die diesen Tempel verwalteten und davon lebten, trotz römischer Besatzung eine enorme wirtschaftliche und politische Macht. Was noch fehlte, war nur die wunderbare Beglaubigung, die Bestätigung dieser imposanten Sicherheit durch Gott. „Stürze dich von der Tempelzinne herab!“, fordere Gott heraus, das spektakuläre Wunder zu tun, damit die Menschen seine Macht glauben!

Jesu aber verweigert das Schauwunder und damit die Sanktionierung der durch Menschen errichteten Symbole der Macht: „Du sollst Gott nicht auf die Probe stellen!“ Später wird er die Geldwechsler und Händler aus diesem Tempel treiben und damit sein Todesurteil besiegeln. Er wird seine Gegner zwingen, in diesem Tempel eine römische Steuermünze hervorzuholen und damit ihre Kollaboration mit Rom einzugestehen, er wird über diesen Tempel weinen und ihm den Untergang ankündigen wie einst der Prophet Jeremia.

Gott stürzt nicht im Wunder vom Himmel herab, um die falschen Sicherheiten des Tempelbergglaubens zu decken. Dies aufgedeckt zu haben, verziehen Jesus weder die religiösen noch die politischen Instanzen. In beispielloser Zusammenarbeit betrieben Tempelhierarchie und Besatzungsmacht die Liquidation Jesu. Am Ende aber bekam gerade der Hingerichtete recht – nicht nur in der Parabel von Dostojewskij, sondern auch in der Geschichte: der Tempel und Jerusalem wurden geplündert und verwüstet, die Priesterschaft umgebracht, die rivalisierenden Clans der Stadt aufgerieben, das Volk im Krieg ausgehungert und in alle Welt zerstreut. Jeder Versuch späterer Großinquisitoren, alte Sicherheiten durch Restauration aufzurichten, muß scheitern, denn *gerade dort, wo die Welt endgültig geordnet scheint, bricht unvermittelt die störende Kraft der Freiheit auf* und wird der große „Ketzer“ Jesus trotz seines Inkognitos als Zeichen der Hoffnung erkannt. Und dies gilt nicht nur für die am Ende des vergangenen Jahres erfahrenen politischen Umbrüche, sondern auch für die Kirche und ihre mit dieser Welt so verflochtene Geschichte.

Bücher

„Sicherheitsdenken“

Jozef Niewiadomski (Hrsg.), Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft, Österreichischer Kulturverlag, Thaur 1988, 210 Seiten.

Was ist Fundamentalismus, wo begegnen wir fundamentalistischer Versuchung, wie können fundamentalistische Tendenzen, die wieder verstärkt in Gesellschaft und Religion auftreten, beschrieben werden? Diesen Fragen geht dieses Buch nach, das aus einer Vorlesungsreihe heraus entstanden ist, die Assistenten der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck im Sommersemester 1987 veranstaltet haben. Fundamentalismus – eher eine Denk- und Handlungsweise denn

eine einheitliche Bewegung – war vor allem als Reaktion auf die Auseinandersetzung zwischen Religion und modernen Naturwissenschaften im letzten Jahrhundert in Amerika entstanden und bezeichnete Bewegungen, die die Wörtlichkeit und absolute Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift gegen alle naturwissenschaftlichen Aussagen behauptete. Die vorliegenden Beiträge untersuchen von verschiedenen theologischen Disziplinen her fundamentalistische Strömungen in der Gegenwart. Fundamentalismus heute entsteht nicht nur aus einem Festhalten an der absoluten und unhinterfragbaren Irrtumslosigkeit der Schrift, sondern auch dann, wenn einer schriftlich fixierten Tradition – eher einem Teil dieser Tradition – absoluter Vorrang eingeräumt wird, wie dies die Beiträge „Verrat am katholischen Glauben“ über Marcel Lefebvre und der Artikel über den Fundamentalismus im Islam zeigen. Am Beispiel des Amerikanischen Fundamentalismus, des Islamischen Fundamentalismus und der Fundamentalismusk Diskussion bei den Grün-Alternativen wird die enge Verquickung von Gesellschaft/Politik und Fundamentalismus behandelt.

Im zweiten – dem biblischen – Teil wird dem fundamentalistischen Wahrheitsbegriff die historisch-kritische Exegese als Methode gegenübergestellt, die eine dem Text und seiner Entstehung gemäße, aber auch unserem heutigen Welt- und Glaubensverständnis korrelierende Bibelauslegung ermöglicht.

Mit systematischen Fragen befaßt sich der dritte Teil des Buches. Fundamentalistische Tendenzen ergeben sich auch aus unreflektierten oder unerlaubten Grenzüberschreitungen und Vermischungen verschiedener Sprachebenen wie z. B. zwischen Religion und Politik, durch die die religiöse Sprache zur Propaganda verkommt.

Der letzte Beitrag über die katholischen Spielarten des Fundamentalismus erklärt diesen (ähnlich wie die ersten Artikel) als Festhalten an der Tradition, als Reduktion auf scheinbar sichere Wahrheiten, mit der einer zunehmenden Verunsicherung durch die komplexe Wirklichkeit begegnet wird.

Für den Praktiker bietet dieses Buch einen guten Einstieg in die Problematik fundamentalistischer Versuchung heute, die ihm

täglich begegnen kann oder der zu erliegen er selber auch immer wieder in Gefahr ist (z. B. Bibelrunden, religiöse Sprache und Verkündigung . . .). Allen fundamentalistischen Tendenzen gemeinsam ist ein Argwohn gegenüber Andersdenkenden, eine gewisse Aggressivität und Exklusivität, die einen Dialog erschweren. Umso notwendiger sind daher eine fundierte Kenntnis und Sensibilisierung für diese Strömungen und Versuche, die eine redliche Auseinandersetzung ermöglichen.

Es fehlen wichtige Bereiche fundamentalistischer Versuchung (z. B. in der kath. Dogmatik, feministischen Theologie, Katechese, bei biblizistischen Gruppierungen usw.); doch kann das Buch als Ergebnis einer Vorlesungsreihe keine vollständige Behandlung der fundamentalistischen Problematik leisten.

Regina Brandl, Innsbruck

Das SPD/SED-Papier: Der Streit der Ideologien und die gemeinsame Sicherheit. Das Originaldokument der Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste, hrsg. von *Wolfgang Brinkel – Jo Rodejohann*, Dreisam-Verlag, Freiburg/Br. 1988, 160 Seiten.

In Zeiten, in denen neue Abrüstungsangebote und mögliche Konzepte zur Realisierung eines weniger aggressiven „Friedens“ von seiten der sogenannten Großmächte einander ablösen, in denen Verhandlungen über konventionelle Truppenstärken, Waffengattungen usw. auf hoher Ebene geführt werden, da stellt sich zwangsläufig die Frage: Wie lange haben bestimmte Bücher und ihre Inhalte Gültigkeit und Bedeutung? So könnte es auch dem Versuch der Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste ergehen, das SPD/SED-Papier nebst verschiedenen Stellungnahmen, Orientierungshilfen oder Kritiken unterschiedlichster Zeitgenossen/innen (von Erhard Eppler über Marion Gräfin Dönhoff bis zu Iring Fetscher) einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

Dennoch ist die Absicht der Herausgeber den aktuellen Entwicklungen und Veränderungen im internationalen Machtspiel nicht einfach ein- und unterzuordnen, denn es geht ihnen um die Fortsetzung einer bestimmten Tradition, nämlich die Diskussion über Sicherheitspartnerschaft über die

Grenzen hinweg zu fördern. Sicherheitspartnerschaft ist der zentrale Begriff, der auch in dem von der SPD-Grundwertekommission und der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED erarbeiteten Positionspapier entfaltet werden soll. Dies geschieht in sechs relativ kurzen Abschnitten mit den Überschriften: „Friedenssicherung durch gemeinsame Sicherheit“, „Friedlicher Wettbewerb der Gesellschaftssysteme“, „Notwendigkeit einer Kultur des politischen Streits und des Dialogs“, „Ansätze für eine Kultur des politischen Streits“, „Grundregeln einer Kultur des politischen Streits“, „Neues Denken, neues Handeln“.

In den abgedruckten Beiträgen zu diesem Positionspapier werden in unterschiedlichen Textformen Hintergrundinformationen vermittelt, Analysen versucht und erste kritische Einschätzungen zu diesem Versuch zweier Parteien mit ganz unterschiedlichen gesellschaftlichen Funktionen abgegeben.

Klaus Achatz, Bamberg

Politik ist ein jedem erschwingliches Engagement . . .

Georg Betz, Klartext. Zur Sache Jesu ohne Wenn und Aber, Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. 1987, 160 Seiten.

Georg Betz, Verehren wir den falschen Gott? Einspruch gegen die Verharmlosung der Sache Jesu, Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. 1987, 160 Seiten.

Leo Wallner, Einfach nachgedacht, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1987, 136 Seiten.

Edward Schillebeeckx, Weil Politik nicht alles ist. Von Gott reden in einer gefährdeten Welt, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1987, 120 Seiten.

Vier Bücher liegen vor mir, die alle die Verbindung christlichen Lebens mit politischem Handeln berühren. Georg Betz möchte in seinem „Klartext“ genannten Buch keine „akademischen Lorbeeren damit ernten“. Er sagt vielmehr, „Nachdenklichkeit will ich anstoßen, auch Diskussion. Aber auch Mut und Hoffnung möchte ich damit wecken“ (11). In sieben Themenkreisen werden über vierzig Perikopen aus den Evangelien erarbeitet: Zuerst spricht der Text selbst, sodann folgt eine unter einem Leitmotiv stehende

knappe Auslegung, die auch poetische Formen nicht scheut. Es sind keine wissenschaftlichen Exegesen, aber Texte, die betroffen machen, die kritisch sind, die darauf harren, in Predigten, in Runden durchdiskutiert und meditiert zu werden.

Viel provokanter ist das zweite Buch desselben Autors, da es plakativ und direkt die Widersprüchlichkeiten des kirchlich verkündeten Heilsanspruches mit dem faktischen Unheil dieser Welt anprangert. Drei nach Norbert Lohfink „Entlastungstheorien“ zu nennende Deutungsmuster im Umgang mit biblischen Texten werden genannt: Verjenseitigung, Verinnerlichung, Verprivatisierung. All diesen Deutungsmustern ist gemeinsam, daß sie politisches Handeln und kirchliche Verkündigung trennen. Nun, man wird mit Recht einwenden, daß diese Trennung eine Folge bitterer Erfahrungen der Vergangenheit ist. Allerdings: War es wirklich christlich, wirklich biblisch, was bisher in der Geschichte als politisches Christentum oder christliche Politik verstanden wurde? So gesehen ist der die Erfahrung der frühen Kirche programmatisch deutende Satz (108): „Auch damals lebte die Kirche in der Erinnerung an den Meister und in der Hoffnung auf die zukünftige Vollendung, aber entscheidend war die glänzende Erfahrung mit Jesu Rat und Weg in der Gegenwart“ ein dringender Aufruf, erneut zu gelebten Erfahrungen politisch wirksamen Christentums vorzustoßen.

Wenn man an die spannungsvolle Beziehung zwischen „actio“ und „contemplatio“ denkt, wenn man christliches Handeln als aus geistigen Quellen gespeist erkennt, so ist auch Leo Wallners Buch politisch zu nennen. Es ist eine Sammlung kurzer religiöser Texte, die nachdenklich machen, teils heiter, teils ungemein ernst. Am bewegendsten sind die Texte über Zeugen wider die Zeit, über P. Rupert Mayer und Edith Stein.

Der Rezensent gesteht gerne ein, daß ihn Edward Schillebeeckx' Buch fasziniert hat. In packenden Formulierungen werden letztlich unauslotbare Räume anvisiert: „Im westlichen gesellschaftlichen Klima der Säkularisierung und religiösen Gleichgültigkeit, der Verwissenschaftlichung und Technisierung, des instrumentellen Mittel-

Zweck-Denkens wird die Frage nach Gott zur freiesten und grundlosesten Frage, die sich der Mensch stellen kann, wird auch der Weg zu Gott zum freiesten Lebensweg“ (16). Von hier aus erschließt sich eine neue Dimension des Sprechens über Gott, um Gott in seiner Beziehung zum Menschen, gesehen vom Brennpunkt Jesu von Nazaret. Hier ist die notwendige Möglichkeit gegeben, Mystik als intensive Form der Gotteserfahrung und Politik als intensive Form gesellschaftlichen Engagements in eins zu bringen, eine Politik, die „ein jedem erschwingliches Engagement“ (99) ist.

Fritz Schweiger, Salzburg

Büchereinlauf

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

- Arns Paulo Evaristo*, Mit den Augen der Liebe gesehen. Gedanken für jeden Tag, Verlag Neue Stadt, München – Zürich – Wien 1989, 96 Seiten, DM/sFr 13,80, S 108,-.
- Bärenz Reinhold*, Der Gang auf dem Wasser. Priester und Gemeinde auf dem Weg, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1989, 125 Seiten, DM 24,-.
- Bauer Dolores*, Strom des Elends – Fluß der Hoffnung. Unterwegs mit Dom Erwin Kräutler, Bischof von Xingu, Otto Müller Verlag, Salzburg 1989, 264 Seiten, S 198,-.
- Biemer Günter – Tzschetzsch Werner*, Wegmarken. Ein Orientierungsbuch für junge Menschen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 120 Seiten, DM 14,80.
- Bußmann Klaus – Hengholt Carolin*, Mit Dir lebendig sein. 30 Modelle für Frauengottesdienste, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 96 Seiten, DM 16,80.
- Byzantinische Mystik. Ein Textbuch aus der „Philokalia“, Band I: Das Erbe der Mönchsväter, ausgewählt und übersetzt von Klaus Dahme, Otto Müller Verlag, Salzburg 1989, 200 Seiten, S 238,-.
- Dillmann Rainer*, Christlich handeln in der Nachfolge Jesu. Beispiele aus dem Markusevangelium, ausgearbeitet für Gemeinde, Schule und Erwachsenenbildung, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1989, 148 Seiten, DM 22,80.
- Edeling-Teves Walburga*, Hat die Diakonissin in der Frühen Kirche versagt? Untersuchungen über die Gründe, die zur Beendigung von Frauendiensten in der römischen Kirche beitrugen, als Manuskript vervielfältigt, Maintal b. Frankfurt/M. 1989, 122 Seiten, DM 19,-.
- Eicher Peter* (Hrsg.), Neue Summe Theologie. Band 3: Der Dienst der Gemeinde, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 528 Seiten, DM 65,-.
- Fürst Gebhard* (Hrsg.), Glaube als Lebensform. Der Beitrag Johann Baptist Hirschers zur Neugestaltung christlich-kirchlicher Lebenspraxis und lebensbezogener Theologie, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1989, 164 Seiten, DM 48,-.

- Haag Herbert**, Das Land der Bibel. Gestalt, Geschichte, Erforschung, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1989, 188 Seiten, DM 19,80.
- Küng Hans**, Unfehlbar? Eine unerledigte Anfrage, Erweiterte Neuausgabe, R. Piper & Co. Verlag, München – Zürich 1989, 267 Seiten, DM 16,80.
- Lenz Karl**, Jugendliche heute. Lebenslagen, Lebensbewältigung und Lebenspläne, Reihe: Soziale Perspektiven Band 5, Veritas Verlag, Linz 1989, 160 Seiten, S 248,-, DM 37,80.
- Litschel Erwin**, Arbeit und Gesundheit. Fakten und Vorschläge, Goldener Turm Verlag, Regensburg 1989, 28 Seiten, DM 7,80.
- Martini Carlo Maria**, Wie ein Same ist das Wort. Betrachtungen zu einer Lebensgestaltung aus dem Evangelium, Verlag Neue Stadt, München – Zürich – Wien 1989, 96 Seiten, DM/sFr 14,80, S 116,-.
- Nave Levinson Pnina**, Was wurde aus Saras Töchtern? Frauen im Judentum, GTB Siebenstern 495, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1989, 192 Seiten m. 8 Abb., DM 19,80.
- Pottmeyer Hermann J.** (Hrsg.), Kirche im Kontext der modernen Gesellschaft. Zur Strukturfrage der römisch-katholischen Kirche, Verlag Schnell & Steiner, München – Zürich 1989, 124 Seiten, DM 28,-.
- Publik Forum** durch **Pawlowski Harald** (Hrsg.), Laßt den Schrei des Lebens nicht verstummen. Die neue Frömmigkeit, Christophorus-Verlag, Freiburg/Br. 1989, 128 Seiten, DM 16,-.
- Publik-Forum** durch **Seiterich-Kreuzkamp Thomas** (Hrsg.), Der Mut hat eine Schwester. Trauern und Trösten, Christophorus-Verlag, Freiburg/Br. 1989, 128 Seiten, DM 16,-.
- Raming Ida**, Frauenbewegung und Kirche. Bilanz eines 25jährigen Kampfes für Gleichberechtigung und Befreiung der Frau seit dem 2. Vatikanischen Konzil, Deutscher Studien Verlag, Weinheim 1989, 180 Seiten, DM 24,-.
- Riße Günter**, „Gott ist Christus, der Sohn der Maria“. Eine Studie zum Christusbild im Koran, Verlag Borengässer, Bonn 1989, 275 Seiten, DM 34,-.
- Schlemmer Karl** (Hrsg.), Gottesdienst – Weg zur Einheit. Impulse für die Ökumene, Reihe: Quaestiones disputatae Band 122, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 144 Seiten, DM 32,-.
- Schneider Theodor** (Hrsg.), Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie, Reihe: Quaestiones disputatae Band 121, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 224 Seiten, DM 38,-.
- Sobrinho Jon**, Geist, der befreit. Anstöße zu einer neuen Spiritualität, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 192 Seiten, DM 29,80.
- Stein Edith**, Keine Frau ist ja nur Frau. Texte zur Frauenfrage, hrsg. und eingeleitet von **Hanna-Barbara Gerl**, Reihe: Frauenforum, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 144 Seiten, DM 19,80.
- Stendebach Franz Josef – Roos Klaus** (Hrsg.), Predigtthemen für alle Sonntage und Hochfeste. Lesjahr A, Persönlicher Zugang – literarischer Text – Exegese – Predigtentwürfe, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1989, 288 Seiten, DM 36,-.
- Vanier Jean**, Heile, was gebrochen ist. Die Botschaft vom ganzen Menschen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 160 Seiten, DM 25,80.
- Wallner Alfred**, Werkbuch Predigt. Im Dialog mit der Gemeinde, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1989, 240 Seiten, S 220,-, DM 29,80.
- Waß Barbara**, Leben „in der Wahrheit“? Zwölf Jahre Zeugin Jehovas, Otto Müller Verlag, Salzburg 1989, 246 Seiten, S 210,-.
- Weß Paul**, Gemeindekirche – Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1989, 720 Seiten, S 630,-, DM 90,-.
- Zahrnt Heinz**, Jesus aus Nazareth. Ein Leben, R. Piper & Co. Verlag, München – Zürich 1989, 320 Seiten, DM 16,80.
- Zsifkovits Valentin**, Ethik des Friedens. Reihe: Soziale Perspektiven Band 1, Veritas-Verlag, Linz 1987, 224 Seiten, S 198,-, DM 29,-.
- Ders.**, Politik ohne Moral? Reihe: Soziale Perspektiven Band 7, Veritas-Verlag, Linz 1989, 136 Seiten, S 198,-, DM 29,80.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

- Norbert Mette** ist Professor für Praktische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Paderborn.
- Peter F. Schmid**, Dr. theol., arbeitet als Pastoraltheologe, Pastoralpsychologe und Psychotherapeut in Wien und Linz.
- Franz Georg Friemel** ist Professor für Pastoraltheologie am Philosophisch-Theologischen Studium in Erfurt/DDR.
- Anton Pelinka** ist Professor für Politikwissenschaft an der Universität Innsbruck.
- Charlotte Leitmaier** ist emeritierte Professorin für Kirchenrecht an der Juridischen Fakultät der Universität Wien.
- Maria Kassel** ist Studienprofessor im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster.
- Alfred Kirchmayr**, Dr. theol., Dr. phil., ist Professor für Psychologie an der Bundesakademie für Sozialarbeit in St. Pölten, Univ.-Lektor für Medizinische Psychologie an der Universität Wien und Psychoanalytiker.
- Thomas Wagner**, Diplomatheologe und Journalist, arbeitet als Archivar in einem Museum in Saarbrücken; seit der Gründung (1977) Mitglied und viele Jahre Sprecher der Katholiken in der ökumenischen Arbeitsgruppe „Homosexuelle und Kirche“ (HuK).
- Lea Ackermann**, Dr. päd., Weiße Schwester, ist Vorsitzende von „Solwodi“ (Solidarity with women in distress), einem Verein, der Frauen der Dritten Welt bei Prostitution und anderen Schwierigkeiten beisteht.
- Josef Köhne**, Dr. med., ist Facharzt für Neurologie und Psychiatrie-Psychotherapie; ständiger Berater der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz sowie Lehrbeauftragter für Grenzfragen zwischen Pastoral und Psychiatrie an der Universität Münster.
- Willy Bünter** ist Leiter der Arbeitsstelle für kirchliche Erwachsenenbildung im Kanton Luzern und Redaktor der Zeitschrift „auftrag“, die sich an Pfarrgemeinderäte der deutschen Schweiz richtet.
- Tomáš Halík**, Dr. phil., ist Akademikerseelsorger und Assistent für Pastoralpsychologie und Soziallehre der Kirche an der Theologischen Fakultät der Universität Prag; er arbeitete bisher als Psychologe in einem Krankenhaus.
- 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.

Leitartikel

Norbert
Greinacher

„Ihr seid auf das
Fundament der
Apostel und Pro-
pheten gebaut!“
(Eph 2, 20)

Die wichtigsten
Charismatiker

Am ersten Pfingstfest erklärte Petrus in seiner Rede vor den Israeliten, daß die Worte des Propheten Joël nun in Erfüllung gegangen seien: „In den letzten Tagen wird es geschehen, so spricht Gott: Ich werde nun meinen Geist ausgießen über alles Fleisch. Eure Söhne und eure Töchter werden Propheten sein!“ (Apg 2, 17) Mit anderen Worten: Durch die Kraft des Heiligen Geistes erhielt die ganze Kirche einen prophetischen Charakter.

Darüber hinaus aber war es der neutestamentlichen Kirche klar, daß es besondere prophetische Charismatiker gibt, die berufen waren, das Prophetenamt auszuüben (vgl. etwa Röm 12, 6; 1 Kor 12, 6–10, 28f). Keine Kirche mehr ohne die Propheten! Nach dem Zeugnis des Matthäus sagt Jesus: „Wer einen Propheten aufnimmt, weil es ein Prophet ist, wird den Lohn eines Propheten erhalten“ (10, 41).

Neben den Aposteln wurden die Propheten als wichtigste Charismatiker angesehen. Mit den Aposteln zusammen bilden sie das Fundament der Kirche (Eph 2, 20). Die Prophetie gilt als das Größte unter den Charismen (1 Kor 14, 1). In 1 Thess 5, 19f schreibt Paulus: „Den Geist löscht nicht aus! Achtet die Prophetie nicht gering!“

Die Propheten unterscheiden sich von den Aposteln vor allem dadurch, daß sie nicht als amtliche Zeugen sprechen, sondern aufgrund dessen, was der Geist ihnen eingibt. Sie sind keine Missionare; sie verkünden nicht die grundlegende Botschaft vom heilbringenden Tun Gottes in Jesus Christus, sondern sie bezeugen das, was sich aus dieser frohen Botschaft für das Leben und Verhalten der Menschen und der Gemeinden ergibt. Ihnen geht es um das, was in der konkreten Situation zu tun ist¹.

Für die Kirche in den ersten beiden Jahrhunderten war es klar, daß es das Charisma des Prophetentums in der Kirche geben müsse. In der Didache werden genaue Regeln aufgestellt über die Aufnahme von Propheten und über die Unterscheidung von echten und falschen Propheten. Um die Mitte des 2. Jahrhunderts argumentiert Justin in seinem „Dialog mit dem Juden Tryphon“: „Bei uns gibt es nämlich noch bis auf den heutigen Tag prophetische Charismen. Daraus sollt auch ihr ersehen, daß sie von eurem Volke, wo sie ehemals waren, auf uns übertragen

¹ Vgl. G. Hasenbüttel, Charisma, Freiburg 1969, vor allem 185–198; A. Dulles, Die Sukzession der Propheten in der Kirche, in: Concilium 4 (1968), 259–263.

Eine Sache der Vergangenheit?

wurden.² Und Miltiades schreibt: „Die prophetische Gabe muß sich nach der Lehre der Apostel in der ganzen Kirche bis zur letzten Wiederkunft erhalten.“³ Und Irenäus bemerkt: „Einige gehen in ihrem übereifrigen Kampf gegen die Pseudopropheten so weit, daß sie die Gnade des echten Prophetentums in der Kirche zurückweisen.“⁴

Vermutlich im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung um den Montanismus änderte sich allerdings die Situation. Im 3. Jahrhundert beginnt man, das charismatische Prophetentum als eine Angelegenheit der Vergangenheit zu betrachten. Und so blieb es – von Ausnahmen abgesehen – im Grunde bis heute⁵. Gegenüber der wachsenden Klerikalisierung der Kirche trat das Prophetentum immer mehr in den Hintergrund. Aus einer Kirche, die sich der Fruchtbarkeit der bipolaren Spannung zwischen der Apostolischen Sukzession und der Prophetischen Sukzession bewußt war, war immer mehr eine sacerdotale hierarchische Kirche geworden.

Von Kardinal Ottaviani wird überliefert, daß er in den Diskussionen des Zweiten Vatikanischen Konzils die Überzeugung vertreten habe, daß es zwar in der Urkirche das Prophetentum und andere Charismatiker gegeben habe, daß aber mit dem Tode des letzten Apostels nicht nur die Offenbarung, sondern auch die Wirklichkeit der Charismen aufgehört habe zu existieren. Dem trat Kardinal Leo Suenens, Erzbischof von Mecheln-Brüssel, in einer Aufsehen erregenden Rede in der Konzilsaula (die von Hans Küng inspiriert worden war) vehement entgegen⁶. Zu dem Thema „Die charismatische Dimension der Kirche“ führte Suenens unter anderem aus: „Das Schema über die Kirche, das nur von den Aposteln und ihren Nachfolgern spräche und nicht auch von den Propheten und den Lehrern, würde in einem sehr wichtigen Punkt versagen . . . Was wäre unsere Kirche ohne das Charisma der Propheten, jener Menschen, die aus der Eingebung des Geistes sprechen, die dafür eintreten ‚gelegen oder ungelegen‘ (2 Tim 4, 2) und die zuweilen schlafende Kirche aufwecken, damit das Evangelium Christi in der Praxis nicht vernachlässigt werde!“

Nach dem Konzil hat Hans Küng diesen Gedanken weiter ausgeführt: „Was aber wird aus einer Kirche, in der die Propheten schweigen? Was wird aus einer Kirche, wo nie-

² Dial. Nr. 82.

³ Zit. nach Eusebius Hist. Eccl. V, 17, 1.

⁴ Adv. haer. III, 11, 9.

⁵ Vgl. N. Greinacher, Pharisäismus und Prophetismus in der Kirche, in: H. Feld – J. Nolte (Hrsg.), Wort Gottes in der Zeit. Festschrift für K. H. Schelkle zum 65. Geburtstag, Düsseldorf 1973, 410–426.

⁶ Y. Congar u. a. (Hrsg.), Konzilsreden, Einsiedeln 1964, 24–28.

mand mehr – wenn auch vielleicht in anderer Form als zu Zeiten des Paulus – den Geist unmittelbar zu Worte kommen läßt und aus dem Bewußtsein der Berufung und Verantwortung heraus in einer bestimmten Situation der Kirche den Weg in Gegenwart und Zukunft durchleuchtet, durchleuchten darf? Eine Kirche, in der die Propheten schweigen müssen, wird zu einer geistlosen Organisation herabsinken, in der äußerlich vielleicht alles recht gut läuft, in geordneten Bahnen und genau nach Vorschrift, in der alle Situationen bereits vorausberechnet und alles Unvorhergesehene eingeplant oder dann eben ausgeschaltet ist, in der aber der Geist nicht mehr wehen kann, wo und wann er will, in der der Geist bei der gut eingefahrenen Ordnung nicht mehr benötigt wird, ja bestenfalls störend wirken könnte, in der so die kirchliche Lebensordnung eine Ordnung ohne Leben wird.⁷

Prophetie –
ein Synonym
für Befreiung

An diese prophetischen Traditionen in der Kirche knüpft die Theologie der Befreiung an. Karl Lehmann hat recht, wenn er schreibt: „Dieser prophetische Aufschrei des lateinamerikanischen Christentums angesichts der großen Armut und des unendlichen Elends ist die wahre Mitte der Theologie der Befreiung.“⁸ Im gleichen Sinne schreibt M. Hofmann: „Für Theologen der Befreiung ist das Prophetische eine Totalkategorie der Bibel, weil das Wesen des Glaubens nicht als Orthodoxie, sondern als Orthopraxis – von der Praxis her kommend und zu ihr hinführend – verstanden wird. Daher ist Prophetie ein Synonym für Befreiung.“⁹ Es ist deshalb nur konsequent, wenn die Dritte Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Puebla im Jahre 1979 – aufbauend auf diesen Traditionen – das kapitalistische Wirtschaftssystem in einer nie gekannten Schärfe verurteilt: „Im Licht des Glaubens betrachten wir den sich immer mehr auftuenden Abgrund zwischen Reichen und Armen als ein Ärgernis und einen Widerspruch zum Christsein. Der Luxus einiger weniger wird zur Beleidigung für das große Elend der Massen. Die Tatsache läuft dem Plan des Schöpfers zuwider und ist gegen die Ehre gerichtet, die wir ihm schulden. In diesen Ängsten und Schmerzen sieht die Kirche eine soziale Sünde, die umso schwerer wiegt, da sie in Ländern begangen wird, die sich katholisch nennen und die Fähigkeit haben, dies abzuändern“ (Nr. 28). Und Gustavo Gutierrez, den man mit Recht den Vater der Theologie der Befreiung nennen kann, schreibt: „Aber man darf Gerechtigkeit und Recht nicht die Inhalte nehmen,

⁷ H. Küng, Die Kirche, Freiburg 1967, 510.

⁸ K. Lehmann, Theologie der Befreiung, Einsiedeln 1977, 28.

⁹ M. Hofmann, Identifikation mit den anderen, Göttingen 1978, 150.

mit denen sie die Bibel anreichern. Die Menschenrechte verteidigen, was heute in Lateinamerika dringend notwendig ist, bedeutet in erster Linie die Rechte der Armen verteidigen. Dabei handelt es sich um ein prophetisches, tief in der Überlieferung der Kirche verwurzeltes Thema, an das wir hier jedoch erinnern müssen, damit in der Frage der Menschenrechte niemand den liberalen Weg einschlägt.¹⁰

Für die Kirche von heute bedeutet dies zunächst einmal, daß sie von neuem erkennen und verwirklichen muß, daß sie als neutestamentliche eschatologische Kirche mit allen ihren Mitgliedern einen grundlegenden prophetischen Charakter besitzt: Nach Apostelgeschichte 2, 17 sind alle Christinnen und Christen Prophetinnen und Propheten. In diesem Sinne hat die Kirche immer und überall ihre Stimme zu erheben, wenn es um den Menschen und seine Würde und seine Rechte geht. Sie hat sich aber auch immer wieder von neuem in ihrer eigenen Praxis zu erneuern in der Kraft des Heiligen Geistes¹¹.

Darüber hinaus werden wir aber auch von neuem zu realisieren haben, daß es auch heute das besondere Charisma von Prophetinnen und Propheten gibt, die gleichberechtigt mit den Amtsträgern ihre unersetzbare Aufgabe wahrzunehmen haben: nach innen in ihrem Eintreten für eine Reform der Kirche, nach außen in ihrem leidenschaftlichen Einsatz für mehr Gerechtigkeit.

¹⁰ G. Gutierrez, Die historische Macht der Armen, München 1984, 185.

¹¹ Vgl. N. Lohfink, Wo sind heute die Propheten?, in: Stimmen der Zeit 113 (1988) 183–192.

Artikel

Helen Schüngel-
Straumann
Pfingstliche
Geistkraft/
Lebenskraft
(rûah)

Alttestamentliche
Wurzeln einer ver-
drängten weiblichen
Vorstellung

Die „Geist-
vergessenheit“

Geistkraft und
Leben als weiblich-
mütterliche
Angelegenheit

Die Besinnung darauf, was mit „Heiligem Geist“ gemeint ist, bedarf immer wieder neu der Rückfrage nach dem biblischen Befund. Die Autorin zeigt im folgenden, welche vitale Lebenskraft die Geistkraft (rûah) nach Auskunft der Bibel ist – nicht nur als mütterliche Lebensspenderin, die Ganzheit schafft, sondern als schöpferische Kraft, die uns befähigt, Gott und die Menschen besser zu verstehen. Die rûah ist über Frauen und Männer ausgegossen, macht sie zu Propheten und läßt sie alles Träge und Faule überwinden. red

Wer von Geist, Gottesgeist oder Heiligem Geist spricht, kann häufig nur große Verlegenheit hervorrufen. Viele Christen können offenbar wenig anfangen mit dem Geist, jener entscheidenden Figur/Kraft, die am Anfang der christlichen Bewegung so zentral wirksam war. In der wissenschaftlichen Theologie wird über die sogenannte „Geistvergessenheit“ geklagt¹. Die beunruhigende Erfahrung von der Unwirksamkeit des Geistes in Theorie und Praxis muß sehr tiefliegende Gründe haben. Es ist darum angebracht, radikal, d. h. auf die Wurzeln zurückgehend, nach dem biblischen Befund zu fragen. Lediglich abstraktes Reflektieren oder Appelle, vermehrt den Hl. Geist in Anspruch zu nehmen, helfen hier sicher nicht weiter.

Wenn im Johannesevangelium von dem Neuartigen gesprochen wird, das von Jesus ausgeht, wird eine Terminologie verwendet, die wegen ihrer Bildhaftigkeit sehr aufschlußreich ist. Im Gespräch mit Nikodemus sagt Jesus, der Mensch müsse aus Wasser und pneuma neu geboren werden:

„Wer nicht neu geboren wird aus dem Wasser und der Geistkraft [pneuma], kann nicht in das Reich Gottes eingehen“ (Joh 3, 5).

Zwar schreibt Johannes griechisch, aber an dieser Stelle ist ganz deutlich der semitische Hintergrund seiner pneuma-Vorstellung deutlich. Im Griechischen ist pneuma ein Neutrum, im Hebräischen ist das entsprechende Wort jedoch an fast allen Stellen weiblich. Nicht nur, weil der Terminus ein grammatisches Femininum ist, ist dies bestimmend, sondern weil alles, was hinter der biblischen Geistvorstellung steht, als weiblich erfahren wird. Der gesamte Hintergrund dieses Begriffs ist somit nicht

¹ So z. B. Christian Schütz, Einführung in die Pneumatologie, Darmstadt 1985, 1.

männlich geprägt, wie es das deutsche Wort Geist suggeriert.

Was Menschen und Dinge in Bewegung setzt, was lebendig macht und damit auch in einem übertragenen Sinne „inspiriert“, mit Begeisterung erfüllt, ist im Alten Testament mit dem Weiblichen verbunden. Denn Leben und alles, was das Leben fördert, bewegt und in Schwung bringt, ist eine weiblich-mütterliche Angelegenheit. Dies ist in Joh 3 noch sehr deutlich greifbar, wenn der Evangelist von der *Geburt* durch das pneuma spricht.

Das im Hebräischen zugrundeliegende Wort *rûah* (Wind, Lebensatem, Lebenskraft, Schöpferkraft, Energie, Vitalität, Geistkraft) schimmert ganz deutlich bei Johannes durch, wenn auch bereits in griechische Begrifflichkeit umgesetzt.

Die gleiche göttliche Schöpferkraft, die neues Leben bewirkt, ist es auch, die Jesus seinen Jüngern und Jüngerinnen verheißt, damit sie wirklich *verstehen* (vgl. Joh 14). Das Leben, das durch diese neue, im Glauben erfahrene Geburt entsteht, ist das eigentliche, das ewige Leben. Dies beginnt nicht erst nach dem Tode, sondern hier und jetzt mit der Geistkraft Gottes (und Jesu).

Ausgießung des
Geistes auf Männer
und Frauen, Junge
und Alte

Was Johannes von Einzelmenschen aussagt, steht in der Apostelgeschichte auch für eine größere Gruppe, für die Gemeinschaft der jungen Kirche. Am Pfingstfest geschieht die Ausgießung des Geistes, und dieses Ereignis wird gern die „Geburt“ der Kirche genannt. An diesem Tag tritt sie als Gemeinschaft sozusagen ans Licht der Öffentlichkeit. Das mütterliche Bild ist hier alles andere als zufällig, denn im Zentrum dieses Berichts stehen wiederum Geistaussagen, die aus dem Alten Testament stammen. Lukas berichtet in den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte, wie diese Kraft auf alle Männer und Frauen herabkommt, die sich versammelt haben, und er beschreibt das Ereignis als einen Sturm oder ein Brausen, von dem alle erfaßt werden und das ein umfassendes neues Verstehen bewirkt: Jede/jeder hört den anderen in seiner eigenen Sprache reden!

Der Abschnitt schließt mit dem Spott der Umstehenden, die Leute seien ja betrunken (Apg 2, 1–13). Da tritt Petrus auf, um dieses Geschehen *theologisch* zu deuten (Apg 2, 14ff). Es ist dies nicht nur die erste missionarische Predigt in der Apostelgeschichte, sondern die erste Predigt in der soeben entstandenen jungen Kirche überhaupt, die überliefert ist; sie hat somit programmatische Bedeutung.

„Da trat Petrus auf . . . und begann zu reden: . . . *jetzt* geschieht, was durch den Propheten Joël gesagt worden ist:

- 17 In den letzten Tagen wird es geschehen, so spricht Gott: Ich werde von meinem pneuma (Geist) ausgießen über alles Fleisch:
 Eure Söhne und eure Töchter werden prophetisch reden,
 eure jungen Männer werden Gesichte schauen,
 und eure Alten werden Träume haben.
- 18 Auch über meine Knechte und Mägde werde ich von meinem pneuma ausgießen in jenen Tagen, und sie werden prophetisch reden.
- 19 Und ich werde Wunder erscheinen lassen droben am Himmel, und Zeichen unten auf der Erde:
 Blut und Feuer und qualmenden Rauch.
- 20 Die Sonne wird sich in Finsternis verwandeln und der Mond in Blut,
 ehe der Tag des Herrn kommt,
 der große und herrliche Tag.
- 21 Und es wird geschehen:
 Jeder, der den Namen des Herrn anruft,
 wird gerettet werden.

Lukas als Verfasser der Apostelgeschichte greift somit als erstes auf eine alttestamentliche Verheißung aus dem 4. Jh. v. Chr. zurück, um das staunenerregende Geschehen zu deuten. (Bereits vorher beruft er sich auf den Geist, der im AT durch den Mund Davids gesprochen hat, Apg 1, 16!) Dabei sieht der Evangelist das, was für den Propheten in der eschatologischen Endzeit angekündigt war, *hier und jetzt* am Pfingstfest als erfüllt an. Gewisse Verschiebungen zwischen der alttestamentlichen Verheißung und der Erfüllung am Pfingsttag ergeben sich dadurch, daß Lukas nicht nach dem hebräischen Text, sondern nach der griechischen Übersetzung der Septuaginta zitiert².

Schilderung
 der Wirkungen
 des Hl. Geistes

Entscheidend ist, wie das Ereignis hier beschrieben wird: nicht Aussagen *über* den Geist werden gemacht, sondern die *Wirkungen* der Tat Gottes – bei Joël ist das Ich Gottes Sprecher – werden geschildert.

Dreifache Wirkungen sind genannt. Einmal werden Söhne und Töchter prophetisch reden, d. h. die Geschlechtsunterschiede sind bezüglich des Prophezeiens aufgehoben. Weiter werden Greise und Jünglinge gleichgestellt bezüglich visionärer-prophetischer Funktionen, d. h. Generationsunterschiede fallen dahin; schließlich werden auch noch die Standesunterschiede aufgehoben, das Herr-und-Knecht-Verhältnis spielt keine Rolle mehr; denn auch Knechte und Mägde (bei Joël soziologisch verstanden, bei Lukas theologisch: *meine* Knechte und Mäg-

² Beim Propheten Joël spricht Gott von „meiner rúah“, sie ist nicht von Gott getrennt. Lukas dagegen spricht im Zitat in der Apostelgeschichte davon, daß Gott etwas von „seinem pneuma“ auf die Menschen gießt; hier ist pneuma schon so etwas wie ein Lebensprinzip. Das Begriffliche ist bei Lukas weiter fortgeschritten.

de) erhalten die gleiche *rûah*; hier werden zugleich auch die Geschlechtsunterschiede wieder belanglos. Die Geistausgießung hat somit demokratisierende, befreiende Wirkung für alle. Unter dieser Gotteskraft werden alle Menschen gleich. „Alles Fleisch“, das an erster Stelle zusammenfassend genannt ist, meint nicht etwa einen Gegensatz zu „Geist“ nach dem üblichen deutschen Sprachgebrauch, so daß Fleisch das Materielle und Irdische, „Geist“ dagegen das Abstrakte und Höhere wäre. Vielmehr bezeichnet „Fleisch“ hier die ganzen Menschen als die Hinfalligen, die aus sich selbst nicht bestehen können; *rûah* dagegen ist die von Gott kommende Kraft, die Leben gibt und allem Schwachen, Hinfalligen das möglich macht, was im folgenden aufgezählt ist.

Die theologisch-integrative Kraft der *rûah*

Was der Prophet Jeoël im 4. Jh. v. Chr., gegen Ende der Perserzeit, verheißen hat, hat auch im Alten Testament bereits eine lange Geschichte. Die *rûah*, von der er spricht, die so umfassendes Verstehen der Menschen bewirkt, ist im Alten Testament eine bedeutende theologisch-integrative Kraft. Daß sie trotz der zentralen Stellung, die sie in der Pfingstpredigt des Petrus einnimmt, in der Folgezeit keinen größeren Rang besitzt und heute so wenig Beachtung findet, ist ein Ansporn, nach dem Grund dieser Blässe der Geistvorstellung noch etwas tiefer ins Alte Testament hinabzusteigen.

Ein wesentlicher Grund solcher Geistvergessenheit ist sicher die Vernachlässigung des Alten Testaments selbst, das Verdrängen und Vergessen konkreter, erfahrbarer Sprache und Bilder („Brausen“, „Sturm“, das Bild der Taube!) zugunsten einer verkopften und abstrakten Redeweise „über“ Gott und Gotteserfahrung. Hier sind notwendige Blicke auf die hebräische Bibel gefordert! Vor allem seit dem Babylonischen Exil (587–538 v. Chr.), seit dem Zusammenbruch des eigenen Staates, gewinnt der *rûah*-Begriff eine immer zunehmende theologische Bedeutung. Im Exil lebende Theologen wie der/die Verfasser der Priesterschrift (P), des Psalms 104 und der Prophet Ezechiel gebrauchen den Begriff besonders gern, um die Verbundenheit von Himmel und Erde, die Zuwendung Gottes zu seiner Schöpfung, sein liebend-mütterliches Erbarmen mit allem Geschaffenen auszudrücken. Ps 104, vor allem die Strophen ab V. 24, zeigt ganz plastisch das Gesicht Gottes, das sich dem Gesicht der Erde zuwendet, damit diese leben kann:

29 Wenn du dein Angesicht verbirgst, erschrecken sie;
nimmst du ihre *rûah* hin,
so verschneiden sie und werden wieder zu Staub.

30 Sendest du deine rûah aus,
so werden sie geschaffen,
und du erneust das Angesicht der Erde.

Jahwe ist hier wie eine Mutter geschildert, die sich der Erde zuneigt. So wie ein Kind nicht leben kann, wenn es nicht jemand liebend „anschaut“, so kann die Erde nicht leben ohne diese Zuwendung des mütterlichen Gottes, die durch das „Senden“ der rûah ausgedrückt wird. Hier wird nicht ein Gott geschildert, der unberührt und unberührbar über der Erde thront, sondern eine innige Verbindung von Himmel und Erde, von oben und unten durch diese rûah wird deutlich; sie ist es, die den trennenden Abgrund überwindet und Leben ermöglicht.

Keine Konkurrenz
von „Geistkraft“ und
„Wort“

In der gleichen Zeit und Gedankenwelt wie Ps 104 ist auch der erste Schöpfungsbericht entstanden, der im zweiten Satz die rûah-Vorstellung enthält:

Gen 1, 1 Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde:
Die Erde aber war wüst und leer –
Finsternis lag über der Urflut –

2 und rûah Gottes schwebte [flatterte?] über den Wassern.

Zwar steht die Geistkraft/Lebenskraft Gottes hier im Rahmen der Chaosschilderung, und es ist fraglich, ob sie zum ursprünglichen Text gehört³, denn sie kommt im weiteren Verlauf der Schöpfungswerke nicht mehr vor; vielmehr steht dort das *Wort* (dabar) als das Bewirkende im Zentrum. Jedoch bedarf die Stellung von rûah auf der ersten Seite der Bibel einer Erklärung, ob nun ihre Erwähnung ursprünglich sei oder nicht. Ist sie späterer Zusatz, ließe sich daraus schließen, daß in nachexilischer Zeit das Fehlen der rûah im Zusammenhang des Schöpfungsberichts nicht hingenommen wurde. Daß rûah mit dabar (Wort) in Gen 1 in Konkurrenz stünde, weil dieser der eigentliche Schöpfungsterminus sei, ist überhaupt nicht schlüssig; rûah und dabar stehen auch in anderen Stellen parallel, sogar in so prägnanten Schöpfungsaussagen wie Ps 33, 6:

Durch das Wort Jahwes sind die Himmel gemacht –
durch die rûah seines Mundes ihr ganzes Heer.

Zudem ist der Widerspruch von der Sache her gar nicht gegeben, denn beides, Geistkraft und das Wort, geht aus dem Munde Gottes hervor. Für alttestamentliches Denken ist es charakteristisch, die Vorstellungen nicht fein säuberlich zu trennen, sondern so komplizierte Zusam-

³ Vgl. dazu *Erich Zenger*, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte* (SBS 112), Stuttgart 1983. Hier wird der Versteil mit rûah der ursprünglichen Priesterschrift abgesprochen und einer späteren Schicht zugewiesen.

menhänge durch einander ergänzende Begriffe anschaulich zu machen. So stehen an diesen Stellen männlicher dabar und weibliche rûah in einem ausgewogenen Gleichgewicht.

Die tätige, lebensfördernde rûah

Daß rûah in Gen 1, 2 mit einem Verb der Bewegung zusammensteht (flattern, schweben), zeigt einen weiteren Aspekt auf, der für diese Vorstellung wichtig ist: rûah ist immer etwas, das sich bewegt und anderes in Bewegung setzt. Es gibt im ganzen Alten Testament keine untätige, unbewegliche rûah!

Diese tätige, lebensfördernde und schöpferische rûah ist besonders in einem zentralen Text beim Propheten Ezechiel zu finden, der häufig als Vision von der Auferstehung der Toten (miß)verstanden wird. Der Prophet berichtet in Kap. 37, wie Gott ihm in einem Gesicht ein Feld voller Totengebeine zeigt, und diese sind schon ganz ausgedörrt. Dieses Bild symbolisiert Israel als Ganzes im Babylonischen Exil, wo es tot, d. h. ohne Hoffnung ist. Eine individuelle Auferstehung von den Toten hat der Prophet im 6. Jahrhundert v. Chr. noch nicht im Blick.

Die Ezechiel-Vision

Der Text zerfällt in zwei Teile, wobei V. 1–10 die Vision, V. 11–14 die Interpretation bringt. Ohne die Interpretation ist das vorhergehende Bild völlig unverständlich.

Im ersten Teil, der Vision, läßt der Prophet den rûah-Begriff sozusagen in allen Varianten schillern: rûah findet sich hier nicht nur in der verbreiteten Bedeutung von Wind/Sturm, sondern auch als Lebenskraft im Menschen, die seine Lebendigkeit bewirkt (vgl. auch Ps 104, 29). Mehrmals muß Ezechiel über die Gebeine prophetisch reden, und am Lebendigwerden dieser toten Knochen lassen sich interessante Beobachtungen zur alttestamentlichen Anthropologie anstellen. Zuerst werden Sehnen geschaffen, dann wächst Fleisch daran, schließlich wird alles mit Haut überzogen. Doch dies genügt noch nicht zum Lebendigwerden. Erst wenn die rûah herabbefohlen wird, kommt das Wesentliche zustande:

Da kam die rûah in sie, und sie wurden lebendig und stellten sich auf die Füße, ein überaus großes Heer. (V. 10)

rûah ist das, was Ganzheit schafft

rûah ist somit das, was *Ganzheit* schafft. Alles andere: Sehnen, Knochen, Fleisch und Haut, genügt nicht. Erst die rûah schafft Lebendigkeit und Integrität. Damit ist die Vision zu Ende, es folgt die Interpretation in der direkten Gottesrede:

Dann sprach er [Jahwe] zu mir: Menschensohn, diese Gebeine sind das ganze Haus Israel. Siehe, sie sprechen: „Verdorrt sind unsere Gebeine, und dahin ist unsere Hoffnung! Wir sind verloren!“ Darum weissage und sprich zu ihnen: So spricht Gott der Herr: Siehe, nun öffne

ich eure Gräber und lasse euch aus euren Gräbern steigen und bringe euch heim ins Land Israel. Da werdet ihr erkennen, daß ich Jahwe bin, wenn ich eure Gräber auf tue und euch, mein Volk, aus euren Gräbern steigen lasse. Ich werde meine rûah in euch legen, daß ihr wieder lebendig werdet, und ich werde euch wieder in euer Land versetzen, damit ihr erkennt, daß ich Jahwe bin. Ich habe es geredet, und ich werde es tun, spricht Jahwe.

Die Deutung gibt Antwort auf das, was im Volk als reale Lagebeschreibung umgeht und hier wörtlich zitiert ist:

Verdorrt sind unsere Gebeine, dahin ist unsere Hoffnung, wir sind verloren [wörtlich: „abgehauen“ wie ein Zweig, der vom Stamm abgeschnitten ist]!

Statt Resignation – Mut und Hoffnung

Die Lage Israels im Exil ist Resignation, Hoffnungslosigkeit, ein Zustand ohne Perspektive, der nur noch dem Tod vergleichbar ist. Das Feld mit den Totengebeinen ist Bild für diesen Zustand. Was nun rûah bewirkt, ist das Gegenteil, nämlich Leben, Mut, Hoffnung, Schwung, Lebensfreude, eine neue Perspektive. Wie in der Apostelgeschichte, wo man nicht weiterwußte, durch die Geistausgießung neues Leben, neuer Mut und neues Verstehen ermöglicht wurden, werden hier durch Gottes rûah ganz neue Horizonte eröffnet. Die Übersetzung mit „Lebensodem“ oder „Geist“ gibt immer nur einen Teilaspekt und damit eine Einschränkung des Gemeinten wieder. Ezechiel spielt ja geradezu mit diesem Begriff. Die rûah-Kraft ist sogar so stark, daß sie tote, ausgedörrte Knochen wieder zum Leben bringt.

Neue Perspektiven im Verhältnis zu Gott

Damit wird im Bild die Wiedergeburt Israels als Nation ausgedrückt.

Daß es aber nicht nur um eine physische Wiedergeburt geht, zeigt besonders der letzte Vers 14. Hier wird schon sprachlich durch die Aussage „meine rûah“ deutlich, daß die gegebene Kraft weit über physisches Leben hinausgeht. Dies zeigt sich an den Folgen: Nicht nur Leben und Heimkehr ins Land werden verheißen, sondern „Erkenntnis Jahwes“. Dies ist nicht etwas Intellektuelles oder eine neue Lehre, sondern es geht um einen erneuerten Wandel, um Einsicht in den zukünftigen Weg und die Kraft für das Halten der von Gott kommenden Weisungen. Die von Gott stammende rûah ermöglicht somit geistig-seelisch-religiös ein ganz neues Verhalten und eröffnet neue Perspektiven, neue Lebensfreude und Zukunftshoffnung für Israel. Weil der Mensch dazu aus sich nicht in der Lage ist – sein Herz und seine eigene rûah sind dafür zu träge –, darum ist er angewiesen auf diese rûah Gottes, die an anderer Stelle bei Ezechiel auch explizit verheißen ist als „neue rûah“ (Ez 36, 25–27). Um diese von Gott her erneuerte rûah betet auch der verwandte Psalm 51 (V. 12 und 13).

Zusammenfassung

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß *rûah* im Alten Testament immer etwas Dynamisches ist, im Gegensatz zum Leblosen, Statischen. In allen Bedeutungsvarianten von Wind/Sturm, Lebensatem, göttlicher Schöpferkraft u. a. ist *rûah* eine Kraft, die sich bewegt und anderes in Bewegung setzt. Gegen ein natürliches Trägheitsprinzip im Menschen und in den Dingen ist die *rûah* das, was alles Träge, Faule, Schlawe überwindet. Dabei läßt sich *rûah* selbst nicht definieren, lediglich ihr *Wirken* kann beschrieben werden. So weiß niemand, woher sie kommt und wohin sie geht; *rûah* ist nicht faßbar. In diesem Sinne ist Joh 3, 8 auch wieder ganz alttestamentlich gedacht, wenn Jesus in dem bereits erwähnten Gespräch mit Nikodemus sagt:

Das *pneuma* weht, wo es will; du hörst wohl sein Brausen, weißt aber nicht, woher es kommt und wohin es geht. So ist es mit jedem, der aus dem Geist [*pneuma*] geboren ist.

Johannes schreibt hier aus einer biblischen Tradition heraus, in der *rûah* immer verändernd ist, belebt oder erneuert, neuen Mut und neue Lebensmöglichkeiten schenkt. Ein anderer Aspekt von *rûah* ist der von *Ganzheit*. *rûah* setzt Getrenntes oder Auseinandergefallenes wieder zusammen, bewirkt Integrität. Himmel und Erde werden liebevoll miteinander verbunden, Unterschiede und Getrenntes werden überbrückt. Dabei gehen diese Vorstellungen über das rein Physische weit hinaus: Gottes *rûah* ermöglicht auch neues Verstehen, eine neue Gottesbeziehung und damit Zukunft.

Ersatz männlicher
durch weiblich-
mütterliche
Gottesbilder

Die Zeit, in der die oben besprochenen alttestamentlichen Texte einzuordnen sind, ist eine Zeit des Zusammenbruchs aller festgefügtten Ordnungen, die Zeit des Exils. Es ist sicher kein Zufall, daß in einer Zeit, in der alle stabilen Ordnungen versagt hatten, auch die Gottesfrage in eine Krise gerät. Daß gerade hier der Begriff *rûah* so geballt auftritt, heißt doch auch, daß die bisherigen Gottesbilder nicht mehr als tragfähig angesehen werden. Die männlichen Metaphern wie Richter, König, Kriegsheld u. ä. genügen für Gott nicht mehr. Auch andere Propheten/Theologen dieser Zeit verwenden stark weiblich-mütterliche Bilder (Jes 49; Jes 66 u. a.), um die Zuwendung Jahwes für Israel auszudrücken.

Folgen der Zurück-
drängung der Frau

Daß auch heute ein rein androzentrisches Sprechen von Gott immer mehr in die Krise gerät, zeigt u. a. der lautlose Auszug vor allem von Frauen aus der Kirche. Denn Sprache ist nicht beliebig. Offenbar läßt sich ein weiblicher Begriff mit einem mütterlichen Erfahrungshintergrund nicht einfach in eine andere Denk- und Vorstellungswelt

umsetzen, ohne daß Wesentliches verlorengeht. So ist bereits bei der Übertragung von *rûah* in das griechische neutrale *pneuma* manches von dem verlorengegangen, was ursprünglich dahinterstand. Erst recht geschah dies bei der Übersetzung ins Lateinische. Das männliche Wort *spiritus* hat lange nicht mehr die Variationsbreite des hebräischen *rûah*-Begriffs. Es ist sicher kein Zufall, daß es gerade die Auseinandersetzungen um das Geist-Verständnis waren, die einen wesentlichen Anteil an der ersten Kirchenspaltung zwischen Ost- und Westkirche hatten. Ein rein männlicher *Spiritus* – in der deutschen Übersetzung mit „Geist“ ähnlich, auch philosophisch belastet – weckt Assoziationen von Innerlichkeit, Abstraktheit oder gar Gespenst und ist nicht geeignet, die Wirklichkeit von *rûah* adäquat wiederzugeben. Daß die Wirkungen der Geistaussagen aus dem AT und die Wirkungen des Pfingstberichts so gering sind, hat sicher mit der Zurückdrängung des ursprünglichen Bezugs zu tun. Die Zurückdrängung des weiblichen Elements sowohl in der Sprache wie in der Symbolik geht im übrigen Hand in Hand mit der Wiederbetonung traditioneller Rollenverteilungen zwischen Mann und Frau am Ende des ersten Jahrhunderts (Pastoralbriefe!) und der Verdrängung von Frauen aus dem öffentlichen Wirken in der Kirche⁴, wie es in den ältesten Gemeinden üblich gewesen war. Solche Ansätze sind bereits bei Lukas zu erkennen⁵. Diese Zusammenhänge zu untersuchen und die Wurzeln verdrängter Geistvorstellungen neu zu betonen, ist heute notwendig.

Weiterführende Literatur: *Yves Congar*, *Der Heilige Geist*, Freiburg 1982; *Renate Laut*, *Weibliche Züge im Gottesbild israelitisch-jüdischer Religiosität. Eine Untersuchung*, Köln 1983; *Silvia Schroer*, *Der Geist, die Weisheit und die Taube. Feministisch-kritische Exegese eines neutestamentlichen Symbols auf dem Hintergrund seiner altorientalischen und hellenistisch-frühjüdischen Traditionsgeschichte*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 22 (1986) 197–225; *Helen Schüngel-Straumann*, *rûah (Geist-/Lebenskraft) im Alten Testament*, in: *Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung* (hrsg. von *Maria Kassel*), Stuttgart 1988, 59–73.

⁴ Vgl. dazu exemplarisch (mit vielen Literaturangaben!) *Rosemarie Nürnberg*, „*Non decet neque necessarium est, ut mulieres doceant.*“ Überlegungen zum altkirchlichen Lehrverbot für Frauen, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 31 (1988) 57–73.

⁵ Während beim Pfingstgeschehen unbestritten Männer und Frauen beteiligt und betroffen sind und das Joël-Zitat gerade auch dies betont, spricht Petrus in der dann folgenden Predigt nur mehr die Männer an. Daß Lukas auch sonst die Bedeutung und das Wirken der Frauen eher einschränkt, ist bekannt.

Gotthard Fuchs
Gottes Welt-
Innen-Raum
Zur gegenwärtigen
Theologie
des Hl. Geistes

Nach einer einleitenden Betrachtung darüber, daß Christsein und Geisterfahrung in keiner Weise selbstverständlich sind, obwohl es so zu sein scheint, bietet der Autor einige Hinweise zum aktuellen Kontext heutiger Pneumatologie(n), notiert dann extraktartig wichtigste Grunddaten einer jeden christlichen Theologie des Hl. Geistes, die er auf spezifische Ansätze und schulbildende Perspektiven pneumatologischen Nachdenkens hin befragt, um abschließend einige Fragen zu stellen (zum interreligiösen Dialog, zur Unkenntnis christlicher Geistgeschichte usw.), die für die Pastoral zu bedenken sind. red

Nichts scheint selbstverständlicher als dies: Es gibt Menschen, die sich dezidiert als Christen verstehen und dies praktizieren – entschieden und bewußt, mit nüchterner Leidenschaft, in evangeliumsgemäßer Unterscheidungskraft, mit dem erstaunlichen Wollen (und „Vermögen“!) zur verbindlichen Jesusorientierung. Ur-Sprung und Maß-Stab einer jeden theologischen, hier also pneumatologischen Bemühung ist also die Tatsache, daß es Frauen und Männer, Kinder und Alte gibt, die gemäß Apg 2, 17 das Evangelium des Alten und Neuen Testaments leben und entsprechende Visionen und Träume verfolgen¹. Was aber ist das, was Menschen zu Christen macht? Was ist das, was Menschen Christen werden und bleiben (!) läßt – trotz aller Einwände und Widerstände in Gesellschaft, Kirche und Individuum? Was macht Initiativgruppen zu christlichen Gemeinden? Solche Fragen zu stellen ist identisch mit der Suche nach dem Hl. Geist, mit der Wahrnehmung seiner Wirklichkeit, mit der Frage nach dem Sinn der Rede von ihm (und zu ihm!)². Wo vom Hl. Geist christlich die Rede ist, geht es um das Geheimnis des faktischen Christseins, um die reale Geschichte der Glaubenden inmitten der realen Welt: Wer ist der Beweger dabei, woher kommt die Motivation dazu, welche Dynamik und Schubkraft zeigt sich, wohin treibt sie? Was ist der Beweg-Grund solcher Existenzart?³

¹ Besonders Kardinal Volk hat immer wieder darauf hingewiesen, daß das Faktum von Christen in Geschichte und Gegenwart Bezugspunkt jeder theologischen Reflexion zu sein habe.

² Wenn ich im Titel Rilkes Wortschöpfung vom „Weltinnenraum“ pneumatologisch reklamiere, so tue ich dies im Blick auf die neoromantische, antiaufklärerische postmoderne Gemengelage, in der neu die Wahrheit von Aufklärung, Idealismus und Romantik auch theologisch zu entdecken ist. Aus dem Folgenden mag deutlich werden, daß es weder um eine Reaktivierung bürgerlicher Innerlichkeit und apolitischer Poetik gehen kann noch um ebenso einseitige Favorisierung politischer Aktivismen und Programme jedweder Art. Die Beachtung der unterschiedlichen Einheit von Mystik und Politik ist entscheidend! – Zur Übersicht in der aktuellen pneumatologischen Diskussion scheinen mir neben den einschlägigen Lexika besonders geeignet: Yves Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg 1982; Christian Schütz, *Einführung in die Pneumatologie*, Darmstadt 1985; Erwin Dirscherl, *Der heilige Geist und das menschliche Bewußtsein: Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung*, Würzburg 1989.

³ Es ist eine schmerzliche Begrenzung dieser Skizze, daß ich den spezifischen Reichtum jüdischer Theologie nicht entfalten kann: Vgl. dazu die

Zu beachten ist dabei besonders diese vermeintliche Selbstverständlichkeit: Christsein ist kein Naturprodukt, Wille zum Christwerden kein Automatismus, Bereitschaft zum Christbleiben kein Selbstläufer. „Alles ist Gnade.“⁴ Weder ist der Hl. Geist eine Naturausstattung des Menschen noch ist er mit der Welt- oder Regionalgeschichte (dieser oder jener Bewegung) identisch; weder ist er schwärmerisch frei flottierend noch endgültig-eindeutig fixierbar auf das Hier und Jetzt von Institution und Individuum. Die biblische Rede, daß der Hl. Geist *kommt, gesandt* wird und *erbeten* sein will, die liturgische Praxis der Epiklese, der Herabrufung des Geistes, sowie die dogmatische Rede vom Geschenk des Geistes erinnern nachdrücklich an diesen Sachverhalt, daß das „Normale“ dies ist, *kein* Christ zu sein. Nichts ist theologisch verdächtiger als die „Selbstverständlichkeit“ des Christseins. Wenn die Rede vom (und zum) Hl. Geist wie „automatisch“ schon positiv besetzt zu sein scheint, dann ist gerade hier der Verdacht der Geistvergessenheit und Geistlosigkeit begründet. Denn schon des Hl. Geistes bedürfen zu wollen und nach ihm sich auszuspannen ist schon Ausdruck von Geist-Ergriffenheit selbst. Nur „im“ Geist können wir ihn wünschen und erbitten, erst *im* Energiefeld seines Wirkens geht auf, was er treibt und wie sehr er verwandelt. Die mit Recht viel beklagte Geist-Losigkeit in Theologie und Kirche (sowie christlicher Existenz) ist daher auch als Chance zu begreifen, die Rede vom (und zum) Hl. Geist präkatechumenal zu alphabetisieren.

Dies Befremdliche, Nicht-Selbstverständliche christlicher Existenz und also Geisterfahrung vorausgesetzt, ist nun umgekehrt zu unterstreichen, daß und warum sich alle pneumatologischen Bilder und Begriffe auf realgeschichtliche Prozesse und fundamentalanthropologische Grunderfahrungen korrelativ beziehen: das Nicht-Selbstverständliche christlicher Geist-Gegenwart ist das Aller-Selbstverständlichste und Erwünschteste⁵. Konkret ist

Arbeiten von *Peter Schäfer*, Die Vorstellung vom heiligen Geist in der rabbinischen Literatur, München 1972; *ders.*, Art. Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben II (Judentum), in: TRE XII, 173–178.

⁴ Dieser berühmte Schlußsatz aus Georges Bernanos Tagebuch eines Landpfarrers mag daran erinnern, daß Geist-Theologie und Gnadentheologie sich wechselseitig erschließen und konkretisieren. Vgl. z. B. *Alexandre Ganoczy*, Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriß der Gnadenlehre, Düsseldorf 1989, 352: „Die Gnade ist die freie, ungeschuldete Selbstmitteilung des dreieinigen Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist, welche die Selbstwerdung des Menschen als Person und Gemeinschaft, trotz Entfremdung und Sünde, durch geschichtliche Transzendenz ermöglicht, trägt und vollendet.“

⁵ Die Übersetzung der alten Analogie-Debatte in einer Hermeneutik des Selbstverständlichen hat vor allem Eberhard Jüngel systematisch ausgearbeitet. Vgl. dazu auch meinen Beitrag „Einweisung ins Unglaubliche und Selbstverständliche. Zur theologischen Kunst des Korrelierens“, in: rhs 28 (1985) 84–91.

für eine aktuelle Bestandsaufnahme gegenwärtiger Geist-Theologie(n) bezeichnend, wie sehr der postmodern erschöpfte Zeitgenosse nach Spiritualität, Mystik, Esoterik, Wandlung und Veränderung förmlich hungert. Nicht nur soziale Bewegungen signalisieren das. Bewußt wird Geist-Bedarf konstatiert, insbesondere als Promotor des Kommenden. Feministische und ökologische Bewegungen stehen dafür ebenso Pate/Patin wie der konziliare Prozeß und die charismatischen Aufbrüche. Unterscheidung der Geister tut not.

I. Aktuelle Kontexte

In der Vielzahl von gesellschaftlichen Tendenzen und Entwicklungen scheinen, jedenfalls in der europäischen Welt, folgende fünf Aspekte besonders signifikant:

1. Ko-Individuation und Kom-Munikation

Ko-Individuation, Ko-Evolution, Ko-Existenz, Kom-Munikation u. a. sind nicht zufällig oft emphatisch gebrauchte Programmworte gesellschaftlicher und persönlicher Hoffnung⁶. Systemisches Denken und Handeln ist angesagt, in allen Dimensionen der einen Lebenswelt. (Bilder und Begriffe christlicher Geist-Erfahrung zielen ihrerseits alle auf eine spezifische Beziehungswirklichkeit: man erinnere sich der Bilder vom Kuß, vom Tanz, vom Band der Liebe etc.)

2. Ekstase-Bedarf

Angesichts anonym verwalteter Lebensverhältnisse herrscht nicht nur Bekenntnis-, sondern Ekstase-Bedarf. Außer-sich-Sein in Freude und Schmerz, in Lust und Leid ist erwünscht. Das Bedürfnis, endlich auch ver-rückt und ent-rückt sein zu können, das alltägliche Genormte transzendieren zu können, scheint signifikant. Angesichts eindimensionaler Rationalität und gegenläufig extremer Irrationalität werden schöpferisch unterbrechende, befreiende Transformationsprozesse gesucht. (Der Hl. Geist ist mit dieser Tendenz zum Überschwenglichen konnotiert, zum Erschreckt- und Aufgebracht-Sein, zum Ausder-Fassung-Geraten⁷.)

3. Veränderung

Das Pathos der Moderne zielt auf Veränderung evolutionärer und revolutionärer Art. Die sanften Revolutionen im bisherigen Ostblock und die Krise nicht nur des real existierenden Sozialismus, sondern auch der kapitalistischen Lebensform fordern geschichtsphilosophische Neubestimmungen und Deutungen. (Die christliche Rede vom Hl. Geist impliziert notwendig eine theologische Deutung realgeschichtlicher Prozesse.)

4. Lebensanfang und -ende

Lebensanfang und Lebensende sind deutlich zu gesellschaftlichen Themen von Rang geworden. Sterbefor-

⁶ Vgl. z. B. *Jürg Willi*, Ko-Evolution, Reinbek 1981; *Helm Stierlin*, Individuation und Familie. Studien zur Theorie und therapeutischen Praxis, Frankfurt 1989, bes. 31ff.

⁷ Vgl. z. B. *Erwin Dirscherl*, Art. Geist/Heiliger, in: *Hans Waldenfels* (Hrsg.), Lexikon der Religionen, Freiburg ²1988, 188-193.

schung und Re-Inkarnationsdebatten z. B. signalisieren Deutebedarf hinsichtlich menschlicher Existenz und gesellschaftlicher Verhältnisse. (Die christliche Rede vom Hl. Geist hat nicht zufällig ihren spezifischen „Sitz im Leben“ an dessen Anfang und Ende – als Wiedergeburt und Weiterleben im Nichts der Endlichkeiten.)

5. Gewaltlosigkeit

Angesichts von Umwelt- und Innenweltzerstörung ist das anthropozentrische Muster der Welt- und Selbstdeutung in die Krise geraten, zumal es faktisch (nicht prinzipiell und vom Entwurf her) gewaltförmig und von kriegerischer Haben-Mentalität bestimmt ist. Dringend geboten ist, individual wie sozial, eine neue Kultur gewaltlosen Umgangs der Menschen mit sich und der Natur. (Die christliche Rede vom Hl. Geist, als Geist der Liebe und der Vergebung der Sünden, zielt auf die nüchterne Bewältigung menschlicher Gewalttätigkeit, auf die Realisierung einer Zivilisation der Liebe für Mensch und Natur im Kosmos.)

Diese fünf Erfahrungs- und Aufgabenfelder können zur Ortung gegenwärtiger Geist-Theologie(n) kriteriologisch hilfreich sein, insofern sich hier Wahrheit und Relevanz christlicher Pneumatologie zu bewähren hat.

II. Gottes Selbst-Unterscheidung zu unseren Gunsten

Mit der Frage nach dem Hl. Geist steht das Ganze des christlichen Glaubens zur Debatte. Denn die Gemeinschaft der Glaubenden ist die Sichtbarkeit dieses Geistes in der Welt. Nur einige, freilich zentrale, Gesichtspunkte einer jeden christlichen Pneumatologie seien hier in Theseform vorgelegt.

1. Nur Christen glauben an den dreieinzigen Gott

Daß in der Gemeinschaft der abrahamitischen Religionen nur die Christen an einen dreieinzigen Gott glauben, ist ursprünglich und maßgebend begründet im Christusergebnis und in der Erfahrung des Geistes in der Nachfolgegemeinschaft. Daß der Gott Israels sich einmalig an den Juden aus Nazareth bindet und dieser an jenen, daß von beiden fortan „nur“ mehr in einem Atemzug gesprochen werden kann, macht die Welt-Aufgeschlossenheit dieses Gottes offenbar. Daß dieser Gott, wirklich als Er selbst, in der Gemeinschaft der JesusjüngerInnen präsent sein und bleiben will, macht seine innere Welt-Räumigkeit glaubhaft und wirklich. Wie Gott sich unter uns zeigt, so ist er wirklich in sich selbst: nichts als Beziehungsreichtum jesustypischer Art. Wer im Hl. Geist ist, hat Anteil am Gottesverhältnis Jesu Christi selbst. Inkarnation Gottes bzw. Auferweckung Jesu Christi und Ein-Wohnung des Hl. Geistes in seinem Volk sowie im einzelnen sind die glaubensempirische Basis für das trinitarische Gottesbekenntnis, für Gottes Geistes-Gegenwart in der Welt. Gott setzt sich zu Jesus Christus und dank seiner zu Mensch

und Welt überhaupt in verbindliche Beziehung, und dadurch wird offenbar, daß er wesentlich Beziehungsreichtum, Leben, Liebe, Freiheit ist (und also stiftet). „Das Wesen des Heiligen Geistes besteht gerade darin, daß er ‚an sich‘ ‚für uns‘ ist – nicht weil er uns nötig hätte und wir dann gar über ihn verfügen könnten, sondern weil er für uns dasein will: Er ist das Dasein Gottes für uns/in uns“⁸ zugunsten der Welt.

2. Die Beziehungs- kompetenz des Hl. Geistes

Das Pneuma, die Energie Gottes unter den Menschen, ist weder frei flottierend – es ist bleibend der Geist Jesu Christi – noch identisch mit der faktischen Jesus-Gemeinde, der Kirche, denn er stürmt, wo er will (Joh 3, 8). Der Hl. Geist ist „die unbändige Macht befreiender Verbindlichkeit“⁹. Entsprechend gilt es, enthusiastisch-schwärmerische Weitungen ebenso einzufangen wie andererseits institutionalistische und dogmatistische Verfestigungen aufzubrechen. Dementsprechend hat sich die frühe Kirche im Konzil von Konstantinopel (381) mühsam dazu durchgerungen, die trinitarische Besonderheit und Beziehungskompetenz des Hl. Geistes erfahrungsbezogen in biblischer Rede und liturgischer Praxis gegen Mißdeutungen zu profilieren. „Das Bekenntnis zum Heiligen Geist . . . deutet das Leben im Geist, indem es diesen als Erfahrung der göttlichen Herrlichkeit, als Quelle der Neuwerdung, als Medium der Offenbarung und als Gegenstand der Anbetung benennt.“¹⁰ Die Gemeinschaft der Glaubenden ist das Energiefeld, der Resonanzboden, der Wirkraum, das Strahlungsfeld seiner beziehungsreichen Präsenz.

3. „Unvermischt und ungetrennt“

In Jesus Christus ist Gott ganz beim Menschen, ja in ihm, und der Mensch ganz bei Gott, ja in ihm – ohne symbiotische Verschmelzung und ohne dualistische Spaltung. Das Vierte Ökumenische Konzil (451) hat dieses christliche Zentralgeheimnis der unterschiedenen Beziehungseinheit von Gott und Welt in Jesus Christus in die berühmte Formel gebracht, daß sich in Jesus Christus Gott und Mensch „unvermischt und ungetrennt“ für immer einig (geworden) sind: wirkliches Inne-, ja Einig- und Identisch-Sein bei gleichbleibendem Gegenüber- und Unter-

⁸ Bernd Jochen Hilberath, *Heiliger Geist – heilender Geist*, Mainz 1988, 87. Selbstverständlich müßte hier und im folgenden genauer auf den Zusammenhang zwischen heilsgeschichtlicher und gottimmanenter Trinität eingegangen werden: Gottes Geist in der Gemeinschaft der Glaubenden und Gottes Geist in Gott sind ein und derselbe; Gott ist wirklich als er selbst unter uns.

⁹ So die glückliche Formulierung von Eberhard Jüngel, *Zur Lehre vom heiligen Geist. Thesen*, in: Ulrich Luz – Hans Weder (Hrsg.), *Die Mitte des Neuen Testaments* (FS E. Schweizer), Göttingen 1983, 98.

¹⁰ Wolf Dieter Hauschild, *Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensbildung*, hier zitiert nach Theodor Schneider, *Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses*, Düsseldorf 1985, 349.

schiedensein¹¹. Der Mensch wird in der Bindung an Gott allererst „wahrer Mensch“. Hl. Geist ist das Geheimnis jener befreienden Liebe, dank derer Gott-Mensch-Beziehung „unvermischt und ungetrennt“ glückt. Er ist das Geheimnis gottgemäßer Unterscheidung (nicht Trennung, nicht Verschmelzung!). Hl. Geist ist „das Sein-Können Gottes im Menschen wie das Sein-Können des Menschen in Gott“¹². Die „grenzenlose Anteilnahme Gottes am anderen“¹³ stiftet Relationen, die wechselseitige Partizipation ermöglichen und bewähren. Gott schafft Mensch und Welt sich gegenüber in bleibender Verbundenheit. „Der Geist bringt also das innerste Wesen Gottes, die sich selbst mitteilende Liebe, in der Weise zum Ausdruck, daß dieses Innerste zugleich das Äußerste ist, nämlich die Möglichkeit und Wirklichkeit des Außer-sich-Seins Gottes. Der Geist ist gleichsam die Ekstasis (und Enstasis!) Gottes; er ist Gott als reiner Überfluß, Gott als Überströmen von Liebe und Gnade.“¹⁴

4. Communio

Die christliche Rede vom Hl. Geist wird also am besten buchstabiert, wenn man dem Geheimnis der Beziehung nachspürt und auf die Dynamik von Unter-Scheidung achtet¹⁵. Nicht zufällig hat das II. Vatikanum Wort und Wirklichkeit der Communio wieder zur Geltung gebracht: Kirche als Sakrament des Geistes ist maximale Unterschiedenheit der Geistesgaben *in* maximaler Einheit und umgekehrt. Sie ist also das genaue Gegenteil von Uniformismus und pluralistischer Beliebigkeit – und insofern ist das Geheimnis des Geistes wirklich Lebensprinzip der Kirche und zugleich Maßstab und Krisis der real existierenden Christenheit. Das „Unvermischt und Ungetrennt“ gilt auch für das Verhältnis Geist und Kirche, Gott und Welt. Zugunsten der gefährdeten und atomistischen Welt soll Kirche gerade abbilden und vorausentwerfen, was für alles und alle zu erhoffen ist: Communio aller Menschen untereinander und mit Gott, Gemeinschaft mit dem kommunialen, geselligen Gott selbst. Weder ist die Welt gottlos noch Gott weltlos, weder ist die Kirche geistlos noch reineweg nur geistvoll – aber Gott ist es, der alles in allem sein wird, ohne pantheisierend zu verschmelzen noch molochartig zu verschlingen. „Gott

¹¹ Vgl. z. B. *Peter Knauer*, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Bamberg 41984.

¹² *Eckhard Lessing*, in: TRE XII, 218–237, hier 221.

¹³ Ebd. 222.

¹⁴ *Walter Kasper*, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 278.

¹⁵ Glücklicherweise spricht Michael Welker von der „Selbstlosigkeit des Geistes“, insofern dieser das spezifische Medium der Einheit von Unterschiedenheit und Vereinigung ist, das verbindende und verbindliche „Zwischen“ von Gott und Jesus, von Vater und Sohn – und daran anteiligebend von Gott und Kirche, von Gott und Welt, von Gott und Mensch. Vgl. *Michael Welker*, *Der Heilige Geist*, in: *Evangelische Theologie* 49 (1989) 126–141, hier 139.

ist Geist“ (Joh 4, 24). Gott ist Liebe, also *communio* in sich und für uns.

III. Der ein(igende) Geist und die vielen Geist-Theologien

1. „Heile, was verwundet ist“ (Therapeutische Pneumatologie)

Die Wirklichkeit des Hl. Geistes bildet sich ab in der Vielfalt theologischer Disziplinen und Ansätze. Je größer die Ausdifferenzierung, desto dringlicher wird das Problem der Einheit der Theologie. Einheit kann aber sachgemäß gerade nie Uniformismus heißen. Gemäß dem legitimen Pluralismus theologischer Ansätze werden im folgenden einige Akzentuierungen pneumatologischer Forschung herausgestellt. Dabei ist stets vorausgesetzt, daß diese sich wechselseitig erschließen und ergänzen.

Natürlich meint die Rede vom Hl. Geist die rundum heilsame und erlösende Präsenz Gottes; aber es ist bezeichnend, wie die frühkirchlichen Debatten um die trinitarische Besonderheit von Gottes Pneuma auch zur Entdeckung der fundamentalen Relationalität von Wirklichkeit im allgemeinen und von Personalität im besonderen führten. Gemäß einer existentialtheologischen und tiefenpsychologischen Hermeneutik des Glaubens ist der Hl. Geist gerade jener Beweg-Grund, der zur Einmaligkeit eines persönlichen Gottesverhältnisses, einer originalen Lebensgeschichte und einer besonderen Begabung einlädt und nötigt¹⁶. Zumal christliche Mystik hat in unterschiedlichsten Variationen diese Geist-Bewegung zur ganz persönlichen Glaubens- und Kirchengeschichte hin entfaltet, in der gewagten und gelebten Biographie bis hin zu einsamer Berufung und gottgemäßer Vereinzelung, in der theoretischen Bewältigung dieses Charismas, vor Gott und füreinander unverwechselbar ein Einzelner, eine Einzelne zu werden. Begreift man den Hl. Geist als das „göttliche Wir in Person“¹⁷, so wird in solch personologischer Reflexion schon deutlich, wie sehr der Mensch nur Mensch wird, insofern er sich „im Angesicht“ Gottes und der Menschen sein Ansehen allererst schenken läßt. Der Mensch als Person läßt sich, stets in Beziehung zu anderen Menschen, also als vieldimensionaler „Resonanzbereich“¹⁸ verstehen, in dem sich das Geheimnis des Hl. Geistes abbildet. Dieser selbst ist der „Resonanzbereich Christi“.

¹⁶ Ansätze zu einer therapeutischen Pneumatologie liegen zahlreich in Liturgie und Frömmigkeit vor, z. B. im Pfingsthymnus. Theologisch ist viel Material gesammelt bei Schütz, Congar und Dirscherl (Anm. 2). Vgl. neben Hilberath (Anm. 8) *Anna Marie Aagaard*, Gottes verwundbare Liebe – Heiliger Geist, München 1982; *Rolf Zerfaß*, Menschliche Seelsorge, Freiburg 1985; *Yorick Spiegel*, Glaube wie er leibt und lebt, 3 Bde., München 1984; *Gotthard Fuchs*, „Die wunde Stelle finden“. Ansätze zu einer therapeutischen Theologie, in: rhs 31 (1988) 262–270. Grundsätzlich wichtig sind zudem die Arbeiten von Eugen Drewermann.

¹⁷ Vgl. die gleichnamige Arbeit von *Heribert Mühlen*. Dazu für eine Theologie der Geist-Erneuerung *Florian Kuntner* – *Josef Stimpfle* – *Otto Wüst*, Erneuerung aus dem Geist Gottes. Ermutigung und Weisung, Mainz 1987.

¹⁸ Michael Welker nimmt diesen Begriff auf zur Beschreibung dessen, was Person heißt: „eine zentrierte Vielzahl von Resonanzverhältnissen, die über die gemeinsame Zentrierung hinaus voneinander unabhängig sein können und nicht notwendig miteinander abgestimmt“ sind (Anm. 15, 139).

Seit Augustins psychologischer Trinitätslehre gibt es vielfältige Bemühungen, diesen inneren und äußeren Beziehungsreichtum des Menschen als Wahr-Nehmung seiner Gott/Geist-Ebenbildlichkeit zu verstehen.

Im Sinne einer „Pneumatherapie“¹⁹ wäre dabei besonders auf die Heils- und Heilungsdynamik zu achten, in die der christlich Glaubende gerät: Eröffnet wird ein Weg, um stimmig zu werden in der eigenen Lebensgeschichte mit all ihren Brüchen, ganzheitlich in Leib, Seele und Geist. Die Einwohnung des Hl. Geistes wirkt sich befreiend und vollendend aus, gerade im Umgang mit Angst, Schuld und Selbstatomisierung. Tiefentheologisch käme es darauf an, das innere Chaos in einer lebenslangen Identitätsfindung zum symphonisch vielstimmigen Konzert zu verbünden. „Der verinnerlichte Dritte als Dialogermöglicher“ ist, wie z. B. die Familientherapie signalisiert, überlebensnotwendig, um die Dynamik der Personwerdung zu fördern und sich mit destruktiven und autoaggressiven Tendenzen zu versöhnen. Die Ausbildung von Selbstbewußtsein und Selbstlosigkeit, von Ich-Stand und Beziehungskraft gehört in die Programmatik einer therapeutischen Pneumatologie. Dabei kommt der Versöhnung mit dem eigenen Leib besondere Valenz zu (vgl. z. B. 1 Kor 6, 19). Dringend geboten wäre eine genauere theologische Verhältnisbestimmung von Gesundheit und Heiligkeit²⁰.

2. „Die Gefangenen zu befreien“ (Politische Pneumatologie)

„Daß da ein (bürgerlicher) Menschentyp geworden ist, vor dem selbst der Geist Gottes, man möchte sagen, ratlos steht und keinen Eingang findet, weil alles mit bürgerlichen Sicherheiten und Versicherungen verstellt ist, darf nicht nur als Erscheinung der Vergangenheit (!) gewertet werden. Dieser Typ lebt noch.“²¹ Was Alfred Delp hell-sichtig als „Religion“ der bürgerlich-kapitalistischen Lebensform entlarvt, nämlich „Sicherheit“ – der Glaube aber ist und verspricht Gewißheit, Hoffnungsgewißheit! –, ist in allen Theologien der Befreiung virulent. Unter Rückgriff zumal auf alttestamentliche und apokalyptische Traditionen wird in diesem Geist-Denken auf die befreiende Kraft von Gottes Pneuma gesetzt, der die Mächtigen vom Throne stürzt und die Niedrigen erhebt: Trinitätslehre und Pneumatologie als Kritik jedes monarchischen, vor allem aber totalitären Verhaltens im Namen

¹⁹ Bernd Jochen Hilberath, a. a. O. 31.

²⁰ Nietzsche z. B. unterscheidet zwischen der großen Gesundheit, zu der das Bestehen der (Lebens-)Krankheit wesentlich hinzugehört, und der kleinen Gesundheit (der unheilbar Gesunden). Geist-Bewegte und Heilige waren, gemessen an dieser kleinen Gesundheit der „Normalen“, immer krank – krank vor Liebe, gezeichnet von Endlichkeit und Gewalt/Sünde!

²¹ Alfred Delp, Gesammelte Schriften IV, Frankfurt 1984, 299 (im Rahmen einer langen Meditation zum Pfingsthymnus im Angesicht des Todes).

Gottes selbst!²² Der Hl. Geist ist es demnach, der Menschen zu Vision und Widerstandskraft im Sinne Jesu befähigt, der bestehende Unrechtsverhältnisse in Frage stellt und der einen neuen Himmel und eine neue Erde herausbrechen hilft. Der Hl. Geist ist „Angeld“, „Anzahlung“ und „Unterpand“ des Kommenden, voll revolutionärer Befreiungs- und Erlösungsdynamik. Eine „Ethik des Geistes“²³ hätte sehr genau zur Analytik bestehender Verhältnisse, zu Kritik und Innovation, beizutragen und entsprechend alternative Verhaltensweisen politischer und ökonomischer Art auszuarbeiten.

Für die Analyse von Größe und Elend der bürgerlich-kapitalistischen Lebensform (in allen Bereichen der Gesellschaft, auch der faktischen Kirche) ist die Frage der Macht (und der Gewalt) von besonderer Dringlichkeit²⁴. Scheint es doch zur Signatur der westlichen Moderne zu gehören, sich und andere in der Logik des Willens zur Macht, zur Machtsteigerung und strukturellen Konkurrenz, ja Gewalt zu definieren. Auch die (westliche) Kirche wird ihr theologisch wohl begründetes Pathos des selbstlosen Dienstes angesichts der Last eigener Geschichte und Gegenwart geistvoll zu überprüfen haben. Die Macht des Hl. Geistes jedenfalls offenbart sich gerade in der Anteilhabe an der Allmacht der ohnmächtigen Liebe Gottes, der lieber verliert, als sich gewalttätig auf die Seite irgendwelcher Sieger zu schlagen. Sowohl angesichts des Nord-Süd-Unrechtsgefälles wie angesichts der Umwälzungen im ehemaligen Ostblock wäre demzufolge Geist-Theologie praktisch zu entfalten als Weg zu einer „Zivilisation der Liebe“ (Paul VI.). Auch hier wäre der wohlthuende Unterschied auszuarbeiten zwischen Gott und Geschichte, zwischen Hl. Gottesgeist und zweideutigem Menschengest. Keine geschichtliche Epoche als solche und auch die Gesamtgeschichte nicht sind das Reich Gottes, die Weltherrschaft seines Geistes²⁵.

²² Vgl. hierzu *Leonardo Boff*, *Der dreieinige Gott*, Düsseldorf 1987; *José Comblin*, *Der Heilige Geist*, Düsseldorf 1988; *Jürgen Moltmann*, *Kirche in der Kraft des Geistes*, München 1975; *ders.*, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980.

²³ *Lessing*, a. a. O. 231.

²⁴ Vgl. *Johann B. Metz*, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, Mainz 1980. – Alfred Delp hatte im zitierten Zusammenhang sehr genau unterschieden zwischen der Größe, dem Sendungsauftrag „des“ bürgerlichen Menschen einerseits und der Perversion ins Egoistische, Gewaltförmige, Possessive andererseits. Weder kann es theologisch um die Verteufelung der bürgerlichen Welt gehen, um einen Verrat also an den Erträgen und Utopien der bürgerlichen Aufklärungen und Revolutionen, noch um eine Heiligsprechung des Gewordenen, eine Verdrängung also der Nachtseiten dieser Moderne! Die Rede vom Hl. Geist ist auch hier Unterscheidung (nicht Trennung!) der Geister, der Mächte und Gewalten. Der Glaube an den Hl. Geist ist konkret und positional, nötigst also zu klaren Optionen!

²⁵ Freilich ist der Hl. Geist auch nicht gleichgültig gegenüber den Welthandelspreisen und der faktischen Unterdrückung! Deshalb tut die pneuma-

3. „Das Angesicht
der Erde erneuern“
(Ökologische
Pneumatologie)

Ähnlich wie die Bergpredigt ist das 8. Kapitel des Römerbriefes in den Rang eines prophetischen Zentraltextes mit aktuellstem Bezug aufgerückt²⁶. Das Seufzen der Kreatur hat angesichts kosmischer Katastrophen und katastrophaler Umweltzerstörungen eine brisante Konkretisierung erfahren. Der Konziliare Prozeß der Bewahrung der Schöpfung lebt vom Glauben an Gottes Geisteskraft. Weisheitliche Schöpfungstheologie und eschatologisches Vollendungsdenken treffen sich in der Bemühung, die gnadenlosen Folgen eines – auch christlich gestimmten – Anthropozentrismus zu überwinden und Gottes Geistes-Gegenwart wirklich wieder in allen (!) Dingen und Kreaturen zu finden²⁷. Daß der transzendente Gott allen geschaffenen Dingen wirklich immanent sei – unvermischt und ungetrennt! – und deren Würde wie Eigenwert ausmacht, muß theologisch-praktisch neu entdeckt und vor allem realisiert werden. Dabei käme dem Zwiegespräch zwischen Theologie und Natur(wissenschaft) im Zeichen des alles erneuernden Geistes besondere Bedeutung zu. Die Einengung der theologischen Perspektive auf das, was des Menschen ist, muß jedenfalls überwunden werden. Im Sinne der „ökologischen“ Visionen der Propheten vom versöhnten Zusammenleben von Mensch, Tier und Natur wird in dieser pneumatologischen Perspektive auf jenen Geist, jenen Lebensatem geachtet, dem die Lebewesen und Dinge ihr Dasein verdanken und der auf einen neuen Himmel und eine neue Erde zutreibt.

4. Frau Weisheit
(Feministische
Pneumatologie)

Daß der Geist Gottes im Hebräischen weiblich dekliniert wird, ist kein Zufall²⁸. Vom Begriff her ist damit die Vorstellung des Beweglichen, des Schwebenden und der Weite verbunden. In der nachexilischen Spätzeit tritt Gottes Weisheit förmlich in Person auf der „Bühne“ der menschlichen Geschichte auf²⁹. Gottes Weisheit wohnt unter den Menschen, durchaus beziehungsreich und auch erotisch. Der Weisheitslehrer aus Nazaret hat offenkundig davon gewußt, was seine Predigt (z. B. Mt 11, 18 und 11, 25ff) ebenso beweist wie sein auffällig unbefangener Umgang mit Frauen.

tologische Auseinandersetzung mit humanwissenschaftlichen Analysen des faktischen Gewalt-Dreiecks not! Vgl. zum Ganzen bes. René Girard, Das Heilige und die Gewalt, Zürich 1987. Hier müßte eine politische (Geist-) Theologie ansetzen, um „Sünde“ und „Vergebung“ in der Gewaltproblematik zu reformulieren als Wahrnehmung und Überwindung von menschlicher Gewalttätigkeit durch Gottes Gewaltlosigkeit. Der Aufeinanderprall beider ist das Kreuz Jesu als der Offenbarungsort des Geistes (den es deshalb so vor Ostern nicht „gibt“!).

²⁶ Vgl. bes. Hermann Timm, Diesseits des Himmels, Gütersloh 1988.

²⁷ Jürgen Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985; Gisbert Greshake, Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung, Freiburg 1986; Günter Altner (Hrsg.), Ökologische Theologie, Stuttgart 1990.

²⁸ Vgl. dazu den Beitrag von Helen Schüngel-Straumann in diesem Heft.

²⁹ Vgl. Silvia Schroer, Der Geist, die Weisheit und die Taube, in: FrZPhTh 33 (1986) 196–225; Bernhard Lang, Frau Weisheit, Düsseldorf 1980.

Spiritualität und Theologie haben hier angeknüpft und weitergedacht, wobei der Mariologie eine Schlüsselrolle zukommt³⁰. Wenn die Glaubenden insgesamt vor Gott die selig gepriesenen Empfänglichen sind, so liegt es nahe, dies einerseits auf Maria speziell zu beziehen und andererseits auf die „Seele“ jedes Menschen: Gottes Geist in den Herzen der Menschen ist, wie seit Origines über Meister Eckhart stets betont wird, anima-gestaltig³¹. In feministischer Pneumatologie wird der verdrängte Reichtum solcher Überlieferung neu entdeckt – und Maria wird als die wahre Frau Weisheit, die Frau aus dem Volke, gewürdigt.

Gewiß sollte man nicht so weit gehen wie Leonardo Boff, der eine förmliche Analogie zwischen der Inkarnation des Logos (in Jesus) und der Einnistung des Pneuma (in Maria) – typisch klerikal? – konstruiert³². Daß aber Geist-Bekenntnis und Marienverehrung, jedenfalls in katholischer Tradition, sich wechselseitig erschließen und konkretisieren, ist offenkundig: Maria ist als die Geistbewegte, Gottunmittelbare und also Empfangende der Prototyp der aus Glauben selbstbewußten, freien Frau, beziehungsfähig bis zum äußersten und zugleich unabhängig. Sapientiale Theologie, die Maria als den „Sitz der Weisheit (Gottes)“ mitten im Leben verehrt, ist hier ebenso bedeutsam wie die Verehrung der weisen, geistlichen Frau aus dem Volke, zu der man und frau – ob in Lourdes oder in Guadalupe – hingpilgern.

IV. Fragen und Aufgaben

Da Pneumatologie in jeder Gestalt Ekklesiologie ist, fällt von jedem Ansatz her unterschiedliches Licht auf die Wirklichkeit der Kirche. Im Resümee gegenwärtiger (westlich-europäischer!) Pneumatologie(n) lassen sich immerhin einige auffällige Desiderate notieren:

1. Der interreligiöse Dialog hat sich in der systematischen Pneumatologie noch sehr wenig bemerkbar gemacht. Der „Geist“ der großen Religionen und der „Geist“ des Christentums rufen förmlich nach weiterem Zwiegespräch.
2. Geistvergessenheit ist weithin auch Vernachlässigung, ja Unkenntnis der Geist-Geschichte christlichen Glaubens. Zumal der Reichtum genuin christlicher Mystik

³⁰ Ivone Gebara – Maria C. Lucchetti Gingemer, *Maria, Mutter Gottes, Mutter der Armen*, Düsseldorf 1988; Elisabeth Moltmann-Wendel u. a., *Was geht uns Maria an?*, Gütersloh 1988.

³¹ Vgl. als nur ein Beispiel Meister Eckharts Predigt „Jesus betrat ein Städtchen, und eine Frau mit Namen Martha nahm ihn in ihr Haus auf“. In den von Josef Quindt hrsg. *Deutschen Predigten und Traktaten* (München 1977) handelt es sich um die Predigt 2, 158ff.

³² So die im Anschluß an Scheeben u. a. von L. Boff vertretene, problematische Hypo-These. Vgl. Leonardo Boff, *Ave Maria. Das Weibliche und der Heilige Geist*, Düsseldorf 1982; ders., *Das mütterliche Antlitz Gottes*, Düsseldorf 1987, bes. 136ff. Wie problematisch solche Analogien sind, zeigt gut Hermann Häring, in: *Marie-Theres Wacker* (Hrsg.), *Der Gott der Männer und der Frauen*, Düsseldorf 1987.

muß wiederentdeckt werden. Zudem bedürfte es einer genaueren Vermittlung der konkreten Kirchengeschichte (inklusive der Ketzergeschichte) mit der systematischen Pneumatologie.

3. Auffällig unterbelichtet scheint in der gegenwärtigen Geisttheologie immer noch die Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Denken und der modernen Emanzipationsgeschichte. Die großen Entwürfe einer Subjekt- und Freiheitsphilosophie im deutschen Idealismus z. B. stehen weithin unvermittelt mit der innertheologischen Diskussion, und beide bedürften einer schöpferischen Reformulierung unter der Herausforderung des (jüdischen) Denkens radikal vom Anderen her.

4. So nur wäre der Ertrag neuzeitlicher Religions- und Kirchenkritik positiv einzubringen in eine zeit- und sachgemäße christliche Rede vom Hl. Geist. Eine in diesem Sinn individual- und sozialtheologisch verantwortete Auslegung des christlichen Geistbekenntnisses hätte noch genauer von Größe und Elend des faktischen Kirchentums zu sprechen, von der inneren Einheit von Kirchenbindung und Kirchenkritik, von Prophetie und Mystik im Glaubensvollzug.

5. Der Geist, den Christen als den allein Heiligen und Lebenschaffenden bekennen, hat seinen Ursprung in der Auferweckung des Gekreuzigten. Er hat also den Tod, den gewaltsamen zumal, „in sich“, und so schafft er wahres, ewiges Leben. Diese Krisis in der Geisterfahrung und im Geistbekenntnis allseits auszuarbeiten bleibt aufgegeben. Die Praxis der Unterscheidung der Geister ist der theologische Ort einer jeden christlichen Rede vom (und zum) Hl. Geist.

Hermann J.
Pottmeyer

Die pneumatologische Dimension der Kirche

Geistbegabung aller
Kirchenglieder,
nicht Geistmonopol
der Kirchenleitung*

Die heute in der Kirche verbreitete obrigkeitliche Leitungspraxis gründet in einer einseitigen christomonistischen Ekklesiologie, deren charakteristische Züge sich erst seit der Gegenreformation herausgebildet und im 19. Jahrhundert verstärkt haben. Demgegenüber hat das II. Vatikanische Konzil die pneumatologische Dimension wieder stärker betont. Wer dieser Linie folgt, hat die Schrift und eine vielhundertjährige Tradition der Kirche hinter sich. Er muß seine Berufung aber auch mutig leben.
red

1. Theologische Fragwürdigkeit einer obrigkeitlichen Leitungspraxis

„Klerikalismus“ und „Zentralismus“ – Stichworte, die unmittelbar nach dem II. Vatikanum der Vergangenheit anzugehören schienen – stehen wieder auf der Tagesordnung der innerkirchlichen Diskussion. „Dialog“ war ein Programmwort des konziliaren Aufbruchs; heute wird beklagt, daß er in der Kirche fehle. Das seit dem Konzil gewachsene Bewußtsein „Wir alle sind Kirche!“ reibt sich an einem obrigkeitlichen Leitungsstil, den viele für überwunden hielten. Dieser Leitungsstil trägt heute weniger patriarchale als vielmehr bürokratische Züge. Seine Ursache ist nämlich weniger klerikale Selbstgefälligkeit als eine wachsende Verunsicherung und Überforderung der Amtsträger, die sich außerhalb wie innerhalb der Kirche mit zunehmenden Veränderungen konfrontiert sehen. Von denen, die ihn für angebracht halten, wird er mit der Notwendigkeit begründet, den „nachkonziliaren Wildwuchs“ durch wirksame Kontrollmaßnahmen zurückzuschneiden. Da man als Ursachen des „Wildwuchses“ vor allem den verbreiteten Säkularismus und Glaubenschwäche diagnostiziert, greift man auf Ordnung- und Führungsmuster zurück, die sich angeblich in ähnlichen Krisensituationen bewährten, nämlich in der Kirchen- und Glaubenskrise des vorigen und in der sogenannten Modernismuskrise zu Beginn dieses Jahrhunderts.

Nicht nur viele engagierte „Laien“ – die übrigen, die sich von der Kirche weitgehend entfremdet haben, kümmert es kaum noch –, auch viele Amtsträger leiden unter dieser Entwicklung. Sie spüren den Verrat an jenem Hoffnungsbild von Kirche, welches das letzte Konzil entwarf: Kirche als Gemeinschaft, als *communio* des Volkes Gottes. Die außerordentliche Bischofssynode von 1985, die für die ganze Kirche eine Bilanz der Nachkonzilszeit zog, hat deshalb wieder an dieses Hoffnungsbild erinnert: „Die

* Auf Anregung der Redaktion faßt der Beitrag im Blick auf die gegenwärtige Situation einige Ergebnisse meiner Untersuchung „Der eine Geist als Prinzip der Einheit in Vielfalt“ (Pastoraltheologische Informationen 2/1985, 253–284) zusammen; dort ausführlichere Begründung und Verweise.

Communio-Ekklesiologie ist die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente.“

An der guten Absicht derjenigen, die sich heute zu einer „Reform der Reform“ aufgerufen fühlen und zu ihrer Durchsetzung auf eine obrigkeitliche Autoritätspraxis zurückgreifen, ist kaum zu zweifeln. Umso notwendiger ist der Hinweis, daß dieser Leitungsstil jenes Ziel gerade zu verfehlen droht, das er anstrebt: die Kirche nach dem Willen Gottes zu gestalten. Das Kirchenbild, das sich mit einer obrigkeitlichen Autoritätspraxis, mit Zentralismus und Klerikalismus verbindet, hat sich längst als theologisch defizitär und einseitig herausgestellt.

Ein bedenklicher Aspekt dieses fragwürdigen Kirchenbildes ist es, daß dasselbe das christliche Gottesbild zu verformen droht. Das II. Vatikanum nennt den dreifaltigen Gott, der uns zu Kindern Gottes und zu Brüdern und Schwestern Jesu Christi gemacht und mit seinem Heiligen Geist beschenkt hat, das „höchste Vorbild und Urbild“ der Kirche (UR 2; vgl. LG 4). Je weniger die Kirche in ihrer Gestalt und Praxis Abbild des dreifaltigen Gottes ist, desto mehr verfehlt sie ihre Sendung, verliert sie an überzeugender Kraft und Glaubwürdigkeit. Es sind nicht nur die Sünden ihrer Glieder, die „das Antlitz der Kirche den von uns getrennten Brüdern und der ganzen Welt nicht recht aufleuchten“ lassen „und das Wachstum des Reiches Gottes verzögern“ (UR 4), sondern auch eine unangemessene rechtliche Gestaltung und Leitungspraxis, die die Kirchenglieder als Untertanen behandelt. Was an der defizitären Ekklesiologie, mit der diese Autoritätsausübung verbunden ist, besonders auffällt, ist ihre einseitige Thematisierung des Heiligen Geistes, ihre verkümmerte pneumatologische Dimension. Dabei gehört die Kirche im Glaubensbekenntnis der Alten Kirche in den dritten Artikel, in den Artikel vom Heiligen Geist: „Ich glaube an den Heiligen Geist, die heilige katholische Kirche, Gemeinschaft der Heiligen.“

2. Kennzeichen der christomonistischen Ekklesiologie

Charakteristische Züge der katholischen Kirche, wie sie sich seit der Gegenreformation und verstärkt im vorigen Jahrhundert ausbildeten, sind folgende Präferenzen:

- die Vorordnung der Gesamtkirche vor der Ortskirche (universalistische Ekklesiologie),
- die Vorordnung des Amtsträgers vor der Gemeinde und den Charismen (Klerikalismus),
- die Vorordnung der monarchischen vor der kollegialen Amtsstruktur (Zentralismus) und
- die Vorordnung der Einheit vor der Vielfalt (Uniformität).

Als gemeinsame Wurzel dieser Präferenzen bei der Gestaltung der Kirche wird seit einiger Zeit – zuerst von or-

thodoxer Seite – der Christomonismus der katholischen Ekklesiologie genannt. „Christomonismus“ kann indes falsch verstanden werden. Denn es kann nicht darum gehen, die Bedeutung Christi für die Kirche zu leugnen oder zu schmälern. Genauer besteht Christomonismus in einer Verkürzung auch der christologischen Dimension der Ekklesiologie. Eine Rolle spielt dabei eine naive Vorstellung von der Kirchengründung, die sich mit einem apologetischen Interesse verband. Um gegenüber den Protestanten die katholische Kirche als die allein legitime Kirche zu verteidigen, führte man die Kirche auf die Einsetzung der Apostel als Papst und Bischöfe durch den vorösterlichen Jesus zurück und machte die Legitimität der katholischen Kirche vor allem an der ununterbrochenen Amtssukzession fest. J. A. Möhler hat diese Vorstellung sarkastisch so gekennzeichnet: „Gott schuf die Hierarchie, und für die Kirche ist nun bis zum Weltende mehr als genug gesorgt.“ Die Verkürzung, der „Monismus“ also, besteht darin, daß Jesus Christus einseitig als historischer Gründer der Kirche, diese verkürzt auf die Hierarchie, erscheint, während die Rolle des erhöhten Herrn, dessen Leib aus den vielen besteht, kaum ins Gewicht fällt.

Dem entspricht das christomonistische Modell der Kirchenordnung, das einseitig von *einer* Linie bestimmt wird: von oben beginnend Christus, der Gründer und das Haupt der Kirche – sodann Petrus und die übrigen Apostel – als deren Nachfolger Papst, Bischöfe und Priester – schließlich ganz unten die Laien als gehorsame Empfänger der von den Amtsträgern vermittelten Heilsgaben. Diesem Modell entspricht der einseitige Kommunikationsablauf von oben nach unten, die obrigkeitliche Autoritätspraxis.

Damit sind auch die vorhin genannten einseitigen Präferenzen erklärt. Denn aus apologetischem Interesse setzt die skizzierte Kirchenvorstellung einseitig bei der Gesamtkirche und der Hierarchie an. Die Vielheit und Vielfalt der Glieder des Leibes des erhöhten Christus – schon im Neuen Testament thematisiert –, die in der Vielfalt eigengeprägter Ortskirchen erscheinen, aus denen und in denen die Gesamtkirche lebt, kommt nicht zur Geltung. Für eine aus pastoralen Gründen angezielte zentralistische und obrigkeitliche Autoritätspraxis bietet sich diese Kirchenvorstellung als geeignete Legitimationsgrundlage an.

Der verkürzten christologischen Dimension entspricht die verkürzte pneumatische Dimension der christomonistischen Ekklesiologie. Christomonismus heißt nicht einfach Geistvergessenheit. Bezeichnend ist aber, daß die

Rolle des Heiligen Geistes in ekklesiologischer Hinsicht fast ausschließlich für die Amtsträger thematisiert wird, bei der Amtsgnade nämlich und besonders in bezug auf das Lehramt und seine Unfehlbarkeit. Dem übersteigerten Anspruch der Hierarchie, allein Christus zu repräsentieren, entspricht der Monopolanspruch auf wirksamen Geistbesitz. Das verbindet sich mit der seit der Gegenreformation steigenden Tendenz, die formale Autorität des hierarchischen Lehramtes als wichtigste Wahrheitsgarantie zu betonen und den Anspruch auf Unfehlbarkeit über die vom I. Vatikanum gesetzten Grenzen hinaus auf möglichst viele Lehräußerungen auszudehnen. Dadurch wird ein die Theologen und die Gläubigen entmündigender Autoritarismus gefördert. Gestützt wird diese Tendenz von Sprechweisen, die den Geistbesitz als eine fast ontologische Qualität des amtlichen Tuns erscheinen lassen, so daß der falsche Eindruck entsteht, etwa das Lehramt des Papstes sei quasi automatisch und von vornherein unfehlbar.

3. Wiederentdeckung der pneumatologischen Dimension der Ekklesiologie

Das II. Vatikanum hat erste entscheidende Schritte getan, um die Vorherrschaft der christomonistischen Ekklesiologie in christologischer wie vor allem in pneumatologischer Hinsicht zu brechen. Das Konzil greift auf die ursprüngliche, bis zur Neuzeit geltende Überzeugung zurück, daß die Sendung Christi und die Sendung des Heiligen Geistes zwar nicht gleichartig, aber sehr wohl gleichrangig sind. Das Neue Testament kennt sowohl das Wirken des Geistes, das der Sendung des menschgewordenen Gottessohnes vorangeht, sie ermöglicht und begleitet, als auch die Sendung des Geistes durch den erhöhten Christus. In der neuzeitlichen katholischen Theologie war die Sendung des Geistes der Sendung Christi nachgeordnet worden und hatte ihren eigenen Stellenwert verloren. Das II. Vatikanum erkennt den Heiligen Geist wieder als gleichrangiges Ursprungs- und Lebensprinzip der Kirche an. Er ist vor allem das Prinzip lebendiger Vielfalt, da er in den vielen und in vielfältiger Weise wirkt. Daher ist er auch das Prinzip lebendiger Gemeinschaft, der *communio*, die weder Uniformität noch Partikularismus meint.

Die Wiedergewinnung einer volleren pneumatologischen Dimension wirkt sich auf jene einseitigen Präferenzen aus, die wir oben als Kennzeichen des Christomonismus erkannten. An die Stelle der Vorordnung der Gesamtkirche vor den Ortskirchen tritt das lebendige Ineinander von Gesamt- und Ortskirche. Ihrer wesentlichen Struktur nach wird die Kirche nicht mehr als zentralistisch gesteuerte Einheitskirche gesehen, sondern als Gemein-

schaft von Ortskirchen, als *communio ecclesiarum*, vereint durch Wort und Sakrament im Heiligen Geist. Entsprechend tritt auch die kollegiale Struktur des Amtes in Gestalt des Bischofskollegiums wieder hervor. Schließlich wird im Prinzip auch die einseitige Vorordnung des Amtsträgers vor der Gemeinde und den Charismen überwunden. Alle Getauften und Gefirmten sind Geiststräger und berufen, die gemeinsame Verantwortung für die Sendung der Kirche mitzutragen. Die vielfältigen Geistesgaben, die Charismen, sind nicht geringer einzuschätzen als der Sendungsauftrag der Amtsträger. Der einseitige Kommunikationsablauf von oben nach unten und eine obrigkeitlich-autoritäre Leitungspraxis müssen deshalb als mit dem Wesen der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen, als *communio fidelium* unvereinbar gelten.

4. Ist der Christomonismus Vergangenheit?

Können mit dem II. Vatikanum die christomonistische Ekklesiologie, ihr Kirchenbild und ihre Auswirkungen als überwunden gelten? Leider nicht! Dem Konzil selbst ist es noch nicht gelungen, die christologische und pneumatologische Dimension der Ekklesiologie so miteinander zu vermitteln, daß daraus eine konsequente *Communio*-Ekklesiologie geworden wäre. Das II. Vatikanum blieb ein Konzil des Übergangs, und das zeigen auch die nachkonziliaren Institutionen und das Wiederaufleben einer obrigkeitlichen Leitungspraxis. Bezeichnenderweise äußerte Papst Paul VI. 1973: „Auf die Christologie und besonders die Ekklesiologie des Konzils müssen ein neues Studium und eine neue Verehrung des Heiligen Geistes folgen, nämlich als unerläßliche Ergänzung der Lehre des Konzils.“

Auch die geschichtliche Erfahrung spricht dafür, daß der Christomonismus und seine Auswirkungen noch nicht als überwunden gelten können. Diese Kirchenvorstellung ist so stark prägend und als legitimierende Stütze einer obrigkeitlichen Autoritätspraxis so erwünscht gewesen und mit dieser so eng verbunden, daß wir damit rechnen müssen, daß sie lange nachwirkt. In Struktur und Praxis sogar noch dann, wenn in der Theorie die Weichen bereits anders gestellt sind. Die neu belebte innerkirchliche Diskussion bestätigt das.

Die Notwendigkeit einer Bewußtseinsveränderung betrifft aber nicht nur die Hirten. Entscheidend wird sein, in welchem Maße die übrigen Kirchenglieder ihre Geistbegebung und Berufung wahrnehmen und zu aktiven Trägern von Kirche und zu Zeugen des Evangeliums werden. Es ist leicht gesagt: Auch ein wenig dazu einladender Leitungsstil sollte nicht als Grund dienen, sich von der erkannten Berufung zu dispensieren.

Wilhelm Zauner Wortloser Geist

Wer getauft und gefirmt ist, ist in besonderer Weise dem Geist verpflichtet. Aber der Geist Gottes ist nicht an Taufe und Firmung, an die Kirche und an die übrigen Sakramente gebunden. Er trägt seine Früchte auch außerhalb der Kirche, innerhalb und außerhalb anderer Religionen. Wie dies erfahren und von der Schrift her begründet werden kann, dazu hier einige Kostproben. red

Drei Szenen mit einem Freund

Er ist jetzt 30 Jahre alt, nicht getauft, gehört keiner Religionsgemeinschaft an. Erlernter und ausgeübter Beruf: Kameramann.

„Die Fastenzeit ist wunderbar“, sagt er. „Ich habe zwei Wochen nichts gegessen, nur Wasser und etwas Saft getrunken. Die ersten Tage waren etwas schwierig. Da mußte der eine Peter in mir erst dem anderen Peter beibringen, was er von ihm will. Als sich die beiden einigen konnten, überkam mich ein Gefühl der Harmonie und des Gleichklangs, der Identität mit mir selber. Dann erwachten die Sinne. Ich wurde aufmerksamer und bekam einen besseren Blick. Ich wurde hellhöriger, geistig wacher und interessierter. Es fiel mir nicht mehr so schwer, geordnet zu leben und zu tun, was ich geplant hatte. Meine Beziehungen wurden sensibler, ihre Schwingungen und Ober-töne waren besser wahrzunehmen. Ein Gefühl freudiger Erwartung durchströmte mich, und ich war fast traurig, als die Zeit um war und ich wieder langsam zu essen begann.“ – „Was du da schilderst“, sage ich ihm, „steht so in einer Präfation: ‚Durch das Fasten des Leibes unterdrückst du die Sünde, erhebst du den Geist, spendest Tugendkraft und Lohn.‘“ – „Das ist wunderbar und schlicht gesagt. So habe ich es erlebt. Warum fastet ihr so wenig, wenn ihr dies alles wißt?“

Spaziergang am Morgen. Peter bleibt vor einem Strauch stehen und versinkt ganz in Schauen. Der Strauch hat noch keine Blätter und streckt seine dünnen Zweige wie ein Geflecht aus. An einer Spitze hängt noch ein Tautropfen, darin sich das Morgenlicht spiegelt. „Ich weiß noch nicht, was aus meinem Leben werden wird; ob ich durch meine Bilder etwas sagen kann, was Menschen Freude macht und ihnen leben hilft. Wenn ich auch nichts leisten könnte, was andere als einen Nutzen betrachten, so möchte ich doch dankbar leben, weil ich das Wunder dieses Wassertropfens gesehen habe.“

In Wien fand ein Friedensmarsch statt. Siebzigtausend Menschen gingen mit, und Peter war auch dabei. Den Vorabend hielt er sich frei. „Ich mußte zuerst Frieden mit mir selber machen“, sagte er. „Ohne Frieden mit mir

selbst und ohne Versöhnung mit den Menschen, mit denen ich lebe, ist es nicht aufrichtig, an einem Friedensmarsch teilzunehmen.“

Zwei Szenen aus der
Politik

An einem Abend des Jahres 1981 zeigt das Fernsehen Bilder aus Camp David. Der amerikanische Präsident hatte zu sehr schwierigen Gesprächen über den Nahostkonflikt geladen. Der Ägypter Sadat umarmt den Juden Begin. Beide wirken ein wenig steif und verlegen. Das ist keine fürs Fernsehen demonstrierte Umarmung. Es ist der Abschluß eines mühsamen Prozesses, der beiden noch in den Gesichtern steht. Versöhnung bahnt sich an, schafft sich ein sichtbares Zeichen und macht sich so selber Mut.

Litauen verlangt Selbständigkeit. Die Volksvertretung erklärt den Geheimvertrag Hitlers mit Stalin für ungültig und will die Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken verlassen. Gorbatschow schickt nicht Bomber und Panzer, sondern er kommt selbst. Er redet mit der Volksvertretung und der Partei, er redet mit Leuten auf der Straße. Er vertraut mehr auf das Gespräch als auf die Geschütze. Ein Sprachwunder?

Eine Szene aus Green-
peace

Ein Student erzählt mir, daß er ein Semester auf einem Schiff verbracht hat. Er hat Dinge gesehen, die ihn tief erschüttert haben. „Es steht schlechter um die Welt, als man in der Zeitung liest. Auch die Rücksichtslosigkeit, Unachtsamkeit und Sorglosigkeit sind viel größer, als man sich vorstellt. Für mein Studium habe ich ein Semester verloren. Na, ich werde das römische, das germanische und das Kirchenrecht schon noch studieren. Aber wenn wir uns nicht um die Rechte der Pflanzen und Tiere, um die Luft und das Wasser kümmern, dann werden uns bald die Rechte der Menschen nichts mehr nützen.“ Auf die Frage, ob er einmal in einer kirchlichen Gruppe mitgearbeitet habe, sagt er ja; er sei aber jetzt ziemlich weit weg. Was man da gemacht habe, sei ihm zuwenig ernst erschienen, hätte ihn nicht herausgefordert. „Vielleicht ist auch Greenpeace ein bißchen Kirche“, sagt er lächelnd.

Der Geist und das
Wort

In der Dogmatik gibt es eine Spekulation, die recht abstrakt erscheint. Man fragt sich nach der „taxis“, d. h. nach der Reihenfolge der göttlichen Personen. Ist es so selbstverständlich, daß man den Heiligen Geist die dritte göttliche Person nennt? Gewiß, wir bekennen im Credo, daß der Geist „aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht“. So lesen wir es auch in der Bibel: „Der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, wird euch alles weitere lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“ (Joh 14, 26). Andererseits bekennen

wir aber auch im Credo von Jesus Christus, er sei „empfangen durch den Heiligen Geist“ und habe durch ihn „Fleisch angenommen“. Petrus sagt in seiner Pfingstrede über Christus: „Weil er durch Gottes Hand erhöht wurde, und weil er die Verheißung des Heiligen Geistes vom Vater empfangen hatte, hat er diesen nun ausgegossen, wie ihr es selber seht und hört“ (Apg 2, 33).

Bei der Frage nach der „taxis“ geht es selbstverständlich weder um eine zeitliche Reihenfolge noch um eine Rangordnung. Es geht vielmehr um die Wahrnehmung des Zugehens Gottes auf uns, um das Ankommen seines Reiches. Der Vater spricht uns an durch sein Wort, den logos. Wer aber sprechen will, der braucht Atem, pneuma. Durch das Wort wird der Atem gestaltet und nimmt Form an. Das Wort wiederum verrät, aus welchem Geist es gesprochen ist.

So wird auch verständlich, wieso am Anfang des Schöpfungsberichtes zuerst der Geist und dann erst das Wort genannt ist: „Gottes Geist schwebte über dem Wasser. Gott sprach: Es werde Licht“ (Gen 1, 2-3). Diese Worte klingen nach im Psalm 104: „Sendest du deinen Geist aus, so werden sie alle erschaffen, und du erneuerst das Antlitz der Erde“ (V. 30). Im Buch der Weisheit (1, 7) heißt es: „Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis.“ Und Jesus sagt zu Nikodemus: „Der Wind [pneuma!] weht, wo er will, und du hörst sein Brausen – aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er fährt“ (Joh 3, 8). Der Atem, der Hauch, der Wind und der Geist sind als solche nicht zu erkennen, sondern nur an ihren Auswirkungen. Paulus spricht von den „Früchten des Geistes: Liebe, Freude, Friede, Anmut, Güte, Freundlichkeit, Treue, Sanftmut, Selbstzucht“ (Gal 5, 22-23). Den Geist selber sieht man nicht. Doch wer solche Früchte hervorbringt, dem sieht man an, wes Geistes er ist.

Kyrus,
der Geistgesalbte

Im ersten Lied vom Gottesknecht bei Jesaja heißt es: „Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt“ (Jes 42, 1). Einige Kapitel weiter wird der Geist Gottes auch dem Perserkönig Kyrus zugeschrieben, weil er ein Werkzeug der Pläne Gottes ist: „So spricht der Herr zu Kyrus, seinem Geistgesalbten, den er an der rechten Hand gefaßt hat: Ich selbst gehe vor dir her“ (Jes 45, 1-2). Jesus staunte über das Wirken des Geistes auch außerhalb des Volkes Gottes. Voll Bewunderung sagte er zu einer heidnischen Mutter, die sich unermüdet für ihre Tochter eingesetzt hatte: „Frau, dein Glaube ist groß“ (Mt 15, 28). Über den römischen Hauptmann, der ihn um die Heilung seines Dieners gebeten hatte, sagte er: „Einen so großen Glauben habe ich bei keinem in Israel gefunden“ (Mt 8, 10).

Geistausgießung vor Taufe

Petrus hat mehrmals dramatisch erlebt, wie der Geist Gottes gegeben wurde, ehe Menschen getauft und so in die Ausdrücklichkeit der Kirche geführt wurden. Er deutet das Pfingstereignis mit einem Zitat aus dem Propheten Joel: „Über meine Knechte und Mägde werde ich meinen Geist ausgießen in jenen Tagen“ (Apg 2, 18). Erst auf die Frage seiner Zuhörer „Was sollen wir tun?“ antwortet Petrus: „Jeder von euch lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen“ (Apg 2, 38). – Als Petrus in Cäsarea den römischen Hauptmann Cornelius, der auch seine Verwandten und Freunde eingeladen hatte, besuchte und mit ihnen redete, heißt es in der Apostelgeschichte: „Während Petrus noch redete, kam der Heilige Geist über alle, die seiner Rede lauschten. Außer sich vor Staunen sahen die Gläubigen aus der Beschneidung, die mit Petrus gekommen waren, daß die Gabe des Heiligen Geistes auch über die Heiden ausgegossen wurde. Da sagte Petrus: ‚Dürfte wohl jemand diesen das Wasser zur Taufe verwehren, die gleich uns den Heiligen Geist empfangen haben?‘ So gab er Weisung, sie im Namen Jesu Christi zu taufen“ (Apg 10, 44–48).

Der Geist – nicht an Taufe und Kirche gebunden

Wer getauft ist, ist in besonderer Weise dem Geist verpflichtet, denn er wurde auch im Namen des Heiligen Geistes getauft. Wer gefirmt ist, dem wurde gesagt: „Sei besiegelt durch die Gabe Gottes, den Heiligen Geist.“ Doch der Geist Gottes ist nicht an Taufe und Firmung, an die Kirche und die übrigen Sakramente gebunden. Er trägt seine Früchte auch außerhalb der Kirche, in anderen Religionen und außerhalb der Religionen. Er trägt sie in Menschen, die fasten, um Ordnung zu finden und hellhörig zu werden; in Menschen, die einen Blick für die Wunder der Natur haben und dadurch dankbar leben; in Menschen, die für den Frieden eintreten und damit bei sich selber anfangen. Die Früchte des Geistes zeigen sich bisweilen in der Politik. Sie zeigen sich auch auf einem Schiff oder bei einer Demonstration von Greenpeace.

Der beflissene Seelsorger möchte freilich immer gleich taufen, firmen und der Kirche einverleiben. Er wittert schon anonyme Christen, wo immer der Geist seine Früchte trägt. Ist es nicht einfach schön, einen geliebten Menschen neben sich atmen zu hören, auch wenn er nicht spricht? Ist es nicht wunderbar, den Atem Gottes wahrzunehmen, auch wenn er noch nicht geformt ist zum Wort, zum Sakrament, zur Kirche?

Karl Rahner (†)

„Löscht den Geist nicht aus!“

Der Festvortrag, den Karl Rahner am 1. Juni 1962 zur Eröffnung des Österreichischen Katholikentages in Salzburg gehalten hat, bezeugt den Geist dieses Theologen und den Geist des II. Vatikanischen Konzils. Er ist von einer Aktualität, daß er gestern gesprochen worden sein könnte. Wir bringen eine (vor allem im ersten Teil) leicht gekürzte Fassung dieses Vortrages, um von Rahner die Sorge um den Geist, den Mut zum Wagnis und zum unvermeidlichen Antagonismus zwischen Gehorsam und offener Meinungsäußerung und zwischen einem Handeln, das dem Gewissen und nicht einfach „dem Gesetz“ folgt, zu lernen. red*

Dieses Wort der Schrift steht in dem ältesten neutestamentlichen Brief, im 1. Brief des Apostels an die Thessalonicher, als 19. Vers des 5. Kapitels, als ein Vers der Schlußermahnungen des Apostels an seine Gemeinde. Wenn wir diesen Vers so hören, mag er uns auf das erste Hören hin selbstverständlich vorkommen: Wer wird es sich herausnehmen wollen, dem Hl. Geist Gottes Widerstand leisten zu wollen, gar absichtlich und verstockt? Und wenn dieses Wort sogar an die Gemeinde Gottes selbst gerichtet wird – wie sollte die Kirche den Geist Gottes auslöschen?

Und doch: Wir müssen uns nur fragen, woran Paulus konkret bei dieser Mahnung gedacht hat, um zu sehen, daß seine Mahnung an den einzelnen und an die Kirche als ganze nicht überflüssig ist. Wenn wir dieses Wort lesen, sollten wir zunächst erschrecken, daß man den Geist, das brennende Feuer Gottes, überhaupt auslöschen kann: Wir können sein Walten in uns und der Welt ersticken, er ist in unsere Gewalt gegeben, in die Macht unserer Geistesfähigkeit, in die Gewalt unserer Feigheit, in die Verfügung unseres leeren, irdischen, lieblosen Herzens, wir können nicht nur uns selbst untreu sein und die Würde und Bestimmung unseres eigenen

Wesens verraten, wir können den Geist ersticken, der das Antlitz der Erde immer erneuern will, das Leben Gottes töten in der Welt, die Räume des Daseins gottlos machen, leer und sinnlos.

In der Tat: Wenn wir uns die Gnadengaben des Geistes, die nicht ausgetilgt werden sollen, so denken, wie sie Paulus sieht, bemerken wir leicht, daß es nicht selbstverständlich ist, wozu Paulus mahnt. Denn solche Gnadengaben sind zunächst einmal auf viele so verteilt, daß nicht jeder alle hat, daß sie gegeben werden, wie es dem Geist selbst und nicht einem Menschen, auch nicht dem Amt in seiner Planung, gefällt. Wie schwer aber ist es doch, dem Menschen zuzugestehen, daß der andere ein Wichtiges, ein Göttliches hat, das man selbst nicht besitzt, das man nie ganz verstehen kann, das einem von einem selbst her fremd ist und vielleicht seltsam und anstößig erscheint, wie leicht meint der Mensch, das Göttliche sei mit dem zu identifizieren, was er selbst besitzt und ihm eingängig ist, weil es gerade in ihn eingegangen ist? Und weiter: Für Paulus sind diese Gaben so, daß sie dem irdischen Menschen als Torheit (1 Kor 2, 14) erscheinen, sie können so in der Gemeinde auftreten, daß sie für den Profanen Anlaß sind zu dem Spott, solche Geistbegabte seien psychisch aus dem Gleichgewicht gekommen, seien, schlicht gesagt, verrückt (1 Kor 14, 23). Paulus setzt in seinen Gemeinden voraus, daß überall und in der verschiedenartigsten Weise der Geist wehe, als Geist des Zeugnisses wie in den Propheten, der dienenden Liebe, der Unterrichtung, der Tröstung, des helfenden Zuspruchs, des Schenkens, des Verstehens, der Barmherzigkeit (Röm 12, 4–8), der Weisheitsrede, der Erkenntnisrede, des Berge versetzenden Gebetes, der Heilungskraft, der Machttaten, der prophetischen Rede, der Geistesunterscheidung, Verzückungen, der Deutung solcher Verzückungsrede, der Hilfsdienste, der Gemeindeleitung (1 Kor 12, 4–11, 28–30). In tausend Formen wirkt nach ihm der Geist Christi, in keinem alles, weil erst alle zusammen den einen und ganzen Leib Christi ausmachen, alles soll in Anstand und Ordnung geschehen (1 Kor 14, 40), aber diese Ordnung der Geistwirkungen ist eine Ordnung, die freigibt, die anerkennt, die um die unabseh-

* Löscht den Geist nicht aus. Probleme und Imperative des Österreichischen Katholikentages 1962, Innsbruck 1962, 15–25.

bare Mannigfaltigkeit und Unplanbarkeit dieser Gaben weiß, die den Geist wehen läßt, wo und wie er selbst will, die weder bloß menschlichem Urteil noch der Hybris eines alles planen wollenden Amtes in der Kirche erlaubt, den Geist auszulöschen, den Geist, der unbequem sein kann, der immer neu bleibt und unergründlich, der die Liebe ist, die hart sein kann, der den Menschen und auch die Kirche selbst führt, wohin zu gehen sie nicht geplant haben, ins immer Neue und Unbekannte, das sich erst, wenn es bestanden ist, enthüllt als das, das dem einen, ewig alten und immer neuen Geist entspricht, das ER sich gesucht hat über alle Menschenweisheit hinaus.

Die Kirche weiß in ihrem Glaubensbewußtsein, daß auch der Geist zu ihr selbst gehört, daß er für sie unersetzlich ist. Sie lehrt ausdrücklich, daß zur Kirche nicht nur das Amt, die Institution, die Überlieferung, die immer gleichbleibenden Normen und so das Geplante, das Vorausschbare gehöre. Die Kirche weiß, daß das Unerwartete und Unberechenbare ihrer eigenen Geschichte nicht nur die von außen an sie herankommende unübersehbare Situation ist, die sie mit ihren Prinzipien, die immer gleich bleiben, bewältigt. Die Kirche weiß, daß in ihr eigenes innerstes Wesen der Geist Gottes eingestiftet ist, der lebendige Geist, der jetzt noch waltet und treibt, der sich also nie adäquat schon übersetzt hat und in die Verfügung der Kirche gegeben hat durch das, was wir Amt und Prinzipien, Sakramente und Lehre nennen. Pius XII. hat ausdrücklich erklärt, daß nicht nur das Institutionelle, sondern auch das Charismatische zum Wesen der Kirche gehört. Diese Charismatiker sind nach Pius XII. nicht nur gegeben in den Trägern des Amtes, noch sind sie nur Befehlsempfänger. Sie können durchaus solche Menschen sein, durch deren Gnadengaben Christus seine Kirche „unmittelbar“ leitet und bewegt, sosehr diese Charismatiker und ihre Charismen „in Ordnung“ leben müssen, so wenig sie aus jener Kirche ausbrechen dürfen, die auch, aber nicht nur, eine Kirche des Amtes ist.

Dieses Wissen ist da. Aber es ist oft in Theorie und Praxis nicht genügend deutlich und lebendig da. Es ist oft ein bloß theoretisches

Wissen, das selbst keine charismatische Kraft hat. Dies ist nicht einfach nur Schuld, Eigensinn, Verkalkung. Es gibt andere und drängende Gründe für diese Unwirksamkeit der Wahrheit von dem Geist und seinen Charismen in der Kirche. Man könnte sagen, die alte Kirche des Paulus hatte es in dieser Hinsicht leichter; die Gemeinden waren klein, lebten auf einer sozial einfachen und übersichtbaren Stufe; auch das Ungeplante und Unvorhergesehene war und blieb eingefangen in einer doch auch wieder vertrauten und übersichtbaren Welt. Heute aber leben wir im Zeitalter einer industriellen Massengesellschaft, einer sich vereinheitlichenden Geschichte aller Völker in unmittelbarer, freundlicher oder feindlicher, aber sehr realer Kommunikation untereinander, in einem Zeitalter der Automation, der Kybernetik, des schon neurotisch werdenden Sicherheitsbedürfnisses, der Gesellschaft, in der die Alten einen viel höheren Prozentsatz der Menschen bilden als in früheren Zeiten, in einem Zeitalter der Steuerung der Bedürfnisse und Meinungen der Massen, des ungeheuren Wachstums des Apparates in der Gesellschaft, das durch die zuerst erwähnten Umstände eben doch größtenteils unvermeidlich ist. Diese und ähnliche Momente der heutigen Situation sind nicht nur solche der profanen, sondern auch der kirchlichen Gesellschaft.

Wenn wir ehrlich sind, ist diese Gefahr der heutigen Zeit unweigerlich auch eine Gefahr der Kirche. Denn auch heute noch besteht die Situation der Abwehr gegen die die Kirche bedrohenden Mächte von außen, der Parole der parteihaft gedachten Einheit und Geschlossenheit, des Geistes, der ein wenig zu rasch und eindeutig die Glaubenslehre vom Primat des Papstes in der Kirche als dem Band der Einheit und der Garantie der Wahrheit sich objektivieren läßt in einem nicht unerheblichen römischen Zentralismus der kirchlichen Bürokratie, der Regelung von allem und jedem durch die kirchlichen Zentralministerien.

Und wie steht es mit der Kirche in dem Lebensraum, der unser ist? Herrscht nicht zuviel Müdigkeit bei uns, zuviel bloße Routine? Wo sind die „Bewegungen“, wo ein Enthusiasmus, der sich neue Ziele steckt, der um

Neues wirbt, verkündigen wir nicht zu sehr die abgewogenen und ausgeglichenen Prinzipien der Kirche, anstatt sie mutig in Imperative umzusetzen, die nicht immer und überall, aber für uns heute und hier notwendig sind? Fehlt es uns nicht zu oft an Mut, eindeutig nein oder eindeutig ja zu sagen, und zwar nicht nur zu den unveränderlichen Grundsätzen, die niemand im Ernst frontal angreift und leugnet, sondern auch zu kämpferischen Parolen, zur Konkretheit einer Entscheidung? Wissen wir eine Antwort, wenn einer uns fragt: Was wollt ihr Christen in den nächsten zehn Jahren konkret, was wollt ihr heute erreichen, was noch nicht ist, aber nach euch werden soll, und zwar hier und jetzt und nicht nur in der Ewigkeit? Distanzieren wir uns nicht oft von den Parteien, wie wir sagen, um uns nicht in einer konkreten Forderung engagieren zu müssen? Ist der Mut vorhanden, uns wirklich mit den Fragen der Zeit zu befassen, ihnen uns wirklich zu stellen, ihre Last wirklich zu spüren? Wo wagt man wirklich ein „Experiment“ im kirchlichen Leben, das nicht gleich im ersten Anfang zugedeckt wird, daß doch alles beim alten bleibt? Wenn wir uns geistesgeschichtlich und sozialgeschichtlich vergegenwärtigen, in welchem Umbruch der Zeiten wir stehen, den wir bestimmt nicht überschätzen, sondern unterschätzen, wenn wir an der Tiefe und Weite dieses Umbruchs die Kraft, den Mut, die weite Sicht des der Kirche auch bei uns aufgegebenen Umbruchs messen, müssen wir dann nicht fürchten, daß wir in dieser Zeitwende noch weniger nachkommen wie die Kirche zur Zeit der Verwandlung der feudalen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts in die bürgerlich-liberale Gesellschaft des 19. Jahrhunderts oder zur Zeit des Heraufkommens der Arbeiterschaft als der neuen Klasse?

Wer, was ich eben sagte, anhört als eine billige Kritik, wer sich von vornherein weigert, sich beunruhigen zu lassen, wer stillschweigend von der Voraussetzung ausgeht, es müsse alles in Ordnung sein, weil er selbst doch ein braver Mann sei, der seine Pflicht tut, und er auch kein Rezept gegen die Misere der Zeit und der Kirche wisse, der hat nicht verstanden, warum das eben Gesagte gesagt wurde. – Das Gesagte bedeutet auch

nicht, daß alles und jedes in der Kirche im argen liege. Nein, es gibt des Geisterfüllten und göttlich Lebendigen viel: Liebe, Treue, geduldiges Kreuztragen, aufopferungsvolle Arbeit im Apostolat, jungen Mut, theologischen Scharfsinn, Entschlossenheit, neue Fragen anzupacken, und vieles andere, das den Geist zum Spender hat, ohne den auch dieses nicht in der Kirche wäre.

Aber wenn so dieser Imperativ uns in unserer Stunde besonders gilt, dann liegt die Frage schwer auf uns: Wie machen wir es, daß wir den Geist nicht auslöschen?

Das erste, was getan, was zu Herzen genommen werden müßte, wäre die *Sorge*, es könne der Geist ausgelöscht werden. Der Geist kann ausgelöscht werden, wenn nicht ganz in der Kirche, so doch soweit und so schrecklich, daß wir jenes Gericht fürchten müssen, das beim Hause Gottes anfängt. Und darum muß uns alle die Sorge quälen, daß wir es sein könnten, die den Geist auslöschen. Ihn auslöschen durch den Hochmut der Besserwisserei, durch die Herzensträgheit, durch die Feigheit, durch die Unbelehrbarkeit, mit denen wir neuen Impulsen, neuem Drängen in der Kirche begegnen. Wie vieles wäre anders, wenn man dem Neuen nicht so oft entgegengetreten würde mit der überlegenen Selbstsicherheit, mit einem Konservatismus, der nicht Gottes Ehre und Lehre und Stiftung in der Kirche verteidigt, sondern sich selbst, die alte Gewohnheit, das Übliche, daß man leben kann ohne den Schmerz der täglichen neuen Metanoia. Wenn man aber brennend empfände, daß man auch gerichtet werden kann durch seine Unterlassungen, für seine diffuse, anonyme Herzenshärte und -trägheit, für seinen schuldhaften Mangel an schöpferischer Phantasie und am Mut zum Kühnen, dann würde man sicher hellhöriger, vorsichtiger, zuvorkommender auf die leiseste Möglichkeit achten, daß sich irgendwo der Geist regt, der nicht schon in den amtlichen Formeln und Maximen der Kirche und ihrer amtlichen Stellen eingegangen ist. Dann würde man sehnsüchtig ausschauen, ob nicht Charismen sich melden, für die wir erst einen Blick und ein Gespür uns erwerben müssen. Dann würde man auch die Charismen, die der Geist mitteilen will, nicht vor die Alternative stellen (der wir doch auch

unser eigenes Leben und Tun nicht aussetzen), vor die Alternative, nichts Menschliches, nichts Ungeklärtes zu haben. Denn dies ist nicht möglich, weil auch das Feuer des Heiligen Geistes brennt aus dem Dornbusch unseres Menschlichen und auch zu Menschlichen heraus.

Das zweite ist der Mut zum *Wagnis*. Es sei erlaubt, das soeben Gesagte eindringlich zu wiederholen: Wir leben in einer Zeit, wo es einfach notwendig ist, im Mut zum Neuen und Unerprobten bis zur äußersten Grenze zu gehen, bis dorthin, wo für eine christliche Lehre und ein christliches Gewissen eindeutig und indiskutabel eine Möglichkeit, noch weiter zu gehen, einfach nicht mehr sichtbar ist. Der einzige heute im praktischen Leben der Kirche erlaubte Tutorismus ist der Tutorismus des *Wagnisses*. Wir dürfen heute eigentlich nicht bei der Lösung von echten Problemen fragen: Wie weit muß ich gehen, weil es einfach von der Situation erzwungen wird, wenigstens so weit zu gehen, sondern wir müßten fragen: Wie weit darf man unter Ausnützung aller theologischen und pastoralen Möglichkeiten gehen, weil die Lage des Reiches Gottes sicher so ist, daß wir das Äußerste wagen müssen, um so zu bestehen, wie Gott es von uns verlangt. Wir dürfen in ökumenischen Fragen beispielsweise nicht fragen: was müssen wir den getrennten Brüdern zugestehen, sondern: Wie schöpfen wir alle nur denkbaren, von unserem christlich-katholischen Gewissen nur irgendwie denkbaren Möglichkeiten eines Entgegenkommens aus, mutig und unbekümmert, weil wir es uns heute einfach nicht mehr leisten können, da weniger zu tun, um der Einheit der Christen wenigstens näherzukommen. Es will mir scheinen: Wenn in diesen und vielen anderen Fragen dieser Tutorismus angewendet würde, d. h. man von der Überzeugung als Imperativ für unsere Stunde, nicht als immer gültiges Prinzip für alle Zeiten ausginge, daß das Sicherste heute das Wagemutigste sei und die beste Chance, alles oder einiges zu gewinnen, nicht die Vorsicht, sondern der kühnste Wagemut sei, dann würde sich doch wohl manche Überlegung in der Kirche anders gestalten.

Soll der Geist nicht ausgelöscht werden, dann bedarf es einer richtigen und mutigen

Interpretation des kirchlichen *Gehorsams*. Dieser ist eine heilige Tugend. Der Geist Christi in der Kirche weist sich aus im Gehorsam vor dem Amt in der Kirche. Es gibt keinen echten Geist Christi, der aus der Kirche der Bischöfe, des Papstes, des Amtes hinausführt. Aber wenn es wahr ist, daß der Geist Gottes in der Kirche nicht nur das Amt, sondern auch durch die Unbeamteten, von ihnen her auf das Amt zu wirkt, dann haben die Menschen, denen Gott die Gnade und die Last des Charismas schenkt (und es wäre besser, es würden sich mehr Leute in der Kirche zutrauen, daß der Geist ihnen solchen Empfang zutrauen könnte), auch das Recht und die Pflicht, sich nicht einfach hinter ein stummes und im Grunde bequemes, gar nicht wirklich demütiges Parieren zu verstecken, sondern zu sprechen, zu rufen, ihre Meinung, die durchaus die des Geistes Gottes sein kann, auch vor dem Amt der Kirche kundzutun, immer aufs neue, auch wenn sie lästig fallen, auch wenn es „oben“ nicht genehm ist, auch wenn sie das Leid des Charismas zu tragen haben: Verkennung, vielleicht sogar Maßregelung. Nicht dort, wo die amtliche Maschinerie der Kirche reibungslos und leise läuft, nicht dort, wo ein totalitäres Regime exerziert würde, ist der Geist des wahren Gehorsams, sondern wo mitten im gemeinsamen Kampf um den Willen Gottes vom Amt das nichtamtliche Walten des Geistes respektiert und vom Charismatiker in Treue zum eigenen Auftrag das Amt gehorsam respektiert wird, und Gott und er allein aus diesem notwendigen Antagonismus und Pluralismus der Geister und Aufgaben und Dienstleistungen in der Kirche die eine Kirche und ihre wahre, von Gott gewollte Geschichte aufbaut, die auch anders aussieht als die, wie sie in den amtlichen Plänen des kirchlichen Amtes ausgedacht worden war, mit Recht und pflichtschuldig geplant war.

Zu den Voraussetzungen für das Lebendigwerden des Geistes gehört auch der *Mut zu diesem unvermeidlichen Antagonismus* in der Kirche. Die Kirche ist nicht so „ein Herz und eine Seele“, daß es in ihr keinen Kampf, kein Leid des gegenseitigen Nichtverstehens geben dürfte. Es gibt wirklich viele Charismen in der Kirche, und keiner hat alle, und keinem ist eine Verwaltung aller Charismen

aufgetragen, denn selbst die Sorge um die Einheit des Glaubens und der Liebe, die das Amt in der Kirche hat, bedeutet keine eigentliche Verwaltung aller Charismen durch die amtliche Kirche, nein, wir Christen werden und sollen in vielem verschiedene Tendenzen haben, es braucht nicht jedes für jeden positiv zu passen. Liebe, die auf Uniformität aufbauen dürfte, wäre leicht. In der Kirche aber soll der *Geist der Liebe* herrschen, die die vielen und verschieden bleibenden Gaben zu einer Einheit bindet, der Liebe, die den andern auch noch annimmt und gelten läßt, wo man ihn nicht mehr „verstehet“. Das Prinzip, das mit der Liebe der Kirche in ihrem Handeln mitgegeben ist, besagt, daß jeder in der Kirche seinem Geist folgen dürfe, solange nicht sicher feststeht, daß er einem Ungeist nachgibt, daß also seine Rechtgläubigkeit, seine Freiheit, sein guter Wille vorauszusetzen seien bis zum wirklichen Beweis des Gegenteils und nicht umgekehrt. Mag auch das Urteil darüber, ob dieser Beweis im Einzelfall erbracht sei, wiederum beim Amt und nicht einfach beim Beurteilten selbst liegen, so hat eben doch das Amt die heilige Pflicht, nach der es am Tage des Gerichtes Rechenschaft ablegen muß, selbst demütig und selbstkritisch zu prüfen, ob ein solcher Beweis vorliegt oder ob es voreilig, eigensinnig und nach dem Maßstab des eigenen Geistes und der bloß eigenen Gabe urteilt. Geduld, Toleranz, Gewährenlassen des anderen, solange das Verkehrte seines Handelns nicht sicher nachgewiesen ist (nicht umgekehrt: Verbot aller Eigenregung, bis deren Rechtmäßigkeit formell nachgewiesen ist, wobei der Untergebene die Beweislast hätte), sind spezifisch kirchliche Tugenden, die aus dem Wesen der Kirche, die kein totalitäres System ist, erfließen und Voraussetzung dafür sind, daß der Geist nicht ausgelöscht wird.

„Auch wir haben den Geist Christi“

Es ist eine christliche Tugend und nicht Gleichgültigkeit gegen das kirchliche Amt, wenn man diese Tugenden beim kirchlichen Amt voraussetzt und dementsprechend handelt. Man darf den unvermeidlichen Antagonismus in der Kirche voraussetzen, weil er

nach dem Willen Gottes dem Wesen der Kirche mitgegeben ist, man braucht also nicht zu allem und jedem ein positives Einverständnis ausdrücklicher Art von Seiten des kirchlichen Amtes, um sagen zu dürfen: auch wir haben den Geist Christi. Wenn jemand aus dem Gesagten den Schluß zöge, man müsse alles und jedes in der Kirche gehen lassen, es könne eigentlich keiner den Mut haben, sich einer anderen Tendenz in der Kirche zu widersetzen, vor ihr zu warnen, sie zu echtem und ernstem Kampf herauszufordern, dann hat er das Gesagte mißverstanden. Denn durch eine solche Auffassung würde ja gerade geleugnet, daß die verschiedenen Antriebe, Tendenzen und Charismen, wo sie echt sind, sich wirklich in der Kirche entfalten, also das Gegengewicht der anderen wirklich erfahren müssen. Ein solcher würde überdies behaupten, es könne keine Tendenz in der Kirche auftreten außer der Gabe des Geistes von oben. Das ist aber falsch. Eine solche apriorische Immunität gegen die Anfälligkeit vom Geist der Welt her haben sowohl die Gläubigen im allgemeinen wie auch die Träger des Amtes. Man muß also den Mut haben können, der ja gerade die einem bestimmten Glied der Kirche verliehene Gabe sein kann, das Charisma, ein Nein in der Kirche zu sagen, aufzustehen gegen bestimmte Strömungen und Geister, und zwar schon bevor das Amt selbst alarmiert worden ist, da ja ein solches Nein das Mittel sein kann, das Amt zu seiner Tätigkeit anzuregen. Aber eben dieser Mut zu einem Antagonismus in der Kirche, zu einem echten Pluralismus der Gaben und Charismen, der Aufgaben und Funktionen, entgiftet den immer unvermeidlich auch in der Kirche gegebenen Kampf der Tendenzen und macht ihn zu einem Ringen der Liebe und entbindet den Geist, der sonst ausgelöscht würde.

Und weiter gehört zu den Voraussetzungen dafür, daß der Geist in der Kirche nicht ausgelöscht werde, die Überzeugung oben und unten in der Kirche, daß es in der Kirche nicht nur Regungen gibt und geben darf, die von der amtlichen höheren Instanz veranlaßt sein müßten, um legitim zu sein. Das Amt in der Kirche darf sich nicht wundern oder darüber unwillig sein, wenn sich ein *Le-*

ben des Geistes regt, bevor es in den Ministerien der Kirche geplant worden ist. Und die Gläubigen dürfen nicht meinen, sie hätten bestimmt nichts zu tun, bevor von oben ein Befehl heruntergereicht wird. Es gibt Taten, die Gott will, vom Gewissen des einzelnen verlangt, auch bevor das Startzeichen vom Amt gegeben ist, und zwar in Richtungen, die nicht schon amtlich positiv gebilligt und festgelegt sind. Man müßte einmal von diesem Charismatischen in der Kirche her das Recht der „kanonischen Billigkeit“ und der legitimen Gewohnheit contra oder praeter legem durchdenken. Mit solchen Begriffen spart die Kanonistik nicht nur einen legitimen Raum für eine menschlich-sinnvolle Rechtsentwicklung aus, sondern auch für den Antrieb des Geistes. Die Befehlsgewalt der Kirche muß also bei sich das Bewußtsein pflegen, daß sie nicht wie in einem totalitären System die autark planende Entwerferin alles Tuns in der Kirche ist und sein darf. Sie muß das Bewußtsein in sich wachhalten, daß es ihre Pflicht und nicht nur ihre gnädige Herablassung ist, wenn sie Anregungen „von unten“ entgegennimmt, daß sie nicht von vornherein alle Fäden in der Hand haben muß, daß die höhere, eben charismatische Weisheit auch einmal bei den Untergebenen sein kann und die charismatische Weisheit des Amtes darin bestehen kann, sich solcher Weisheit nicht zu verschließen. Das Amt in der Kirche muß immer wissen, daß die Pflicht des Untergebenen, ihm gehorsam zu sein, und die Kompetenz der Kompetenz auf seiten des Amtes den Untergebenen dem Amt gegenüber weder rechtlos macht noch eine Garantie dafür ist, daß jede Maßnahme des Amtes im Einzelfall das Richtige und Gottgefällige trifft oder von vornherein davor bewahrt sein müßte, auch geschichtlich sehr katastrophale Entscheidungen und Unterlassungen verantworten zu müssen.

Wenn alle beten, wenn jeder über seine eigene charismatische Kargheit und Dürftigkeit vor Gott ein erschrockenes Gewissen hat, wenn jeder bereit ist, die Gabe des anderen zu achten, auch wenn sie nicht seine ist, wenn der Gehorsam den Mut der Selbstverantwortung nicht austreibt und auch nicht umgekehrt der Mut zur eigenen Meinung

den Gehorsam, wenn die Entschlossenheit da ist, auch zu radikalen Versuchen, weil man sieht, daß in der äußersten Situation, die unsere ist, mit vorsichtigem Weitermachen im bisherigen Geleise nicht mehr bestanden werden kann, dann wäre vielleicht der Raum da, der auch schon wieder Gottes Gnade ist, für die Lebendigkeit des Geistes, der nochmals Gnade Gottes allein ist. Dann brauchten wir nicht zu fürchten, daß wir vor dem Gericht Gottes den Vorwurf hören werden, wir hätten durch Herzensträgheit und Feigheit den Geist ausgelöscht und hätten es noch nicht einmal wahrhaben wollen.

In den letzten hundert Jahren ist der relative Anteil der katholischen Christen praktisch nicht gewachsen, sondern gleichgeblieben trotz der scheinbar heroischen Anstrengungen der Mission. Und dabei ist der innere Abfall inmitten der sogenannten christlichen Völker von erschreckendem Ausmaß noch gar nicht einkalkuliert. Wenn die Zuwachsraten der Bevölkerungsexplosion in der Welt, wie man sie genannt hat, auch nur so groß bleibt, wie sie jetzt ist, werden am Ende dieses Jahrhunderts, das doch vielleicht noch manche von uns selbst erleben, sechs, sieben Milliarden Menschen vorhanden sein, also fast doppelt soviel, wie heute leben. Da aber diese Zunahme zum weitaus größeren Teil in jenem Teil der Menschheit sich abspielt, der praktisch oder sogar grundsätzlich politisch außerhalb des christlichen Strahlungsbereiches lebt, wird vermutlich der katholische Anteil der Weltbevölkerung in den nächsten Jahrzehnten sehr, vielleicht erschreckend, sinken. Das ist nur eine von hundert Überlegungen, die man anstellen könnte, um sich den Ernst der globalen und säkularen Situation klarzumachen, in der sich die Kirche befindet, der Situation der Welt, die heute auch unsere eigene ist, weil kein Land mehr autark sein kann in dieser Gegenwart. Haben wir den harten Mut, uns selbst zu sagen: Löscht den Geist nicht aus, haben wir den unerschütterlichen Glauben trotz dieses warnenden Mahnrufes an uns selbst, darauf zu vertrauen, daß der Geist Gottes sich nicht auslöschen läßt, weil er der Geist dessen ist, der am Kreuz der Welt gesiegt hat! Gehen wir mit diesem Ernst und diesem Mut des Glaubens in die Beratungen dieser Tage!

Maureen Junker

Die Unterscheidung der Geister

Theologische Kriterien
zur Bestimmung einer Praxis
im Geist Jesu

Junker will den folgenden Fragen nachgehen, die sich auf die alltägliche Gestaltung unseres Glaubens auswirken: Wodurch ist der Heilige Geist von anderen Geistern zu unterscheiden? Das Neue Testament nennt als Kriterium den Bezug auf die Person Jesu und gibt weitere Auskunft über die innere Struktur dieses für uns Gläubige kennzeichnenden Rückbezugs. Warum besitzt dieses Kriterium zwei Pole, nämlich die „Erinnerung an Jesus“ und das „Eingeführtwerden in seine Wahrheit“ (vgl. Joh 14, 26; 16, 13–15)? Und welche Probleme und Chancen ergeben sich aus dieser Doppelstruktur für die Bestimmung der Grundzüge einer Praxis im Geist Jesu? red

Daß Christen sich selbst und ihr Handeln aus dem ihnen zugesagten „Geist“ verstehen, scheint die besten biblischen Gründe für sich zu haben: Die sich auf den Namen Jesu Christi taufen lassen und glauben, werden „die Gabe des Heiligen Geistes empfangen“ (Apg 2, 38; 19, 2f) und sind „alle mit dem einen Geist getränkt“ (1 Kor 12, 13). Und doch ist oft ebenso deutlich zu erkennen, daß nicht alle Inanspruchnahmen des Geistes gerechtfertigt sein können; am offensichtlichsten dann, wenn christliche Amtsträger, Gemeinden, Gruppen und einzelne sich, um ihre jeweilige Glaubensüberzeugung und Praxis zu rechtfertigen, „gegenseitig auf den Geistbesitz berufen“¹. Jedes Selbstverständnis aus dem Geist scheint also zugleich eine Unterscheidung der Geister zu verlangen. Ohne weitere theologische Kriterien für die Identifikation des Geistes, den uns die Schrift voll Zuversicht zuspricht, bleibt seine ideologische Verwendung² zur Legitimation der Al-

leingültigkeit der eigenen Perspektive so unvermeidbar wie unentscheidbar.

Erleichtert wird dieser instrumentelle Zugriff durch die Tatsache, daß – im Gegensatz zur Christologie oder zur Gotteslehre, die stärker begrifflich gefaßt und in ihren Implikationen kontrollierbarer sind – vom Heiligen Geist oft auf metaphorischer Ebene gehandelt wird. Meist ist diese als solche problemlos zu erkennen, z. B. wenn Paulus die Gläubigen als „Tempel des Heiligen Geistes“ (vgl. 1 Kor 3, 16) bezeichnet. Die Offenheit metaphorischer Ausdrücke dafür, als ontologische Aussagen mißverstanden zu werden, zeigt sich mit ihren fragwürdigen Konsequenzen für die Ekklesiologie aber z. B. dann, wenn der Heilige Geist zur „Seele der Kirche“ erklärt wird (vgl. *Mystici Corporis*, DS 3808; NR 407)³. Da ja schon die biblischen Grundbegriffe für den Geist, *pneuma* bzw. *ruah*, aus dem Bereich der Natur bzw. des Körperlichen übertragen sind, spielt die metaphorische Ebene von Anfang an eine Rolle und kann in der Ausarbeitung dieser Grundkategorien zu unbeabsichtigten Implikationen führen⁴.

1. Der Heilige Geist als der Geist Jesu Christi

Die Frage nach dem unterscheidenden Kennzeichen des Heiligen Geistes scheint im Neuen Testament zunächst eine einfache und eindeutige Antwort zu finden: seine Bin-

der für ein bestimmtes kirchliches Verhalten nicht mehr ausreichen; man rekurriert dann auf die Führung und den Bestand des Heiligen Geistes“ (13). Im Gegensatz zum II. Vatikanum, das die Kirche als Sakrament des Geistes, also als Zeichen und Werkzeug, bestimmt, verstehen wir in glatter Umkehrung der Funktionalität „dagegen den Geist oft als Funktion und Funktönar der Kirche und als deren quasiideologische Absicherung“ (15).

³ So bedeutet die Definition der Kirche im II. Vatikanum „als Sakrament des Geistes . . . eine entschlossene Korrektur der . . . lehrämtlich zuletzt nochmals von Pius XII. in der Enzyklika „*Mystici Corporis*“ (1943) vertretenen Auffassung, wonach der Heilige Geist die Seele des Leibes der Kirche ist. Der Wirkungsbereich des Heiligen Geistes wurde damit mehr oder weniger deckungsgleich mit der römisch-katholischen Kirche und ihrer hierarchischen Struktur“ und ließ „für das Charismatische in der Kirche“ wie für „das Christliche außerhalb der katholischen Kirche“ keinen Raum. W. Kasper, a. a. O., 43f.

⁴ Eine naheliegende Gefahr benennt *Gerhard Sauter*: „Die Phänomene des Lebendigen als Metaphern für den Geist – Windhauch, Atem –, die schon in der Bibel vorherrschen, schließen ja doch ein vitalistisches Mißverständnis nicht aus.“ Die Kirche in der Krisis des Geistes: ebd. 57–106, 94.

¹ *Hermann J. Pottmeyer*, Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche in Vielfalt. Auswege aus einer christomonistischen Ekklesiologie, in: PTI 1985/2, 253–284, 282.

² Vgl. *Walter Kasper*, Die Kirche als Sakrament des Geistes, in: *ders.* – *G. Sauter*, Kirche – Ort des Geistes, Freiburg 1976, 11–55: Vom „Heiligen Geist [ist] immer dann die Rede, wenn andere Begründungen

dung an die Person Jesu. Paulus führt „das Bekenntnis ‚Kyrios Iesus‘ als Kriterium des Heiligen Geistes an . . . (1 Kor 12, 3) . . . Zwar weht der Geist unverfügbar und unberechenbar, wo er will (Joh 3, 8). Aber er ist bleibend-ursprünglich an das Christusgeschehen gekoppelt; er ist der Geist Christi (Röm 8, 9; Phil 1, 19; Gal 4, 6), der als solcher durch die Predigt des Glaubens bzw. durch den Glauben selbst empfangen wird (Gal 3, 2–5, 14; vgl. 5, 5)⁵.

Was aber heißt Bindung, Koppelung, Bekenntnis zu Jesus Christus konkret? An was genau sind wir gebunden, und wie finden wir es heraus? Die Frage, wie man sich richtig auf Jesus bezieht, beleuchtet Johannes und vertieft damit die Aussagen des Paulus.

2. Geist der Freiheit – Geist der Bindung

Bei Johannes hat der Geist eine doppelte Aufgabe: Er „wird Euch alles lehren und Euch an alles erinnern, was ich Euch gesagt habe“ (14, 26), und er „wird Euch in die ganze Wahrheit führen“ (16, 13)⁶. Wieso reicht ein Element für sich nicht aus? Welche Gefahren sind bei Johannes mit dieser Zweipoligkeit aufgefängen?

Die Angewiesenheit des zweiten Moments auf das erste, die Erinnerung an Jesus, leuchtet sofort ein: Der Geist richtet sich am Vorgegebenen und geschichtlich Bestimmten, an der Geschichte Jesu, aus. Die „Einführung in seine Wahrheit“ allein ohne die Erinnerung an Jesu bestimmtes Leben würde die Gefahr der Verselbständigung des Geistes bergen mit der Folge, daß „Heiliger Geist“ und „Geist von unserem Geist“ nicht mehr unterscheidbar wären. Aber auch die „Erinnerung“ kann nach Johannes nicht bei sich stehenbleiben. Was ist es, was dem rein historisch orientierten Rückblick entgeht, sei er biblizistisch oder empiristisch, indem er

⁵ Walter Schmithals, Geisterfahrung als Christuserfahrung, in: Claus Heitmann – Heribert Mühlen (Hrsg.), Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, Hamburg – München 1974, 101–117, 103f.

⁶ Diese Aussagen wären in einer soteriologisch orientierten Pneumatologie auszuführen. Vgl. Thomas Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, München 21988: „In der Pneumatologie ließe sich das universale Wirken des Geistes als das des einen und selben Geistes Jesu Christi darstellen: als des Geistes, der auf ihn, Gottes endgültiges Wort, hin disponiert wie auch – an ihn als dieses endgültige Wort in jeder Gegenwart erinnernd – in die Fülle seiner Wahrheit einführt.“ (281)

sich entweder auf absolut gesetzte Einzelzüge im Leben Jesu fixiert oder aber zwar die Einzelheiten in ihrem relativen Wert im ganzen des Lebens Jesu zu gewichten sucht, das Ganze aber in der Distanz des Vergangenen beläßt? Was fehlt, ist in beiden Fällen bloßen „Erinnerns“ die Wahrnehmung dessen, was dieses Leben ausdrückt und was es für uns verbindlich macht. Worauf es ankommt, die Vergegenwärtigung dieser Wahrheit für uns, hat hier noch gar nicht stattgefunden. Sie würde eine über das bloße Erinnern hinausgehende kreative Wahrnehmung bedeuten. Nur zusammen mit dem zweiten Moment kann unser Erinnern dem Erinnerten gerecht werden, indem wir nämlich dieses nach menschlichen Maßstäben mehr verfolgte als erfolgreiche, mehr ausgesetzte als angekommene Leben als Symbol der Liebe Gottes⁷ erkennen: als die sichtbare, unter den Bedingungen der Endlichkeit erscheinende Gestalt der unbedingten Entscheidung Gottes für den Menschen. Um „Gottes geschichtlich-symbolisches Handeln als sein Handeln wahrnehmen“ zu können⁸, um in diese Wahrheit der Geschichte Jesu eingeführt zu werden, dazu braucht es den Geist. Wenn also der den Christen zugesagte Geist ebenso ursprünglich ein Geist der Freiheit wie ein Geist der Bindung ist, der uns stets in der Spannung von geschichtlich orientierter Rückfrage und kreativer Gegenwärtigung hält, wie ist dieser Geist Jesu dann in unserem Lebensalltag konkret zu realisieren?

3. Folgen für die Bestimmung einer Praxis im Geist Jesu

Eine negativ abgrenzende Antwort ist leicht zu geben: Die Doppelstruktur der Besinnung auf Jesus nach Johannes beugt einem Mißverständnis des Wesens von „Nachfolge“ vor: der Imitation Jesu in phantasielosem Gehorsam. Einzelne Verhaltensweisen Jesu als Maßstab vorzuschreiben, wäre gesetzlich

⁷ Vgl. Th. Pröpper, a. a. O., 281: „Die menschliche Geschichte Jesu Christi als Real-Symbol, also verwirklichendes Zeichen der entscheidenden Liebe Gottes, als die seiner eschatologischen Selbstbestimmung für die Menschen angemessene und sie ihnen allererst gewißmachende Offenbarungsgestalt einzusehen, bleibt eine Hauptaufgabe der Christologie.“

⁸ A. a. O., 281.

und nicht evangeliumsgemäß; die Fixierung darauf könnte uns das verfehlen lassen, was in der Auseinandersetzung mit unserer Situation heute gefordert ist. Wie aber wäre eine dem Geist Jesu entsprechende Praxis positiv zu bestimmen?

An dieser Stelle, an der die Umsetzung der neutestamentlichen Einsichten in die Praxis ansteht, wird deutlich, daß die innere Doppelstruktur von Bindung und Freisetzung uns auch vor eine Verlegenheit stellt: Zwar kann man in geschichtlicher Rückfrage zu Aussagen über das Handeln Jesu kommen (wenn auch im hermeneutischen Zirkel, der seinen jeweiligen Ausgangspunkt nicht abschütteln kann). Aber wie können im Blick auf das zweite Moment, die situationsbezogene Vergegenwärtigung der Wahrheit dieser Lebensgestalt, die Grundzüge einer Praxis im Geist Jesu bestimmt werden? Die Situationen der Verwirklichung sind ja theoretisch nicht vorhersehbar, und so sind ihre Inhalte auch nicht vorweg bestimmbar. Der Anteil unserer freien Verwirklichung kann nicht a priori entworfen werden, sondern steht immer erst in der konkreten Situation zur Entscheidung an. Nach Johannes geht es ja gerade darum, dem „Eingeführtwerden in seine Wahrheit“ Raum zu geben, also die Bindung an die Person Jesu mit der kreativen Neugestaltung der Wirklichkeit in seinem Sinne zu verbinden. Also wäre der Wunsch, die Grundzüge einer Praxis im Geist Jesu unabhängig und im Vorhinein zum Kontext ihrer Realisierung zu bestimmen, selbst verdächtig, gesetzlich zu sein und gerade so der Freiheit des Handelns Jesu und seiner Geistzusage nicht zu entsprechen.

Die Bindung an die Person Jesu kann sich also nur in einem exemplarischen Lernen ausdrücken: nicht darin, daß man die konkreten Züge seines Lebens imitiert, sondern indem man sie daraufhin betrachtet, wie in ihnen die Liebe Gottes zur Erscheinung kommt; in seinen gewagten Einladungen z. B. oder in der Sprach- und Handlungsform der Gleichnisse, die die Zuhörer in Gefragte verwandelt und deren Ausgang sie vor die eigene Entscheidung der Umkehr zu Gott stellt. In seinem Stil befreienden Redens und Handelns stellt das Zeugnis Jesu ein „Mo-

dell“ dar⁹, das auf unsere kreative Auslegung, Einübung und Weitervermittlung in neue Bedingungen ausgerichtet ist.

Im Blick auf die ungewissen, nicht vorwegnehmbaren und unendlich vielgestaltigen Situationen der Bewährung würde die Teilhabe am Geist Jesu dann bedeuten, davon auszugehen, daß alles, das Vertraute und das Neue, auf ihn angelegt und für ihn bestimmt ist. In der Realisierung frei, in der Zielrichtung gebunden wäre eine Praxis im Geist Jesu dann in ihrem Kern durch eins bestimmt: durch die unbedingte Menschenzuwendung Gottes, die in Jesu Leben sichtbar wurde und auch das Ziel seines Handelns war. Diese Zuwendung und ihre Treue weiter und neu zu vermitteln, ist das, wofür uns der Geist zugesagt ist: „Es kommt dem Geist Gottes zu, uns der Gemeinschaft mit Gott und seinem Wirken in der Geschichte gewiß zu machen.“¹⁰ Ob es um die Gestaltung unserer Gegenwart und Zukunft auf der privaten oder auf der Weltebene geht, die Aufgabe ist, das Neue, Unverhoffte und „das, was wir als Fremdes erfahren, mit den bisherigen Spuren der Treue Gottes vermitteln“ und mit ihm als „Bestandteil des vorläufigen, durch Verheißung ausgerichteten Lebens“ produktiv umgehen zu lernen¹¹.

Norbert Mette

„Und prophetisch reden werden eure Söhne und Töchter“ (Apg 2, 17)

Firmung als Herausforderung der Gemeinde und Kirche

Mette kritisiert einleitend, daß jugendliche Firmlinge immer noch vorwiegend als Objekte behandelt werden; würde aber das Bekenntnis zum Hl. Geist ernstgenommen, hätte dies Auswirkungen auch für die Einstel-

⁹ Vgl. Josef Blank, Jesus von Nazareth, Geschichte und Relevanz, Freiburg 1972, 111: „Die Frage nach dem spezifisch Christlichen ist dann primär zu beantworten mit dem Hinweis auf das geschichtliche Zeugnis Jesu. Hier liegt das kritische und zugleich ermutigende Modell, an dem wir uns orientieren“, um „aus der Kraft des Glaubens an die verheißene Zukunft heraus neue Vorstellungen, Modelle und Konzeptionen zu entwickeln.“

¹⁰ G. Sauter, Die Kirche in der Krisis des Geistes, a. a. O., 102.

¹¹ A. a. O., 102.

lung gegenüber den Jugendlichen und für die Bedeutung des Sakraments der Firmung: Man würde den jungen Menschen zutrauen, daß aus ihnen der Geist Gottes nach innen und nach außen ausstrahlen kann. red

„Für diejenigen, die als Kinder getauft wurden und zur Eucharistie geführt worden sind, bildet die Firmung den Abschluß der stufenweise erfolgenden sakramentalen Eingliederung in die Kirche. Der Getaufte soll dahin geführt werden, daß er die Firmung als Geschenk Gottes erkennen lernt und aus eigener Entscheidung darum bittet. Dabei ist von größter Bedeutung, daß nach der Hinführung zu Eucharistie und Bußsakrament die Hilfe zur religiösen Reifung nicht aufhört. Die Firmvorbereitung muß vielmehr in einer alle Lebensbereiche umfassenden Einübung ins christliche Leben bestehen. Wieder ist es zuerst Aufgabe der Eltern, den Heranwachsenden behutsam zu einer eigenständigen Glaubenshaltung zu führen. Aber auch das Leben in der Jugendgruppe, in der Schule und Pfarrgemeinde ist von prägender Bedeutung. Es ist wichtig, daß dabei auch die Möglichkeit zum Engagement gegeben wird. Am besten kann der junge Mensch das Angebot der Firmung schätzen lernen in der Erfahrung, daß ihn die Kirche braucht und daß andere in seiner Umwelt sein offenes Bekenntnis zu Christus und seinen Einsatz für die Mitmenschen erwarten.“¹

Jugendliche nur Objekte?

Prägnanter als in diesem Text läßt sich kaum das weithin vorherrschende Verständnis von Firmung wiedergeben, der auch die Praxis ihrer Vorbereitung korrespondiert. Bereits seine Wortwahl und Grammatik sind verräterisch: Subjekte sind durchgehend die Erwachsenen, angefangen bei den Eltern bis hin zu Lehrern, Pfarrern etc. Die jugendlichen Firmlinge gelten eindeutig als Objekte; sie sollen geführt und geprägt werden; ihnen soll geholfen werden zu lernen und einzuüben. Die erwarteten Lernziele sind klar formuliert: die gegebene Möglichkeit zum Engagement wahrnehmen; der Erwartung der Kirche und der Umwelt nach Bekenntnis und Einsatz entsprechen. „Junger Mensch“ und „Kirche“ werden voneinander unter-

schieden und gegenübergestellt. Von „eigener Entscheidung“ und „eigenständiger Glaubenshaltung“ ist zwar auch die Rede; aber vom Gesamtduktus des Textes her ist wohl nur in Ausnahmefällen damit zu rechnen.

Daß und inwiefern die Jugendlichen als Betroffene Subjekte des sakramentalen Geschehens der Firmung sein könnten, wird nicht ersichtlich. Erst recht nicht wird auch nur ansatzweise die Möglichkeit offen gelassen, daß sich in ihnen die Weissagung des Joel erfüllt, nämlich daß sie prophetisch reden werden. Wird jedoch damit nicht eine mögliche zentrale Dimension des Firmsakraments, wie wir es historisch vorfinden, ausgeklammert, nämlich daß es nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Initiation, sondern auch dem der Innovation zu begreifen und zu gestalten ist? Wird nämlich der Aspekt der Initiation stark herausgestellt, kommt es leicht zu jener Tendenz, wie sie im zitierten Text begegnet: Die Gemeinde der Erwachsenen gilt als die vorgegebene Größe, auf die hin die jungen Menschen so zu formen sind, daß sie schließlich darin als vollwertige Mitglieder partizipieren. Anders wird es in der Perspektive der Innovation: Dann wird zumindest damit gerechnet, daß von den jungen Menschen – die als Getaufte ja bereits Mitglieder der Kirche bzw. Gemeinde sind! – eigenständige Impulse ausgehen können, die eben nicht bloß das Gemeindeleben wie gehabt reproduzieren, sondern erneuern und verändern, wenn man sie wirklich ernst nimmt.

Wo ist die „prophetische Kraft der Jugend“?

Es soll hier nicht ein weiteres Mal allgemein die „prophetische Kraft der Jugend“ (O. Fuchs) thematisiert werden. Was dazu anderweitig grundsätzlich erörtert worden ist², wird vielmehr vorausgesetzt, um es im Blick auf eine mögliche Gestaltung des Firmsakraments skizzenartig zu konkretisieren. Dabei wird von einem Verständnis dieses Sakraments als realsymbolischer Verdichtung der Berufung jedes Christen und jeder Christin zum allgemeinen Prophetentum ausgegangen.

² Vgl. O. Fuchs, *Prophetische Kraft der Jugend?*, Freiburg 1986; W. Isenberg – H.-G. Ziebertz (Hrsg.), *Jugend als prophetische Kraft?*, Bensberg – Düsseldorf 1989.

¹ Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD, Beschluß: Sakramentenpastoral 3.4.

Eine Durchsicht verschiedener katechetischer Vorlagen zur Firmvorbereitung genügt, um einen Eindruck zu bekommen, wie schwer es offensichtlich fällt, Jugendlichen – und nicht nur ihnen – den 3. Artikel des christlichen Glaubensbekenntnisses zu vermitteln. Das hängt nicht zuletzt mit der Geistvergessenheit der abendländischen Theologie insgesamt zusammen. Und wenn etwas über den Heiligen Geist geschrieben wird, dann bleibt es in der Regel sehr abstrakt.

Daß das Bekenntnis zum Heiligen Geist allerdings alles andere als unverbindlich gemeint ist, sondern zu konkreten Wahrnehmungen unserer Realität anhält und auf praktische Folgerungen abzielt, kann exemplarisch folgender Text illustrieren; es handelt sich um die These VI in der Erklärung des Moderaments des Reformierten Bundes „Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche“ (1982): „Jesus Christus, der für uns gekreuzigte und auferstandene Herr, ist gegenwärtig in der Kraft des Heiligen Geistes. Unter seiner Herrschaft, die sich ohne Gewalt durchsetzt, und unter seiner Leitung, die niemanden zwingt, gewinnen wir Hoffnung und Zuversicht.

Dieses Bekenntnis unseres Glaubens ist unvereinbar mit aller Hoffnungslosigkeit und Passivität angesichts der ungeheuren Bedrohung und der oft aussichtslos erscheinenden Mühe um die Bewahrung des Friedens.

Im Vertrauen auf die Herrschaft Jesu Christi und in der Kraft des Heiligen Geistes wollen wir uns nicht entmutigen lassen, für den Frieden zu beten, zu denken und zu arbeiten. Da Jesus Christus der Versöhner und Herr der ganzen Welt ist und seine Herrschaft nicht an den Grenzen der christlichen Gemeinde aufhört, arbeiten wir auch mit Menschen zusammen, die keine Christen sind. Der tröstenden Macht seines Geistes befehlen wir uns an, wenn der Weg des Friedens ins Leid und ins Kreuz führt.“

Dieser Text macht am Beispiel der Friedensfrage deutlich, was es heißt, den Heiligen Geist zu bekennen; nämlich dann auch ernst zu nehmen, daß er es ist, der dazu nötigt und auch befähigt, eine Unterscheidung der Geister vorzunehmen, also etwa die verschiedensten politischen Friedensverlautbarun-

gen kritisch daraufhin zu prüfen, ob sie sich wirklich, auch in der politischen und militärischen Praxis, von jenem Geist des Friedens leiten lassen, den sie deklarieren, oder ob sie sich als leere Propaganda entlarven.

Welcher Geist käme in die häufig so blasse und folgenlose Firmpraxis hinein, hätte man den Mut, in ihr auf diese oder andere Weise zu einer „konkreten Pneumatologie“ anzu-spornen! Dann könnte beispielsweise eine Gemeinde, die ihre jungen Angehörigen zur Firmung einlädt, damit die Chance verbinden, daß sie diese nicht einfach auf den in ihr zur Routine gewordenen Geist verpflichtet, sondern daß sie sich von den Jugendlichen mitteilen läßt, welchen Geist sie in der Gemeinde haben aufspüren können und was sie dabei von jenem Geist haben wiederentdecken können, wie sie ihn in den biblischen Verheißungen angetroffen haben. Vielleicht kommen die Jugendlichen sogar zu dem Ergebnis, von dem Geist, den sie in der Bibel haben entdecken können, sei mehr außerhalb als innerhalb ihrer Gemeinde auffindbar. Und auch unter den Jugendlichen selbst könnte die Rede darauf kommen, von welchen Geistern sie sich (ver)föhren lassen und wie sich das zum lebensspendenden Geist Gottes verhält.

In diesem Zusammenhang macht es dann auch Sinn, daß der Bischof der „ordentliche Spender“ des Firm sakraments ist. Denn auf der einen Seite wird in seinem Amt für die Jugendlichen zeichenhafte erfahrbar, daß Christ-Sein und -Werden sich nicht nur in ortsbezogenen, sondern weltweiten Zusammenhängen vollzieht. Und zum anderen wäre er der konkrete Adressat, mit dem sich die jungen Leute über jene Eindrücke von und Erfahrungen mit der Kirche auseinandersetzen könnten, die über den Horizont ihrer Gemeinde hinausgehen – im Vertrauen darauf, daß der Bischof ihre Meinungen stellvertretend in das Forum der gesamten Kirche einbringt. Daß davon die landläufige Firmspendepraxis bei uns weit entfernt ist, sollte nicht übersehen lassen, daß erfreuliche Ausnahmen zeigen, daß es Ansätze zu einer entsprechenden Ausübung des Bischofsamtes nicht nur in der Kirche der sogenannten Dritten Welt gibt³. Erst im Verlauf einer solchen

³ Vgl. z. B. F. Kamphaus, Briefe an junge Menschen, Freiburg 1988.

konkreten Prüfung der Geister – von der hier nur einige Möglichkeiten angeführt worden sind – würde für die Jugendlichen deutlich werden, worauf sie sich in der Firmung einlassen (im Sinne von: beschenken lassen und verpflichten). Und für die Kirche und Gemeinden der schon Gefirmten würde die Firmung zum Testfall, ob sie überzeugend etwas nach innen und nach außen von jenem Geist ausstrahlen, der alles, was tot macht, überwindet und neues Leben schafft, sowohl für jeden einzelnen als auch für die Erde insgesamt.

Klaus Heidegger

Gedanken zur prophetischen Kraft der Jugend

Der Autor ist seit mehreren Jahren ehren- und hauptamtlich in der kirchlichen Jugendarbeit Österreichs engagiert. Er beschreibt im folgenden, in welcher deprimierender Weise prophetisches Eintreten Jugendlicher für verschiedenste Anliegen zunächst von den Erwachsenen „abgeschmettert“ wird, auch wenn man oft schon wenige Jahre später den Jugendlichen recht geben muß. Immer wieder wird versucht, die jungen Menschen in ihrem gesellschaftspolitischen und damit prophetischen Engagement zugunsten religiöser Aktivitäten einzubremsen, statt sich von den Jugendlichen in die Zukunft hinein mitnehmen zu lassen. – Von den Jugendlichen wird eine echt dialogische Einstellung der Erwachsenenwelt erwartet. red

1. Ablehnung prophetischer Konzepte

Kürzlich erhielt ich von einem Vertreter der kirchlichen Erwachsenenwelt einen Brief. Er war eine Antwort auf friedenspolitische Vorstellungen, wie sie von vielen jungen Katholiken und Katholikinnen geteilt werden. „Ich kann in Ihren Ausführungen keine Prophetie erkennen, sondern einen gefährlichen Schritt in Richtung Anarchie.“ So der Schlußsatz dieses Briefes.

Warum dieses Beispiel? Es zeigt meines Erachtens eine leider oft alltägliche Umgangs-

form der Erwachsenenwelt mit der Jugendwelt. Deren realutopischen Konzepten wird das Merkmal „prophetisch“ abgesprochen. Prophetisches Reden der Jugend wird mit dem Etikett „gefährlich“ versehen. Laut formulierte Sehnsüchte der Jugend werden von Erwachsenen oft und oft als Illusion oder als anarchistische Geistesrichtung denunziert, gegenüber der eigenen Sachgesetzlichkeitsposition polarisiert oder aus dem Bereich des Diskutablen verdrängt. „Naiv“, „gefährlich“, „kindisch“, „pubertär“ . . . wie oft höre ich solche oder ähnliche Attribute, wenn Jugendliche und ihre Organisationen Träume von einem gerechten, gewaltfreien, solidarischen und friedlichen Zusammenleben artikulieren und in politischen Forderungen wiedergeben. Aber sind die politisch formulierten Prophetien und Träume wirklich naiv oder unrealisierbar?

2. Träume der Jugend sind realisierbar

„Katholische Jugend Tirol fordert Tempo 80/100“. Es ist sechs oder sieben Jahre her, seit diese Aussage in der „Tiroler Tageszeitung“ zu lesen war. Die jungen Katholiken und Katholikinnen Tirols waren beängstigt über das fortschreitende Waldsterben. Intensiv wurde nachgedacht und studiert, welche Maßnahme rasch und effektiv der Bewahrung des Waldes dienen würde. Herausgekommen ist die Forderung nach einem Tempolimit von 80/100 auf Tirols Straßen. Mit dieser Forderung sind wir an Politiker auf Bundes- und Landesebene herangetreten. Nie werde ich die Aussage des jetzigen Landeshauptmannes und damaligen Umweltlandesrates vergessen: „Das ist lieb und nett, daß Ihr Euch für den Wald einsetzt. Aber Eure Forderung ist Utopie, politisch nicht machbar. Da gibt es doch Bedenken . . . , da müssen zuerst Studien erstellt werden . . .“

Der prophetische Aufruf der Jugend vor wenigen Jahren ist heute politische Wirklichkeit.

Ich könnte hier Dutzende Beispiele nennen, wo vor wenigen Jahren als zu utopisch und zu wenig qualifiziert titulierte Vorschläge der Katholischen Jugend von Politikern abgewimmelt wurden und heute politische Realität sind. „Warum habt Ihr uns nicht schon früher vertraut und geglaubt“, frage ich mich öfters bei der Lektüre der Zeitun-

gen. Taubheit von erwachsenen Politikern gegenüber Forderungen der Jugend – weil sie zu radikal oder utopisch seien – und Beachtung von Aussagen von Erwachsenen, die bar jeder Prophetie sind, sind auch heute das übliche Handlungsmuster von Politikern gegenüber der Jugend. Und wie schätzen Verantwortliche der Kirche die prophetische Kraft ihrer Jugendorganisationen?

3. Politisierende kirchliche Jugend ist unerwünscht

Prophetie und gesellschaftspolitische Visionen lassen sich nicht voneinander trennen. Wer der Jugend gesellschaftspolitisches Engagement verbietet, verbietet ihr, prophetisch zu sein. Wer der Katholischen Jugend vorwirft, sie sei zu politisch, wirft ihr vor, sie sei zu prophetisch. Verantwortliche der kirchlichen Jugendarbeit sehen sich gezwungen, ihr politisches Handeln gegenüber Kirchenverantwortlichen laufend zu rechtfertigen. Und wieder ein Beispiel: Eine kirchliche Jugendzeitung wurde von höchster Ebene vor allem deswegen vorübergehend eingestellt, weil es in ihr angeblich einen „Überhang des Politischen“ gab. Ich zitiere hierzu eine Vorsitzende der Katholischen Jugend: „Ganz offen gesagt, bin ich schon sehr müde geworden im Eingehen auf solche Vorwürfe. Wenn ich erkläre, daß für mich Glauben und Leben, Evangelium und der Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einfach nicht auseinanderzureißen sind; [...] wenn ich auch noch warne vor dem Mitschwimmen im Trend des totalen Individualismus, des Rückzugs in die Innerlichkeit und ins Private, des Augen-Verschließens vor der Realität – der politischen, wirtschaftlichen, sozialen und ökologischen Misere –, vor einem Glauben, der von all dem abstrahiert und damit Menschen beruhigt, einschläfert, verdimmt und also ungerechte Strukturen stützt, verhärtet [...], wenn ich mich also redlich bemühe, meine Überzeugung darzulegen, bin ich mir einfach nicht sicher, ob hinter den Vorwürfen im Grunde nicht etwas ganz anderes steckt, nämlich die Angst vor den für manche allzu kritischen Inhalten (der Jugendzeitung), die Jugendliche aufhetzen und verführen könnten.“ Dazu gibt die Vorsit-

zende der Katholischen Jugend die Erklärung, daß der Vorwurf mangelnder Religiosität in vielen Fällen vielmehr ausdrückt: „Laßt die Finger weg von politisch brisanten Themen!“

Aus oben zitierten Worten spricht in aller Deutlichkeit die Sehnsucht und Hoffnung, daß der Prophetie der Jugend von den Kirchenverantwortlichen nicht laufend Ketten angelegt werden. Ich zitiere auch noch einen weiteren Abschnitt. Er drückt das prophetische Selbstbewußtsein der Katholischen Jugend aus: „Ich glaube, eine KJ-Zeitung muß auch provozieren, aufrütteln, aufmerksam machen; unser Glaube, das Evangelium sind unbequem; die Botschaft Jesu war eine revolutionäre, eine für die Armen, für die Ausgestoßenen, die SünderInnen; – die Satten, die Reichen, die, die auf den Gesetzbüchern saßen, die, die das Heil für sich gepachtet hatten, wollten sie schon damals nicht hören.“ Politisierende kirchliche Jugend ist unerwünscht, weil sie unbequeme Fragen stellt und den Fortschritt will. So könnte ich diesen dritten Aspekt zusammenfassen. Daher sorgt die gesellschaftliche und kirchliche Erwachsenenwelt mit Regeln und Strukturen vor, daß der prophetischen Kraft der Jugend Zügel angelegt werden.

4. Ohnmächtige und eingeschränkte prophetische Kraft

Junge Erwachsene zwischen 18 und 30 Jahren sind die größte Bevölkerungsgruppe. Gesellschafts- und kirchenpolitische Entscheidungen aber werden mit nur ganz wenigen Ausnahmen von Erwachsenen über 30 gefällt. In den wichtigen Entscheidungsgremien – ob auf kirchlicher, politischer oder ökonomischer Ebene – ist die Jugend ein irrelevanter Faktor. Jugendliche und ihre Organisationen sind jedoch oft an sehr umfassenden, weitreichenden, radikalen Problematisierungen gesellschaftlicher Entwicklungen interessiert. Das heißt: Sie sind an prophetischen Maßnahmen interessiert, die den Status quo ungerechter oder unfriedlicher Situationen aufsprengen können. Viertel- oder halbe Lösungen oder kosmetische Operationen an als Unrecht empfundenen Situationen sehen sie nicht als ihre Aufgabe. Dieser Haltung gegenüber steht die Haltung der Erwachsenenwelt in Kirche und Gesell-

schaft. Sie ist gekennzeichnet von einer fast zwanghaften Ausrichtung auf die „Mitte“, ein Synonym für Ruhe und Entproblematierung. Daher erleben VertreterInnen der Katholischen Jugend immer wieder – ob auf Pfarrgemeinderatsebene oder auf der Ebene österreichweiter Konferenzen –, daß ihre Ideen in Erwachsenengremien abgeschoben, abgestoßen werden, sofern es der Jugend überhaupt gelingt, sich einzubringen.

5. Zwangsweise Eingliederung in die Erwachsenenwelt

Die aktuell geführte Diskussion um das österreichische Bundesheer ist ein Musterbeispiel für den strukturellen und individuellen Umgang der Erwachsenenwelt mit prophetischen Visionen der Jugendwelt. Meinungsumfragen, ob in der Schweiz, der Bundesrepublik oder in Österreich, kommen zu ähnlichen Ergebnissen: Die jungen Menschen sind beinahe mehrheitlich für die Abschaffung der Armeen und für gewaltfreie Formen der Konfliktlösung.

Demgegenüber steht die gesetzlich fixierte Indoktrination auf ein militärisches System. Sie zeigt sich am deutlichsten in der allgemeinen Wehrpflicht. Visionen junger Männer nach einer Welt ohne Waffen sind nicht gefragt. Das System erzwingt von ihnen prinzipiell den Dienst mit der Waffe.

Unprophetisch und visionslos wird in den herrschenden Medien und von den herrschenden Politikern die Sicherheitsdiskussion geführt. Es gibt für sie nur die Alternative: entweder Militär oder keine Verteidigung. Demgegenüber wird in der Katholischen Jugend überlegt: Welche Formen der gewaltfreien Selbstbehauptung eines Volkes gibt es? Wie können Feinde von ihrem Unrecht überzeugt werden? . . .

Konzepte einer sozialen Verteidigung werden ins Spiel gebracht. Für die Erwachsenenwelt sind solche Überlegungen sehr oft realitätsferne Spinnerei. Die Jugend fragt sich jedoch, ob nicht die herrschende Erwachsenenwelt blind ist gegenüber der Realität.

6. Prophetie deckt die Wirklichkeit auf

Jugend ist Zukunft. Von einer Zukunftskrise wird gesprochen:

Klimakatastrophe, Verseuchung der Umwelt, Ressourcenverknappung, Zusammenbruch des Weltwirtschaftssystems, Schuldenkrise und Hungerkatastrophen. Es sind Produkte der Systeme der Erwachsenen. Kein schönes Erbe.

Soziale Bewegungen – Öko-, Sozial-, Dritte-Welt-, Friedens-Bewegung – decken das Sui-zidale der herrschenden Systeme auf und fordern Alternativen ein. Wo es einen gewaltfreien Kampf gibt, ist zu einem hohen Prozentsatz die Jugend federführend. Nicht vertreten in den Parlamenten, ist ihre Plattform die der Straßen und Plätze; nicht Abgeordnetenbänke, sondern Informationstische mit Flugblättern an Straßenrändern sind ihr Medium. Eine Anti-Apartheid-Aktion in einem Supermarkt deckt Rassismus auf und drückt die Sehnsucht nach voller Verwirklichung der Menschenrechte aus. Ein junger Mann, wegen Totalverweigerung im Gefängnis, deckt die militärischen Rekrutierungszwänge unseres Staates auf und zugleich den Traum von einem selbstgestalteten Zusammenleben selbstbestimmter Menschen, der zwangs- und herrschaftsfreien Gemeinschaft autonomer Menschen, die bereit und fähig und auch objektiv in der Lage sind, selbständig zu denken, zu urteilen und zu handeln. Von diesem Traum sollte sich auch die Erwachsenenwelt, speziell die Verantwortlichen der Kirche, leiten lassen. Was würde das bedeuten?

7. Partnerschaftliche Communio als Leitbild für den Umgang Erwachsener mit der prophetischen Kraft der Jugend

Mir ging es in den sechs Punkten darum, anhand von Beispielen den strukturell-institutionellen und gesellschaftlich dominierenden Umgang der Erwachsenenwelt mit prophetischen Aufbrüchen der Jugend anzudeuten. Ich bin selbst positiv-prophetisch genug, um daran zu glauben, daß die beschriebene Situation nicht auf Dauer sein muß. Von der Kirche erwarte ich mir, wozu sich die Delegierten in Basel im Schlußdokument verpflichtet haben:

„Wir fordern unsere Kirchen auf, zu erkennen, daß viele junge Menschen sich nicht imstande fühlen, am Leben und Zeugnis ihrer Kirche voll teilzunehmen. Ein Grund dafür

ist, daß junge Menschen in den Entscheidungsgremien der Kirchen unterrepräsentiert sind. Wir glauben, daß eine bessere Zusammenarbeit zwischen Kirchen und Jugendorganisationen ein wichtiger Schritt zur Verbesserung der Situation wäre.“

Für uns als Katholische Jugend würde die Umsetzung dieser Forderung einen strukturellen Paradigmenwechsel bedeuten: weg von der Oberleitung durch Bischöfe und hin zu einer echten Partnerschaft; weg vom Gebot, unsere politischen Stellungnahmen von Erwachsenen „vorfiltrern“ zu lassen, und hin zum gleichberechtigten Miteinander. Weg mit infantilisierenden, moralisierenden und indoktrinierenden Umgangsformen und hin zu einer Begegnung von freien Subjekten. Das Potential der prophetischen Kraft der Jugend nützen zur Veränderung der Gesellschaft hin auf mehr Gerechtigkeit und Frieden.

Schlußbemerkung

„Revolution der Kinder“ hat Pavel Kohout den ersten Aufbruch in der ČSSR im Herbst 1989 genannt.

Ohne die Jugend der osteuropäischen Länder, ohne deren prophetisches Vertrauen in die Veränderung versteinelter Bürokratien und ohne deren prophetische Unerschrockenheit wäre wahrscheinlich heute noch eine Mauer zwischen Ost und West und die Herrschaft stalinistischer Bürokratien.

Veränderungen von versteinerten Strukturen bedarf es auch in unserer Kirche und Gesellschaft. Sie werden dann ermöglicht, wenn die Jugend aufbegehrt und die erwachsenen Verantwortlichen in einen partnerschaftlichen Dialog mit ihr treten.

Praxis

Irmgard Dickmann-Schuth

Religionsunterricht an der Berufsschule als Dienst im Geiste Jesu

„Je mehr ich schreibe, desto sympathischer werden mir die (Berufs-)Schüler, desto griffiger die Inhalte.“ Wer diesen Erfahrungsbericht einer Berufsschullehrerin liest, wird sich über ihren Schlußsatz nicht mehr wundern. Mit großer Sensibilität für diese „im Schatten“ lebenden jungen Menschen versucht sie, mit ihren Schülern ins Gespräch über ihre Lebenssituation zu kommen und sie behutsam mit Jesus und seiner Botschaft in Beziehung zu bringen. Sehr dünn und schwach steht im Hintergrund die Frage nach Gott, wird bisweilen sein Geist spürbar. Von dieser Erfahrung her gibt die Autorin dann auch einige Hinweise für den Religionsunterricht an Berufsschulen, den sie um der Jugend und um der Sache Jesu willen für notwendig hält. red

„Dienst“ gehört nicht zum aktiven Wortschatz der Berufsschüler, die ich seit mehr als 15 Jahren an einer Gewerbeschule unterrichte. Es ist ein Begriff der (kirchlichen) Sondersprache, der an Aufopferung, Selbstlosigkeit denken läßt. Doch: für ihren „Dienst“ bekommt eine Religionslehrerin mehr als das Doppelte als eine Friseurin für ihre „Dienstleistung“, ohne deren gesundheitliche Belastungen und ungünstige Arbeitszeit aushalten zu müssen. Mit „Dienst“ verbinde ich auch ein Zurücktreten der Person hinter die Funktion, die darin besteht, unauffällig und perfekt Wünsche zu erfüllen. Wie geht das zusammen mit Pflichtthemen und Notengebung, mit Frontalunterricht und wortreicher Selbstdarstellung des Lehrers, zu der gerade der Religionsunterricht verleitet? Natürlich ist der Religionsunterricht ein Teil kirchlicher Diakonie – doch widerstrebt es mir, einen gut bezahlten Beruf als Dienst zu bezeichnen, der zudem Freiräume bietet, die andere Fachlehrer nicht haben: Themenauswahl, weniger Zeitdruck, Medien- und Methodenvielfalt, keine Bela-

stungen durch Zwischen- und Gesellenprüfungen, weniger organisatorische Pflichten. Mir ist der anspruchslos-neutrale Begriff „Aufgabe“ lieber.

Fragwürdig ist mir auch, ob gerade Religionslehrer den Berufsschülern in besonderer Weise dienen. Daß Religionslehrer dieses Bild von sich selbst malen, bekommt man in Lehrerzimmern und auf Tagungen übergenug mit. Doch mir fallen vorwiegend technische Lehrer oder andere „Allgemeinbildner“ ein, wenn ich an Lehrer denke, die sich inner- und außerhalb des Unterrichts besonders für ihre Schüler einsetzen: in dem unerschütterlichen Bemühen, Interesse am Stoff zu wecken, schwache Schüler prüfungsfähig zu machen, Konflikte mit dem Betrieb zu lösen oder Ansprechpartner bei privaten Problemen zu sein. Ja, ich kenne Gott sei Dank Berufsschullehrer, die sich im Geiste Jesu engagieren – aber die meisten würden eine solche Formulierung von sich weisen. Darin gleichen sie ihren, meinen Schülern.

Eben diese Schüler möchte ich charakterisieren und selbst zu Wort kommen lassen, um die These zu belegen, daß in diesen Jugendlichen die Hirten, Fischer, Handwerker weiterleben, zu denen Jesus kam.

Anschließend möchte ich, ebenfalls nur punktuell, aufzeigen, wie ich selbst in den Schülern und ihren Äußerungen etwas vom Geist Jesu erfahre. Was sie umgekehrt durch meinen Unterricht erfahren – momentan und langfristig –, überlasse ich eben diesem Geist.

Zum Abschluß will ich die Richtung andeuten, die der Religionsunterricht an der Berufsschule nehmen muß, wenn er vor Gott, den Schülern und den dualen Partnern bestehen will (eine ungewöhnliche Kombination, aber sie beschreibt in etwa die Instanzen, vor denen sich der Religionsunterricht zu verantworten hat).

Im Schatten

Wie sind sie, die BäckerInnen, SchneiderInnen, FachverkäuferInnen, die Marinas, Tanjas und Michael's?

Sie sind handfest – im vielfältigen Sinn des Wortes. Sie haben einen Handwerksberuf gewählt oder sich mit ihm abgefunden, weil sie gerne mit den Händen arbeiten oder weil

Realschul- und Gymnasiumsabgänger andere Lehrstellen blockieren. Im Unterricht haben sie es gern handlich: anschaulich, klar gegliedert, möglichst in wenige Stichworte zusammengefaßt. Das hat Vorteile: Der Lehrer muß auswählen, reduzieren, im eigenen Kopf und im Unterricht. Eine Flucht in fremdwortreiche Redundanz ist nicht drin, was eine gute Selbsterziehung sein kann. Das hat, gerade für das Fach Religion, unaufhebbare Nachteile: Es ist fast unmöglich, zu einem Thema den historischen Kontext aufzuarbeiten, Wissen aus anderen Bereichen (Politik, Literatur) heranzuziehen, auf fundiertes Wissen über Bibel, Kirchengeschichte usw. zurückzugreifen. Kann Jesu Geist im leeren Raum wehen? Kann Glaube erwachsen werden ohne religiöses Basiswissen?

Weitgehend fehlt nicht die Bereitschaft, sondern die Fähigkeit zu differenzieren, in Nuancen, in Alternativen zu denken. Wieviel subtile Bibelarbeit zu Schöpfung oder Exodus ist schon nach vier bis fünf Stunden in sich zusammengefallen durch die Frage von Sascha aus der dritten Bank: „Un wie war's 'n wirklich?“ Kaum zu erschüttern ist das Festhalten an Vorurteilen, politischen Emotionen und negativen Vorstellungen von sich selbst und den eigenen Möglichkeiten.

Die meisten Schüler leben eher auf der Schattenseite des Lebens. Viele kommen aus schwierigen Familienverhältnissen, haben entmutigende Schulerfahrungen hinter sich und sind im Betrieb das jüngste, zum Hacken freigegebene Huhn. Sie sehen beileibe nicht aus wie die „junge Garde des Proletariats“, doch fällt mir oft eine Zeile aus diesem Lied ein: „... und wurden früh schon alt.“ Grau und müde sehen manche aus, mit einem Augenausdruck, als erwarteten sie nichts (Gutes) mehr vom Leben. Es ist nicht die Müdigkeit langer Disconächte, sondern mühseliger Lebensbedingungen. Darüber täuschen blonde und rosa Strähnchen, martialische Lederkluft und lockere Sprüche nicht hinweg. Angeregt durch Fallbeispiele, erzählen sie im Unterricht (oder auch am Telefon), wie sie so leben: R. ist in der dritten Pflegefamilie, und die behält sie auch nur, „weil sie neben dem Pflegegeld noch die Ausbildungsvergütung einstreichen kann“. W. arbeitet nach Schule und Betrieb noch stundenlang

in den Rebbergen, denn sonst ist der elterliche Nebenerwerbsbetrieb nicht zu halten. H. war auf einem Fortbildungskurs, wurde von einem der „Leitungstypen“ betrunken gemacht und geschwängert. C. versorgt vier Geschwister, den Opa und die Tiere, denn die Mutter ist tot, und der Vater, ein Alkoholiker, überläßt Hof und Haushalt der Ältesten . . . Sie erzählen in einem ruhigen Tonfall: So ist das halt! Da kann man nix machen!

Entsprechend sind ihre Erwartungen ans Leben: „sicherer Arbeitsplatz“, „Familie“, „Gesundheit“. Die Reihenfolge schwankt von Klasse zu Klasse, doch im Prinzip bleibt diese Dreieinigkeit unangetastet. Da ist kein Platz für große Träume, für abweichende Lebensentwürfe.

Auch die Hoffnungen für ein Leben nach dem Tod, an das die Mehrzahl „irgendwie schon“ glaubt, haben nichts vom Schwung apokalyptischer Visionen: „Endlich Ruhe“, „Frieden“ wollen sie haben und daß „alle um mich sind, die ich hier gern hatte“ und „keiner mehr leiden muß“. „Dann werde ich endlich einmal verwöhnt!“ schreibt eine Fleischereiverkäuferin. In diesem Satz fallen auf rührende Weise Lebenserfahrung und Glaubenshoffnung zusammen.

Und deshalb bin ich sicher, daß Jesus heute zuerst und am liebsten zu diesen „Mühseligen und Beladenen“ käme.

Jesus als Berufsschullehrer?

Was und wo wäre Jesus heute? Zu dieser Frage kommt es immer wieder zu spannenden Diskussionen über Jesus, die er selbst sicher auch mit Spannung verfolgt („Für wen haltet ihr mich?“). Pfarrer in Oberammergau, Major bei der Bundeswehr, Konzernchef? Eindeutige Abwehr. Sozialarbeiterin unter Stadtstreichern, Nonne im Orden der Mutter Teresa? Langes Hin und Her, schließlich: „Versuchen könnt' er's, aber er hätt's verdammt schwer, als Frau ernstgenommen zu werden.“ Priester in den Slums von Rio, Pfleger auf einer Aidsstation? Unbedingt. Papst? Der Lärmpegel steigt. Fazit: wenn – dann ganz, ganz anders. Religionslehrer an der Berufsschule? Lachen, Frozzeln, Zustimmung. Doch: „Dafür ist er viel zu berühmt. Und er hat Wichtigeres zu tun, als sich mit so jemand wie uns abzugeben!“ Da wird es Zeit

zu fragen, mit wem sich Jesus denn damals abgegeben hat. Es dauert seine Zeit, bis das Gedächtnis Geschichten freigibt, denn die wenigsten reaktivieren es durch das Sonntagsevangelium. Dann aber folgt ein Stichwort dem anderen: von Jesus, der, obwohl er „total schlapp“ war, die Kinder zu sich kommen ließ, von der Angst auf dem Ölberg und den schlafenden Jüngern („Das muß man sich mal vorstellen!“), von den Aussätzigen, die er anfaßte, was alle anderen vermieden. Am häufigsten wird die Geschichte von der Ehebrecherin erzählt. „Der werfe den ersten Stein“ – das ist der Jesus, der ihnen nahe ist. Wortkarg, aber direkt, parteisch, aber nicht verletzend, ein Beschützer, der sich selbst nicht schützt.

Um das Wesentliche an Jesu Wundern herauszuarbeiten, vergleichen sie Texte. Bei der Auswertung wird deutlich, wie klar sie erkennen, was Jesus von Zauberern, seine Macht von Magie unterscheidet: „Er braucht keine Zaubersprüche oder magisches Zeug. Bei ihm klappt es gleich, nicht erst nach ein paar Sprechstunden.“ – „Er macht keine Werbung für seine Wunder, denn er tut's ja nicht für Geld oder um berühmt zu werden.“ – „Er hat keinen eigenen Vorteil davon, er macht es nur, damit keiner mehr leidet.“ (Ergebnisse schriftlicher Gruppenarbeit)

Auf die Frage, was ihnen selbst Jesus bedeutet, antworten sie ganz unterschiedlich. „Nichts, weil ich *nicht mehr* an ihn glauben kann.“ – „Er ist mir wichtig, weil er mir Kraft gibt.“ – „Von ihm halte ich viel, aber von der Kirche nichts.“ – „Er ist ein Vorbild, weil er selbst niemandem etwas Böses tut.“ O, ich weiß, diese Aussagen bleiben weit hinter dem unverkürzten Glaubensschatz der Kirche zurück.

Aber sie haben etwas, was auch Jesu Worte und Taten haben: Einfachheit, Echtheit.

Der Irgendwie-Gott

Bäckereiverkäuferinnen diskutierten die Frage, ob sie selbst sich kirchlich trauen lassen würden. Die große Mehrheit war dafür, es fielen Argumente wie „so feierlich“, „romantisch“, „es soll ja fürs ganze Leben sein“, „es hilft, einander treu zu bleiben“ und „der Segen ist mir wichtig“. Wessen Segen, warum? Das vorher so lebhaftes Gespräch verstummte. Nichts mehr von der Direktheit,

mit der sie sich vorher über Sexualität, Partnerwechsel und Treue gestritten hatten. Verlegenes Lächeln, Stille. Schließlich ein vorwurfsvolles: „Als ob Sie nicht wüßten, von wem der Segen kommt!“ Ich tue so, als ob ich's nicht wüßte. Schließlich sagt eine leise: „Gott. Ohne den wär' doch so eine Trauung und alles andere sinnlos.“ Dieses Erlebnis ist eines unter vielen. Über Jesus kann man erzählen, über die Kirche schimpfen, aber vor Gott hat man eine alttestamentliche Scheu. Seinen Namen ernsthaft – außerhalb gängiger Redewendungen – auszusprechen, kostet Überwindung. Er ist ein Tabu, eines der letzten in einer Gesellschaft, die sonst vor nichts mehr haltmacht.

Für viele Berufsschüler ist Gott im doppelten Sinn tabu: Er ist anders, erhaben, heilig, und er ist ausgegrenzt vom eigenen Alltag, die eigene Sphäre berührt die seine nicht. Wenn Jugendliche aus dem ersten Grund über Gott schweigen, kann man von ihnen nur lernen, gerade als Theologe. Doch der zweite Grund trifft den Nerv kirchlicher Glaubensverkündigung, pfarrlicher Aktivitäten und schulischen Religionsunterrichts.

„Irgendwie“ glauben viele meiner Schüler, vielleicht die meisten, an Gott. „Irgendwo“ ist er ihnen wichtig. Aber wo erfahren sie ihn? Berufsschule, Betrieb, Zuhause, Clique sind Lebensbereiche, in denen Gott nicht vorkommt, wenn man von Ghettoerfahrungen wie dem Religionsunterricht und gelegentlichen religiösen Feiern wie Taufe und Beerdigung absieht. Pfarrgemeinde und kirchliche Gruppen spielen im Leben der wenigsten eine Rolle. „Wenn ich Sorgen habe, denke ich an Gott!“ – „Ich bete ab und zu, aber ich weiß nicht, ob er mich hört.“ – „Ich würde gern fest an Gott glauben, aber ich kann es nicht.“ Das sind drei von vielen vergleichbaren (schriftlichen) Äußerungen. Über Gott schreiben, ihn in ein Bild fassen – das geht gerade noch. Aber die Frage: „Redet ihr manchmal mit eurem Freund/eurer Freundin über Gott?“ wird als peinlich empfunden. So was fragt man nicht! Und so was tut man nicht! Oder?

Wie kann man mit solchen Jugendlichen 45 Minuten pro Woche von Gott reden?

Meine Antworten können nur Andeutungen sein: indem man . . .

- manchmal gar nicht von ihm spricht;
- von Menschen redet, in denen Gott spürbar, erfahrbar wird;
- die Schüler von sich selbst, ihren Wünschen und Ängsten, ihren Sehnsüchten und ihrem Alltagsärger reden läßt, denn als Ebenbilder Gottes weisen sie alle auf das Urbild hin;
- auf Fragen nach der eigenen Glaubenspraxis offen antwortet, ohne daraus eine Predigt zu machen („Macht's Ihnen Spaß, sonntags in die Kirche zu gehen?“ – „Hören Sie mit dem Religionsunterricht auf, wenn Sie an Gott nicht mehr glauben können?“);
- zugibt, daß die Grenze des Sagbaren erreicht ist, zum Beispiel, wenn es um die Frage nach dem Leid in der Welt geht;
- Jesus zu Wort kommen läßt;
- die Frage, ob und wie Gott ist, als eine Lebensaufgabe darstellt, die zu lösen man sein ganzes Leben lang Zeit hat.

Die Gottesfrage als Lebenspuzzle, das man Teilchen um Teilchen zusammensetzt, das an den Rändern offen ist und dessen Gesamteindruck sich erst aus der Distanz ergibt.

Vielleicht kann der Religionsunterricht ein wenig dazu beitragen, daß aus Bruchstücken – des Lebens wie des Glaubens – ein Ganzes wird.

Jesus, so denke ich, hätte mehr übrig für ein mühsam zusammengetragenes, lückenhaftes Puzzle als für ein Ölgemälde mit Firnis und Goldrahmen.

Vom Machbaren und Möglichen

Wenn eine Religionslehrerin dafür plädiert, den Religionsunterricht an der Berufsschule beizubehalten und gegen Angriffe zu verteidigen, tut sie das nicht zuletzt zur eigenen Arbeitsplatzsicherung. (Auch wenn sie, wie ich, nebenher noch die Gesellenprüfung in einem „handfesten“ Beruf gemacht hat.)

Doch: nicht wegen der ReligionslehrerInnen, sondern um der Schüler und der Sache Jesu willen soll dieses Fach in dieser Schulart bleiben. Um diesem doppelten Anspruch gerecht zu werden, sollte der Religionsunterricht von Lehrern unterrichtet werden, die

- den Schülern Achtung und Liebe entgegenbringen. Liebe nicht im Sinn von Sym-

pathie, sondern von Solidarität, die jeden einschließt (auch Sascha aus der dritten Bank . . .);

- über ein fundiertes theologisches Wissen verfügen, denn nur so können sie sachgerecht reduzieren;
- möglichst eine sonderpädagogische Zusatzausbildung haben, denn die Zahl der Lern- und Verhaltensstörungen wächst;
- Methoden und Materialien gezielt und flexibel handhaben;
- teamfähig sind, denn nur in einer Gruppe kann man sich holen, was zum Überleben nötig ist: Aufmunterung, Korrektur, Durchhaltevermögen, neue Ideen – eben Jesu Geist;
- das glauben, was sie leben, und das leben, was sie glauben, denn Schüler spüren, wenn das eine mit dem anderen nicht übereinstimmt.

Der Religionsunterricht muß

- ökumenisch sein, denn bei Schülern, die meinen, der Papst sei evangelisch (Metzger, 3. Lehrjahr) und habe die Bibel geschrieben (Bäcker, 2. Lehrjahr), kann man weder Kontrovers- noch Versöhnungstheologie betreiben, sondern nur eine Art christlicher Basiskatechese;
- handfeste Arbeit sein, denn nur so wird er von Berufsschülern ernstgenommen, nur so ist er gegenüber den Betrieben, die auch für die Schulzeit Ausbildungsvergütung bezahlen, zu halten. Arbeit – das ist zielgerichtetes Tun, das für mich auch die (Selbst-)Kontrolle durch Tests einschließt;
- Raum haben für Witze und Geplänkel, Erzählungen der Schüler, Besprechen aktueller Probleme in Klasse oder Betrieb, für Musisches, für Spiele und kleine Feiern – kurz: für ein freies Wehen des Geistes Jesu.

Das wäre nun ein schönes Schlußwort. Doch es bedarf einer Ergänzung. Wenn ich Erfahrungen mit Berufsschülern aufschreibe, setzt ein merkwürdiger Prozeß ein: Je mehr ich schreibe, desto sympathischer werden mir die Schüler, desto griffiger die Inhalte. Am Ende komme ich mir noch als gute Religionslehrerin vor . . . Da hilft nur eins: das Codewort „Daniel D.“. Daniel D. war mein schlimmster Schüler (was etwas heißen

will). Den Unterricht in seiner Klasse konnte ich nur überstehen, mitnichten gestalten. „Daniel D.“, der mich übrigens herzlich grüßt, wenn wir uns über den Weg laufen, ist mein bewährtes Gegenmittel gegen die Idealisierung von Erlebtem, gegen die Flucht vor der Praxis in die glatte Theorie.

Um die Spannung auszuhalten zwischen dem Machbaren und dem Möglichen – dazu brauchen Religionslehrer an der Berufsschule mehr denn je den Geist Jesu.

Gabriele Bußmann

Erfahrungen aus der Schulseelsorge

Zehn Jahre lang hat Frau Bußmann jetzt in der Schulseelsorge des Bistums Münster mitgearbeitet. Ihr Erfahrungsbericht zeigt, wie gering die christliche Glaubenssubstanz bei dem Großteil der jungen Menschen von 14 bis 23 Jahren, mit denen sie es zu tun hat, inzwischen ist. Man müsse von einem vollzogenen Traditionsabbruch sprechen. Mit Lebensperspektiven, die über die nächsten Jahre hinausgehen, tun sich diese Jugendlichen sehr schwer; sie sind aber unter bestimmten Umständen zu großem Engagement bereit. Der Geist wird vielleicht dort spürbar, wo sie in Gruppengesprächen den Wunsch haben, sich und die anderen „richtig“ kennenzulernen, wenn sie Selbstbewußtsein und Selbstvertrauen aufbauen wollen. Schulseelsorge und Kirche allgemein haben die Aufgabe, Freiräume für solche Erfahrungen zu ermöglichen.

Die folgenden Ausführungen sind im Stil eines Erfahrungsberichtes geschrieben; damit ist ein Vielfaches verbunden:

Erfahrungsbericht heißt erstens: Ich will meine Erfahrungen als freie Mitarbeiterin im Laufe von zehn Jahren Schulseelsorge mit Schülern und Schülerinnen verschiedener Schultypen (Hauptschule, Realschule, Gymnasium, Fachschule) im Alter von 14 bis 23 Jahren aus dörflich-ländlichen Gebieten sowie aus klein- und mittelstädtischen Gebieten reflektieren. Dabei will ich versuchen, mögliche Entwicklungstrends nachzuzeich-

nen, wie ich sie in den vergangenen Jahren erlebt habe. Ich will keine Ausführungen über die Jugend allgemein oder über die Religiosität von Jugendlichen machen.

Erfahrungsbericht heißt zweitens: Meine Ausführungen sind subjektive Wahrnehmungen von Jugendlichen, ihrer Lebensweise, ihrer Kultur; ich habe kein statistisch abgesichertes Datenmaterial anzubieten, kann auf keine systematische Untersuchung verweisen. Dennoch habe ich in den letzten zehn Jahren schätzungsweise mit annähernd 1000 Jugendlichen und jungen Erwachsenen in einem mehrtägigen Kommunikationsprozeß im Rahmen von „Tagen religiöser Orientierung“ und „Religiösen Schulwochen“ gestanden, so daß ich meine Aussagen als „valide“ bezeichnen würde.

Erfahrungsbericht heißt drittens: Diese Ausführungen sind auch bestimmt durch meine eigene katholische Sozialisation; sie spiegeln meine eigenen „blinden Flecke“ in der Wahrnehmung und Interpretation von Themen und Problemen im Umgang mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen wider. Und sie geben ebenso Aufschluß über das, was mir in meinem Leben wichtig und weniger wichtig ist.

Schulseelsorge im Bistum Münster

Ich werde nicht eingehen auf die Entwicklungsgeschichte verschiedener Formen von Schulseelsorge, auf damit verbundene legitimatorische oder konzeptionelle Fragen. Zu diesen Fragen gibt es in (fast) allen Bistümern Informationsmaterial.

Zur Arbeit nur so viel: Schulseelsorge im Bistum Münster versteht sich als „Dienst der Kirche in den Schulen“. Sie findet u. a. in zwei Formen statt, auf die sich auch meine Erfahrungen beziehen:

- Als Angebot von Tagen religiöser Orientierung (TrO), das sind drei- bis fünftägige Tagungen von einzelnen Schulklassen in einem Bildungshaus.
- Als Religiöse Schulwochen (RSW), das sind Veranstaltungen in der Schule in Form von Schülergesprächsgruppen, Gottesdienst- und Meditationsangeboten. Die Schülergesprächsgruppen finden am Vormittag in 45- bis 90minütigen Einheiten statt; in der übrigen Zeit haben die SchülerInnen „normalen“ Unterricht.

Themen und Inhalte sind nicht vorgegeben; die Teilnahme ist „freiwillig“ (für nicht teilnehmende SchülerInnen findet in der Regel Unterricht statt, was zu einer hohen Teilnahme an den Veranstaltungen im Rahmen der Schulseelsorge führt. Denn: „Es ist immer noch besser, hier [in den Gesprächsrunden] zu sitzen als Unterricht zu haben“ – so die Aussage vieler SchülerInnen.

Erklärtes Ziel der Schulseelsorge ist es, in Kooperation mit den Schulen innerhalb der Schule Freiräume zu ermöglichen, in denen Fragen der Selbstfindung und Selbstvergewisserung im Mittelpunkt stehen, unabhängig davon, ob und wie sich der einzelne am Leben der Kirche beteiligt.

1. Vollzogener Traditionsabbruch

Mein Eindruck ist, daß das Stichwort von einer „Tradierungskrise des Glaubens“ die Entwicklung sowohl im ländlichen als auch im eher städtisch geprägten Raum (Unterschiede sind nur gradueller Art) beschönigend wahrnimmt; denn der Traditionsabbruch hat sich schon lange vollzogen.

Bildeten vor einigen Jahren Fragen nach dem Sinn des Glaubens, nach der Bedeutung des sonntäglichen Kirchganges, nach der Notwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche, um Christ zu sein, Auseinandersetzung mit dem eigenen Gottesbild und seiner Bedeutung für die Lebensbewältigung, und insbesondere Fragen kirchlicher Moral noch einen wichtigen Bestandteil im Themenkatalog, so kommen diese Themen heute nicht mehr vor, oder sie entpuppen sich, wenn sie überhaupt noch vorgeschlagen werden, als „uneigentliche“ Themen, die durch „Erwartungserwartungen“ der Schüler präformiert sind.

Es scheint so zu sein, daß für das Selbstkonzept der SchülerInnen weder christliche Gehalte noch die Aussagen der Kirche von Relevanz sind, und man setzt sich auch nicht (mehr) mit ihr/ihnen auseinander. Für die meisten SchülerInnen sind kirchliche Moralvorstellungen passé. Diese Einstellung wird in vieler Hinsicht von den Eltern unterstützt und mitgetragen: der sonntägliche Kirchengang ist keine familiäre Pflichtveranstaltung mehr, ganz zu schweigen vom Empfang der Sakramente (Buße). Sexualität, Pille usw.

sind häufiger als früher in den Familien keine Tabuthemen mehr; für viele Mädchen ist die Mutter in diesen Fragen – neben der besten Freundin – Ansprechpartnerin. Bei den meisten SchülernInnen herrscht eine Aversion und Empfindlichkeit gegenüber moralisierenden und indoktrinierenden Aussagen, und als solche werden die offiziellen Verlautbarungen der Kirche erlebt (falls man sie überhaupt noch zur Kenntnis nimmt).

Der innere Abschied und Abstand von der traditionellen Religion und ihren Ausdrucksformen wird auch deutlich angesichts des Teilnahmeverhaltens in bezug auf gottesdienstliche Angebote im Rahmen von TrO oder RSW. Zur Vorbereitung der Gottesdienste kommen in der Regel nicht mehr als fünf bis acht SchülerInnen, bei einer Gesamtteilnehmerzahl von häufig bis zu 200. Zur Feier der Gottesdienste kommt nur ein Bruchteil derer, die an den Gesprächsrunden teilnehmen:

Die Jugendlichen und jungen Erwachsenen, die heute noch aktiv in der Kirche/Gemeinde engagiert sind, sind Ausnahmen; diejenigen, denen Glaube/Religion für ihre Lebensgestaltung wichtig sind, stehen heute unter einer Legitimationsverpflichtung gegenüber ihren MitschülernInnen – der Normalfall ist die weitgehende Distanz zur Kirche und zum Gemeindeleben (wenn überhaupt, so wird der Gottesdienst an den kirchlichen Hochfesten besucht). Länger andauernde Kontakte mit der Gemeinde liegen weit zurück (Kinderkommunion, Firmung) und sind nicht unbedingt in guter Erinnerung.

2. Religiosität nach dem Traditionsabbruch – „Ersatzformen“ von Religiosität

Religion bleibt – falls sie überhaupt noch einen Ort hat – den „Super-GAUs“ des Lebens vorbehalten: Rein hypothetisch besteht bei einigen SchülernInnen noch die Vorstellung, daß Religion wichtig werden könnte angesichts persönlicher Krisensituationen (schwere Krankheit, Tod einer nahestehenden Person), andererseits haben solche Erfahrungen bei vielen keine reale Erfahrungsbasis. Diese Überlegungen haben eher den Charakter von Gedankenexperimenten.

Dennoch wollen die meisten der Jugendlichen später gewisse kirchliche Servicelei-

stungen in Anspruch nehmen (kirchliche Trauung, Taufe der Kinder). Ein Grund hierfür ist der, daß die rituelle Begleitung der Kirchen den biographisch entscheidenden und emotional hochbesetzten Lebenswenden auch einen äußeren feierlichen Ausdruck verleiht und dadurch den normalen Alltag „transzendieren“ läßt.

Was ist an die Stelle traditionell religiöser Vollzüge und Ausdrucksformen getreten?

Ich glaube, daß Musik als Ausdruck jugendlichen Lebensgefühls eine in vielerlei Hinsicht „quasireligiöse“ Funktion hat: Musik ist das Medium, das dem eigenen Lebensgefühl Ausdruck verleiht als Protest: „We don't need no education“; „We are just a brick in the wall“, als Widerspiegelung eigener Lebensdeutung: „Life is Life“. Gleichzeitig stiftet gemeinsamer Musikgeschmack Gemeinschaft, einen speziellen „way of life“ und Kommunikationsmöglichkeiten. Wer einen konträren Geschmack hat, tut gut daran, den geschickt zu verbergen oder sich Gleichgesinnte zu suchen; gelingt ihm beides nicht, sieht er alt aus.

Musik ist das Medium, zu dem man ausflippen kann, das den Kopf von Streß „leerfegt“, ist das Medium, bei dem man zu sich selbst kommt: „Nach einem stressigen Schultag oder wenn ich Zoff mit meinen Eltern habe, hau' ich mich aufs Bett, hör' meine Lieblingsmusik, und dann können mich alle mal...“

Wahrscheinlich sind Angebote wie Körperübungen, Entspannungsübungen, Vorformen der Meditation bei SchülernInnen deswegen so beliebt, weil ihnen diese Formen aus ihrem Alltagserleben vertraut sind. Dabei wird meistens positiv hervorgehoben, Zeit und Ruhe für sich zu haben, seinen Gedanken und Gefühlen ohne zensierende Leitung nachhängen zu können¹.

3. Lebensgefühl – Lebensräume – Lebensperspektiven Jugendlicher

Schaut man sich den Terminkalender Jugendlicher an, so ist dieser in der Regel aus-

¹ Ich will das mit der Meditation nicht idealisieren; daß solche Angebote genutzt und auch gebraucht werden, um heiklen Themen aus dem Wege zu gehen oder um wenigstens ein Minimum an Schlaf einer „durchgemachten“ Nacht nachzuholen, versteht sich von selbst. Nun gut!

gebucht mit Verpflichtungen unterschiedlicher Art: Häusliche Aufgaben, Mitgliedschaft in Sportvereinen, regelmäßige Treffen in der Clique, Feten strukturieren den Tages- und Wochenablauf fast lückenlos. Dabei fällt auf, daß fest institutionalisierten, langfristigen Angeboten eher mit Skepsis begegnet wird. Bevorzugt werden Angebote, die einen relativen Unverbindlichkeitsgrad haben bzw. aus denen man, ohne daß Sanktionen drohen, austreten kann.

Ein ungeheures Engagement und großer Einsatz sind festzustellen, wenn es Freiräume gibt, die eigenen Fähigkeiten einzubringen und diese gemeinsam mit anderen einzusetzen: in der AG Tanz und Musik, in der AG Informatik, in Sport-AGs usw. Damit verbunden ist dann ein hohes Gefühl von Verantwortung für die Sache und für die Mitschüler.

Bei vielen Jugendlichen im Alter von 16 bis 18 Jahren fällt eine starke Gegenwartsorientierung auf, obwohl doch – gemäß entwicklungspsychologischer Theorien – insbesondere in diesem Lebensabschnitt der Entwurf einer eigenen Zukunft relevant wird, Möglichkeiten hypothetisch durchgespielt werden.

Fragen danach: „Was möchtest du im Alter von 30 Jahren erreicht haben?“, werden als unangenehm empfunden; eine solche Zeitspanne scheint nicht mehr faßbar zu sein. Die persönliche Zukunft insbesondere im Hinblick auf den Beruf(seinstieg) gilt als unberechenbar und angstbesetzt, und man denkt am liebsten nicht darüber nach. Zukunft wird von vielen weniger konzeptualisiert als Horizont offener, konstruktiv zu nutzender Möglichkeiten, sondern eher als „schwarzes Loch“: Angstbesetztheit von Zukunft wirkt in die Gegenwart hinein. Die als unsicher erlebte Zukunft erzeugt einen großen schulischen Leistungsdruck, Resignation, Apathie und Wut bei denen, die sich häufig überfordert fühlen und denen Schule wenig Erfolgserlebnisse ermöglicht, Konkurrenzgefühle denen gegenüber, die „besser“ sind. Die als unsicher und unberechenbar erlebte Zukunft erzeugt eine starke Verdängungsleistung als Überlebensstrategie: Man versucht diese Ängste nach Möglichkeit nicht so häufig hochkommen zu lassen.

Schule ist angesichts dieses Lebensgefühls kein „Lebensraum“, sondern eine ständige Konfrontation mit dem, was angst macht: Zensuren und Zeugnisse sind emotional hoch besetzt, erhofft man sich doch irgendwie von ihnen noch eine Eintrittskarte in den erwünschten Beruf/in das erwünschte Studium; allerdings wird auch diese interne Logik des „durch Leistung zum Erfolg“ von vielen angezweifelt. Daraus folgt, daß die Frage nach dem Sinn und Zweck von Lernen und Bildung zwar noch von allen auf der Ebene eines „Schulstunden-Über-Ich“ beantwortet werden kann; bei vielen hat diese Antwort aber keine emotionale und reale Erfahrungsgrundlage mehr. Das bedeutet, daß für viele SchülerInnen die Schule als ein Ort erfahren wird, an dem sie ihre Gegenwart für eine Zukunft opfern, die nicht im Blick ist. Gleichzeitig erleben Jugendliche und junge Erwachsene, daß in den Medien (Werbung, Politikerreden . . .) Zukunft und Zukunftsorientierung immer mehr betont werden; es grenzt an kognitive und psychologische „Akrobatik“, diese divergierenden Wirklichkeitserfahrungen zu integrieren.

Der für Jugendliche noch berechenbare Zukunftshorizont scheint sich häufig auf die Zeit bis zum Schulabschluß zu beschränken. Die unsichere Zukunft führt bei vielen zu dem Gefühl, nicht erwachsen werden zu wollen und/oder zu können. Ich habe den Eindruck, daß Jugendliche heute länger im Raum der Familie bleiben (und bleiben wollen), denn diese garantiert (bei allem „Streß“) ein hohes Maß an wirtschaftlicher Sicherheit und emotionaler Geborgenheit und gleichzeitig auch ein hohes Maß an persönlicher Freizügigkeit (Urlaub, Ausgehen). Im Hinblick auf die Familie bahnen sich Veränderungen an: Familienleben im traditionellen Sinne wird selten. Die Gelegenheiten, an denen sich die Familie als ganze versammelt (etwa bei gemeinsamen Mahlzeiten) schrumpfen, da jedes Familienmitglied mehr und mehr seine eigene Tageszeitstrukturen hat, die mit denen der anderen nur noch schwer koordiniert werden können.

Für die Zukunft scheint mir die Unterscheidung zwischen „Ursprungs-“ und „Fortführungsfamilie“ wichtig zu werden und die Berücksichtigung daraus entstehender psycho-

sozialer Krisen, denen Jugendliche schon früh ausgesetzt sind.

4. *Erworbene Sprachlosigkeit*

Begibt man sich heute mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen in einen Themenfindungsprozeß, so stößt man vielfach auf ihre Schwierigkeiten, eigene Interessen und Bedürfnisse zu artikulieren, für diese im Dialog mit anderen einzutreten und mit anderen gemeinsame Interessen, Bedürfnisse herauszufinden. Meistens kristallisieren sich im Laufe eines solchen Prozesses dann Fragen auf der psychosozialen Ebene heraus: die Interaktion in der Klasse, der Wunsch, sich und die anderen „richtig“ kennenzulernen (ich möchte mal wissen, wie es den anderen „wirklich“ geht, was sie „wirklich“ denken), Suche nach Möglichkeiten, Selbstbewußtsein und Selbstvertrauen aufzubauen, Gefühle zu versprachlichen, der Wunsch nach repressionsfreier Kommunikation. Dabei signalisieren diese Wünsche häufig gerade die eigene Unfähigkeit: Miteinander zu streiten, Konflikte wahrzunehmen und zu bearbeiten, Konfrontationen zuzulassen wird zwar gewünscht, gehört aber nicht unbedingt zum Verhaltensrepertoire. Dieses anfanghaft einzuüben wird dann häufig auch als mühsam erlebt, und der Wunsch nach eher strategischem Vorgehen wird schnell artikuliert. Diese Wünsche weisen auch auf ein Defizit im Erleben von Schule hin: Kommunikatives Verhalten scheint selten im Raum von Schule eingeübt zu werden². Schule scheint eher als ein Ort erfahren zu werden, in dem monologisches Arbeiten gefördert und gefordert wird, in dem individualistische Leistungsanforderungen und individualistische Leistungsbewertungen wenig Solidaritäts- und Verantwortungserfahrungen ermöglichen.

5. *Auf der Suche nach Anknüpfungspunkten*

Ich denke, es gibt zwei Möglichkeiten, mit der gegenwärtigen Situation umzugehen: man kann sie beklagen (und die „gute alte Zeit“ herbeisehnen) oder man kann sie als

² Ich will und kann hier nicht nach Gründen fragen, und ich will schon gar keine Schuld oder Verantwortung zuweisen – am wenigsten an die Lehrer, die dieses Problem selbst wahrnehmen und auch ebenso wie Schüler darunter leiden; jedenfalls ist das der Eindruck aus vielen Gesprächen mit Lehrern.

Realität mit ihren positiven Möglichkeiten anerkennen, denn eine andere gibt es nicht; und die, die ich ausschnittsweise geschildert habe, ist sicherlich nur typisch für ländlich-mittelstädtische Gegenden, in städtischen Ballungsräumen sieht die Situation sicherlich noch einmal anders aus.

Ich glaube, daß die (Religions-)Pädagogik keine fertigen Antworten auf die gegenwärtige Situation hat – wahrscheinlich auch nicht haben kann, vielleicht nicht einmal haben sollte. Die Aufgabe, vor die religionspädagogisches und pädagogisches Handeln gestellt sind, hat H. Peukert umrissen:

„Es geht nicht mehr nur darum, sich an der ‚Sollbruchstelle‘ des Generationenwechsels Traditionen in eigenständiger Interpretation kreativ anzueignen und so umzugestalten, daß man einen eigenen Lebensentwurf in distanzierender Reflexion gegenüber bisherigen Lebensformen verwirklichen kann. Nach dem Grundgefühl eines großen Teils dieser [d. h. der jungen, G. B.] Generation geht es vielmehr darum, *überhaupt leben zu dürfen*. Sie sieht sich, wenn sie ihre eigene Lebenszeit zu überblicken versucht, vor Aufgaben gestellt, die noch keiner Generation vor ihr aufgegeben waren.“³ Ich glaube, daß jeder Versuch, Traditionsgehalte zu vermitteln, zum Scheitern verurteilt ist, da diese an Voraussetzungen anknüpfen, die der Lebenswelt und Lebenserfahrung Jugendlicher und junger Erwachsener immer weniger entsprechen: Die Erfahrungsbasis für umfassende Sinnentwürfe, wie sie die Religionen anbieten, sind prekär geworden.

Vielleicht liegt eine Möglichkeit darin, daß sich die Religionspädagogik in einem Verständigungs- und Kooperationsprozeß mit der Pädagogik verstärkt der Frage widmet, ob und wie überhaupt solche Erfahrungsgrundlagen wieder ermöglicht werden können. Auch im Bemühen um die Hervorbringung solcher Voraussetzungen sehe ich eine genuine Aufgabe religionspädagogischen und seelsorglichen Handelns.

Ich glaube, daß das u. a. geschehen kann: – in der Bereitschaft, auf das zu hören, was Jugendlichen wichtig ist;

³ H. Peukert, Praxis universaler Solidarität. Grenzprobleme im Verhältnis von Erziehungswissenschaft und Theologie; in: E. Schillebeeckx, Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft (FS für J. B. Metz), Mainz 1988, 172–185, hier 179.

- im Ermöglichen repressionsfreier Kommunikationsprozesse und Kommunikationsräume; im Einüben kommunikativer Fähigkeiten und in der Unterstützung individueller Kompetenzen, die für das (Über-)Leben in modernen komplexen Gesellschaften notwendig sind (Selbstvertrauen, kommunikative Kompetenz);
 - im Eröffnen von Erfahrungsräumen, die nicht von vornherein pädagogisiert sind und unter irgendeinem Effizienzdruck stehen, die es ermöglichen, das, was wichtig ist, gemeinsam auszuhandeln, ohne irgendwelche normativen Vorgaben. Erfahrungsräume und Gestaltungsräume, in denen Fähigkeiten erprobt und getestet werden können, in denen eigene Ängste ausgesprochen werden können, in denen neue Verhaltensweisen erprobt werden können.
- Indem Kirche solche Freiräume eröffnet, kann sie ihren Beitrag für die Bildung Jugendlicher und junger Erwachsener leisten, aber sie kann dies nur tun im genauen Wissen darum, daß diese Angebote Jugendliche nicht dazu motivieren, „ordentliches Mitglied“ der Kirche(n) zu werden.

Willi Vieböck

Die großen Pfingsttreffen in der kirchlichen Jugendarbeit der Diözese Linz

Die Pfingsttreffen der Katholischen Jugend in Linz haben sich immer stärker zu „geistlichen Ereignissen“ entwickelt, die vom Geist der jungen Menschen leben und die zugleich in ihnen den Geist stärken. Der Beitrag kann zeigen, wie kirchliche Jugendarbeit heute bemüht ist, junge Menschen zu „be-geistern“ und ihnen zu helfen, daß sie ihre Verantwortung gegenüber der Welt besser wahrnehmen können. red

1. Zur Geschichte

Größere Zusammenkünfte haben seit jeher ihren Stellenwert in der Katholischen Jugend unserer Diözese. So gab es 1949 den er-

sten Landesjugendtag in Linz nach dem Krieg. Es gab regelmäßig Bekenntnis- und Delegiertentage. Zu einem diözesanen Treffen im Jahr der Menschenrechte 1978 folgten ca. 700 Jugendliche der Einladung der Katholischen Jugend/Land (KJL) nach Eferding unter dem Motto: „Überall Mensch sein dürfen“. Scheinbar hatte man die Wahl zwischen großer Teilnehmerzahl bei zeitlicher Beschränkung auf einen Tag oder auf intensives Arbeiten mit längerer Dauer bei gleichzeitiger Beschränkung der Teilnehmerzahl. Im April 1972 begann das Diözesanteam der KJL, monatlich Jugendliche aus der ganzen Diözese zu einem Jugendfest einzuladen. An diesem Tag sollte jeweils Lebens- und Glaubenserfahrung gemacht und ausgetauscht werden können. Die Zahl der teilnehmenden Jugendlichen steigerte sich von 160 bis auf 800. Der damalige KJL-Seelsorger schreibt dazu: „Aber immer deutlicher wuchs in unserem Leitungsteam das Unbehagen an diesem Treffen. Ist es richtig, immer wieder Hunderte von Jugendlichen für einen Tag zusammenzuholen? ... Wir entschlossen uns, die Arbeit nicht noch weiter zu verbreitern, sondern zu vertiefen. Wir sahen zwei Möglichkeiten für die Weiterarbeit: Monatliche Treffen mit höchstens 100 Teilnehmern – ein Wochenende lang – und einmal im Jahr ein Großtreffen, aber dann zwei bis drei Tage lang.“¹ – Für die Wochenendtreffen fand sich ein Ort auf der Burg Altpernstein, die dafür adaptiert wurde. Und der andere Gedankengang führte zu den „Pfingsttreffen“.

Allerdings kam man vom geplanten Jahresrhythmus bald ab. Bisher fanden sie in den Jahren 1973, 1974, 1976, 1980, 1984 und 1988 statt. Die längeren Abstände ergaben sich teils aus dazwischenliegenden gesamtösterreichischen Großveranstaltungen, teils auch, weil der Aufwand an Zeit und Energie für ein solches Treffen beträchtlich war. Wenn auch jeweils viele Ehrenamtliche mithalfen, so war natürlich besonders für die Hauptamtlichen damit ein Jahresschwerpunkt gesetzt.

Und noch etwas ist bemerkenswert: Waren es 1973 bis 1976 Veranstaltungen der KJL, so ergab sich für 1980 und 1984 eine Zusammenarbeit mit der KSJ und für 1988 mit KAJ und

¹ Franz Haidinger, Kirche von innen her erneuern helfen, in: ThPQ 124 (1976) 256.

KSJ. Also so etwas wie Ökumene, wie wahrhaft Pfingstliches innerhalb der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Jugend. Ich bin überzeugt, daß das gemeinsame Arbeiten an diesen Treffen (und anderen Projekten) viel zum guten Klima innerhalb der diözesanen Jugendverantwortlichen beigetragen hat. Die Teilnehmerzahl lag seit 1976 stets bei ca. 1000 Jugendlichen.

2. Die Inhalte

Jedes Treffen war ein neuer Versuch, die Pfingstbotschaft mit dem Leben der Jugendlichen ins Gespräch zu bringen. Entscheidend waren jeweils schon die inhaltlichen Auseinandersetzungen im Vorbereitungsteam. Sie prägten überhaupt die Linie der Jugendarbeit. So gab es meistens Anhänger eines eher charismatischen Ansatzes und solche eines eher politischen Ansatzes. Das alte Ringen um Mystik und Politik.

Als Ergebnis stand beispielsweise 1980 folgende Meditation auf dem Einladungstext:

„Die Wüste wird zum Garten“

Menschliche Existenz zwischen Wüste und Garten. Was ist Wüste, woher kenne ich sie?

- Manchmal bin ich ganz einsam – meilenweit kein Mensch zu sehen,
- manchmal habe ich riesigen Durst – kein lebensspendender Brunnen erreichbar,
- manchmal verliere ich die Orientierung und jegliche Freude – rings um mich die gleiche trostlose Weite,
- manchmal kommt mir die ganze Welt so widersprüchlich und sinnlos vor – ohne Lichtblick und Orientierung,
- manchmal durchstoße ich in dieser äußersten Ausgesetztheit eine Grenze
 - meine eigenen Grenzen
 - die Grenzen zu anderen
 - die Grenze zu Gott.

Die Wüste wird zum Garten.

Immer wieder geschieht es. Die in der Hl. Schrift festgehaltenen Erfahrungen zeugen davon.

Die Wüste wird zum Garten.

Das geschieht nicht von heute auf morgen. Das ist nicht machbar von uns Menschen allein.

Das geschieht auch nicht ohne unser Zutun.

Die Wüste wird zum Garten.

Zum Ort, an dem ich gerne bin, der angenehm ist für mein Auge.

Zum Synonym für Fruchtbarkeit.

Zum Zeichen eines Lebens in Fülle und Überfülle.

Die Wüste wird zum Garten.

Nicht nur einmal, etwas, sondern immer wieder.

Zuletzt jedoch vollkommen:

Die Wüste wird zum Garten!

Ein zweites Beispiel sei aus dem Jahr 1988 genommen: Dort spielte ein Text aus Jeremia (1, 4–10) eine zentrale Rolle.

Das Wort: Ich habe dich erkannt und geheiligt.

Viele von uns kennen das Gefühl, unwichtig, ersetzbar, niemand zu sein: „Es warten zehn andere auf deinen Arbeitsplatz. Wenn du nicht spurst, bist du ihn bald los!“

„Wir sind auf deine Anwesenheit nicht angewiesen – die Schule funktioniert auch ohne dich!“

Aber nicht nur Schule, Wirtschaft und Gesellschaft erwecken den Eindruck, als einzelner bloß ein Rädchen im großen Gefüge zu sein: auch moderne Heilspropheten verkünden eine neue Religiosität und ein neues Lebensgefühl: „Du bist ein Teil der Natur, des ganzen Kosmos, laß dich versinken, und alles wird gut.“

Die Frohbotschaft Jeremias steht dazu im entschiedenen Widerspruch: „Weil Gott dich ansieht, hast du die Zusage und damit das Recht und die Pflicht, als einmaliger, unverwechselbarer Mensch zu gelten.“

Von vielerlei werden Menschen in unserer „freien“ Welt versklavt: von Allmachtsgebärden politischer Funktionäre, vom Zwang, konsumieren zu müssen, von der unverfrorenen Selbstsicherheit der Medien-Kräfte, die einen geduckt, satt und unselbständig machen.

Es braucht heute dringend Menschen, die den Mut haben, ihre tiefste Sehnsucht, den unstillbaren Hunger nach Gott wahrzunehmen und wachzuhalten. Menschen, die es wagen, sich wie der Prophet Jeremia dem lebendigen Gott zu stellen, sich von ihm heiligen zu lassen, um seine Gerechtigkeit, Menschlichkeit und Freiheit zündend unter die Menschen zu tragen.

Wer braucht mich? Wem fühle ich mich verpflichtet? Wo bin ich ein Niemand? Wo erlebe ich mich einmalig, wo gelte ich etwas? Was sind meine tiefsten Sehnsüchte?

3. Der Ablauf

Das Programm von 1984 soll hier als Beispiel stehen. Die Grundstruktur war auch bei den anderen Treffen ähnlich.

Samstag

14.30 Uhr: Beginn im Versammlungszelt (Singen, Begrüßung, Einführung, Gruppenbildung)

- 16.30 Kleingruppe (Kennenlernen)
 18.00 Abendessen
 20.00 Kleingruppe (näheres Kennenlernen, mein Lebensweg)
 22.00 Abendlob
 Sonntag
 7.00 Morgenlob
 7.30 Frühstück
 9.00 Einstimmung und Impulsreferat
 10.00 Kleingruppe (Verarbeitung und Weiterführung des Impulses – momentaner Lebensquerschnitt, abschließendes Gebet)
 12.30 Mittagessen
 14.00 Kreativangebote (Postkarten gestalten, New Games, Gruppentänze, Spiele, Singen, Gipsmasken, Wandzeitung . . .)
 16.00 Sammlung im Großzelt
 16.30 Kleingruppe (Meßvorbereitung, insbesondere durch Bibelarbeit)
 18.30 Abendessen
 20.00 Eucharistiefeier unter Leitung des Bischofs. Dazu waren auch die Leute aus der Umgebung eingeladen. Anschließend ein Fest.
 Montag
 7.00 Morgenlob
 7.30 Frühstück
 9.00 Start im großen Versammlungszelt
 9.30 Kleingruppe (Rückschau und Planung für daheim)
 10.30 Möglichkeit zum Gespräch mit Gästen
 11.30 Sendungsfeier (Wortgottesdienst)
 13.00 Mittagessen und Ende.

Drei Anmerkungen dazu.

Das Entscheidende geschieht meist in den Kleingruppen. Sie umfaßten acht, höchstens zehn Jugendliche und wurden von einem Animator begleitet. Diese mehr als 100 Animatoren (Dekanatsverantwortliche, Aktivisten) wurden in einem eigenen Wochenende vorbereitet. Wenn sie beim Treffen in eine schwierige Situation kamen, konnten sie sich an eine „Feuerwehr“ wenden.

Die meisten Großveranstaltungen beabsichtigen auch eine Außenwirkung, die sich unter anderem in der Einladung von (Ehren-)Gästen zeigt. Wir haben solche Gäste für Montag eingeladen. Einzelne Kleingruppen konnten je eine oder einen zu sich holen und sie so teilhaben lassen am Ergebnis der letzten Tage. Anschließend feierten sie den Gottesdienst mit und stellten sich auch um ein Essen an.

Die ganze Zeit über stand etwas abseits ein Gebetszelt, das gut frequentiert war. Auch

war am Sonntag und zwischendurch immer wieder Gelegenheit zu Aussprache und Beichte (vor allem auch dank der Dekanatsseelsorger und JugendleiterInnen, die sich dafür zur Verfügung stellten).

4. Motive

Im Jahr 1976 wurde unter Mithilfe von Erich Brunmayr eine Teilnehmerbefragung gemacht. Aus dieser Untersuchung: „Zwei Teilnahmemotive stehen gleichgewichtig an erster Stelle; zum einen der Wunsch, im eigenen religiösen Leben weiterzukommen, zum andern der Wunsch, tiefe Gemeinschaft erleben zu können. Beide werden mit 52 Prozent als das zentrale Teilnahmemotiv angegeben. An dritter Stelle folgt der Wunsch, im Kreis gleichgesinnter junger Menschen zu sein. . . . Religiöse Erfahrung scheint, wie nicht nur aus diesem Material bekannt ist, bei Jugendlichen besonders über den Weg des Erlebnisses von Gemeinschaft zustande zu kommen. Langeweile oder Druck von seiten der Pfarre als Teilnahmemotiv kann praktisch ausgeschlossen werden.“²

5. Schluß

Im bereits oben erwähnten Artikel schrieb Franz Haidinger 1976: „Eine Fülle von persönlichen Zeugnissen zeigt uns, daß dabei viele Erfahrungen machen, die noch zwei, drei Jahre später von Bedeutung sind. Eine Reihe von Burschen und Mädchen hat überdies seither einen sozialen oder kirchlichen Beruf gewählt.“³

Das ist auch meine Erfahrung und die vieler anderer. Manche Jugendliche kamen über die Pfingsttreffen von einer lockeren Zugehörigkeit zur Katholischen Jugend zu einer intensiven Mitarbeit. Und für viele Engagierte wurden die Treffen zur Bekräftigung und Vertiefung. Je weniger in unseren Breiten engagiert gelebtes Christentum selbstverständlich ist, umso wichtiger sind solche Treffen.

² Soziologische Untersuchung der Teilnehmer am Pfingsttreffen 1976 der Katholischen Jugend/Land OÖ., o. J., S. 14.

³ Ebenda, 256.

Anne Wolf u. a.

Die Kraft Gottes treibt mich an

Familiengottesdienst

(mit „Geist-Spiel“) Pfingsten 1989

Nachstehend der Verlauf eines Pfingstgottesdienstes, der vom Arbeitskreis Familiengottesdienst der Pfarrei St. Ludwig, Ibbenbüren, vorbereitet wurde. Das Spiel wurde in der Vorbereitungsgruppe unter der Leitung von Barbara Pielke entwickelt.* red

Lied zur Eröffnung:

Komm, Schöpfer Geist (GL 245)

Einführung (Susanne Beuling):

Im Arbeitskreis Familiengottesdienst haben wir uns Gedanken über Pfingsten gemacht. Pfingsten feiern wir die Kraft des Geistes, die die Jünger spürten. Sie gab ihnen die Sicherheit, die Ostern noch nicht in ihnen war, Gottes Botschaft weiterzugeben.

Wir haben uns die Frage gestellt, wo wir heute die Kraft Gottes spüren.

Gottes Kraft ist sehr vielfältig erfahrbar:

- sie kann schöpferisch sein;
 - sie kann gewaltig sein;
 - sie kann anspornend und antreibend sein;
 - sie kann leise, liebevoll und zärtlich sein.
- Gottes Kraft – der Motor unseres Lebens.

Etwas von dieser Kraft möchten wir heute in diesem Gottesdienst verdeutlichen.

(Stille)

Kyrie eleison (singen)

Herr, dein Geist ist ein Geist der Hoffnung.

Manchmal verlieren wir den Mut und möchten aufgeben.

Christe eleison

Herr, dein Geist ist ein Geist der Vergebung.

Vergib uns unsere Schuld,
wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.

Kyrie eleison

Zum Gloria:

Laßt uns miteinander singen, loben, danken dem Herrn (Liedheft Nr. 12)

* Vgl. dazu auch *Wolfgang Longard*, Pfingsten entdecken, Freiburg 1979.

Lesung: Apg 2, 14–33 in Auszügen

Zwischengesang:

Du bist der Geist, der Leben schafft, komm über uns mit großer Kraft (Liedheft Nr. 61)

Wir horchen auf. Wir halten ein. Unsicher schau wir uns um. Vieles ist verweht, vorbei.

Wir suchen nach neuen Wegen, nach Pfingsten – in unserer Zeit, in dieser Gemeinde.

Was willst du, Herr? Was können wir tun?

Du bist der Geist, . . .

Wir horchen auf. Wir halten ein. Unsicher schau wir uns um.

Wen wir enttäuscht und wen wir verletzt haben, der stehe auf.

Du Geist von Pfingsten, löse die Zunge, vertreibe die Angst, mach weit das Herz – mach du uns frei.

Du bist der Geist, . . .

Erzählung und Spiel:

Die Kraft Gottes spüren (*Kinder führen die Tätigkeiten im Chorraum aus*) (Barbara Pielke).

In der Vorbereitung auf diese Stunde haben wir uns vom Arbeitskreis Familiengottesdienst mit einigen Kindern getroffen und uns gefragt: Was fällt uns zu Kraft ein?

Wir dachten an die gewaltigen Naturkräfte. Der Wind kann Windmühlen antreiben, Zweige an Bäumen bewegen. Ja, wenn er besonders stark ist, kann er sogar Bäume entwurzeln oder Dächer abdecken. Das habt ihr Kinder vielleicht schon einmal erlebt oder davon gehört.

Das Wasser kann auch große Kraft entwickeln. Einige von euch haben vielleicht schon ein Mühlrad gesehen, das durch Wasser in Bewegung gebracht wird. Die größeren Kinder wissen, daß durch Wasserkraft Strom erzeugt wird.

Die Sonnenkraft spüren wir im Sommer besonders häufig. Sie erzeugt Wärme. Wenn wir uns an einem schönen Sonntag nicht genügend schützen, kann die Sonne auf unserer Haut sogar einen Sonnenbrand hervorzurufen.

Gott hat auch uns Kraft gegeben. Tagtäglich gebrauchen wir sie. Einige Kinder wollen uns jetzt zeigen, wie sie ihre Kraft einsetzen:

– Celine bringt durch die Muskelkraft ihrer Beine das Fahrrad in Bewegung. Schnelles Radfahren oder lange Radtouren erfordern viel Kraft.

– Stephan will uns zeigen, wieviel Kraft er in seinen Armen hat. Er hebt ein Podest hoch.

– Hella und Angela bringen durch die Kraft ihrer Lungen die Windräder in Bewegung. Das schafft nicht nur der Wind.

Am Kindernachmittag haben wir auch über unsere inneren Kräfte gesprochen. Die Kinder sagten, daß sie diese Kräfte manchmal sehr deutlich spüren, auch wenn sie nicht so sichtbar sind. Ein Junge erzählte: „Ich merke bei einer Klassenarbeit meine innere Kraft. Zuerst, wenn die Aufgabe gestellt wird, bekomme ich Angst und denke: Das kann ich nicht. Doch dann, wenn ich angefangen habe, bekomme ich immer mehr Mut und Kraft. Und dann klappt es doch.“ Ein anderes Kind sagte: „Ich habe manchmal Angst, allein zu Hause zu bleiben. Aber ich schaffe es doch. Ich denke einfach nicht daran, daß ich allein bin.“ Hanno erzählte, daß er innere Kraft spürte, als er zum ersten Mal vom Drei-Meter-Brett springen wollte.

Eine Situation wollen uns jetzt einige Kinder spielen. *(Einige Kinder bauen einen Turm. Ein Kind stößt den Turm um. Es wird beschimpft und beschuldigt. Dieses Kind denkt laut über seine Schuld und über die Versöhnung nach. Es entschuldigt sich nach einem längeren, inneren Kampf. Es wird wieder in die Gemeinschaft aufgenommen.)*

Ich danke euch; durch euer Spiel habt ihr uns die innere Kraft sehr deutlich gemacht.

Dieses, was ihr gespielt habt, oder ähnliches kennen nicht nur die Kinder. Auch für uns Erwachsene ist es nicht immer leicht, sich zu entschuldigen und zu sagen: Das habe ich falsch gemacht. Es tut mir leid.

Gottes Kraft ist der Motor unseres Lebens. Gottes Kraft treibt uns immer wieder an, uns für das Gute in der Welt einzusetzen.

Zur Gabenbereitung:

Ein neuer Himmel, eine neue Erde (Liedheft Nr. 59)

Gabengebete

Sanctus:

„Lobet und preiset, ihr Völker, den Herrn“ (GL Nr. 282)

Vaterunser (beten),

Friedensgruß, dann:

„Herr, gib uns deinen Frieden“ (Liedheft Nr. 35)

Nach der Kommunion:

Laudate omnes gentes (Liedheft Nr. 15)

Impulse (von zwei Kindern und einer Mutter gesprochen):

Gott, es fällt uns oft schwer, sich zu entschuldigen und seine Schuld zuzugeben.

Es ist schön, daß du uns immer wieder Kraft dazu gibst.

Laudate omnes gentes

Bei Klassenarbeiten bekomme ich manchmal Angst und werde mutlos.

Gott, du schenkst mir die Kraft, auch in schwierigen Situationen nicht aufzugeben.

Laudate omnes gentes

Unser Alltag wird häufig von Krankheit und Leid, Vorurteilen, festgefahrenen Meinungen, Streit, Stolz und Hochmut überschattet.

Gott, du schenkst uns die innere Kraft, immer wieder einen Neuanfang mit unseren Mitmenschen zu wagen.

Laudate omnes gentes

Schlusslied:

Laudato si (Liedheft Nr. 41)

Predigt

Leo Karrer

**Störfried aller Grabesruhe . . .
(oder) „Ihr alle seid Geistliche“**

Gedanken aus einer und für eine Predigt

Wenn ich an Pfingsten denke, erinnere ich mich an das bekannte Lied mit der schwungvollen Melodie: „Der Geist des Herrn erfüllt das All mit Sturm und Feuersgluten.“ In der letzten Strophe heißt es dann: „Der Geist des Herrn durchweht die Welt, gewaltig und unbändig, wohin sein Feueratem fällt, wird Gottes Reich lebendig.“ Auf den ersten – vielleicht oberflächlichen – Blick will es

scheinen, daß heute von dieser Geist-erfüllten Lebendigkeit mit Sturm und Feuer viel abhanden gekommen ist.

1. Geist-Vergessenheit und Geist-losigkeit

Schon der gesellschaftliche Stellenwert des Pfingstfestes verrät dies hintergründig. Das gesellschaftliche „Haben“ am Pfingstfest besteht eventuell aus einem sommerlichen Kurzurlaub unter zuverlässigeren Wetterbedingungen als an Ostern oder Weihnachten, aus Sportveranstaltungen und folkloristischen Pferderennen . . . Der Weihnachtsbaum und der Osterhase mit ihren Festen haben es da gesellschaftlich schon viel leichter. Sie sind durch das religiöse Brauchtum und durch den Umsätze steigernden Verkaufsrummel im Jahresrhythmus unseres Lebensgefühls viel tiefer verankert.

Geist-Vergessenheit kann aber auch mit Geist-loser Lebenspraxis in unserem Alltag zu tun haben. Wir wissen zwar darum, daß wir im privaten und beruflichen Leben in die Tretmühle eines zweckrationalen und bedürfnisorientierten Verhaltens fast zwangsläufig geraten. Der Preis dafür und die menschlichen Kosten indessen sind nicht zu unterschlagen. Wenn Auto, Fernsehgerät, Kassettenrecorder und der „Lärm“ der Walkmen unser Leben steuern und begleiten sowie noch mehr Geld, noch mehr Konsum, noch mehr Rendite usw. zu Lebens-Maximen verkommen, dann ist es nicht verwunderlich, daß das Leben Geist-los vererbt, daß keine anderen Ziele zu sehen und zu finden sind und daß darob unser Dasein seine „Seele“ verliert. Es gibt auch die von Menschenhand herbeigeführten eintönig-sandigen Wüsten, die keine Blüten mehr wachsen lassen.

Aber auch die Achtlosigkeit gegenüber den Sorgen der Menschheit und den Nöten der Welt schläfert ein und läßt uns Geist-los werden. Der Rückzug aus der Welt des alltäglichen Stresses in die individuelle Privatsphäre von Familie und Freizeit geht leicht mit dem Rückzug aus der Welt mit ihren Problemen einher. Durch die Medieninformationen und durch das steigende Bewußtwerden der Menschheitssorgen erscheint vielen Zeitgenossen und Zeitgenossinnen die Welt ein solches Problembündel zu sein, daß man sich

doch gleich besser in die privaten Lebensnischen zurückzieht. Durch eine solche Distanz gegenüber den gesellschaftlichen Herausforderungen kann man sich allerdings auch in eine genügsame Biedermeier-Idylle verschanzen. Geist-losigkeit lauert dann dort, wo Menschen die Fragen und Zeichen der Zeit nicht mehr geistes-gegenwärtig und wach wahrnehmen und erwidern.

Gestalten nun die Christen und Christinnen ihr Leben vom Feuer des Gottesgeistes entzündet? Sind sie in einer Welt der Geist-Vergessenheit Geistes-gewärtig und gegenüber der Geistlosigkeit geistesgegenwärtig? Im kirchlichen Alltag vermissen viele Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche den Schwung, die Bewegung, den Sturm und das Feuer, das sich mit dem Geist Gottes verbindet. Ist die Kirche eine Gemeinschaft von Hoffenden? Finden wir bei ihr Räume und Atmosphäre für eine Hoffungspraxis in vielen kleinen und zum Teil größeren Schritten? Lassen Christen etwas davon spüren, daß sie nicht resignieren, verstummen und gegenüber den Menschheitssorgen in die Unachtsamkeit des Herzens abrutschen, „wie die anderen, die keine Hoffnung haben“ (1 Thess 4, 13)? Statt des Aufbruchs im Geiste Jesu hinaus ins Leben vor den Kirchentüren reiben wir uns hinter den Kirchentüren schon allzusehr auf und erlahmen in unserem Christen-Mut. In unseren Pfarreien, in den Orden und auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens unserer Breitengrade begegnen wir so manchen Zeichen der Angst, Verdrossenheit, der Erschöpfung und verkrafter Absicherungsbedürfnisse: Angst vor der Freiheit, Angst vor dem Denken, Angst vor Veränderungen, Angst vor dem Wagnis aktiver Solidarität, Angst vor der Zukunft, Angst vor der Amtskirche, Angst vor den Laien, Angst vor den Männern, Angst vor den Frauen, Angst vor Mitsprache und Zivilcourage, Angst vor Fehlern und Konflikten . . . Hinter solchen Ängsten sowie klerikalen Verkrampfungen und laikalen Minderwertigkeitsgefühlen können verborgene Barrikaden und massive Mauern den Weg versperren für das Wehen des Geistes Gottes, der „in unserer Schwachheit . . . für uns eintritt mit unaussprechlichem Seufzen“ (Röm 8, 26). Die biblische Mahnung „löscht

den Geist nicht aus“ (1 Thess 5, 19), hat somit an Aktualität nichts verloren. Verrät sich hinter all den Ängsten der Kirche um sich selbst nicht vielleicht so etwas wie eine Ur-Angst vor dem Heiligen Geist selber? Das Wirken des von Jesus zugesprochenen Geistes kann in der Tat von solch überraschender (wengleich auch letztlich entlastender) Subversivität sein, daß es geraten erscheint, Sicherungen „einzubauen“ und sich vorzusehen. Wohin kämen wir auch, wenn wir die Kirche dem Hl. Geist überließen. Nicht ausdenken.

2. Be-Geist-erung

Den inneren Gehalt von Pfingsten zu erschließen, macht Theologen und Theologinnen leicht verlegen. Nur wenige religiöse Fragen unserer Kinder haben mich persönlich so sehr an den Rand der Sprachfähigkeit gebracht wie die Frage unseres Sohnes: „Papa, wer ist denn der Hl. Geist? Bei Vater und Sohn komme ich noch draus . . . aber der Hl. Geist . . .?“ – Später gab er mir selber die Antwort: „Er ist das Abbild von Gott und Jesus auf Erden“ oder „ein Stück Gott in den Menschen“ . . .

Der theologische Kern von Pfingsten ist nicht leicht zu benennen. Als im Schutz der abendlichen Dunkelheit die furchtsame Jüngerschar sich aus Angst (!) hinter verrammelten Toren abgesondert und eingeschlossen hielt, trat nach der Erzählung des Johannesevangeliums Jesus plötzlich in ihre Mitte und begrüßte sie: „Friede sei mit euch“; und er sagte zu ihnen: „Empfanget den Heiligen Geist“ (Joh 20, 21f).

Die Kraft des Hereinbrechens des von Jesus verheißenen Geistes zeigte sich im Frei-Mut und in der Be-Geist-erung des Bekenntnisses zum gekreuzigten Jesus als dem Auferstandenen (Apg 2, 36ff), in staunenerregenden Zeichen und Heilungen in Verbindung mit der Predigt der Apostel (Apg 3, 1–10; 2 Kor 12, 12; Gal 3, 5 usw.), in Bekehrungen, in der unbegrenzten Üppigkeit der Gaben (Charismen) sowie in der Befähigung zur Verkündigung und zum Dienst an den aufkeimenden Gemeinden (Apg 4, 8–37; 1 Kor 12–14 usw.), in Erfahrungen der Freiheit von Sündenschuld und Todesangst (Gal 4, 3–7). – Daß nach dem schmachvollen Tod Jesu von

Nazaret seine Botschaft in der Kraft seines Wortes und seines Geistes eine weltweite Bewegung wurde – gegen den massiven Widerstand der religiösen Führer und der hellenistischen Intelligenz und auch trotz der Feigheit und Kleinmütigkeit unter der Jüngerschar . . . –, ist rein historisch sonderbar und kaum erklärbar. Die Wirkung des verheißenen Heiligen Geistes ist in der Urkirche so „mit Händen“ zu greifen, daß die damalige Zeit wie eine Sturm-und-Drang-Periode der Kirche wirkt. Ostern und Pfingsten bilden eine innere Einheit wie – um es in einem Bilde (von K. Rahner) zu sagen – eine Zündschnur, die an Ostern entzündet worden ist und im Pfingstereignis die ganze explosive Kraft der Osterbotschaft entladen und wirken läßt. Die Jünger Jesu machten die erregenden Erfahrungen, daß Jesus lebt, daß er wirkt und die Herzen der Menschen bewegt, wandelt und heilt. Diese erfahrene Nähe Jesu und in ihm die Nähe Gottes fand ihre sprachliche Verdichtung im Bekenntnis der Kirche zum Heiligen Geist. Der Heilige Geist ist gleichsam die konkrete Weise der unmittelbaren Nähe Jesu. Er ist in diesem Sinn die Erfahrung des Auferstandenen und seines Wirkens in den Jüngern und in jenen, die auf ihr Wort hin zum Glauben kamen. Das Bekenntnis zum Hl. Geist fügt dem Glauben an den auferweckten Christus somit nichts Neues hinzu, sondern leuchtet vielmehr die dynamische Hoffnung und die lebendige Kraft dieses Glaubens aus. In diesem Vertrauen sollen Christen und Christinnen nicht wie verschüchterte, gelähmte und auf äußere Sicherheiten bauende „Knechte“ sein, sondern dankbar „selbstbewußte“, d. h. den Glauben ausstrahlende „Söhne und Töchter Gottes“, die im Geiste beten dürfen: „Abba, Vater“ (Röm 8, 15). Aus der Kraft dieses Geistes Gottes sind alle auf den Namen Jesu Getauften „Geist-liche“. Aus solcher Tiefe heraus entspringt Christen-Mut, der Mauern überwindet und sich konkret an die Hecken und Zäune des Lebens wagt. Dort sind die Herausforderungen der Welt und die Nöte der Menschen, die sich als Dienstanweisungen Gottes zu gelebter Hoffungspraxis ergeben. Christinnen und Christen gehören somit zu jenen Menschen, die sich der Wirklichkeit stellen, bei ihr aber nicht aufgeben.

3. Christen-Mut zwischen Geist-Vergessenheit und Be-Geist-erung

Dieser lebendigmachende Geist läßt sich in keine ideologischen Kanäle einfangen, man kann seiner nicht habhaft werden wollen. Er ist der Störenfried aller verhärteten Tendenzen in unseren Herzen und aller Ordnungen, in denen sich Menschen immer wieder einrichten. Sein Wirken ist auch kirchlich nicht zu domestizieren. Der Geist Gottes weht auch außerhalb der Kirche, wo immer – vielleicht in säkularer Form oder sogar gegen kirchliche Trendsetters – urchristliche Anliegen aufbrechen und zum Durchbruch gelangen. Seit den letzten Monaten des Jahres 1989 sind wir Zeugen eines atemberaubenden Prozesses und erregender Vorgänge: die kraftvolle Bewegung von unten für Freiheit und Frieden in den Ländern Osteuropas. Wenngleich nun die schwereren Jahre der praktischen Fort- und Rückschritte gemeistert werden müssen, so ist der Zusammenbruch der in ihrer unüberwindbaren Dauerhaftigkeit überschätzten Mauern zu einem großen Gewinn an Rohstoff Freiheit geworden. Nun kommt es darauf an, diesen Rohstoff Geist-voll zu gestalten und zu kultivieren, eine Herausforderung, an der im Osten und Westen viel zu lernen wäre. Aber diese Vorgänge haben die Kraft von Durchbrüchen aufgrund solidarischer Aufbrüche augenscheinlich vorgeführt. Von ihnen ist vielleicht zu lernen, wie an anderen Problemfronten oder gegen Mauern von Menschenhand vorzugehen ist. Es gibt die Logik komplizierter Systeme, die Menschen am Lebensnotwendigen hindern, die ihnen Unrecht und Hunger in grauenhafter Weise aufbürden; und die schamlos mit der Schöpfung und damit mit der Zukunft der Menschheit umgehen. Auch wenn an diesen Mechanismen unserer Systeme sehr viel undurchschaubar wirkt und ist, so werden wir unübersehbar gewahr, welche Verantwortung auf uns ruht, daß wir – bevor wir Opfer werden – auch Täter sind. Mit dieser Logik verbindet sich der Geist unserer Lebensweisen, die zur Vereinsamung und zum Verlust der Solidarität zwischen den Menschen führen. Wo immer Menschen gegen diese Art von Logik und Geist-Erhaltung aufbrechen und vorgehen und damit Raum und Atmosphäre

für Gerechtigkeit in Freiheit und Frieden schaffen, ist der Geist Jesu wirksam. Denn an den Früchten (somit erst im nachhinein) ist er zu „erkennen“. Angesichts der Fragen und Probleme der Menschen heute wüßte ich nicht, wer eigentlich mit größerem Mut und längerem Atem an die Aufgaben in der Gesellschaft und in der Kirche herangehen dürfte und sollte, als gerade jene, die sich vom Beispiel Jesu und im Vertrauen auf ihn vom Heiligen Geist bewegen und beleben lassen. Wer sich für diese Hoffnungszuversicht mit Phantasie, Hartnäckigkeit und auch mit dem Humor, der um den Ernst des Lebens weiß, im guten Sinn des Wortes aufs Spiel setzt, wird auch im Blick auf die konkrete Gestaltung der Kirche und ihrer Sendung der Zukunft Raum geben, neue Wege wagen und gegebenenfalls die alten und vielleicht nur noch ehrwürdigen Wege sorgfältig prüfen.

Bringt die Kirche solchen praktischen Christen-Mut hervor? Ist sie eine Schule für prophetische Zivilcourage? Wo sind die Propheten und Prophetinnen geblieben? Manche erblicken in der konkreten Gestalt der Kirche kaum mehr als einen Schalldämpfer für christliche Optionen. Machen etwa auch in der Kirche Angst und Stimmungstief gegenüber dem Wehen des Geistes Gottes lernbehindert? Sitzen wir nicht auch in der Kirche das Leben religiös ab? Ist Kirche für manche nicht eher Trauma statt Traum vom Reich Gottes? – Wer den Film „Der letzte Kaiser von China“ gesehen hat, erinnert sich an die Verbotene Stadt, die wie eine Bühne ohne Zuschauer wirkt. Obwohl außerhalb der Mauern die Macht-Verhältnisse geändert sind, geht das Spiel in der Verbotenen Stadt – weg von der Welt – weiter. Beklemmende Gedankenverbindungen zu gewissen Selbstdarstellungen in der Kirche drängen sich unweigerlich auch den Wohlwollenden auf. Wer aber Kirche via Medien nicht nur institutionell wahrnimmt, sondern sie auch im praktischen Detail erfährt – und dort liegt auch ihr Charme –, wird zugeben müssen, daß Geist-Vergessenheit und Geist-losigkeit nicht allein das Bild bestimmen. Die empirische Wirklichkeit der Kirche kennt auch charismatische Bewegungen und ökumenische Aufbrüche, großartige Visionen von Kirche als Volk Gottes, die basiskirchlichen

Prozesse, eine Vielfalt der Mitarbeit von Frauen und Männern in den kirchlichen Gemeinden, die Differenzierung der kirchlichen Dienste, die Frauenbewegung, eine auch von vielen Christen und Christinnen getragene Solidarität mit Menschen und Völkern in Not, kirchliche Hilfswerke usw. . . . Und wer den Blick sich dafür zugesteht, wird auch entdecken, daß der Kirche trotz ihrer Knechtsgestalt und trotz der vielfach kümmerlichen Verwirklichung des Christseins prophetische Menschen geschenkt sind. Sie geben der Kirche den prophetischen Blick für das Notwendige und Not-wendende frei, eröffnen Wege in diese Zukunft, verstehen die Zeichen der Zeit zu deuten und setzen über das Bestehende hinausgehend mutmachende und verheißungsvolle Taten. Manch kirchenresignierter Christ täte sich selbst etwas Gutes an, wenn er seine Augen öffnete für diese Fülle an Charismen, die oft in stiller Treue unhonoriert wirksam sind. Auch im Raume Kirche schenken sich Begegnungen mit Frauen und Männern, die zu kennen man nur dankbar sein kann.

Sind nicht viele Aufbrüche und Durchbrüche seit dem II. Vatikanischen Konzil als Wehen des Geistes erfahren und – ähnlich wie die Menschen in Ost-Berlin nach dem Mauer-Durchbruch – enthusiastisch erlebt worden? Dies ist in Erinnerung zu rufen, wenn gleich viele nachkonziliare Naherwartungen sich verzögern und hinschleppen. Die Kirche ist somit in ihrer pneumatischen (geisterfüllten) Tiefendimension nicht nur von unserer Geist-Vergessenheit stets bedroht, sondern von der Versuchung, sich selbst zu wichtig zu nehmen und zu machen.

Stets neu Mauern zu bauen, gehört zur Grundversuchung auch der Kirche(n). Solche Mauern bauen Traditionalisten, wenn sie das entscheidend Christliche an historisch gewachsene Formen binden und nicht an die überraschende Wirksamkeit des Geistes Jesu. Ähnlich liegt es bei doktrinären Verhärtungen, die die Sicherheit nur durch wortwörtliche Treue gegenüber der Bibel und kirchlichen Dogmen glauben behalten zu können. Das ist die Gefahr des Fundamentalismus oder die des Rückzugs auf die formale Autorität des kirchlichen Amtes. Im Alltag des kirchlichen Lebens ist wohl kaum der Papst in Rom das große Problem, son-

dern – in vielen Variationen – das „unfehlbare Lehramt“ in uns selber. Zudem gibt es auch Rückzüge von der Solidarität mit den Menschen und mit der Kirche hinein in das neue Erleben von Gemeinschaft, in der Nest-suche in kirchlichen Nischen, in denen man sich von den Herausforderungen der Welt in schonende Unterstände zurückzieht. Auch Freiräume haben Mauern.

Andererseits liegt es nicht nur an den einzelnen Christen und Christinnen, daß der Geist Gottes im persönlichen und kirchlichen Alltag veruntreut wird. Auch die Kirche in ihrer institutionellen Selbstdarstellung hat im Laufe der Geschichte Mauern aufgebaut, die nicht nur 28 Jahre wie die Berliner Mauer, sondern viele Jahrhunderte überdauerten und viel Christen-Mut und prophetische Begabungen zu geistloser Kirchenverdrossenheit verkommen lassen. Wenn an die Gleichberechtigung von Männern und Frauen gedacht wird, an die Kirche als Volk Gottes, an die gemeinsame Sendung zu einer kritisch-prophetischen Präsenz in der heutigen Welt . . . , dann wünschte man auch der Kirche eine entschiedenerere und friedlichere Bewegung von unten, die Mauern zum Einbrechen bringt. Mühsam müssen wir heutzutage erkämpfen und dafür eintreten, was sich Rom im Verlauf der Geschichte angeeignet hat. Wie viele geistige und rechtliche Enteignungen sind den Frauen und den Laien in der Kirche zugesonnen worden, die rückgängig zu machen sind, weil sie nicht länger in der Welt als Erwachsene und in der Kirche im Status des Kindes gelten wollen. Reservate für Laien genügen nicht, wenn Partizipation angesagt ist. Vielleicht mag es auch daran liegen, daß ob der Sorge um Kirchenrecht und Einheitlichkeit die Pneumatologie mit-samt der Charismenlehre und der Notwendigkeit der Prophetie nicht im gleichen Sinn gefördert worden sind. Vielmehr ist zu fragen, ob nicht gerade in der westlichen Kirche vergleichsweise eine Geist-Vergessenheit mit der Trennung der Kirche in Geist-liche und Fleischliche (Laien) zusammenhängen kann.

Die Kirche müßte somit auch institutionell einlösen und ernst nehmen, was sie bei der Firmung zuspricht: Mündigkeit. Allerdings, auch wenn es noch lange dauert, bis die Kirche ihre pneumatische Tiefe auf der charis-

matischen Ebene ihrer konkreten Praxis einlöst, so darf der Christ seinen Christen-Mut nicht von solchen innerkirchlichen Erwartungen abhängig machen; denn mündig werden ist nicht delegierbar. In diesem Sinn sind alle Christen und Christinnen mitverantwortlich und haftbar für eine in vielen kleinen und größeren Schritten mit den Menschen solidarische Kirche, die darum weiß, daß auch in ihr der Geist ausgelöscht werden kann, der aber auch der Geist Jesu verheißen ist – solange das Volk Gottes unterwegs ist.

In solcher Nüchternheit sich selbst gegenüber und im Vertrauen auf eine solche Nähe Gottes kann Kirche Heiligen Geist und die Gaben des Geistes erfahren, deren „Früchte“ die Liebe und mit ihr Friede und Freude, Trost und Weisheit sind. Im Vertrauen auf den Weg und die Botschaft Jesu und im Vertrauen auf den der Kirche verheißenen Hl. Geist wissen die auf den Namen Jesu Getauften und mit der Kraft seines Geistes Gefirmten, daß der Preis des Ziels der Weg ist; der Preis des Weges sind wir jedoch selber.

Miteinander und in offenem Dialog kann die Gemeinde Christi an den Problemen der Zeit wachsen und die Nöte der Menschen verstehen. Eines der zentralen Anliegen dieser christlichen Anthropologie ist: „Unsere herkömmlichen ‚religiösen‘ Vorstellungen von Sühne und Versöhnung, von Opfer und Priestertum werden durch die im Neuen Testament bezeugte Selbstoffenbarung Gottes endgültig (Ansätze gab es schon im Alten Testament und sogar bei heidnischen Religionskritikern) auf den Kopf gestellt: Nicht wir opfern Gott, schon gar nicht: etwas, aber auch nicht einmal: uns selbst, um ihn mit uns zu versöhnen. Er opfert sich, seinen Sohn, um uns mit sich zu versöhnen“ (S. 41; vgl. 2 Kor 5, 17–21). Die Verehrung des Heiligen Geistes nützt wenig, wenn in der Kirche nicht daraus Konsequenzen gezogen werden, daß *alle* Glaubenden die Salbung des Geistes empfangen. Der Auftrag des Zweiten Vatikanums gilt immer neu: hinzuhören, was der Geist Gottes auch in anderen Kirchen und Religionen sagt.

Waltraud Herbstrith, Tübingen

Yves Congar, Im Geist und im Feuer, Glaubensperspektiven, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1987, 160 Seiten.

Der bedeutende dominikanische Theologe aus dem französischen Sprachraum war einer der Wegbereiter des II. Vatikanischen Konzils. Er verbindet in seiner Pastoral, aber auch in seinem persönlichen Leben Wissenschaft mit Spiritualität; ein Erfordernis, dem sich immer neu alle christliche Theologie stellen muß. Seit der frühen Kirche hat man z. B. die Psalmen christologisch gedeutet: Christus spricht sie zu Gott, Christus spricht sie für uns. Congar lädt uns zu einer anderen, einer persönlichen Deutung der Psalmen ein. Ich selbst spreche Gott in den Psalmen an, ich darf mein Schicksal auch heute in sie hineinlegen, obwohl ursprünglich im Ich des Psalmisten das ganze Bundesvolk Israel eingeschlossen war. Der Autor, der der charismatischen Theologie und Bewegung nahesteht, erkennt die Bedeutung, die das Mysterium des Hl. Geistes für die Kirchen hat. Er weiß sich in der Verehrung des Geistes Gottes vor allem den orthodoxen Schwestern und Brüdern nahe: Osten und Westen glau-

Bücher

Glaube an den Hl. Geist und mystische Erfahrung

Bernd Jochen Hilberath, Heiliger Geist – heilender Geist, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1988, 120 Seiten.

Der Verfasser sucht in einer Zeit wie der unsrigen, die ein vielfältiges Angebot an Sinnfindungen und Lebensantworten bereitstellt, eine christliche Anthropologie zu entwickeln, die den Vergleich zu anderen Sinnangeboten nicht zu scheuen braucht und das Proprium des Christlichen, die Verwandlung des Menschen durch den Geist Gottes, in geduldiger theologischer Arbeit und Hörfähigkeit darlegt. Dabei bedauert er Berührungssängste der Kirche, die sich Herausforderungen, wie z. B. der Lehre der Reinkarnation, kaum stellt. Nur in ökumenischem

ben dasselbe, aber sie sprechen es in verschiedenen Theologien aus. Trotz der unterschiedlichen Glaubenslehren können wir uns weniger in einer juridischen als in einer theologischen Glaubenseinheit finden. Der „Himmel“ des Glaubensbekenntnisses und unsere Erde sind für Congar nicht völlig getrennt. „Es gibt . . . eine Kontinuität zwischen irdischer Existenz und Jenseits, kein absolut anderes ‚Irgendwo‘“ (155). Das eine menschliche Leben wirkt in zwei verschiedenen Bedingungsbeziehungen zusammenhängen. Congar vertritt ein neues theologisches Lebensgefühl, das sich im II. Vatikanischen Konzil als dem wichtigsten Ereignis der Kirche im 20. Jahrhundert bezeugt hat. Römische Katholizität darf nicht juridisch vereinseitigt den Anschluß an die große, umfassende Kirche der an Christus Glaubenden verlieren. Mit den großen Scholastikern des Mittelalters sollten wir sprechen: „Ich glaube an den Heiligen Geist, der die Kirche zu einen, heiligen, katholischen und apostolischen macht“ (155). Vor dieser geistlichen Wirklichkeit greifen nur soziologische und juristische Betrachtungsweisen zu kurz.

Waltraud Herbstrith, Tübingen

Jon Sobrino, Geist, der befreit, Lateinamerikanische Spiritualität, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 192 Seiten.

Als Angehörige der europäischen Kirche fühlt man sich wenig befugt, über lateinamerikanische Spiritualität, über Theologie der Befreiung zu sprechen. Alles, was Christen dort erfahren, ist unserer Erfahrung diametral entgegengesetzt: äußerste existentielle Armut, Mangel an priesterlichem Dienst, Unterdrückung durch Latifundienbesitzer und Militär. Es ist faszinierend zu lesen, wie in Lateinamerika, weitab von unserer selbstgerechten Rechtgläubigkeit, ein neues Evangelium entsteht, oder ist es das alte, wirkliche Evangelium, wie Jesus es uns gebracht hat? Ehe Theologen, wie Sobrino u. a., eine Theologie der Befreiung für die Armen und Unterdrückten geschrieben haben, haben die Armen mit ihrem Herzblut, mit ihrem Durchhaltevermögen, mit ihrer Bereitschaft zum Martyrium dieses Evangelium der Befreiung gelebt. Sie haben sich zu Basisgemeinden zusammengeschlossen, ha-

ben das Evangelium gelesen und auf ihre Situation hin gedeutet. Erst dieses geistliche Leben der Armen machte es Theologen möglich, wenn sie ihr Ohr bei den Armen hatten, ihre Not und ihre Hoffnung auf Befreiung in theologische Worte zu fassen. Wir behüteten Europäer werden unruhig, wenn Sobrino von dem „nahen Jesus“ spricht, von dem Jesus, der in geschichtlichen Kategorien wirkt. Wir werden unruhig, wenn Sobrino von einer Spiritualität spricht, die sich auf Verfolgung, ja auf das Martyrium einstellt. Der Kampf für die Menschenrechte der Ärmsten ist für Sobrino erfüllt von der Kraft Gottes. Die Welt, in der Christus neu entdeckt wird, ist der Ort der Armen. Verstehen wir im reichen Westen eine solche Botschaft? Verstehen wir die Leiden der Armen und ihrer Theologen, die nicht nach „Christussen unbeweglicher Traditionen“ Ausschau halten, sondern nach dem nahen, lebendigen Christus, mitten unter den Armen?

Waltraud Herbstrith, Tübingen

Arno Schilson (Hrsg.), Gottes Weisheit im Mysterium. Vergessene Wege christlicher Spiritualität, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1989, 336 Seiten.

In einer gut verständlichen Sprache zeigt Schilson in dieser theologischen Hinführung zu „Gottes Weisheit im Mysterium“ vergessene Wege der Spiritualität auf. Die Sprachlosigkeit des Christentums in einem Zeitalter der Krise der Vernunft ist gefährlich. Die mangelnde Rückkehr zu mystischen Quellen der Kirche bewirkt, daß neue Quellen, neue Formen der Neo-Mystik, der Esoterik an Boden gewinnen. In dieser Herausforderung muß sich das abendländisch-christliche Denken neu auf seine spirituellen Traditionen besinnen. An vielen Phänomenen weist Schilson nach, daß wir im viel geschmähten 20. Jahrhundert nicht in einer religionslosen Zeit leben, vielmehr zeigt sich seit der Jahrhundertwende ein Wiedererwachen des Sinns für Transzendenz und Mystik. Bewußt oder unbewußt durchdringt diese Strömung auch das philosophische Denken, z. B. in der Lebensphilosophie und Phänomenologie. Auch die Jugendbewegung ist ohne dieses religiöse Interesse nicht zu denken (Mogge). Der Verfasser untersucht „Suchbewegun-

gen“ in einer Diagnose der Gegenwart (Höhn, Blasberg-Kuhnke, Hummel), dann wendet er sich „geschichtlichen Erinnerungen“ zu, wie Mysterium und Ecclesia (Hoppe), Spätantike Gnosis (Brox), Negative Theologie bei Dionysius Areopagita und N. v. Kues (Hochstaffl), Spinozismus (Schmidt-Biggemann), Schleiermachers Wiederentdeckung des Religiösen (Ringleben) und literarische Romantik (Ribbat). Theologie als Mystagogie untersucht der Verfasser bei Troeltsch, Tillich, Guardini, Teilhard de Chardin, K. Rahner.

Vertreter neuer theologischer Perspektiven sind M. Kehls Behandlung des Mysterium caritatis, Bleisteins Übertragung Rahnerscher Mystagogie auf die Religionspädagogik, Merz' Verweise auf die Liturgie als vergessene Form der Spiritualität. Die hilfreichen Analysen dieser dynamischen Theologie klingen aus in der Forderung einer Mystagogie heiliger Unruhe (K. Koch), die die an Christus Glaubenden vor einer amtlichen Verwaltung des Gottesbedarfs bewahrt und ihnen ihre frohe Mitarbeiterrolle zurückgibt im Paulinischen: „Ihr alle seid Geistliche.“ Dieses Buch ist ein Appell an die notwendende Rückbesinnung der Glaubenden auf das Mysterium der Kirche. *W. Herbstrith*

Josef Sudbrack, Mystik. Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, in Gemeinschaft mit dem Quell Verlag, Stuttgart 1988, 160 Seiten.

Dieses Buch ist ein interessanter und lebendiger Versuch, Strömungen nachzugehen, die im christlichen wie im nichtchristlichen Bereich der Mystik nahestehen. Dabei werden anthropologische Entwicklungen in ihrer historischen Abfolge innerhalb zweier Jahrtausende aufgezeigt, die sich ausgewirkt haben auf das, was wir heute unter dem Begriff Mystik verstehen. Als Christen suchen wir immer neu nach der urkirchlichen Einheit von Erfahrung (Gott) und Mysterium (Christologie); dies auf ganz verschiedenen Wegen. Dionysius der Areopagit prägt um 500 das Abendland durch die Betonung der Annäherung an Gott auf dem Wege der negativen Theologie (Bilder können Gott verdecken), auf dem ihm 1000 Jahre später der spa-

nische Kirchenlehrer Johannes vom Kreuz folgte. Franz von Assisi und die Kirchenlehrerin Teresa von Avila gingen stärker den Weg der sogenannten positiven Theologie (Bilder verweisen auf Gott). Beide Wege schließen sich nicht aus, sondern münden im Geheimnis Gottes. Während die christliche Frühzeit und das Mittelalter die Begriffe Mystiker, Mystik nicht kannten (sie sprechen von Kontemplation), tauchen diese Begriffe erst seit dem 17. Jahrhundert auf, hier aber in bedenklicher Nähe zur Esoterik, zum Außerordentlichen. Kirchliche Lehre hat das Wesentliche mystischer Erfahrung (Einheit des Menschen mit Gott in personaler Liebe) immer getrennt von Randerscheinungen (Visionen, Auditionen etc.). Der Verfasser verweist auf das Menschenbild und die Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Lehre oder Erfahrung Gottes in Jesus Christus ist der Natur des Menschen nicht diametral entgegengesetzt. Der Verfasser spricht von „bereitender Erwartung und geschenkter Erfüllung . . . Das Glaubens-Ja ist keine äußerlich bleibende Zustimmung, sondern das Vertrauen, in dem der Mensch seine Wesensmitte aktiviert“ (77). Nur auf der Basis dieser auf dem Konzil durch die Mehrheit der Theologen vertretenen Anthropologie (Karl Rahner) ist eine sachliche und von Ehrfurcht getragene Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen und ihren mystischen Erfahrungen möglich. So nähert sich der Verfasser unbefangenen Bewegungen wie New Age (Capra), Zen-Buddhismus, Amida-Buddhismus, jüdischer Spiritualität, Hinduismus u. a. *W. Herbstrith*

Johannes Bours, Wer es mit Gott zu tun bekommt. Schritte geistlicher Einübung in biblische Gotteserfahrungen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1987, 240 Seiten.

Der zu früh heimgegangene Spiritual aus Münster/Westfalen legt hier Texte vor, anhand derer Gruppen oder einzelne Hilfe für geistliche Einkehr finden können. Die Stärke des Autors liegt in der dialogischen Struktur seiner Impulse. Dieses dialogische Verhalten hat er nicht nur im Umgang mit vielen jüngeren und älteren Menschen gelernt, sondern auch im Hinhören auf die Strukturen der Heiligen Schrift. In 17 Kapiteln nähert sich der Verfasser Gestalten des Alten Testa-

mentes: Abraham, Elija, Hagar, der Magd Naamans u. a. Er hört auf das Wort, fühlt sich in die Verhaltensweisen dieser Menschen ein, um etwas von Gottes Plan zu erlauschen, um etwas zu empfangen, was auch uns heute bewegen und führen kann. Jahwe, der Gott Israels, ist auch der Gott der Christen, derer, die sich immer neu auf einen Weg begeben. Gott-Suche ist nicht leicht zu haben, sie weist uns fort aus vertrautem Land, sie mutet uns Wüstenwanderungen zu, sie schärft unser Ohr für das Wesentliche. Worte der Jüdin Nelly Sachs sollen uns aufrütteln: „Lange haben wir das Lauschen verlernt! / Hatte Er uns gepflanzt einst zu lauschen, / Wie Dünengras gepflanzt, am ewigen Meer, / Wollten wir wachsen auf feisten Triften, / Wie Salat im Hausgarten stehn“ (18). Aufmerken auf die innere Stimme, den Spuren unseres Schicksals nachgehen, wachsam sein für das, was Gott in dieser geschichtlichen Stunde von uns will, das ist die Botschaft, die der Verfasser uns hinterlassen hat.

W. Herbstrith

Maria Bührer (Hrsg.), *Du bist der Brunnen in der Wüste*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 96 Seiten.

Die Verfasserin schreibt für Kranke. Sie hat einen ökumenischen Ansatz und denkt an Menschen, denen in übergroßem Leid spontanes Sprechen mit Gott nichts mehr bedeutet, liturgisches Beten keine Hilfe mehr bietet. Wer war denn wirklich so krank, daß er mit Reinhold Schneider sprechen könnte: „Die Vernunft zerstört den Glauben keineswegs; viel ernster zu nehmen ist die Arbeit des Schmerzes am Fels, vernichtende Erosion“ (59). Menschen, die körperlich oder seelisch unabwendbare Leiden zu tragen haben, die weder von Gott noch von Mitmenschen Hilfe erwarten dürfen, können doch über das Hören erreicht werden, über das Vorlesen eines Textes, in dem sich ihr eigenes Schicksal spiegelt. Während jedes Trostwort versagt, ist es Aufgabe der Betreuer oder Freunde des Kranken, nicht vereinnahmend auf den Leidenden einzureden, sondern unaufdringlich einen Dienst der Freundschaft zu erweisen. Texte von Dietrich Bonhoeffer, Reinhold Schneider, Sabine Naegeli, Jörg Zink, Günter Biemer, John Henry Newman, Phil Bosmans, Maria Bührer u. a. wechseln mit Tex-

ten aus der Schrift oder der frühchristlichen Zeit. Die Texte laden zum Nachdenken ein; man sollte sie nicht einfach durchlesen, sondern verweilend bei den Passagen bleiben, die einen gerade besonders treffen. „Nur für heute / werde ich mich bemühen, / den Tag zu erleben, / ohne das Problem meines Lebens / auf einmal lösen zu wollen. / Heute ist es mir gegeben, / das Gute während zwölf Stunden zu wirken“ (Papst Johannes XXIII., S. 13f).

W. Herbstrith

Maximiliano Herranz-Garcia, *Beten mit der hl. Teresa. Anleitung zum geistlichen Leben*, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1987, 288 Seiten.

Der Verfasser ist Karmelit und Leiter des teresianischen Exerzitienhauses in Avila. Er legt hier eine Anleitung zum Beten nach den Schriften der Mystikerin Teresa von Avila vor. Der Titel der spanischen Ausgabe (1982) ist treffender, er heißt: „Das Gebet – die Geschichte einer Freundschaft“. Damit ist das Wesen der teresianischen Botschaft gut benannt. Im 16. Jahrhundert, einer Zeit der Veräußerlichung des Gebetes, der theologischen Spekulationen, war Teresas Anleitung zum Beten ein Durchbruch zum Personalen. Teresa wollte die Menschen, für die sie schrieb, „anlocken“, in die Tiefe ihres eigenen Wesens zu gehen, um dort Jesus den Gekreuzigten und Auferstandenen zu finden. In der Meditationszeit sollen wir nicht allzuviel nachdenken oder schöne Gedanken formen, sondern bei Gott verweilen wie bei einem Freund. Diese Freundschaft ist nicht leicht, sie ist ein Geheimnis. Ob wir in ihr stehen, zeigt sich an unserem verwandelten Verhalten. Der Mensch ist nach Teresas Vorstellung zur Liebe, zur Hingabe erschaffen. Kontemplation ist nicht Passivität, sondern Aktion auf einer tieferen Bewußtseinsstufe, die alle „äußeren“ Werke und Handlungen trägt.

W. Herbstrith

Publik-Forum durch *Harald Pawlowski* (Hrsg.), *Laßt den Schrei des Lebens nicht verstummen*. Die neue Frömmigkeit, Christophorus-Verlag, Freiburg/Br. 1989, 128 Seiten.

Die hier vorliegenden Gebete, Gedichte, Meditationen sind aus der Geschichte, aber mehr noch aus dem realen Leben unserer

Tage geboren. Es müßte mehr Gebetbücher dieser Art geben, damit Frömmigkeit, sprich: Nachfolge Christi heute wieder anziehend wird. Während viele die Sprachlosigkeit gegenüber Gott bedauern, bekennen sich die Redakteure der Zeitung Publik-Forum ganz selbstverständlich zum Sprechen mit Gott. „Für uns ist es geradezu ein Programm, im gleichen Atemzuge von Gott und der Welt – Seiner Welt – zu sprechen.“ Die 24 Autorinnen und Autoren sind sich einig, daß unsere Zeit eine neue Frömmigkeit braucht, weltoffen, prophetisch und solidarisch. Das Problem ist: wir verbinden mit Begriffen wie Mystik, Beten usw. landläufige Vorurteile, die am Wesen der Sache vorbeigehen. So zeigt z. B. G. Fuchs auf, daß Mystiker Menschen sind, die der Realität der Erde sehr nahe stehen, die in ihrer jeweiligen Zeit neue Formen der Jesus-Nachfolge anregen, die auch kirchenpolitische Auswirkungen hatten. Denken wir an Hildegard von Bingen, Caterina von Siena, Teresa von Avila. Letztere war entschieden gegen eine verkopfte Theologie, die den Menschen von einer personalen Beziehung zu Jesus Christus abhält. Darum bahnte sie Wege vom Beten zur Theologie und lehnte außerordentliche Phänomene ab.

In den Gebeten und Bildern dieses Buches kommen unsere Alltagserfahrungen vor Gott plastisch zum Ausdruck, werden Gedichte oder Bilder zur Verdichtung, zur Haltung des klagenden oder hoffenden Menschen. Vor Gott gibt es keine ausgesparte Lebenserfahrung. Mystiker waren immer welt-offene Leute. Neu ist an den Erfahrungen in diesem Buch nur, daß auch die heutige Welt mit all ihren Problemen, Ängsten und Verantwortlichkeiten in unser Beten einfließen soll. „Ja, wie ein Dieb in der Nacht – ist das neue Bewußtsein aufgetaucht, nun ist es da, in der verkündenden Stille, in der Dunkelheit, die dem Tag vorausgeht . . . Ja, es ist da, das neue Bewußtsein ist gekommen. Der Saft steigt im alten Baumstrunk“ (L. Valcarcel). Oder Worte für einen Ermordeten: „Schmerzgebeugtes Volk der Hoffnung – höre! Wo das Leben verdorrt ist, werde ich dem Land Wasser und der hungrigen Kehle Nahrung geben . . . Deine mächtigen Feinde sind alle sterblich, du aber sollst leben für immer“ (P. Süß). W. Herbstrith

Büchereinlauf

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

- Biesinger Albert – Braun Peter** (Hrsg.), *Jugend verändert Kirche. Wege aus der Resignation*, Kösel Verlag, München 1989, 160 Seiten, DM 19,80.
- Böhme Wolfgang – Sudbrack Josef** (Hrsg.), *Der Christ von morgen – ein Mystiker? Grundformen mystischer Existenz*, Echter Verlag, Würzburg – F. J. Steinkopf Verlag, Stuttgart 1989, 136 Seiten, DM 19,80, S 131,-.
- Brandenburger Herma**, „Ich bin bei euch – seid getrost“. Ermutigung für dunkle Tage, Herder Taschenbuch 1660, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 160 Seiten, DM 12,90.
- Braselmann Werner** (Hrsg.), *Gebete großer Christen*, Herder Taschenbuch 1675, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 160 Seiten, DM 12,90.
- Buder Walter**, *Mystik – Ereignis radikaler Menschlichkeit? Ein theologischer Versuch anhand Simone Weils Leben und Werk*, Reihe: theologische trends 3, Österreichischer Kulturverlag, Thaur 1990, 192 Seiten, S 198,-, DM 28,-.
- Fander Monika**, *Die Stellung der Frau im Markus-evangelium. Unter Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe*, Telos-Verlag, Altenberge 1989, XII + 395 Seiten, DM 49,80.
- Giesriegl Richard**, *Die Sprengkraft des Geistes. Charismen und apostolischer Dienst des Paulus im 1. Korintherbrief*, Reihe: Hochschulschriften Forschungen, Band 2, Österreichischer Kulturverlag – Verlag Wort und Welt, Thaur 1989, 362 Seiten, S 298,-, DM 42,-.
- Grabner-Haider Anton**, *Strukturen des Mythos. Theorie einer Lebenswelt*, Reihe: Europäische Hochschulschriften XX Philosophie, Verlag Peter Lang, Frankfurt/Main – Bern – New York – Paris 1989, 510 Seiten, sfr 78,-.
- Grabner-Haider Anton – Weinberger Ota – Weinke Kurt** (Hrsg.), *Fanatismus und Massenwahn. Quellen der Verfolgung von Ketzern, Hexen, Juden und Außenseitern*, Leykam-Verlag, Graz – Wien 1987, 164 Seiten, S 155,-.
- Graff Michael – Stauber Jules**, *Stößgebete am Computer*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 48 Seiten, DM 14,80.
- Hartmann Gerhard**, *Der Bischof. Seine Wahl und Ernennung. Geschichte und Aktualität*, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1990, 254 Seiten, S 250,-, DM 34,-.
- Heller Andreas**, *Zusammenleben von Frau und Mann. Kirche und nichteheliche Lebensgemeinschaften*, Hermagoras-Verlag, Wien – Klagenfurt 1989, 416 Seiten, S 345,-.
- Hoeren Jürgen – Schmitt Karl Heinz** (Hrsg.), *Werden unsere Kinder noch Christen sein? Für eine menschennahe Weitergabe des Glaubens*, Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br. 1990, 144 Seiten, DM 18,80.
- Jantsch Franz**, *Wenn's hoch kommt, 80 Jahr'. Ein Pfarrer erzählt . . .*, Eigenverlag, Hinterbrühl 1989, 160 Seiten, S 130,-.
- Karrer Leo**, mit Beiträgen von *Adrian Schenker* und *Bernadette Schacher*, *Gottes fremde Sprache. Das Kreuz mit dem Leid*, Christophorus-Verlag, Freiburg/Br. 1990, 128 Seiten, DM 17,80.

- Kramer Hannes** – *Thien Ulrich* (Hrsg.), Gemeinde und soziale Brennpunktarbeit. Soziotop von Not und Hoffnung, Lambertus-Verlag, Freiburg/Br. 1989, 216 Seiten, DM 20,-.
- Leist Marielene**, Sterben im Krankenhaus. Aufzeichnungen über einen Tod. Aktualisierte Neuausgabe, Herder Taschenbuch 1671, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 160 Seiten, DM 12,90.
- Leitlinien für die mediale Übertragung von gottesdienstlichen Feiern**. Arbeitshilfen Nr. 72, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1989, 82 Seiten.
- Meyer-Wilmes Hedwig**, Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie, Reihe: frauenforum, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 288 Seiten, DM 32,-.
- Moraltheologisches Jahrbuch 1**, Bioethische Probleme, im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der deutschen Moraltheologen hrsg. von *Volker Eid*, *Antonellus Elsässer* und *Gerdfried W. Hunold*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1989, 286 Seiten, DM 39,80.
- Müller Gerhard Ludwig**, Laßt uns mit ihm gehen. Eucharistiefeyer als Weggemeinschaft, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 224 Seiten, DM 29,80.
- Newman John Henry**, hrsg. von *Josef Mann*, Worte des Herzens, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 128 Seiten, DM 14,80.
- Nouwen Henri J. M.**, hrsg. von *Franz Johna*, Zeige mir den Weg. Texte für alle Tage von Aschermittwoch bis Ostern, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 144 Seiten, DM 19,80.
- Odin Karl-Alfred**, Die Antwort der Feste. Sinnzeichen durch das Jahr, Herder Taschenbuch 1654, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 128 Seiten, DM 9,80.
- Rhebin Franziska**, Heil in Christum und afrobrasilianischen Kulturen. Ein Vergleich am Beispiel des Candomblé, Reihe: Stimmen der kommenden Kirche 3, Verlag Borengässer, Bonn 1989, 216 Seiten, DM 28,-.
- Rest Franco**, Kehrtwendung im Menschenleben. Damaskus-Erlebnisse in Gegenwart und Geschichte, Herder Taschenbuch 1683, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 160 Seiten, DM 12,90.
- Richter Klemens** (Hrsg.), Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde, Reihe: Quaestiones disputatae 123, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 200 Seiten, DM 42,-.
- Rotzetter Anton**, Gottes Leidenschaft ist Liebe. Der Sinn von Kreuz und Auferstehung, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 120 Seiten, DM 17,80.
- Schäffer Wilhelm**, Christsein mit allen Sinnen. Einübung in die meditative Lebenskunst, Herder Taschenbuch 1667, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 160 Seiten, DM 12,90.
- Schaube Werner**, Vom guten Geschmack des Verzichtens. Ein Fasten-Lesebuch, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 144 Seiten, DM 17,80.
- Schenuda III.**, Papst der koptisch-orthodoxen Kirche, Allem gewachsen, weil Christus mich stärkt. Stufen des Glaubens in koptischer Frömmigkeit, Herder Taschenbuch 1669, Reihe: Texte zum Nachdenken, hrsg. von *Gerhard Wehr*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 160 Seiten, DM 12,90.
- Schmid Peter F.**, Personale Begegnung. Der personzentrierte Ansatz in Psychotherapie, Beratung, Gruppenarbeit und Seelsorge, Echter Verlag, Würzburg 1989, 384 Seiten, DM 39,-, S 298,-.
- Schwarz Roland**, Neue Bibel-Partys. Anregungen und Tips für Jugendarbeit und Katechese, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 80 Seiten, DM 12,80.
- Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hrsg.), Konfessionelle Religiosität. Chancen und Grenzen, NZN-Buchverlag, Zürich 1989, 116 Seiten, sfr 16,80.
- Springer Bernhard**, Was uns verheißen ist. Wege zum biblischen Glauben, Herder Taschenbuch 1670, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 256 Seiten, DM 14,90.
- Thiele Johannes**, Fantasie für die Schöpfung. Meditationen, Feiern, Wortgottesdienste, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 128 Seiten, DM 16,80.
- Tüshaus Gertrudis**, Du deckst mir den Tisch. Kinder feiern Eucharistie. Zwölf Gottesdienstmodelle, mit Begleitheft, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 64 + 32 Seiten, DM 12,80 + 3,-.
- Wagner Johannes** – *Schmitt Siegfried* (Hrsg.), Die Feier des Stundengebetes. Registerband zum Stundenbuch, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 916 Seiten, DM 58,-.
- Wanke Joachim**, Deine Auferstehung preisen wir. Österlich leben, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 96 Seiten, DM 15,80.
- Weyand Winfried**, hrsg. von der Erzbischöflichen Diözesan- und Dombibliothek Köln, Schriftenverzeichnis Joseph Höffner 1984–1988, Köln 1989, 100 Seiten.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

- Norbert Greinacher** ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Tübingen.
- Helen Schüngel-Straumann** ist Professorin für Biblische Theologie an der Gesamthochschule in Kassel.
- Gotthard Fuchs**, Dipl. theol., Dr. h. c., ist Direktor der Katholischen Akademie Rabanus Maurus der Diözesen Fulda, Limburg und Mainz in Wiesbaden-Naurod.
- Hermann J. Poitmeyer** ist Professor für Fundamentalthologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.
- Wilhelm Zauner** ist Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.
- Karl Rahner SJ** (verstorben am 30. März 1984) war Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte und lehrte zuletzt in Münster und Innsbruck.
- Maureen Junker**, Dr. theol., ist wissenschaftliche Assistentin an der Abteilung für Praktische Theologie der Universität Tübingen.
- Norbert Mette** ist Professor für Praktische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Paderborn.
- Klaus Heidegger**, Dr. theol., ist Bundessekretär der Katholischen Jugend Österreichs, Vorsitzender des Ökumenischen Jugendrates Österreichs und Koordinator des Ökumenischen Netzes.
- Irmgard Dickmann-Schuth** ist Religionslehrerin an einer Gewerbeschule in Freiburg/Br.
- Gabriele Bußmann**, Diplomtheologin, ist seit 1981 als freie Mitarbeiterin der Schulseelsorge des Bistums Münster tätig.
- Willi Vieböck** ist Rektor des Katholischen Jugendwerkes und Bundesseelsorger der Katholischen Jugend Österreichs und seit 1988 Pfarrer in Sieringhofen-Neuzug in der Diözese Linz.
- Anne Wolf** ist Pastoralassistentin in der Pfarre St. Ludwig in Ibbenbüren.
- Leo Karrer** ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Freiburg/Schweiz.

Leitartikel

Leo Karrer „... unter Beibehaltung Ihrer bisherigen Aufgaben“

1. Seelsorger-Rolle:
Eindrücke und
Erfahrungshintergrund

Trotz der Kostbarkeit der seelsorglichen Dienste und trotz der menschlichen Erfüllung, die viele Frauen und Männer in den pastoralen Berufen finden, ist deren Überforderung sozusagen sprichwörtlich und zum Teil imagegefährdend geworden. Sie müssen in sehr unterschiedlichen Aufgabenfeldern mit differenzierten Fähigkeiten tätig sein, ... und dies beim Niveau heutiger Ansprüche. Erinnert sei in diesem Zusammenhang an eine ansprechende Gottesdienstgestaltung und Sakramentenspendung; an den Zusammenhalt der Gemeinde mit ihren Gruppierungen, Projekten und widersprüchlichen Erwartungshaltungen und Verwaltungsaufgaben; an theologisch gründliche und für die Hörer und Hörerinnen verständliche Predigten, an aufgeschlossene Erwachsenenbildung, lebensnahen Religionsunterricht; an Taufgespräche, Ehevorbereitung; an die Rollenzumutungen in Gruppen und Vereinen sowie bei der Individualseelsorge (Hausbesuche, Todesfälle . . .) usw. Von ihnen werden also theologische, psychologische, methodisch-didaktische, liturgische, organisatorische und geistliche „Kompetenzen“ verlangt. Zudem müssen sie in vielen Bereichen ihrer Aufgaben gegensätzlichen Welten und widersprüchlichen Wertvorstellungen und Erwartungshaltungen gerecht zu werden versuchen. Natürlich kann kein einzelner Mensch alle diese Funktionen erfüllen. Der pastorale Alltag überläßt den Seelsorgern und Seelsorgerinnen – im Vergleich zu vielen anderen Berufssparten – einen Spielraum, Prioritäten zu setzen und nach eigenem Ermessen aktiv zu werden (sich zu verbrauchen) oder eben zu unterlassen (sich in Lieblingsbeschäftigungen zurückzuziehen). Aber das generelle Anforderungsprofil zeigt doch, welche Erwartungen an die Seelsorge „von außen“ herangetragen werden und die Seelsorger und Seelsorgerinnen „von innen“ her in Besitz und in Beschlag nehmen. Hinzu kommen der zunehmende Priestermangel, der Wandel der kirchlichen Gemeinde zwischen Gesellschaft und Kirche mit all den Abbrüchen und Aufbrüchen und bei alledem die Differenzierung des sogenannten Priesterbildes und die Wegsuche der neuen pastoralen Dienste.

2. Die menschlichen
Kosten: Wer soll das
bezahlen?

In dieser Situation fällt mir auf, wie oft – insbesondere Geistliche – von den Bistumsleitungen neue Aufgaben bzw. Ernennungen zudiktiert erhalten mit der verräterischen Formel „unter Beibehaltung Ihrer bisherigen Aufgaben“. – Wer soll das ,bezahlen“? Gefragt ist damit, ob die

3. Bedenklicher Entscheidungstau in der Kirche

menschlichen Kosten bedacht werden. Wird der Preis für die Seelsorger und Seelsorgerinnen nicht zu hoch, zumal das Gewicht doch auch auf deren menschliche „Kompetenz“ und persönliche Entfaltung gelegt wird? Durch die sogenannte Zusammenlegung von mehreren Pfarreien, durch die Gremien und Ausschüsse sowie durch die Differenzierung der kirchlichen Dienste wird der Druck auf die räumliche und konzeptionelle Mobilität der einzelnen Seelsorgerin und des einzelnen Seelsorgers zusätzlich verstärkt und natürlich auch der qualitative Druck auf Team-Fähigkeit und Kooperation. Es drängt alles auf vernetzte Ko-Existenz; und man vergißt darob leicht, daß Koexistenz auf Dauer nicht spielen kann, wenn man individuell nicht zuerst „existieren“ darf.

Natürlich hängt der Wandel im Profil der Seelsorgerrolle und damit die Differenzierung des Amtsverständnisses und des Priesterbildes mit vielen tiefergreifenden Prozessen und Entwicklungen zusammen. Auf die Kirche bezogen, nimmt sich die Situation widersprüchlich aus. Auf der einen Seite gibt es eine wachsende Kirchendistanzierung bei Frauen und Männern – ja sogar eine erschreckende Kirchnererschöpfung, auf der anderen Seite eine aktivere Teilnahme und Teilhabe von Frauen und Männern am pfarreilichen Geschehen; auf der einen Seite verdunstet die frühere milieugeprägte Territorialpfarrei, während auf der anderen Seite neue kirchliche Bewegungen ihren Weg in die Zukunft suchen und verschiedene Gemeindemodelle gewagt werden; einerseits verlieren die ethischen und religiösen Deutungsmuster der Kirche an gesellschaftlicher Plausibilität, während andererseits Orientierung und Sinnperspektiven gesucht werden . . . Dem zunehmenden Priestermangel korrespondiert gleichzeitig die Entwicklung auf verschiedene von Frauen und Männern getragene Seelsorgerkategorien hin. Die Situation erscheint gegensätzlich und ambivalent, so auch das Verhalten der Kirchenverantwortlichen. Man beklagt den Priestermangel, leistet sich aber durch eine restriktive Personalpolitik gegenüber den Laientheologen/innen einen künstlichen Seelsorgermangel, der – ehe wir uns versehen – in Bälde in einen echten Seelsorgermangel umschlagen kann (und dann wird man den Zurück- und Abgewiesenen nachweinen). Zudem betonen die kirchlichen Dokumente die zentrale Bedeutung der Eucharistie für eine lebendige Gemeinde bzw. Kirche; die Einzelbeichte und der Besuch des Sonntagsgottesdienstes werden offiziell forciert. Aber die Kirche zeigt sich in ihren Entscheidungsträgern nicht bereit, die notwendigen praktischen Schritte zu tun, nämlich z. B. die Frage

der „Viri probati“ und die volle Amtsfähigkeit der Frauen verantwortlich zu diskutieren. Zu diesem theologischen Widerspruch – die theologischen Grundsätze werden den geschichtlich gewachsenen Formen untergeordnet statt umgekehrt – kommt der praktische Widerspruch; ein realistischer Blick auf die Situation zeigt nämlich ganz offensichtlich: Wenn alle Gläubigen plötzlich täten, was sie sollten (beichten, jeden Sonntag zur Messe gehen . . .), dann würde das kirchliche System zusammenbrechen, weil das Personal fehlt. Ein solch geistlicher Boom wäre kirchlich nicht zu verkraften. „Selbsthilfe“ wäre der einzige Ausweg.

Mit diesen Hinweisen soll nur etwas lapidar dargestellt werden, daß wir in der Kirche an einem Entscheidungsstau leiden, der dadurch verursacht wird, daß die Entscheidungsträger der Kirche pastoral notwendige und theologisch mögliche Entscheidungen vertagen, desavouieren oder nicht einmal diskutieren lassen*. Gedacht ist dabei nicht nur an die schon genannten heißen Eisen, sondern auch an dezentralisierte und partizipatorische Kirchenstrukturen, an die Gleichberechtigung von Männern und Frauen usw. Heiß werden diese Eisen, weil sie innerkirchlich zur Zeit keine Chance erhalten, im Dialog geklärt und „gekühlt“ zu werden. Sitz-Streiks vor Bischofsweihen sind Symptom für den Mangel an Dialog-Instrumenten und für den Ruf nach einer partizipatorischen (synodalen) Kirche. Der verweigerte Dialog vergiftet die innerkirchliche Atmosphäre und führt zur ermüdenden Verdrossenheit. Zum Dialog gibt es auch in der Kirche keine Alternative. Davon wird es auch abhängen, wie es angesichts der skizzierten Probleme in der Kirche weitergehen soll. Daß die Amtsträger mit Entscheidungskompetenz in besondere Pflicht genommen sind, das theologisch Mögliche und pastoral Notwendige zu wagen, liegt auf der Hand für jene, die sehen können und wollen.

In dieser Situation sehe ich drei mögliche Wege oder eventuell Strategien, die drohen bzw. begangen werden können.

1. Ein Weg kann der sein, der scheinbar offiziell forciert wird: restaurative Konzentration der Kräfte. Es ist das Modell der Orientierung am Kirchenbild vor dem II. Vatikanischen Konzil. Die historische Erbschaft der empirischen Kirche wird nicht theologisch aufgearbeitet, sondern unangreifbar auf idealistische Forderungen umgeleitet. Damit verbinden sich leicht Verweigerung des Dialogs und Betonung der formalen Autorität. Den Gläubi-

* Siehe dazu die Ausführungen des Verf. in: *Aufbruch der Christen. Das Ende der klerikalen Kirche*, München 1989, 91–156.

4. Welcher Weg ist in dieser Situation zu begehren?

Restaurative Konzentration?

gen wird das Gebet um mehr Priester anempfohlen. So sehr das Beten um verantwortliche Entscheidungen unumgänglich ist, so kann ein „Nur-beten-Lassen“ zeigen, daß zu wenig gedacht worden ist oder Handlungsfreiheit verdrängt wird. – Der Preis ist sehr hoch, denn es verbreitet sich nicht nur wütende Kirchenverdrossenheit, sondern sogar resignative Kirchenerschöpfung. Auch wenn man sieht, daß solcher Umleitung keine Zukunft beschieden sein kann, so ist im Volk Gottes alles daran zu legen, daß der „Opfer“ dieser Strategie nicht zu viele werden. Zudem spaltet sich hier die amtliche Kirche vom Volk Gottes ab, die Kleruskirche von der Laienkirche.

Selbsthilfe?

2. Eine andere Strategie – durch restaurative Tendenzen zum Teil „hochgeschaukelt“ – ist jene des Bruchs mit der offiziellen Kirche oder – sanfter – der gesamtkirchlich nicht mehr bekümmerten Selbsthilfe. Via facti hilft man sich selbst und läßt sich nicht mehr vom zu engen kirchlichen Rahmen her bestimmen bzw. unterdrücken. Gerade Frauengruppen wählen teilweise diesen Weg, weil sie angeblich in einer männlich dominierten Kirche keine reformerischen Möglichkeiten sehen, die Selbst-Abspaltung der Kirche von den Frauen zu überwinden. – Aber auch in pastoralen Aufgabenfeldern, beim gottesdienstlichen und sakramentalen Geschehen (Beichte, Krankensalbung, Eucharistiefeiern . . .) wird sich punktuelle Selbsthilfe immer mehr zu einer in Teilen selbstverständlichen Praxis ausweiten (wobei dann die Kirche später nur noch sozusagen nachträglich wird „sanieren“ bzw. ihre offizielle Anerkennung „nachreichen“ können). – Das Problem dabei ist allerdings die Ab-Spaltung von Gruppen und deren Vereinzelung oder eine „stillschweigende“ pastorale Praxis, von der man weiß, auch wenn die offiziellen Rahmenbedingungen dadurch unterlaufen und durchlöchert werden. Das aber führt zu konfliktreichen Polarisierungen und zur Zielverunsicherung. Die pastorale und die rechtliche Ebene driften noch mehr auseinander (was zur Kirchenspaltung führen kann).

Doppelstrategie?

3. Eine verantwortbare (vielleicht zu ideale) Lösung wäre eine sogenannte Doppelstrategie. Auf der Ebene des persönlichen Tuns und des mit anderen solidarischen Handelns versucht man kurz- und mittelfristig das Mögliche zu verwirklichen und Freiräume zu „besetzen“ und zu füllen – aber auf langfristige Perspektiven und Ziele hin. Solches Vorgehen rechnet damit, daß das Neue auch in der Kirche, wenn es Zukunft finden soll, wachsen und reifen muß. Aber dieses Wachsen bedarf der Hege und bewußten Förderung. So wären im Blick auf die pastoralen Dienste z. B. die „Viri probati“ und die „Mulieres pro-

batae“ das langfristig Wünschbare; und dies ist auf die Entscheidungsträger hin – gelegen oder ungelegen – zu vertreten (dafür fehlen leider noch die sogenannten Dialog-Instrumente). Aber der institutionelle Rahmen wird wohl erst dann im notwendigen Umfang erweitert, wenn die Kirche mit Frauen und Männern in den neuen Seelsorgerkategorien bis hin zum Diakonat „gute“ Erfahrungen gemacht hat, die – vertrauensbildend – Vorurteile und Ängste abbauen helfen und Entscheidungen „reif“ werden lassen. In diesem Sinn sind solche „Visionen“ und Erwartungen von den engagierten Leuten zu erdauern und solidarisch herbeizuführen, aber gleichzeitig auch die notwendigen Entscheidungen der amtlichen Kirche unverdrossen anzumahnen. Diese Vorgehensweise, die sich am Anliegen und nicht zuerst an den kurzfristigen Erfolgen oder „Naherwartungen“ orientiert, ist dem Wünschbaren verpflichtet und läßt sich vom (zu wenigen) kurzfristig Machbaren nicht entmutigen.

5. „Wir sind das Volk Gottes . . .“

Das Wünschbare ist nicht zuerst die Frage nach dem kirchlichen Amt und nach den „Instrumenten“ der Kirche für die praktische Einlösung ihrer Berufung und Sendung. Auch die neuen Dienste werden anfällig sein für den Klerikalismus von Männern und Frauen sowie für elitäres Expertengehabe usw. Zur Zeit verkrampfen wir uns zudem allzusehr auf innerkirchliche Probleme. Entscheidend wird es aber darauf ankommen, daß Christinnen und Christen „ihre“ Kirche als Lebenshoffnung und Raum von konkreten Hoffnungsschritten – im Vertrauen auf das Wort und den Weg Jesu – wagen. In diesem Sinn ist das ganze Volk Gottes berufen und aufgerufen, die Botschaft Jesu als Lebenshoffnung gegen alle Sterbeprozesse und Lebensbehinderungen in der Welt und im persönlichen Alltag zur Erfahrung werden zu lassen. Danach sind alle Getauften und Gefirmten haftbar für eine glaubwürdige Kirche, denn praktischer Christen-Mut ist nicht an andere delegierbar. Das Leben teilt auch hier wie in anderen menschlichen Bereichen kompromißlos mit, daß der Preis des Zieles (des Wünschbaren) der Weg ist; der Preis des Weges sind indes wir selber. Wir müssen ihn gehen. Aber Christinnen und Christen gehören doch zu jenen Menschen, die sich der Realität stellen, bei ihr aber nicht aufgeben.

Forum: Überforderung

Für das Schwerpunktheft „Überforderung“ haben wir einzelne Vertreter aller Gruppen von pastoralen MitarbeiterInnen (Pfarrer, Diakone, Pastoral- und Gemeindefereferenten bzw. -assistenten, Religionslehrer, gemeindliche Sozialarbeiter) der deutschsprachigen Länder eingeladen, uns für ein Forum die drei folgenden Fragen zu beantworten:

1. Wo erlebe ich in meinem pastoralen Dienst Überforderungen?

2. Wie gehe ich damit um?

3. Wo sehe ich Auswege? (Vorschläge, Forderungen . . .)

Da bei diesem Thema die Erfahrungen der Betroffenen das Um und Auf sind, lassen wir das Forum ausnahmsweise gleich dem Leitartikel folgen. Die Beiträge des Forums bestätigen unsere „Hypothese“, daß die Überforderung nicht allein in dem quantitativen Zuviel ihre Ursache hat, sondern in vielen anderen Phänomenen der heutigen Entwicklung, so etwa in der Spannung zwischen dem bisherigen Berufsbild bzw. der erhaltenen Ausbildung und den heutigen Anforderungen. Gleichzeitig werden schon hier eine Reihe wichtiger Anregungen zur Lösung der Probleme geboten. red

Marianne Becker

Zu 1:

An mich als Religionslehrerin werden von verschiedenen Seiten Anforderungen gestellt, die zu manchen Zeiten zur Überforderung werden können. Solche Anforderungen sind:

a) *Von seiten des Kultusministeriums bzw. der Schulleitung:* Die Behandlung neuer gesellschaftlicher Probleme (z. B. Aids, Umwelt) durch den Religionsunterricht; Verschönerung und Versöhnung von Anfang und Ende des Schuljahres durch Gottesdienste; Unterricht in – aus mehreren Klassen zusammengestellten – Religionsgruppen, die pädagogisch sehr schwierig sind.

b) *Von seiten der Schüler:* Immer aktuelle und interessante Themen bei gleichzeitigem Desinteresse an Bibel und Kirche; ständige Verständnisbereitschaft des Lehrers für die jeweilige emotionelle Situation des einzelnen Schülers.

c) *Von seiten des Kollegiums:* Mißachtung und Ablehnung des Faches als anachronistisch; therapeutische Fähigkeiten zur Glättung bzw. Lösung von Problemen schulischer und persönlicher Art; Entlastung bezüglich der Gestaltung des ersten und letzten Schultages nach und vor den jeweiligen Ferien.

Zu 2:

Erfahrungsaustausch mit Fachkollegen innerhalb der Schule sowie auf regionaler und Diözesanebene; Versuche der Änderung bzw. Abschaffung von Mißständen durch gemeinsame Anträge an Schulumt oder Kirchenleitung; Gespräche mit anderen Kollegen in der Schule zur Gewinnung und Vermehrung des Verständnisses für die besondere Situation des Religionsunterrichts.

Zu 3: Dringend notwendige Regelung der rechtlich ungeklärten Situation des Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach (z. B. Austrittszeitpunkt . . .); größerer Rückhalt und mehr Hilfestellung von seiten der Kirchenleitung bei der Durchsetzung vorhandener Rechte (vor allem Ersatzunterricht zwingend . . .); Aufarbeitung der Defizite zwischen bestehendem Lehrplan und gesellschaftlich veränderter Situation bezüglich des religiösen und kirchlichen Engagements; Supervision für ReligionslehrerInnen zum Überdenken der eigenen Rolle, zur Stärkung der Frustrationstoleranz etc.; Ermöglichung von umfassender Schulseelsorge durch Freistellung eines/einer Religionslehrers/in oder Pastoralarbeiters/in.

Meinrad Bumiller

Zu 1: Schnell fällt mir da vieles ein: viele Termine, viele Fahrten in einer viel zu großen Diözese, viele Gespräche mit vielen Hauptberuflichen . . . Wie viel ließe sich noch aufzählen. Aber ist das Überforderung? Diese Vielfalt gibt es in jedem vergleichbaren Beruf. Ich bin nicht Jugendseelsorger geworden, weil ich gern beschaulich leben – sondern weil ich mit jungen Menschen etwas unternehmen möchte.

So probiere ich es einfach einmal andersherum: Ich fühle mich *unterfordert*! *Unterfordert* insofern, als daß die Erfahrungen und die Reformideen aus der Jugendarbeit von der Kirchenleitung nicht aufgegriffen werden. Dadurch entsteht Druck: Was müssen wir uns noch alles einfallen lassen, um denen zu sagen, daß es so nicht weitergehen kann. Dadurch entsteht quantitativ eine *Überforderung* – immer noch mehr tun, um Evangelisierung zu betreiben – aber qualitativ eine *Unterforderung* – weil ich das, was ich erfahre und lerne mit jungen Menschen, gar nicht einbringen kann in die Entscheidungen über kirchliches Handeln.

Zu 2: Ich suche SolidaritätspartnerInnen. Mit ihnen versuche ich, Erfahrungen aus der Arbeit mit jungen Menschen in der Kirche fruchtbar werden zu lassen. An ganz bestimmten Punkten und bei bestimmten Personen gelingt uns dies in unserer Diözese. Beim Blick auf die Kirche insgesamt und ihre Leitungsebene sehe ich aber nur abwehrende Tendenzen.

Zu 3: Wenn es stimmt, daß die oft beschworene *Überforderung* – zumindestens teilweise – eher *Unterforderung* ist, dann sind alle Rufe nach besserer Aus- und Fortbildung, nach Supervision und Meditation nur Ablenkungen.

Meines Erachtens brauchen wir in der Kirche mehr *Partizipation* und *demokratische Kultur*. Probleme, Krisen, Konflikte (z. B. das Gefühl mancher Priester, überfordert zu werden) müssen von möglichst vielen offen und frei diskutiert werden. Es muß Entscheidungsgremien geben, in welche diese Diskussionen einfließen und in welchen in transparenter Weise Reformwege beschlossen werden. Diesen Prozeß zu initiieren und zu strukturieren, ist Leitungsdienst der Bischöfe. So könnte eine Institution wie die Kirche aus Problemanzeigen bestimmter Personen

lernen. Im Moment gibt es viel Jammern von Leidenden in der Kirche. Dies ist destruktiv und nicht konstruktiv, weil es den Leitenden an kooperativer Kompetenz fehlt.

Cécile Eder

Zu 1: Seit über 20 Jahren bin ich im Gespräch mit demselben geistlichen Begleiter. Und seit über 20 Jahren fragt er mich regelmäßig: „Machst du nicht zuviel? Hast du nicht wieder zuviel angenommen?“ – so, daß ich langsam doch zur Überzeugung komme, daß *eine* Ursache der Überforderung im pastoralen Dienst *ich* selber bin: meine natürliche Anlage, möglichst allen zu Diensten zu sein, meine mittlere Unfähigkeit, die eigenen Kräfte gut einzuteilen, das Vorher und Nachher und das Unvorhergesehene auch miteinzuberechnen.

Ich bin an vielem interessiert, das spielt mir manchen Streich und ist doch auch schön. Und ich bin gern mit Menschen zusammen im Gespräch, da vergeht die Zeit . . .

Ein Weiteres ist das „pastorale Über-Ich“, das Berufsbild, das den Einsatz „rund um die Uhr“ zum Ideal macht. Auch davon steckt ein Teil in mir. Und dann ist da noch die Überforderung von den Kirchenstrukturen her: die Erwartung, Strukturen entsprechen zu müssen, die nicht mehr stimmen, in einer Institution zu arbeiten, die mit der religiösen Lage vieler Menschen nicht mehr harmoniert.

Zu 2 und 3: Die Überforderungen durch die letzten zwei Punkte sind leichter zu bewältigen als diejenige durch den ersten Punkt. Bedingt durch die Umstellungen meiner Altersstufe (50 Jahre alt), lerne ich immer mehr, Prioritäten zu setzen und die Kriterien zur Auswahl im Evangelium, in der Situation der Pfarrei und bei meinen Kräften zu suchen (z. B., ob jemand wirklich ganz allein ist oder noch andere Beziehungen hat). Dabei hilft mir die „Unterscheidung der Geister“, das Instrument zum Erspüren, „wo der Geist weht“, das Ignatius von Loyola erarbeitet hat. Dabei hat mir sehr das Buch von H. Nouwen geholfen: „Seelsorge, die aus dem Herzen kommt“ (Herder). Es ist immer wieder die Frage: „Was ist *jetzt* am wichtigsten?“ und das Innehalten, um die Antwort aufsteigen zu lassen. Mir hilft das Gespräch mit Kollegen und Kolleginnen im selben Beruf oder gerade in ganz anderen Bereichen. Immer klarer heißt für mich die Frage: „Was will ich/wollen wir als Frau/en in dieser Kirche, hier auf Platz Bern, für die Welt, für die Menschen?“ Das bringt Auseinandersetzungen, auch im Kollegenkreis, das bringt vor allem Sinnhaftigkeit und Sinnenhaftigkeit des Einsatzes und Frieden des Herzens.

Karin Gabler

Zu 1: Ich arbeite als Sozialarbeiterin in einer Teampfarrei in Wien. Mein Tag ist voll mit Begegnungen und Gesprächen – Kinder, Senioren, Sandler, Vorbeikommende, Ratsuchende, Kranke, Flüchtlinge, Hinterbliebene (nach Todesfällen in der Familie).

Viele Mitarbeiter bieten ihren Einsatz und/oder Materielles an, meistens ohne finanzielle Abgeltung. Sie erwarten daher mehr Aufmerksamkeit und Beachtung als Kollegen.

Die Kräfte sollen bestmöglich wirken, das bedeutet Koordination und viele persönliche Kontakte. Arbeit und Privatleben fließen ineinander, Freundschaften entstehen.

Neben den traditionellen caritativen Aufgaben ist aus der Sorge um die bedrohte Schöpfung eine Aktionsgruppe für Umweltschutz in der Pfarre entstanden, für die ich mich ebenso verantwortlich fühle.

Es besteht die Gefahr, körperlich und seelisch auszubluten, immer den – sehr hohen – Erwartungen der Umgebung nachzulaufen, – d. h. über „alles“ Bescheid zu wissen und Lösungen anbieten zu können, dem eigenen Sein zu wenig Beachtung zu schenken, da man „außer sich“ lebt: vermittelnd, beschwichtigend, gebend – die diplomierte organisierte „Nächstenlieberin“, die jeder Situation gewachsen ist.

Natürlich ist sie das nicht, kann nachts oft nicht schlafen, da sie die vielen Eindrücke nicht mehr verarbeitet. Sie hat gelernt, die ganze Welt zu umarmen, sich selbst allerdings – das ist eine andere Geschichte!

Zurückziehen in die Stille; die „Aktionen“ Gottes zulassen, mich geborgen wissen, beten, hören, ruhig werden. Supervision als unbedingte Forderung. Sie ist kein Luxus, sondern wichtiger Bestandteil der Arbeit! Meine eigenen Bedürfnisse, Hoffnungen etc. erkennen und ernstnehmen, meine Grenzen akzeptieren, mir selbst bewußtwerden. Berufsspezifische Weiterbildung. – Kontakt mit Berufskollegen.

Neben der alltäglichen Konfrontation mit dem Leid das Schöne bewußt wahrnehmen.

Ich bin überfordert, wenn ich es zulasse, mich zu überfordern. Ich kann mich dagegen wehren!

Gisela Hausdorf

Was hast du eben gesagt? Wo habe ich schon wieder meinen Autoschlüssel hingelegt? Die Suche im ganzen Haus nach der nicht auffindbaren Brille, die doch gerade eben noch dagewesen ist. Die vergessene Terminzusage, Gesprächsbeiträge, die „Anwesenheit an mindestens zwei Orten zugleich“, Schlafmangel, ... Man könnte diese Reihe wohl beliebig fortsetzen.

Erste Warnzeichen? Warnzeichen schon, aber erste wohl schon lange nicht mehr. Bei mehr als drei pro Tag dürfen wir uns wohl auch schon in die Reihe mit so manch weltlichem Beruf stellen: dem Arzt, dem Manager, aber auch dem überforderten Büroangestellten, der gestreßten Verkäuferin, . . . die Leistungsgesellschaft hat auch uns in ihre Klauen gebracht. Auch wir im pastoralen Dienst haben heute auf weiten Strecken die Sensibilität für die Prioritäten verloren. Wir meinen viel zu oft, alles selbst machen zu müssen, anstelle anderen zuzutrauen, es auch tun zu können, oder noch wichtiger: Gottes Handeln auch noch mit einzuplanen, nicht nur unserem Aktivismus zu folgen.

Zu 2 und 3:

Zu 1:

Was dabei herauskommt, ist leider nur allzuoft ein(e) zerstreute(r) Seelsorger/in, der/die zwar alles Nötige tut, aber meist nur noch halb und eilig. Kaum bleibt mehr Zeit für die eigentliche Seelsorge, die Zuwendung, noch schlimmer, das Zuwenden-Können zu den uns anvertrauten Menschen. Und am allerschlimmsten: Wir verlieren den Zugang zu uns selbst, unserer Mitte und damit auch zu Gott.

Zu 2 und 3:

„Kommt, . . . ruht euch ein wenig aus“ (Mk 6, 31). So klingen mir da Jesu Worte an seine Jünger in den Ohren. Kommt, ruht euch ein wenig aus! Müßten heute vielleicht gerade wir diese Worte ernster nehmen? Er selbst ist es, der uns in die Stille, die Einsamkeit rufen will, weg vom Terminkalender, vom Telephon, von der Türglocke. Er selbst ruft uns dorthin, wo wir wieder besser hören können auf die Bedürfnisse unseres Bruders Leib, den Hunger unseres Geistes und die Sehnsucht unserer Seele, und damit auch auf Ihn, der nicht im Brausen des Sturmes, sondern im Säuseln des Windes dem Elia erschienen ist. Ich will Seinem Wort wieder mehr Raum geben, damit ich unter den vielen wichtigen Dingen das einzig Nötige des Augenblicks erkennen kann. Dann kann ich auch wieder mit mehr Gelassenheit aus meiner Mitte heraus leben und somit auch aufmerksamer bei meinen Mitmenschen sein.

Mit den Augen der Leistungsgesellschaft betrachtet, tue ich dann vielleicht das eine oder andere weniger; das „wenige“ aber mit mehr Effektivität, mit mehr Ausstrahlung, weil mehr auf Seinen Willen hörend, auf Sein Wort hin handelnd. Sein Maßstab ist ja glücklicherweise ein anderer, und vieles wird sich dann von selbst auch ohne unsere Sorgen und Mühen lösen. Eines allerdings läßt sich kaum nur durch Rückzug aus „unaufschiebbaren Geschäften“ lösen. Alte, überholte, zu sehr dem Maßstab der Umwelt angepaßte Seelsorgsstrukturen, die uns teilweise grundsätzlich immer mehr überfordern, fordern uns zum Kampf gegen sie heraus. Hier müssen wir aktiv werden, wenn wir in Zukunft eine menschenwürdige Pastoral haben wollen.

Philipp Hautle

Zu 1:

Seit 15 Jahren bin ich als Pastoralassistent im kirchlichen Dienst. Die vielfältigen Seelsorgsaufgaben in Schule, Pfarrei und Diözese faszinieren und erfüllen mich. Gottlob ist Überforderung kein Dauerzustand. Doch kenne ich sie in gewissen Situationen: Anfangs erlebte ich es als Überforderung, bis zu 18 Stunden Religionsunterricht auf allen Stufen zu erteilen, obwohl ich dazu kaum didaktisch, methodisch und religionspädagogisch ausgebildet war (das trifft heute noch für die meisten Schweizer Volltheologen zu, ob Priester oder Laien). Weiterbildung und erfahrene LehrerInnen halfen mir, ein Stück weit damit umzugehen.

Seit einem Jahr bin ich in der Bistumsleitung verantwortlich für Religionsunterricht, Jugendarbeit und Liturgie. Ich wäre überfordert, allen Erwartungen zu entsprechen und alles im Alleingang zu entscheiden und auszuführen.

Ich muß delegieren und mit entsprechenden Fachkräften zusammenarbeiten.

Auch überfordere ich mich selbst, wenn ich glaube, alles Heil in der Kirche hänge vom eigenen Tun und von einer perfekten Organisation ab. Ein Blick zum Sternenhimmel zeigt mir, daß die Welt andere Dimensionen hat und ein Anderer alles hält. Das läßt mich atmen.

Zu 2:

Überfordert bin ich, wenn ich so viel Kopfarbeit zu leisten habe, daß ich Kopfweh habe. Schlafen, wandern, singen sind für mich darum notwendig und entspannend. Ich überforderte mich auch, wenn ich nur noch Fehler und Fehlentscheidungen in unserer Kirche rechtfertigen müßte. Aus Solidarität zur Kirche versuche ich, Fehler stehen zu lassen, am richtigen Ort fair zu streiten und nicht alles als gottgewollt und unabänderlich hinzunehmen.

Der unregelmäßige Arbeitsrhythmus stört mich selten. Die Gratwanderung zwischen Familienleben, Arbeit und persönlicher Erholung bleibt. Meine Frau und die Kinder sind großzügig und tolerant; sie melden an, wenn sie zu kurz kommen. Sie fordern mich heraus, bereichern mich und aktivieren andere Seiten in mir.

In meiner Tätigkeit erlebe ich überforderte Priester und Laien, hier einige Beispiele: Priester nehmen wegen ihres Alters die Verantwortung als Pfarrer nicht mehr wahr; Priester und Laien arbeiten nicht zusammen; Laien mit großer Kompetenz, denen aber keine Aufgaben oder nur Aufgaben ohne Verantwortung übertragen werden, wandern ab; Frauen haben sich dem männlichen Amt und zu oft männlicher Willkür unterzuordnen; es wird von Frauen im kirchlichen Dienst noch mehr erwartet als von Männern; Räte werden überfordert, wo sie nicht ernstgenommen werden. Strukturreformen sind hier nötig.

Jugendliche fühlen sich überfordert, wo sie Sprache und Manieren der Institution Kirche nicht verstehen. Oft wird ihnen kein Wachsen im Glauben zugestanden. KirchgängerInnen werden vertrieben, wo die Liturgie zum Dauer-Moralisieren oder zu verkopfter Rede verkommt, statt Gottes Gegenwart zu feiern.

Kraft geben mir die vielen Begegnungen mit zuversichtlichen Menschen, das wohlwollende Arbeitsklima, gottesdienstliches Feiern und schweigendes Verweilen in Seiner Gegenwart. Sie helfen mir, diese Herausforderungen anzunehmen.

Bernhard Herrmann

Wir sind übermäßig in Pflicht genommen und zu wenig mit Vertrauen beschenkt. Sehr viele leiden. Nur wenige können darüber sprechen!

Zu 1:

Kirchenbücher/Brautprotokoll: Früher hat man uns vertraut, heute verlangt das Kirchenbuchamt Kopien von Geburts- und Taufschein. Formulare werden komplizierter, sind nicht für Durchschlag vorgesehen.

Einstellung von Erzieherinnen/Halbtagskräften für Büro: Alle Unterlagen müssen an das Ordinariat. Dort fällt die Entscheidung. Jetzt wird die zentrale Erfassung der Putzfrauen bei der Gesamtkirchengemeinde geplant! Der Erz-

bischof leidet an Überforderung und klagt, daß er immer neue Juristen einstellen muß.

Mitverwaltung von Pfarreien auf dem Land/Überpfarrliche Aufgaben in der Stadt: Ich selbst habe 10 Aufgaben in der Stadtkirche von Mannheim.

Dauerbelastung durch unselige Vorschriften und Tabus: Hierzu gehören unter anderem die Themen: Wiederverheiratete Geschiedene, Laienprediger, Zölibat, Frauenordination.

Zu 2:

Zur quantitativen Überforderung von außen kommt mein gelegentlicher Rückfall ins „Pflichtbewußtsein“: Das „Über-Ich“ aus der kirchlichen Erziehung ist so verinnerlicht, daß es gegen meine gewachsene Überzeugung durchbricht! Grundsätzlich sage ich mir aber nach 34 Dienstjahren: Du mußt Prioritäten selber setzen. Du darfst „kreative Abwesenheit“ üben. (So bin ich z. B. heute zur Rekonvaleszenz weggefahren, während der PGR sich konstituiert!) Weniger ist oft mehr – auch bei der Eucharistie, vgl. Guardini und Kahlefeld! Befreiend empfinde ich Thesen von Zerfaß und Zulehner. Auch das Pastoral-konzept unserer Diözese „Miteinander Kirche sein . . .“ ermutigt, kommt aber sehr spät!

Entscheidend sind für mich persönlich und für meinen Dienst die „freiwilligen“ Zusammenkünfte im Seelsorgeteam unserer Pfarreien Mannheim-Neckarau und Mannheim-Casterfeld (14täglich), die PAG auf Stadtebene (monatlich), die Weiterbildungen in der Region (Unterer Neckar), die Arbeit der Arbeitsgemeinschaft Freiburg in der Diözese. Mein Glaubensgeheimnis heißt: SYNODE = Zusammensein im Geist, vgl. App. „Zwei oder drei in meinem Namen“! Die Eucharistie als innerstes *gemeinschaftsstiftendes Konstitutivum* von Kirche!

Beängstigende Großwetterlage: Zunehmende Zentralisierung, Bürokratisierung, Juridisierung, Entpersonalisierung! Wie in der Industrie. Der Mensch geht kaputt und sollte der Mittelpunkt sein (Laborem exercens). Alle leiden: Besorgte und Besorger! Hauptnenner: Mangel an Vertrauen – Angst! Wir sollen etwas schenken, was wir von den Vorgesetzten zu wenig empfangen: *Vertrauen!* Anstatt daß die Laien zu ihrer Berufung ermuntert werden, nimmt in der Gesamtkirche die Bevormundung zu!

Zu 3:

Evangelisierung tut not! (Paul VI. Evangelii nuntiandi) Wie weit sind wir vom gelebten Evangelium entfernt. Wir brauchen keine neuen Katechismen und Moralvorschriften, wie man leben „muß“, sondern Lebensfreiräume zum Einüben. Bergpredigt ist nicht Pflichtkodex, sondern Provokation, daß ich meine Nachfolge finde und anderen helfe, ihren Lebensstil zu finden. Evangelium ist „dynamis“! Das Reich Gottes wird mit dem *Sauerteig* verglichen – nicht mit *Zement!* Die Sache Jesu ist weniger Lehre – mehr Bewegung! Könnte doch die Linie durchgezogen werden: Jugendbewegung, Bibelbewegung, Liturgiebewegung, Aggiornamento (II. Vatikanum), konziliarer Prozeß: Frieden, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung. Aus der Kollegialität der Bischöfe sollte die Geschwisterlichkeit als kirchliche Grundtugend wachsen. (Eucharistie/Weltgericht; tut/mir getan . . .)

Aufgliederung der Verantwortung. Subsidiaritätsprinzip!
Vgl. Liturgiekonstitution: Nicht einer alles! Rollenverteilung. All das, und nur das . . . Vgl. Kirchenkonstitution: Die Hirten sollen auf die Laien hören wegen deren Kompetenz!

Mit der quantitativen Überforderung geht Qualität verloren. Suchet zuerst das Reich Gottes . . . Neben der Überforderung Unterforderung! Gefahr des Billigverkaufs zum Mengenrabatt. Vgl. die frühere Seligkeit über Beicht- und Kommunionzahlen!

Es gibt Ansätze zu *Vertrauen-schenkender Seelsorge*. Sie wird gerade von Jugendlichen gern angenommen. Die gleichen Jugendlichen, denen der volkskirchliche Gottesdienst zu lang und langweilig erscheint, verbringen Stunden der Vorbereitung und Durchführung für Jugendgottesdienste, gestalten liturgische Nächte, fahren nach Assisi und Taizé. Das jüngste Mitglied unseres neugewählten PGR (mit den meisten Stimmen gewählt) sprach bei der Vorstellung den Satz: „Als Christ habe ich nicht nur Mitverantwortung, ich bin verantwortlich!“ (Andrea, 21 Jahre)

Als Zusammenfassung erscheint mir ein Satz von Eugen Drewermann in „Wort des Heils – Wort der Heilung“, Band I, Seite 113, passend: „Man muß zunächst den Menschen sehen – viel unheimlicher, tiefer, beglückender, reicher, als er im Raum der Kirche im Moment zu leben vermag.“

Franz Mersch

Zu 1:

Einschränkungen: Bevor ich auf die Thematik „Überforderung“ eingehe: Ich war in meinen 30 Pfarrer-Jahren nie im Pfarrhaus allein. Wenigstens ein Kaplan und die Haushälterin waren – auch pastoral – meine „Jochgenossen“. Ich komme aus einer Familie von Erwerbsgärtnern. Wenn ich bedenke, was meine Eltern und die Familie meines Bruders an Arbeitszeit, Plage und vergeblicher Mühe aufzuwenden hatten und haben, kann ich jenen Seelsorgern nur schwer zustimmen, die von ihrer besonderen Überlastung reden.

Wenn ich daran denke, wie oft gute, verantwortungsvolle und gläubige Eltern mit der (vermeintlichen) Erfolglosigkeit jahrelanger Bemühungen um ihre Kinder konfrontiert sind, darf ich zumindest keine ausnehmend große Frustration für den Seelsorger geltend machen.

Erfahrungen: Die erlebten Überforderungen sind eher speziell „pastorale“: Unsere Kirche ist mitunter nicht mehr das selbstverständliche „Daheim“, wie ich sie durch Jahrzehnte erlebt habe (Unvermögen in der Auseinandersetzung, Resignation, Gegnerschaft, Angst . . .). Es gibt deutliche Bereiche seelsorglicher „Hilflosigkeit“, ohne Aussicht baldiger Änderung (Religionsunterricht, Ehevorbereitung, Wiederverheiratete; die Mobilität, die Urbanisierung usw.).

Noch deutlicher die Erfahrung des persönlichen Unvermögens, wenigstens das tun zu können, wozu eben der Pfarrer vor allem Zeit und Freude haben müßte.

- Zu 2: *Versuche* einer besseren Bewältigung vor allem *von der Einstellung her*: Vgl. Johannes XXIII.: „Nimm dich nicht so wichtig!“ Und nicht alles muß bald geschehen. Ich genieße seit Jahren die Möglichkeit, pro Jahr wenigstens einen Weiterbildungskurs mitzumachen. „Störung hat Vorrang“ – ich bemühe mich, Menschen und Anlässe, die meine Einteilung oder gar knappe Zeitverteilung stören, erst recht als eine Möglichkeit anzunehmen und ernstzunehmen, die mich Pfarrer sein lassen, obwohl anderes dabei liegenbleiben muß.
- Zu 3: *Vorschläge*, die auch in der Ausbildung der Seelsorger wichtig wären:
 Weg mit der Angst! Wir sind nur dem einen *Herrn* verpflichtet. Er kennt uns, und nur sein Urteil zählt. (Abhängigkeit, Prestige, Erfolgsdruck usw. sind keine pastoralen Kriterien.)
 Herunter vom Postament! (Gilt vor allem für Kleriker und jene, die es werden wollen.)
 Darf der Priester einfachhin Mensch sein, so darf er es auch in seinem Dienst sein – dem guten, redlichen, gläubigen Menschen wird man dann wohl auch nicht ein „unmenschliches“ Pensum usw. abverlangen. (Frohe Priester – mehr Priesterkandidaten.)
 Hinein unter die Menschen – hinein in die Welt!
 Der Weltpriester (und der Kandidat!) soll unter die Menschen. Teilnehmen an ihrer Welt und ihrem Leben, soweit er kann. Es mag ihn mehr belasten als seine „speziellen“ Aufgaben – es wird ihn aber auch halten und tragen (und lehren, daß nicht nur er überfordert ist).

Regina Osterwalder

- Überforderung – in kirchlichen Kreisen, unter Berufskolleginnen und Berufskollegen ist das ein seltenes Thema. Überforderung – darüber spricht man selten oder nie. Bei Zusammenkünften klagt man wohl über Streß, ausgebuchte Terminkalender und über den kleinen Rest an Zeit, die einem persönlich, privat noch übriggeblieben ist. Man tauscht Ideen aus, stürzt sich auf Unterrichtsentwürfe, beklagt sich über schwierige SchülerInnen, die schwierige Situation, aber selten kommt das Thema Überforderung aufs Tapet. Wer gibt denn schon gerne zu, überfordert zu sein oder gar berufliche Probleme zu haben? Man würde sich ja in unserer industriellen Leistungsgesellschaft blamieren.
- Zu 1: Auch wenn mir meine Arbeit, mein pastoraler Dienst viel Spaß macht und Befriedigung schenkt, werde ich halt hie und da mit dem Thema Überforderung konfrontiert.
- Ich erlebe die Überforderung in den hohen und unterschiedlichsten Erwartungen, die von der Behörde, von der Kirchenleitung bis zu den SchülerInnen und Eltern an mich gestellt werden. Jede/r will doch auf seine/ihre Rechnung kommen und erwartet von mir, daß ich seine/ihre Erwartungen erfülle. Schließlich wurde ich ausgebildet und werde für meine Arbeit bezahlt.
 - Weiter überfordern mich die kirchlichen Strukturen, oder ich müßte hier wohl eher von *Behinderung* spre-

chen. Gerade als Frau in der Kirche erfahre ich diese Fesseln noch viel stärker.

Aber nicht nur kirchliche Strukturen, sondern auch die Strukturen innerhalb des Bildungssystems lassen neue Modelle oft scheitern und schränken religionspädagogische Prozesse ein.

c) Auch der Umgang mit meinen verschiedenen Rollen kann eine Überforderung sein, die Rivalität unter Berufskolleginnen. Oft ist wenig Solidarität unter jenen spürbar, die im pastoralen Dienst stehen.

Zu 2: Es gibt da meiner Ansicht nach verschiedene Möglichkeiten, wie mit dem Phänomen der Überforderung umgegangen wird: Verdrängung; Flucht in die Arbeit; Anpassung, d. h. ich richte es mir ein, damit ich einigermaßen bequem „überlebe“; Rebellion/Auflehnung; Weiterbildung; Selbsthilfegruppen gründen; Ausstieg; Abschiebung (Sündenbock-Taktik).

Zu 3: Ausbildungswege kritisch hinterfragen. Sie sind oft einseitig und entsprechen nicht den Anforderungen, welche die reale Lebenswelt mit sich bringt, zu einseitig, weltfremd, realitätsfremd; Überdenken der verschiedenen Ämter; neue Wege, neue Ideen der Basis unterstützen und fördern und nicht immer darauf bedacht sein, ja den Status quo zu erhalten; Solidarisierungsprozesse in Berufsverbänden, in Vereinigungen wie VLS (Vereinigung der LaienkatechetInnen der Schweiz) unterstützen; demokratische Lehr- und Lernmöglichkeiten schaffen; Demokratisierungsprozesse innerhalb der Kirche fördern; vermehrt in der Weiterbildung Wert legen auf den psychologisch/pädagogischen Bereich; in der Ausbildung Prozesse der Persönlichkeitsentwicklung fördern; Partizipation fördern, d. h. partnerschaftliche Entscheidungsprozesse möglich machen.

Reinhard Pfau

Firmunterricht, kurz vor der Firmung, Probe in der Kirche. Die Jugendlichen heute besonders unkonzentriert, nur Unsinn im Kopf. Ich entsprechend frustriert. Und dann: Beim Hinausgehen spricht mich eine der inzwischen in die Kirche gekommenen Rosenkranzfrauen vorwurfsvoll an: „Ehrfurcht vor dem Allerheiligsten, eine Kniebeuge vor dem Tabernakel, das lernen die wohl auch nicht mehr!“ Im Moment würde ich am liebsten beide hinauswerfen aus der Kirche: Die Firmlinge und die Rosenkranzfrau. Aber das wäre wohl auch nicht christlich. Überforderung?!

Meine Pfarrei mit ca. 4500 Katholiken hat zur Zeit folgende *personelle Besetzung*: Ein Pfarrer, der zugleich Dekan und Mitarbeiter eines diözesanen Instituts ist, ein promovierender Priester, der nebenher in der Pfarrei arbeitet, und ich als Pastoralreferent mit 50% Dienstauftrag. Unsere evangelische Nachbarpfarrei – gleich viele Mitglieder und territorial viel kleiner – hat zwei Pfarrer, einen Vikar und eine Gemeindediakonin, keiner davon mit einem überpfarrlichen Nebenjob. Überforderung?!

In unserem Dekanat sind zwei *benachbarte Dorfpfarreien*. Besetzung: ein Pfarrer, eine Pastoralreferentin. Eigentlich gut! Und trotzdem: Beide sollen an beiden Orten gleichermaßen sein, und zugleich gibt's in beiden Gemeinden das eifersüchtige Gefühl: Wo ist die/der eigentlich? Warum sieht man ihn/sie bei uns nicht öfters? Überforderung?!

Vollversammlung meines Berufsverbandes. Kollegen klagen, daß sie durch Verzettelung auf verschiedenen Ebenen (eine oder mehrere Gemeinden, Schule, überpfarrliche Aufträge) nicht einmal ihren Urlaub nehmen können. Während der Schulzeit soll/kann man nicht, in den Ferien sind Freizeiten oder überpfarrliche Kurse und außerdem wollen die anderen in der Pfarrei ja auch Urlaub in den Schulferien. Alle können aber nicht gleichzeitig gehen. Überforderung?!

Mir persönlich geht's da ja noch gut. Da ich nur eine halbe Stelle habe, ließ es sich beim Bistum leichter durchsetzen, daß mein Dienstauftrag sich auf eine Pfarrei beschränkt und nicht noch mit Schule, Stadtebene oder Dekanat zu teilen ist. Indirekt bekomme ich die Überforderung und Verzettelung der anderen natürlich doch zu spüren, weil dann eben manches – und mehr als sich oft verkraften läßt – an mir hängenbleibt.

Überforderung hat viele Gesichter. Mich ärgern vor allem die Formen, die strukturell bedingt sind und die nicht sein müßten. Ich bin zunehmend skeptisch gegen alle Modelle, die versuchen, die Probleme mit möglichst viel überpfarrlicher Kooperation zu lösen. Vier Pfarrer, von denen jeder mit drei Pfarreien überfordert ist, werden sich auch durch das Lockangebot eines zusätzlichen Laienmitarbeiters für alle (und damit wahrscheinlich für keinen) nicht motivieren lassen, jetzt zu viert zusammen in zwölf Pfarreien zu arbeiten. Nur wenn die Situation in der Einzelgemeinde stimmt, kann überpfarreiliche Kooperation gelingen.

Erich Richtarz

Zu 1:

Meine Tätigkeit als Pastoralassistent in der Krankenhausseelsorge birgt folgende *Gefahren der Überforderung* in sich:

Strukturelle Überforderung: das Dilemma zwischen flächendeckender Betreuung und gezielter Einzelfallhilfe. Die Vorgabe, einmal wöchentlich alle (ca. 400) Patienten meiner Klinik zu besuchen und – neben anderen Aufgaben – mit den 18 Stationsteams in Kontakt zu bleiben, läßt sich nicht vereinbaren mit dem zweiten, ebenso wichtigen Ziel, nämlich einer intensiven Begleitung von Patienten in Krisensituationen. Jede „Schwerpunktsetzung“ bedeutet Vernachlässigung von anderen, an sich sinnvollen Aufgabenbereichen.

Emotionale Überforderung durch die Einseitigkeit der pastoralen Begegnung: Einseitige Kommunikationsform: hauptsächlich Einzelgespräche; die Initiative geht meist vom Seelsorger aus: anklopfen – zugehen – Kontakt aufnehmen – sehen, was daraus wird.

Durch den dauernden Umgang mit Kranken und unter ihnen wieder die besondere Zuwendung zu Schwerkranken oder Patienten in Krisensituationen verschiebt sich die Optik, verändert sich das Lebensgefühl.

Zu 2: Ich suche (mit meinen Kollegen) nach einem situationsgerechten Pastoralkonzept.

Ich erlebe das Seelsorgeteam als Entlastung und Schutz, aber auch als Herausforderung und Konfrontation.

Ich nütze die Supervision (dreiwöchentliche Team-Supervision) zur Klärung und Aufarbeitung von Spannungen und Enttäuschungen.

Das Familienleben und das bewußte Mitleben in meiner Pfarrgemeinde ist Ausgleich und Kraftquelle.

Ich habe nicht vor, bis zu meiner Pensionierung hauptamtlich in der Krankenhausseelsorge zu bleiben. Lieber zehn Jahre intensiv als ein Leben lang mit Schutzmechanismen.

Zu 3: Der Seelsorger ist eingebettet in ein funktionierendes therapeutisches Team.

Sein Beitrag zum Gesamtauftrag des Krankenhauses wird von Ärzten, Pflegepersonen, Patienten und Angehörigen einigermaßen verstanden.

Mehr Eigeninitiative und Mündigkeit der Patienten.

Die Gewinnung von weiteren qualifizierten (haupt-, neben-, ehrenamtlichen) Mitarbeitern.

Michael Scheuermann

„Bemüht euch um das Wohl der Stadt“, so fordert es Jeremia von den Verbannten in Babel. Das Wort gilt auch den Seelsorgern städtischer Ballungszentren unserer Tage. Einem, dem Rhein-Main-Gebiet, gehöre ich an, es ist mein Erfahrungshintergrund.

Vielen Anforderungen sehen sich all die gegenüber, die hier seelsorgerlich arbeiten: Sie treffen mehr und mehr auf Kinder, die Verwahrlosungstendenzen aufweisen. Sie haben – wenn überhaupt – Jugendliche vor sich, die auch mit 20 und mehr Jahren noch nicht in der Lage sind, ihr Leben ins rechte Lot zu bringen. Sie sehen sich – ab und an – religiös indifferenten, strikt erwerbsorientierten Erwachsenen gegenüber, für die nur das Faktische rund um Arbeit und Freizeit lebensprägende Kraft zu haben scheint. Sie haben mit Senioren zu tun, die – wenn rüstig – hastig um den Globus jetten oder – wenn bettlägrig – sich weitgehend selbst überlassen sind. Angesichts solcher, biblischem Bestreben und jüdisch-christlicher Tradition entgegengesetzten Tendenzen ist der Seelsorger rasch überfordert, wenn er sich nicht Fragen dieser Art beantwortet: An welcher Richtschnur orientiert sich mein pastorales Handeln? Wo setze ich Schwerpunkte, die den (wenn überhaupt noch vorhandenen) überkommenen Strukturen vor Ort, aber auch den neuen Tendenzen im nicht- und antikirchlichen Umfeld Rechnung tragen? Welche Konflikte will ich mir warum leisten, welche nicht? Wie bringe ich dienstliche Anforderungen und private Interessen in Einklang? Aus welchen Quellen schöpfe ich, um im Gleichgewicht zu bleiben? Bin ich zu kolle-

gial-kooperativem Arbeiten bereit? Bin ich bereit, dort, wo es nottut, zu polarisieren, aber auch Reibung zu minimieren? Gestalte ich die Verhältnisse, oder lasse ich mich von ihnen jagen? – Mit Fragen dieser Art gilt es sich auseinanderzusetzen, um mit Menschen und Verhältnissen in städtischen Räumen mehr als bisher Tuchfühlung zu bekommen. Um durchlässige Membran zwischen profaner Lebenswelt und kerngemeindlichem Raum zu werden. Als „verwundeter Arzt“ (H. Nouwen) erfüllt der Seelsorger in Frankfurt, Wiesbaden und anderswo in der Stadt einen immer weniger ersetzbaren Dienst. Er muß die Menschen seines städtischen Umfelds von Herzen mögen, wenn er im Namen Gottes etwas bewegen will. Getreu der chassidischen Weisheit: „In dieser unserer Zeit ist die größte Frömmigkeit, über alles Lernen und Beten, wenn man die Welt annimmt, wie sie steht und geht.“

Helmut Schriffel

Zu 1: Überforderung erlebe ich durch den zeitlichen Druck, der auf mir lastet. Um Punkt Uhr habe ich fröhlich zu sein für eine Taufe, um Punkt Uhr habe ich aufbauend zu sein für eine Trauung und um Punkt Uhr habe ich ernst und gefaßt bzw. erschüttert zu sein für ein Begräbnis. Weiters kommt dazu noch die Erwartungshaltung an mich, daß ich die Herzen der Menschen, die an der jeweiligen Feier teilnehmen, treffe. Ich will sie ja auch treffen – aber das erhöht den Druck nur.

Das *Ideenproduzieren*, eingezwängt zwischen Kontakten, Gottesdiensten, Terminen, kann belastend sein; natürlich ist es auch befreiend, aber viel Nervenbelastung ist damit verbunden.

Überforderung erlebe ich durch den Anspruch, den ich mir selbst in bezug auf meine Gemeinde stelle. Eine wachsende Gemeinde, in der ich vieles an Notwendigkeiten und Möglichkeiten sehe, es aber nicht wahrnehmen kann.

Überforderung erlebe ich in der Gemeinde durch die Haltung, daß, wenn jemand ein Problem hat, er erwartet, daß ich sofort voll verfügbar bin.

Zu 2: Ich habe Mut zur Lücke, denn ich weiß, daß ich nicht alles machen kann. Ich überlasse bewußt Gott seinen Teil unserer gemeinsamen Arbeit.

Ich bin auch manchmal zornig, wenn meine Nerven schon total geschwächt sind, das merken die Menschen auch öfter, und das tut mir dann doppelt leid. Ich kann mich aber auch fallen lassen, trotz äußerster Hektik, in einen Sessel, in ein Gebet, in eine Predigtvorbereitung, in ein Rasenmähen, in ein Gedicht (gelesen oder selbst verfaßt).

Ich mute meinen Gemeindemitgliedern selbständige Arbeit zu. Ich lehne höflich, aber bestimmt auch Dinge ab. Ich nehme gelassen zur Kenntnis, daß ein anderer Pfarrer oder Diakon diese oder jene Sache anders, besser, . . . machen würde.

Ich bin traurig über Dinge, die nicht geschehen können und um die wirklich schade ist und für die ich niemanden gewinnen kann, weil anscheinend nur ich verstehe, daß ein „Dritte-Welt-Kreis“ wichtig wäre oder die Hausbesuche bei den Neuzugezogenen . . .

Zu 3: Dies ist zum Teil in 2. beantwortet. Weiters: Mehr Aufteilung der pfarrlichen Arbeit auf Mitarbeiter. Üben in Geduld. – Nicht erwarten, daß es einmal besser wird.

Überforderung als Chance sehen, daß ich über mich hinauswachsen kann.

Die Liebe muß das erste bleiben. Aus den Strukturen ausbrechen und neue Formen der Mitarbeit und der pastoralen Dienstämter innerhalb der Gemeinde suchen. Aufteilen der Arbeit in viele kleine Bereiche, die vom Einzelnen, den ich fordere, bewältigbar sind.

Darauf vertrauen, daß Gott die Welt retten wird, auch wenn ich nicht alles, was ich als notwendig sehe, tue.

Hedi Weinzettl

Zu 1: *Zeit:* Die Vielfalt der Aufgaben in der Pfarre sorgt für ein „Ende nie“. Es ist selten der Fall, daß die Arbeitszeit genügt. Je länger ich in dieser Pfarre arbeite (jetzt im vierten Jahr), desto mehr kommt auf mich zu. Es „läuft“ immer mehr, und es gelingt nicht immer, Altes abzugeben und Neues nicht wieder selber zu tun.

Körperlich/gesundheitslich: Der Verschleiß wird immer spürbarer. Das ist auch eine Altersfrage. Zuwenig Schlaf und Erholung rächen sich. Druck entsteht durch „Das schaffe ich nie“.

Vorgesetzte und andere Hauptamtliche: Unterschiedliches Verständnis von Gemeinde, von pastoralem und persönlichem Einsatz.

Menschen, die Erwartungen an mich haben: Kein Verständnis für meine Grenzen. (Ich kann eben nicht alles.) Ich kann nur begrenzt mit Menschen „mitleben und mitleiden“. Eine Pastoralassistentin soll alles wissen, können, immer da sein . . .

Durch mich selbst: Ich nehme zuviel an, teile nicht richtig ein; lasse mich von Vorwürfen und Kritik persönlich treffen, obwohl oft nicht ich gemeint bin. Freizeit wird nicht konsequent genug eingehalten.

Zu 2: In Zeiten großer Belastung bin ich unfähig, zu unterscheiden, wo etwas an mir liegt bzw. wo ich nichts tun kann oder wo es außerhalb von mir seine Ursachen hat. Überreizt, fast unbelastbar, bring' ich dann „nichts weiter“. Ich versuche dann, Abstand zu gewinnen, *kleine Schritte* zu überlegen und auch zu *tun*.

Zu 3: Laien und Priester müssen noch viel lernen, wie in einer Gemeinde *miteinander* (und nicht *gegeneinander*) gearbeitet werden kann. Nötig sind Toleranz, Fähigkeit zu echter Teamarbeit und ein großer Vertrauensvorschuß füreinander. Das Gemeindeverständnis muß halbwegs übereinstimmen, da wir uns sonst gegenseitig aufreiben. Die *Ausbildung* muß *Befähigung zum Dienst* sein! *Planen* lernen ist keine verlorene Zeit.

Weiterbildung ist ständig geboten (für Laien und Priester!).

Geistliche Begleitung ist wesentlich. Dazu gehört Zeit für Stille, Gebet, Exerzitien . . .

Austausch mit Freunden trägt uns.

Personalfrage: Es paßt nicht jede/r in jede Pfarre!

Supervision wird mit zunehmenden Anforderungen wichtig.

Wer Verantwortung trägt, muß Antwort-fähig sein!

Artikel

Dieter Funke Die persönliche Qualität des Seelsorgers und die Vermeidung von Über- forderungen

Daß Überforderung nicht mit „Arbeitsüberlastung“ zu begründen ist, wird einem besser verständlich, wenn man die psychodynamischen Aspekte des sogenannten „Überforderungssyndroms“ zur Kenntnis nimmt. Dieser Analyse setzt Funke dann eine Beschreibung jener Fähigkeiten des Seelsorgers gegenüber, die ihm helfen, Überforderung zu vermeiden: der Mut zum eigenen Selbst, zum eigenen Inneren. Von hier aus kann der Seelsorger auch leichter lernen, sich abzugrenzen. red

1. Überforderung als Symptom

Im folgenden Beitrag geht es mir allein um die Person des Seelsorgers, der sich überfordert fühlt. Ich beschäftige mich also nicht mit objektiven soziologischen Voraussetzungen des Überforderungssyndroms, sondern suche das Phänomen der Überforderung von innen her, vom Subjekt her, zu verstehen. Damit dieses Verstehen besser gelingt, werde ich die Überforderungsproblematik nach Art eines Symptoms behandeln. Denn: Symptome haben Sinn, der Verstehen verlangt. Symptome sind nicht ohne Bedeutung, ihnen liegt eine verborgene Mitteilung zugrunde, die zugleich verborgen und mitgeteilt werden soll. Ein Seelsorger, der im Kreis seiner Kollegen über ständige Überforderung klagt, will also etwas mitteilen, das aber nicht direkt gesagt werden kann, weil es ihm selbst unbewußt oder weil es sozial anstößig ist. Ich verstehe das Überforderungssyndrom also als einen unbewußten Lösungsversuch der Psyche, einen Konflikt in einer für den einzelnen optimalen Weise zu lösen. Optimal heißt: Der einzelne findet einen Kompromiß zwischen seinen eigentlichen Bedürfnissen und Wünschen (z. B.

faul zu sein, nichts zu tun, sich zurückzuziehen usw.) und seinen sozialen Anerkennungsbedürfnissen (z. B. ein fleißiger Seelsorger, ein ständig hilfreicher Partner, ein sorgender Vater usw. zu sein). Optimal heißt also, daß der einzelne im Hinblick auf seine Persönlichkeitsstruktur eine passende Lösungsmöglichkeit gefunden hat, die sein psychisches Gleichgewicht – wenn auch für einen hohen Preis – aufrechterhält. Optimal heißt nicht, daß es keine besseren Lösungen geben kann.

Anders gesagt: Trotz aller objektiv-soziologischen Gegebenheiten, die die Seelsorgearbeit heute schwer machen, betrachte ich die Überforderung als etwas subjektiv Gemachtes, also unter dem Gesichtspunkt einer individuellen Abwehrstruktur. Erst wenn man diesen Anteil der Überforderungsproblematik ins Auge faßt und versteht, kann man Qualitäten und Fähigkeiten formulieren, die dem einzelnen Seelsorger im Sinne einer pastoralen Psychohygiene helfen, sich vor ständiger Überforderung zu schützen.

Damit kein falscher Eindruck entsteht: Wer sich hin und wieder überfordert fühlt, erlebt einen normalen menschlichen Zustand. Pathologisch wird er erst dann, wenn er zum dominierenden Lebensgefühl wird. Die Rigidität des Überforderungsgefühls ist das Schädliche, Lebenseinschränkende und Krankmachende.

In meiner psychoanalytischen Arbeit begegne ich immer wieder Seelsorgern, die sich enorm gestreßt und ausgelaugt fühlen, obwohl sie eine Arbeit leisten, die eigentlich ein hohes Maß an Zufriedenheit und Erfüllung geben könnte, eine Arbeit, um die sie von vielen Menschen beneidet werden. Bei genauerer Analyse dieses Gefühls, ständig überfordert zu sein, stellt sich dann häufig heraus, daß es nicht aus einem Übermaß an Arbeit resultiert, sondern andere Ursachen hat. Vereinfacht gesagt handelt es sich um innere Lebensverbote, die es dem einzelnen erst gar nicht erlauben, seine Arbeit als kreative Weltgestaltung zu erleben und daraus Lebensgenuß zu beziehen. Bildlich gesprochen leben solche Menschen wie mit angezogener Handbremse, wobei sie gleichzeitig Vollgas geben. Sie glauben, durch ein Übermaß an Arbeit und oft unnötiger Belastung endlich das ersehnte Lebensglück herbeizaubern zu können. Solange sie sich jedoch nicht mit den inneren Lebenshindernissen auseinandersetzen, geraten sie nur noch mehr hinein in diesen Teufelskreis der Überforderung. Die inneren Lebensverbote können sowohl Verbots- wie auch Aufforderungscharakter haben. Sie sind in vielschichtigen Prozessen der Identifizierung und Verinnerlichung Bestandteil der Psyche gewor-

2. Psychodynamische Aspekte des Überforderungssyndroms

2.1 Überforderung: Leben gegen Lebensverbote

den und haben den Entfaltungsraum des Ichs geschützt und damit jedoch zugleich eingeschränkt. Psychoanalytisch sprechen wir vom Über-Ich als jener Instanz im psychischen Apparat, welche die Verbote, Normen und Lebensanschauungen der wichtigsten Bezugspersonen der Kindheit enthält. Besonders Seelsorger neigen aufgrund ihrer spezifisch kirchlichen Ausbildung, die oft in der Kindheit grundgelegt wurde, dazu, ein starres, strenges und rigides Über-Ich auszubilden, das ständige Unterwerfung von ihnen fordert – oft unter Preisgabe ihrer eigenen vitalen Bedürfnisse¹. So kommt es, daß sich weder ein reifes Gewissen entwickeln noch ein integriertes Selbst bilden kann. Ein unter der Herrschaft eines tyrannischen Über-Ichs stehender Seelsorger ist dann ständig gezwungen, sich entweder dem inneren Herrscher mit seinen strengen Leistungsanforderungen zu unterwerfen oder selbst als Herrscher aufzutreten und andere zu versklaven. Letztlich bleiben auf diese Weise die Elternfiguren innerpsychisch wirksam. Vor allem wenn diese fordernd auftraten, kann die daraus resultierende ständige Forderung an sich selbst zu einem Fortbestand der frühen Elternbeziehung führen. Wer also diesen Figuren mehr gehorcht als den eigenen Impulsen, der gerät unweigerlich in den Kreislauf der Überforderung. Denn wenn er sich wirklich einmal den strengen Ansprüchen der verinnerlichten Elternbilder entzieht, entstehen Schuldgefühle, die nur durch erneute Leistungsbereitschaft abgewehrt werden können.

2.2 Ein ideales Selbst-Bild als innerer „Antreiber“

Überforderungsgefühle in der Seelsorge können ihre Ursache nicht nur im strengen Über-Ich, sondern auch in einem idealen Selbst-Bild haben. Ein Mensch, der sich eigentlich ganz klein und hilflos fühlt, kann zur Abwehr dieser Ohnmachtsgefühle ein Selbstbild entwickeln, das dem gerade entgegengesetzt ist: Er phantasiert sich als stark und leistungsfähig. Er entwickelt also ein „falsches Selbst“², in welchem die wahren Bedürfnisse und Gefühle, z. B. schwach sein, gehalten und versorgt werden zu wollen, verleugnet werden müssen. Dieses Ideal, z. B. immer zur Verfügung zu stehen, wird zu einem Bestandteil der Charakterbildung des falschen Selbst, dessen Funktion in der Abwehr eines ganz frühen Basiskonflikts besteht. In der Streßforschung gibt es Hinweise darauf, daß die frühesten Konflikte in der Kindheit mit dem größten

¹ Vgl. A. Gruen, *Der Verrat am Selbst. Die Angst vor der Autonomie bei Mann und Frau*, München 1984; K. D. Hoppe, *Gewissen, Gott und Leidenschaft. Theorie und Praxis psychoanalytisch orientierter Psychotherapie von katholischen Klerikern*, Stuttgart 1985.

² D. W. Winnicott, *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*, Frankfurt/M. 1974, 182–199.

Streß verbunden sind³. Um welche Konflikte handelt es sich? Das früheste Bedürfnis des Kindes ist das nach Sicherheit, Versorgung und Gehaltenwerden. Man kann sich vorstellen, wie ängstigend und existentiell bedrohlich die Erfahrung sein kann, wenn seine Umwelt nicht hinreichend gut auf diese basalen Bedürfnisse reagiert hat. Um ein solches Offenbleiben grundlegender Sicherheitsbedürfnisse nicht wieder zu erleben, wird ein solchermaßen früh enttäuschter Mensch alles tun, um eine gefürchtete mögliche Wiederholung dieser Enttäuschung zu vermeiden. Zu diesen Abwehrstrategien kann u. a. auch die permanente Leistungsanforderung gehören, der ständige Impuls, aktiv zu sein, so daß der Gegenpol, die Entspannung und das Loslassen, aus einer frühen Angst heraus nicht gelebt werden kann. Es spricht viel dafür anzunehmen, daß Menschen, für die ein solcher Basis-konflikt zentral ist, dazu neigen, in helfenden Berufen tätig zu sein. In ihrer Bereitschaft, ständig anderen zur Verfügung zu stehen, inszenieren sie ihren Konflikt um Gehalten-werden-Wollen und zugleich Enttäuscht-worden-Sein. Im anderen, um den sich etwa ein Seelsorger kümmert, wird der beschädigte Teil des eigenen Selbst gefunden und sozusagen stellvertretend „erlöst“⁴. Dieses Helfen-Wollen und Anderen-zur-Verfügung-Stehen kann sich bis zur Sucht hin ausbreiten und in seiner Folge zwar zur Beruhigung archaischer Ängste führen, zugleich aber auch in den Kreislauf ständiger Überforderung hineintreiben.

2.3 Überforderung als gestörter Realitätsbezug

Unter psychodynamischen Gesichtspunkten ist noch ein weiterer Aspekt zu beachten, der als These so zu benennen ist: Der Überforderungsmensch leidet an einem gestörten Realitätsbezug, weil er die schmerzhaften Grenzen der Wirklichkeit magisch überspringt und einen Zustand vollkommenen Glücks wiederherstellen will.

Das klingt zunächst paradox: Leidet der Überforderungscharakter nicht gerade an zuviel Realität, müßte er nicht lernen, sich zurückzuziehen und sich wohliger Entspannung hinzugeben?

Was von außen betrachtet paradox erscheint, ergibt psychologisch einen Sinn: Gerade in seiner Arbeitssucht flieht er vor der Erfahrung der wohl unangenehmsten Tatsache unserer Existenz: daß es nämlich Trennung und Verlust, Einsamkeit und Tod gibt. Das fundamentale Streben menschlichen Handelns zielt darauf ab, jenseits dieser grausamen Natur einen besseren Bereich der Kul-

³ Vgl. dazu B. Barde, Psycho- und soziodynamische Aspekte von Streß-Situationen in der Klinik, in: WzM 39 (1987) 483-503.

⁴ Vgl. ebd. 487.

2.4 Überforderung durch Totalidentifizierung

tur zu schaffen, in dem die Illusion von Harmonie und Verbundenheit aufrechterhalten werden kann⁵. Freud bezeichnet das Akzeptieren schmerzhafter Realität als ein wesentliches Merkmal für die Beziehung des Ichs zur Realität⁶. Indem sich das sog. Realitätsprinzip entwickelt, nimmt das Bedürfnis nach unmittelbarer Bedürfnisbefriedigung ab. Impulse des Ichs müssen nicht mehr in unmittelbare motorische Aktion umgesetzt werden, sondern vertragen Aufschub: „Die notwendig gewordene Aufhaltung der motorischen Abfuhr (des Handelns) wurde durch den Denkprozeß besorgt, welcher sich aus dem Vorstellen bildet.“⁷ Genau diesen Schritt der Ersetzung des Handelns durch Denken kann der Überforderungsmensch nicht vollziehen. Er ist ständig den Impulsen ausgeliefert, seine Motorik in Gang zu halten. Auf diese Weise vermeidet er die schmerzhaft Einsicht, daß die Realität leidvoll, weil begrenzt ist. Er bewegt sich insofern in der Sphäre des Magischen, weil er in omnipotenter Weise an der Illusion einer Welt ohne Grenzen von Raum und Zeit, ohne Trennung und Vergänglichkeit festhält.

Die skizzierte Verleugnung von schmerzhafter Realität wird durch einen weiteren Abwehrvorgang bewerkstelligt, der sich vor allem bei kirchlichen Mitarbeitern findet, weil er hier ideologisch gefordert wird: die Totalidentifizierung mit dem Amt, dem Beruf, der Rolle, welche dann zur permanenten Überforderung führt. Sich identifizieren können ist zunächst ein Aufbaumechanismus der Psyche: Am Beginn des Lebens braucht das Kind gute Objekte, mit denen es sich identifizieren und sie auf diese Weise in die eigene Psyche integrieren kann. Im späteren Leben können Identifizierungen immer nur Teilidentifizierungen sein, weil es dem Menschen nicht mehr vergönnt ist – außer um den Preis psychotischer Ich-Auflösung –, ganz und gar mit einem anderen Objekt (Menschen oder Institution) zu verschmelzen, um auf diese Weise dessen Qualität zu erlangen. Auf diesen magischen, primitiven Charakter der Identifizierung weist Freud hin, wenn er das Beispiel des Kannibalen erwähnt, der glaubt, die Stärke eines Feindes zu erwerben, indem er einen Teil von ihm isst⁸. Zwar bildet diese magische Illusion einerseits die Grundlage von Gruppenbildung und kollektiver Identität, löst jedoch andererseits den Unterschied zwischen Subjekt und Objekt auf und sucht regressiv die

⁵ Vgl. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930, GW XIV, 419–506.

⁶ S. Freud, *Formulierungen über zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*, 1911, GW VIII, 229–238.

⁷ Ebd. 233.

⁸ S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, 1921, GW XIII, 71–161, hier: 98.

Einheitswirklichkeit wiederherzustellen, indem die schmerzhafteste Welt der Polarität rückgängig gemacht werden soll. Hinter der Versuchung der Totalidentifizierung etwa mit dem kirchlichen Amt verbirgt sich also eine Auffassung von Religion, die diese auf Sicherheit reduziert⁹. Diese Form der Vermeidung von eigener konfliktreicher Identität, von selbständigem In-der-Welt-Stehen, erfordert nun andererseits, auch die hohen ethischen Normen und Ansprüche der Institution sozusagen in persona zu vertreten. Da es jedoch heute keinem Seelsorger mehr vergönnt ist, sich in eine kirchliche Sonderwelt zurückzuziehen, in der diese Normen fraglos gelten, ist er ständigen Konflikten ausgesetzt. Verfügt er jetzt nicht über die Fähigkeit zur Teilidentifizierung und Rollendistanz, führt das zu Dauerstreß und Überforderung.

3. Qualitäten und Fähigkeiten des Seelsorgers, die Überforderung vermeiden

3.1 Kultivierung des „inneren Seelsorgers“

Jeder Seelsorger geht so mit den ihm anvertrauten Menschen um, wie er mit sich selber umgeht. Im Gegensatz zu vielen säkularen Zeitgenossen verfügen Seelsorger aufgrund ihrer kirchlichen Sozialisation und deren hoher normativer Aufladung über ausgeprägte Über-Ich-Strukturen, die oft rigide leistungsorientiert sind. Dieser eingangs skizzierte tyrannische innere Herrscher bedarf der Kultivierung, damit er sich in einen freundlichen Weggefährten verwandeln kann.

Das ist eine Aufgabe, die in vielfältigen Prozessen bewältigt werden will: In der Regel bedarf der Seelsorger selber eines Begleiters und Weggefährten, der in seinen gewährenden und milden Einstellungen verinnerlicht werden kann. Das kann eine langfristige Freundschaft sein, eine intensive Kollegenbeziehung, ein Supervisor oder Therapeut. Praxisbegleitung, Supervision, Beratung sind Möglichkeiten, die neben traditionellen Formen wie Exerzitien und geistliche Begleitung zunehmend mehr von Seelsorgern in Anspruch genommen werden. Sie dienen in vorzüglicher Weise der Kultivierung der eigenen Ansprüche, die oft in die Selbstüberforderung führen. Die Fähigkeit, sich selbst ein guter Seelsorger zu sein, um andere Menschen zu einem erfüllten Leben zu führen, erwirbt ein Mensch niemals für sich allein. Da aufgrund der spezifischen kirchlichen Sozialisation in der Regel nicht davon auszugehen ist, daß Seelsorger ein freundliches Über-Ich in ihrer Erziehung erworben haben, bedarf es eines Erfahrungsraumes, in dem Seelsorger in Kontakt treten können mit ihren Wünschen und Sehnsüchten, ihren Ängsten und Konflikten, und sich dabei aufgehoben wissen in Beziehungen zu anderen Menschen, die ihnen

⁹ Vgl. dazu: D. Funke, Religion als Geborgenheit?, in: ThdG 32 (1989) 95–103.

3.2 Mut zum eigenen Selbst statt Gotteskomplex

erst einmal die Erlaubnis geben, all das auszudrücken, was sonst der Zensur des inneren Herrschers zum Opfer fällt. Oft ist es eine langfristige Gruppe der erwähnten Art, in der ein Seelsorger lernen kann, ohne Schuldgefühle offen zu sein und sich abgrenzen zu dürfen, eine Gruppe, die einen Raum darstellt, in dem sein darf, was ist.

Wie oben beschrieben, haben Seelsorger oft den Kontakt zum eigenen „wahren Selbst“ verloren, den sie für eine befriedigende Arbeit so dringend brauchen. Statt dessen sind sie bereit, pastoral zu funktionieren und den Seelsorgerbetrieb in Gang zu halten. Wer jedoch sich selbst ständig verleugnet – und das noch mit hohen Ansprüchen wie Aufopferung und Selbsthingabe rationalisiert –, kann auch andere nicht zum „wahren Leben“ führen. Wenn die christlichen Lebensformen, etwa in Form der evangelischen Räte, nicht zu einer neurotisierenden kirchlichen Abwehrstruktur verkommen sollen, bedarf es zunächst des Mutes zum eigenen Selbst. Dieses eigene Selbst ernstnehmen, hat nun nichts mit modischer Ich-Verwirklichung zu tun. Im Gegenteil: Es ist ein sehr mühsamer Prozeß, die eigenen Bedürfnisse, Fähigkeiten und Stärken zu entdecken und zu leben und zugleich die Grenzen zu akzeptieren, die das eigene Schicksal gesetzt hat. Deshalb erfordert dieser Prozeß immer auch Trauerarbeit. Der Weg zum eigenen Selbst ist immer auch ein Stück Abschied von Idealen und Größenphantasien. Gerade der kirchliche Beruf eignet sich wie kaum ein anderer zur Besetzung mit narzißtischen Größenphantasien und ist höchst anfällig für die Falle des Gotteskomplexes: Wer am hohen Ideal etwa des Priesteramtes teilhat, der ist manchen Schwierigkeiten enthoben, mit denen sich ein „normaler“ Mensch herumschlagen hat. Wer sich als Seelsorger jedoch seinem wahren Selbst auszusetzen bereit ist und Zeiten zur Beschäftigung mit dem eigenen Selbst reserviert, der hat Chancen, seinen Gotteskomplex umzuwandeln in kreative Fähigkeiten. Heinz Kohut, einer der bekanntesten Narzißmus-Forscher, nennt folgende Fähigkeiten als Resultat eines umgewandelten Gotteskomplexes und eines gestalteten Narzißmus: Einfühlung, Kreativität, Humor, Weisheit und die Fähigkeit, die Begrenztheit des Lebens zu ertragen¹⁰.

Solche seelsorgliche Fähigkeiten zu fördern und sich entwickeln zu helfen, wäre Aufgabe einer fachgerechten Seelsorge für Seelsorger.

3.3 Das „Nein“ in der Seelsorge

Wer anderen Menschen von Berufs wegen helfen will, für den ist eine Ich-Funktion ganz besonders wichtig: die Fä-

¹⁰ H. Kohut, Narzißmus. Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzißtischer Persönlichkeitsstörungen, Frankfurt/M. 1973, 336-368.

higkeit, sich abgrenzen zu können. Damit schützen wir den Kern unserer Persönlichkeit, indem wir durch die Öffnung oder Schließung unserer Ich-Grenzen bestimmen, welche Nähe und Distanz wir zu Menschen oder Aufgaben haben wollen. Diese Fähigkeit hat in unserer Lebensgeschichte ein wechselvolles Schicksal: Wenn das Kind mit Beendigung der oral-symbiotischen Phase etwa gegen Ende des ersten Lebensjahres seine eigene Welt zu entdecken beginnt, dann hängt es in hohem Maße von den begleitenden Personen ab, ob sie dem Kind die innere Erlaubnis geben, etwas im eigenen Recht zu tun und sich von der Vorherrschaft der Erwachsenen abzugrenzen, um eine eigene Welt aufzubauen. Werden die Abgrenzungsschritte des Kindes jedoch mit Mißtrauen begleitet, kann im Kind der Eindruck geweckt werden, es täte etwas Unrechtes, wenn es etwas Eigenes unternimmt. Im späteren Leben hat ein solchermaßen erzogener Mensch Schwierigkeiten, sich durch ein Nein zu schützen und abzugrenzen, ja mitunter kann diese Fähigkeit aus Angst vor Schuldgefühlen ganz aufgegeben werden.

Gerade wer sich etwa als Seelsorger anderen Menschen zur Verfügung stellt, braucht diese Fähigkeit, um nicht „aufgefressen“ zu werden. Das Nein in der Seelsorge schützt also den Seelsorger vor Überforderung, und es entlastet auch die Menschen, die ihn in Anspruch nehmen. Wenn sie nämlich erleben, daß sich ihr Seelsorger selber durch ein Nein zurückzieht und schützt, können sie offener auf ihn zugehen und müssen nicht in falscher Weise Rücksicht auf ihn nehmen.

Die Fähigkeit, nein zu sagen, kann nicht hoch genug bewertet werden, und zwar sowohl psychologisch als auch theologisch. Psychologisch geht jedem Ja ein Nein voraus¹¹. Entwicklungspsychologisch lernt ein Mensch vor dem Ja sagen das Neinsagen: Die positive Identifizierung baut auf der Fähigkeit des Abgrenzens auf.

Auch dem Ja des Glaubens geht eine Absage voraus: Dreimal wird der Täufling bzw. seine Eltern und Paten gefragt: Widersagst Du? Erst dann wird positiv nach der Zustimmung zum Bekenntnis des Glaubens gefragt. Jesus selbst sagt dem Teufel in der Wüste bei seiner Versuchung dreimal Nein, dann erst kann er das Ja zu seiner Messias-Sendung aussprechen und sich mit dem Auftrag des Vaters identifizieren. Diese wenigen Hinweise sollen deutlich machen, daß es beim Nein in der Seelsorge nicht

¹¹ Vgl. R. Spitz, *Nein und Ja. Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, Stuttgart 1960; vgl. auch: P. Schellenbaum, *Das Nein in der Liebe*, Stuttgart 1984.

3.4 Alltagsstrukturen, die tragen

nur um Psychohygiene geht, sondern um eine durchaus geistliche Dimension: Wer aus innerer Identität ja sagt, der muß vorgängig nein sagen können gelernt haben.

Arbeit kann Suchtcharakter annehmen. Anthropologisch gesehen ist die Sucht ja eine Normalität: Der Mensch sucht das verlorene Paradies unaufhörlich, und er tut alles, um es sich zu verschaffen, d. h. einen Zustand relativer Spannungslosigkeit herbeizuführen. Für viele Menschen ist der Zustand zu arbeiten, d. h. mit irgend etwas beschäftigt zu sein, angenehmer, als sich selbst ausgeliefert zu sein, d. h. das Alleinsein auszuhalten. Sie suchen Arbeit und können sich in ihr verlieren, um damit den Zustand unstrukturierten Lebens nicht ertragen zu müssen. Tatsächlich fällt es der Psyche sehr schwer, eine unstrukturierte Zeit zu ertragen¹². Deshalb unternehmen die Menschen alles, um Zeit zu strukturieren, damit sie nicht in ein bedrohliches Loch fallen.

Sich vor Arbeitsüberforderung schützen heißt also, sich die Zeit so zu strukturieren, daß möglichst viele Ebenen berücksichtigt werden: Arbeit und Beziehung, Kultur und Sport, Freizeit und Studium. Wer glaubt, diese Bereiche ohne Strukturen leben zu können, wird vermutlich bald feststellen, daß er sich hoffnungslos überfordert. Es ist nämlich sehr anstrengend, immer das tun zu müssen, was man gerade will. Dann geht es uns so wie dem berühmten Kindergartenkind, das seine Erzieherin fragt: „Müssen wir heute wieder tun, wozu wir Lust haben?“

Für einen Seelsorger, der ohnehin schon über eine recht unstrukturierte Arbeitszeit verfügt, ist es also oft hilfreich, sich die einzelnen Lebensbereiche in eine für ihn optimale äußere Form zu bringen, ohne rigide zu werden! Das hat nichts zu tun mit zwanghaften Tagesritualen, wohl aber mit der Bereitschaft, sich selbst ernst zu nehmen und Anwalt eigener Bedürfnisse zu sein. Solche Strukturen helfen mitunter, sich zu schützen, gerade in Zeiten, in denen einem die Überforderung überhaupt nicht bewußt ist.

¹² Vgl. E. Berne, Was sagen Sie, nachdem Sie ‚Guten Tag‘ gesagt haben? Psychologie des menschlichen Verhaltens, München 1975, 33–37.

Paul Hoffmann

Das Erbe Jesu und die Macht in der Kirche

Neutestamentliche Kriterien für den Dienst in der Gemeinde

Nach einer kritischen, am Neuen Testament orientierten Analyse der geschichtlichen Entwicklung am Beginn der Kirchengeschichte und in der Gegenwart stellt der Autor dem autoritär-patriarchalischen Gemeindetyp der Pastoralbriefe jenes ganz andere Konzept der echten Paulus-Briefe gegenüber, wonach alle Glieder der Kirche geistbegabt und zur Mitwirkung am Heil der Menschen berufen und deshalb nicht Objekt einer klerikalen Pastoral, sondern selbständige Subjekte ihres Glaubens und ihres Lebens in der Gemeinde sind. Auf dieses paulinische Konzept sollten sich die Kirchen und christlichen Gemeinden wieder zubewegen. red

I. Jesus von Nazareth und die kirchliche Realität

Die Frage, welche Kriterien sich aus dem Neuen Testament für den kirchlichen Dienst heute ergeben, bereitet dem Exegeten zunächst einige Beschwerden. Denn zu weit scheint doch jener „Wechselbalg“ des real existierenden römischen Katholizismus, der aus dem jahrhundertelangen Konkubinats der „Kirche“ mit der Macht entstand¹ und der auch unser kirchliches Selbstverständnis, mehr als uns oft bewußt ist, bestimmt, von jener Stunde des „Brautgemachs“ (Mk 2, 19) entfernt zu sein, in der die Realutopie der Herrschaft Gottes als Herrschaft unbedingter Güte und darum auch der Freiheit von den Zwängen einer pervertierten Tradition freilich nur für einen kurzen Augenblick in der Geschichte des Jesus von Nazareth gelebte Wirklichkeit wurde². Der nüchterne

Blick eines Soziologen wie Max Weber bewahrt uns hier vor einer Illusion. Es kam so, wie es mit einer gewissen Regelmäßigkeit jedem charismatischen Aufbruch ergeht, sei er politischer, künstlerischer oder eben auch religiöser Art. In diesem Wissen sollten vor allem wir katholische Christen uns jeder Häme enthalten, wenn zur Zeit allenthalben die Perversion der sozialistischen Idee im real existierenden Sozialismus offenkundig wird. Uns steht die Stunde der Wahrheit noch bevor – spätestens am Jüngsten Tag. Freilich drängt sich gelegentlich der Eindruck auf, daß diesem „Glaubenssatz“ für manchen kirchlichen Würdenträger höchstens ein ideeller Wert, aber kaum noch eine Relevanz für sein verantwortliches Handeln in der Kirche zukommt. Der heute immer wieder auftauchende Slogan „Marx ist tot, Jesus lebt“ zeugt jedenfalls nur von der bodenlosen Naivität seines Erfinders und dessen Nachbeter. Die kirchliche Realität sieht anders aus – trotz unseres Bekenntnisses zur Auferstehung Jesu und der ewigen Lampen vor den Tabernakeln.

Resignation oder Sich-öffnen für die Wahrheit?

Bleibt uns Exegeten, aber auch allen Predigern des Evangeliums, deren Aufgabe in der Kirche ja gerade darin besteht, dem Erbe des Nazareners immer wieder Gehör zu verschaffen, nur noch die Resignation? Das Gegenteil ist der Fall. Gerade der nüchterne Blick in die Geschichte und die Einsicht in die sie bestimmenden „ehernen Gesetze“ bewahren uns vor Resignation. Denn sie nehmen uns die Illusion, es sei alles schon in Ordnung, weil es so ist, wie es wurde, und sie bewahren uns vor der naiven Erwartung, der Ursprung ließe sich im geschichtlichen Prozeß rein bewahren. Das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen könnte uns solche Nüchternheit lehren. Der dritte Knecht im Gleichnis von den Talenten sollte allen eine Warnung sein, die daraus folgern, es genüge schon, jenes *eine* Talent zu bewahren. Mag man so um der Erhaltung des Status quo willen oder auch in der guten Meinung argumentieren, daß nur so dem Ur-

gungen müssen wir uns bewußt werden, ehe wir – über die Jahrhunderte hinweg – nach neutestamentlichen Kriterien fragen können.

¹ Für diese manchem vielleicht unangebracht erscheinende Metaphorik darf ich auf deren Vorgeschichte in der patristischen Ekklesiologie verweisen, vgl. dazu *Hans Urs von Balthasar*, *Casta Meretrix*, in: *Sponsa Verbi*. Skizzen zur Theologie II, Einsiedeln 1961, 203–305.

² Die Erhebung und Anwendung „neutestamentlicher Kriterien“ kann daher nicht unter der Voraussetzung unserer Gleichzeitigkeit mit diesem Jesus von Nazareth erfolgen, vielmehr nur in der Anerkennung der bestehenden Diastase. Deren Bedin-

sprung die Treue gehalten werden könne. In dem einen Fall wird das Argument zur Ideologie und dient faktisch nur der Stabilisierung herrschender Machtverhältnisse, im anderen Fall führt es zu einem realitätsfernen Anachronismus, zu romantischer Schwärmerei oder zur Selbstghettoisierung. Das Erbe Jesu läßt sich nur bewahren, wenn wir uns auf das Abenteuer seiner je neuen geschichtlichen Gestaltwerdung einlassen. Das bedeutet aber auch, daß wir uns des Risikos, das mit solcher geschichtlicher Gestaltwerdung immer verbunden ist, bewußt sein müssen. Dies verlangt, biblisch gesprochen, die Gabe der Unterscheidung der Geister, die es auch unseren eigenen Vorstellungen gegenüber anzuwenden gilt. Nur in unerbittlichem Widerstand gegen alle Kräfte, die das Erbe Jesu um der Erhaltung ihrer Macht willen ideologisch mißbrauchen, kann es gelingen, dieses Erbe zu bewahren. Das Wissen um seine ständige Gefährdung ist der hermeneutische Schlüssel zur Entdeckung seiner Wahrheit.

Doch nochmals zurück zu Max Weber und seiner Deutung der frühen Geschichte der Kirche. Seine Analyse lehrt uns, die eigentümliche Dialektik der geschichtlichen Entwicklung zu sehen. Einerseits erscheint die Transformierung der ursprünglich freien charismatisch-prophetischen Jesusbewegung in eine institutionelle Gestalt als unumkehrbarer Prozeß. Denn nur so kann es gelingen, dem Ursprungscharisma – jener „einmaligen äußerlich vergänglichen freien Gnadengabe außerordentlicher Zeiten und Personen“³ – jene Dauer zu verleihen, nach der „der Wunsch der Jünger und am meisten die Sehnsucht der charismatisch beherrschten Anhänger“ – durchaus berechtigt – verlangen. Gerade dadurch aber ist es andererseits in seinem ursprünglichen Charakter und seiner Intention gefährdet. Die konkrete Sozialgestalt der Institutionalisierung ist zwar abhängig von historischen, zeit- und gesellschaftlich bedingten Faktoren, aber:

³ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1972, 661.

Nächstliegende, meist unvermeidlich. Damit scheint nun das Wesen des Charismas endgültig preisgegeben und verloren, und das ist, soweit sein eminent revolutionärer Charakter in Betracht kommt, auch in der Tat der Fall. Denn es bemächtigen sich seiner nunmehr . . . die Interessen aller in ökonomischen oder sozialen Machtstellungen Befindlichen an der Legitimierung ihres Besitzes durch Ableitung von einer charismatischen, also heiligen Autorität und Quelle. Statt also, seinem genuinen Sinn gemäß, allem Traditionellen oder auf ‚legitimem‘ Rechtserwerb Ruhenden gegenüber revolutionär zu wirken, wie in statu nascendi, wirkt es nun seinerseits gerade umgekehrt als Rechtsgrund ‚erworbener Rechte‘.“⁴

Von der charismatischen Jesusbewegung zur hierarchischen Kirche

Genau dieser Prozeß läßt sich an der frühchristlichen Kirchenentwicklung und der Ausbildung einer monepiskopalen Gemeindevorfassung, also der Grundlage der späteren hierokratischen Kirchenstruktur, am Ende des 2. Jahrhunderts anschaulich machen. Das persönliche Charisma wird durch das Amtsscharisma ersetzt, die Institution selbst zu seinem Träger und Garanten, zur „Gnadenanstalt“, ein Prozeß, der im weiteren Verlauf der Kirchengeschichte zur ersten rationalen Bürokratie der Weltgeschichte in der mittelalterlichen Kirche und schließlich im 19. Jahrhundert – legalisiert durch die Dogmatisierung des Jurisdiktionsprimats des Papstes – zur ekklesialen Ausformung einer diktatorischen Bürokratie führt, wie sie den real existierenden Katholizismus heute prägt⁵. Das latent gewordene Charisma des Anfangs dient nun zur Legitimation und Stabilisierung jener in dem Prozeß der „Veralltäglichung“ im „Bündnis mit der Tradition“ entstandenen Herrschaftsformen. Es löst aber – wie der Blick in die Kirchengeschichte auch zeigt – immer wieder innovative Prozesse aus. Während in der bürokratisch organisierten Kirche für die urchristliche „Brüderlichkeit“ auf Dauer kein Platz ist, leben personal-charismatische Ge-

⁴ Ebd., 662.

⁵ Vgl. dazu M. Ebertz, *Die Bürokratisierung der katholischen „Priesterkirche“*, in: P. Hoffmann (Hg.), *Priesterkirche*, Düsseldorf 1989, 132–163.

meindeformen in Orden und Sekten fort und werden in den Kirchen der Reformation wenigstens zum Teil zur Geltung gebracht.

Man kann für diese – der christlichen Sache eher abträgliche – Weichenstellung im 2. Jahrhundert manchen plausiblen Grund anführen. Der Blick auf die Gemeinden des neutestamentlichen Zeitalters zeigt jedoch, daß im kirchlichen Selbstverständnis der Frühzeit Alternativen zu dieser Entwicklung angelegt waren – etwa die bruderschaftliche Kirche des Matthäus (Mt 23, 8–11) oder die charismatische Gemeinde des Paulus –, die auch zu anderen Formen der Institutionalisierung führen hätten können. Diese hätten der Forderung Jesu nach dem radikalen Herrschaftsverzicht zweifellos besser entsprochen als die hierarchische Gemeindestruktur⁶.

Die Relativität der gegenwärtigen Kirchenverfassung

Ich bin auf diese Frage zunächst etwas ausführlich eingegangen, weil sie mir grundlegend zu sein scheint für eine innovative Arbeit in den Gemeinden. Erst die Einsicht in die Zeitbedingtheit, das heißt die historische und auch theologische Relativität der gegenwärtigen Verfaßtheit der römischen Kirche bewahrt uns, aber auch unsere Gemeinden vor ideologischen Fixierungen. So schafft sie den Freiraum für die Entwicklung neuer Gemeinde- und Kirchenformen, die dem Erbe Jesu angemessener Ausdruck geben und dem modernen Menschen gerechter werden könnten. Das, was im Laufe der Kirchengeschichte an Neuanfängen in den Orden und Sekten immer wieder versucht wurde, mußte heute gesamtkirchlich auf der Basis der jeweiligen Ortsgemeinden geschehen. In einer Weltgesellschaft, in der sich die Menschen zunehmend ihrer Würde und ihres Rechts auf Freiheit bewußt werden, in der zugleich auch diese Würde und Freiheit sowohl durch brutale Unterdrückung als auch durch die sublimen Formen der Entmündigung zunehmend gefährdet sind, wird die Kirche Jesu Botschaft von der Freiheit und Würde des Menschen nur dann glaubwürdig

⁶ Vgl. dazu meinen Aufsatz „Die verdrängte Alternative“, in: Bibel und Kirche, 1990, Heft 2, sowie meine Beiträge in dem Sammelband „Priesterkirche“.

verkünden können, wenn sie selbst in ihrem Binnenbereich dieser Botschaft bis in ihre Verfassungsformen hinein gerecht wird.

Christian Duquoc hat in seiner zukunftsweisenden Ekklesiologie „Kirchen unterwegs“ (Fribourg 1984) vor jenen Theoriebildungen gewarnt, die das „überzeitliche Wesen“ in ihren Mittelpunkt stellen und abstrakt weiterdenken, die reale Gestaltwerdung der Kirche aber ausklammern. Die Genese der Kirche, wie sie in den neutestamentlichen Schriften anschaulich wird, zeigt, daß Kirche von unten, von der Basis her entsteht, als „Versammlung“ (*ekklesia*) der Menschen, die sich von der Botschaft Jesu treffen lassen⁷. Die Kontinuität garantiert die Botschaft, nicht irgendeine für alle Zeiten gültig festgelegte Verfassungsform oder Amtsinstitution. Kirche läßt sich von daher nur als „offenes System“ begreifen, das sich stets transzendieren muß – nicht zuletzt deswegen, weil sie auf die sie übergreifende Größe der die Welt umfassenden Herrschaft Gottes ausgerichtet und angewiesen bleibt. Damit wird die Ortsgemeinde aber zu einem höchst sensiblen Bereich, weil hier eben Kirche je neu ihr geschichtlich bedingtes „Wesen“ findet. Gemeindebildung stellt also einen schöpferischen Akt dar, der das verantwortliche Zusammenwirken aller in der Gemeinde voraussetzt. Deren eminente Bedeutung für die Kirche wird damit deutlich.

Der Amtsinhaber – der allein Zuständige?

Einer konservativ-traditionellen Pastoral, die in der Regel ihre Aufgabe gerade darin sah, das jeweils herrschende Kirchenverständnis mit Hilfe des Klerus in gemeindliche Praxis umzusetzen, mag eine solche Option als unerlaubt, aber auch als praktisch

⁷ Dabei müssen wir uns klar sein, daß der irdische Jesus nicht eine „Kirche stiften“, sondern Israel bekehren wollte. Daß es schließlich in einem sehr komplexen Prozeß der Ablösung von Israel zur Bildung der Kirche aus Juden und Heiden kam, ist zunächst eine Folge der Ablehnung der Jesuspredigt durch das zeitgenössische Judentum. Sie war also von Jesus nicht intendiert, wenn auch in seinem universalen, jeden Menschen einbeziehenden Verständnis des eschatologischen Heilshandelns Gottes grundsätzlich angelegt. Dieses hätte sich z. B. aber auch in der endzeitlichen Sammlung der Völker realisieren können, wie Mt 8, 11f zeigt. Der auf A. Loisy zurückgehende Satz: „Jesus predigte das Reich Gottes – gekommen ist die Kirche“ macht die historische Differenz drastisch, aber richtig deutlich.

unmöglich erscheinen. Dies trifft in der Tat zu, wenn man die Amtsträger weiterhin als die für alle kirchlichen Belange allein Zuständigen ansieht und dementsprechend Gemeindemitglieder nur als Pastoralobjekte betrachtet, aber nicht als Glaubenssubjekte ernst nimmt und so ihre Entmündigung betreibt. Ist aber nicht die häufig beklagte Überlastung der kirchlichen Verantwortungsträger wie auch die Sprachlosigkeit der Gemeinden nur Ausdruck dieser durch eine solche traditionelle Pastoral erst hergestellten Krise? Im Rahmen eines Kirchenkonzepts, in dem der Amtsträger als der für alle Entscheidungen in der Gemeinde Alleinverantwortliche gilt und der im Namen der Kirche nur als Vermittler vorgegebener Glaubensinhalte handeln kann und in dem andererseits den Gemeindemitgliedern weder ihre persönliche Glaubensverantwortung noch eine verantwortliche Rolle im gemeindlichen Leben zugestanden wird, kann nur das entstehen, was entstanden ist: ein in Routinearbeiten erstickender Klerus auf der einen, eine kaum noch motivierbare Mitläufer- und Konsumentengemeinde auf der anderen Seite – eine Gemeinde allerdings, der zunehmend alle selbständig Denkenden „die Gefolgschaft“ verweigern. Die verbreitete Frustration und Resignation hat insofern ihren Grund nicht in Überlastung oder Überforderung als solcher – es gibt genügend Beispiele dafür, welche Energien eine den Menschen erfüllende Arbeit freisetzt –, sondern in der Perspektivlosigkeit dieser die schöpferischen Kräfte aller Beteiligten lähmenden Kirchensituation.

An dieser Stelle zeigt sich, daß Kirchenverständnis und pastorale Situation sich gegenseitig bedingen. Alle pastoralen Erneuerungsversuche bleiben bloße Kosmetik, solange sie sich nicht der Gretchenfrage nach der bei der Erneuerung vorauszusetzenden Gemeinde- bzw. Kirchenstruktur stellen. Ihre gelegentlichen Erfolge dienen dann eher der Verschleierung herrschender Verhältnisse als jener zweifellos von zahlreichen Wohlwollenden intendierten Erneuerung der Gemeinde. Wir kommen daher an einer umfassenden Grundlagendiskussion nicht vorbei, in die alle in der Kirche einbezogen werden müssen.

II. Zwei unterschiedliche neutestamentliche Gemeindekonzepte

Die sich aus diesen Überlegungen ergebenden alternativen Gemeindekonzepte möchte ich an zwei neutestamentlichen Beispielen konkretisieren. Vielleicht lassen sich daraus auch einige Kriterien für den heutigen Dienst in der Kirche gewinnen.

Der überforderte Amtsträger der Pastoralbriefe

Für mich war es beim Studium der Pastoralbriefe, die am Ende der neutestamentlichen Epoche von einem unbekanntem Kirchenmann, wahrscheinlich im kleinasiatisch-griechischen Bereich, verfaßt wurden, überraschend, wie hier – trotz der spezifischen historischen und soziokulturellen Situation – gleichsam in einem Vexierbild auch die Probleme sichtbar werden, die mit der (für das Neue Testament singulären) Fixierung auf das Amt verbunden sind.

Einerseits der restlos überforderte Amtsträger, der in den beiden Apostelschülern Timotheus und Titus angesprochen wird. Ihm sind alle Kompetenzen in der Gemeinde zugeschrieben. Er allein empfing das (nun auf die Amtsgnade reduzierte) Charisma durch Handauflegung – den für die urchristliche Missionsbewegung einst entscheidenden Propheten kommt dabei nur noch eine Statistenrolle zu. Die Presbyter- und Episkopenpiegel runden das Bild ab. Was von den in der Gemeinde Verantwortlichen erwartet wird, entspricht dem konservativ geprägten Leitbild des pater familias der antiken Umwelt: Wie soll einer der Gemeinde vorstehen, wenn er sein eigenes Haus nicht „in Ordnung“ zu halten und seine Kinder nicht zu „Gehorsam und Anständigkeit“ zu erziehen vermag (vgl. 1 Tim 3, 4f, sowie Tit 1, 7)? Die Gemeinde selbst wird nach dem Modell des antiken Hauses verstanden, in dem der Amtsträger die Rolle des Familienoberhauptes innehat – der Rest also in die Rolle der ergebenen Ehefrau, der braven Kinder, der gehorsamen Sklaven verwiesen wird⁸. Für

⁸ Wenn in römischen Dokumenten immer noch von dem dem „Lehramt“ geschuldeten „kindlichen Gehorsam“ gesprochen wird, verrät das, daß man das Niveau der Pastoralbriefe nicht verlassen hat. Von der Würde und Freiheit eines Christenmenschen ist da wenig zu erkennen.

die so als „Haus Gottes“, also als patriarchale Institution gedeutete Kirche wird in Anspruch genommen, daß sie der „Stützpfeiler und das Fundament der Wahrheit“ ist (1 Tim 3, 15) und nicht mehr Christus, wie es einst 1 Kor 3, 11 von Paulus in einem gleichfalls ekklesialen Kontext betont wurde.

Wie ein roter Faden durchziehen die Briefe Hinweise auf innergemeindliche Gegner, von denen der Verfasser in einer nahezu panischen Angst alle und jeden, vor allem die Frauen, bedroht sieht. Ihnen gegenüber gibt es nur pauschale Polemik und Gesprächsverweigerung; selbst der Amtsträger darf sich auf einen Dialog mit ihnen nicht einlassen: „Wende dich ab von dem heillosen, leeren Geschwätz . . .“ (Tim 6, 20; 2 Tim 2, 16). Ihm obliegt vielmehr nur noch die Bewahrung der Tradition, der gesunden Lehre, des depositum fidei. Sie wird zwar durch die Rückbindung an den Apostel rein formal legitimiert, aber nicht mehr inhaltlich bestimmt; so erscheint sie als eine nur noch Gehorsam heischende Leerformel. Die zitierten Texte der Tradition erscheinen in ihren Kontexten, wie besonders der Vergleich mit dem echten Paulus deutlich macht, nur noch als Versatzstücke in einem ihnen fremden Geflecht von Mahnungen ohne inneren Zusammenhang (vgl. z. B. 1 Tim 3, 16 mit Phil 2, 6–12). Mit einer gewissen Wehmut mag man sich da an die Mahnung des Paulus erinnern: „Löschet den Geist nicht aus“ (1 Thess 5, 19).

Die entmündigte Gemeinde

Auf der anderen Seite steht die entmündigte Gemeinde. Abgesehen von den knappen Schlußgrüßen erscheint sie nur noch als Objekt des apostolischen Dialogs mit den beiden Modellamtsträgern. Der nach Paulus in allen Christen wohnende Geist ist nun spezifisch diesen zugeordnet (vgl. 2 Tim 1, 7, 14). Sie selbst ist geist- und charismenlos geworden. Sie erscheint nur noch als *hörender* Empfänger der durch die Amtsträger vermittelten Lehre (vgl. 1 Tim 4, 13, 16; Tit 1, 9). Ihre vornehmliche und einzige Aufgabe ist nun, im Gottesdienst für alle Menschen, besonders für die „Könige und alle in hervorragender Stellung Befindlichen“, zu beten, damit „alle ein Leben in Ruhe und Frieden führen können, fromm und anständig in jeder

Hinsicht“ (1 Tim 2, 1f, am Beginn der Gemeindeordnung) – die Gemeinde also ein gesellschaftlicher Stabilitätsfaktor. Das gilt auch für die häuslichen Verhältnisse, in denen der Verfasser – wieder in Übereinstimmung mit konservativ-patriarchalen Konzepten der antiken Lehre von der Hausführung – vor allem die Unterwerfung der Frau unter den Mann fordert (Tit 2, 4f; vgl. auch 1 Tim 5, 14). Der Wegfall des Gegenseitigkeitsaspekts, mit dem Kol 3, 19 und Eph 5, 25–32 unter dem Einfluß einer gleichfalls antiken, aber aufgeschlosseneren Option zwischen patriarchaler Macht und Gleichheit aller zu vermitteln suchte, veranschaulicht die Zunahme der autoritär-hierarchischen Elemente, die insgesamt das Denken des Verfassers bestimmen und seinem Trend zu einem autoritären Kirchenverständnis korrespondieren⁹. Das zeigt sich wieder im gemeindlichen Reglement. Wenn der Verfasser den Männern öffentlich auch nicht viel mehr als das Beten mit reinen, zum Himmel erhobenen Händen (1 Tim 2, 8) zugesteht, so richtet sich seine patriarchale Aggressivität vor allem jedoch gegen die Frauen. Seiner Meinung nach strotzt das „Weibervolk“ von Sünden und läßt sich von tausenderlei Begierden dahintreiben: „jederzeit wollen sie lernen [ein Wunsch, den der Verfasser offensichtlich nur negativ beurteilt] und können doch nie zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (2 Tim 3, 6f). Dementsprechend wird der Frau, vor allem der jüngeren, jede Aktivität in der Gemeinde versagt; nur dem von ihm wieder nur den älteren Frauen vorbehaltenen Stand der Gemeindegewitwen wird eine gewisse Aktivität, allerdings nur in dienender Funktion, zugestanden. In der Gemeindeversammlung ist der Frau Schmuck und vor allem das Wort verboten: „Die Frau soll schweigen und lernen und sich in allem unterordnen.“ Waren in den paulinischen Gemeinden noch alle, Männer wie Frauen, am Gebet, an der Prophetie und Eucharistie beteiligt¹⁰, ist den Frauen nun nicht mehr gestattet, „öffentlich zu lehren oder sich gegenüber einem Mann zu behaupten“, vielmehr

⁹ Vgl. K. Thraede, Zum historischen Hintergrund der „Haustafeln“ des NT, in: Pietas. FS B. Köting, Münster 1980, 359–368, hier 366.

¹⁰ Vgl. 1 Kor 10, 16; 11, 5; 14, 5. 13–17. 24. 26. In 1 Kor 14, 33b–36 handelt es sich um eine nachpaulinische Ergänzung auf dem Niveau der Pastoralbriefe.

haben sie sich „still zu verhalten“. Der Verfasser begründet dies zudem noch ideologisch mit fragwürdigen Konklusionen aus Gen 2 und 3, wenn er aus Adams Ersterschaffung die Vorrangstellung des Mannes ableitet und im Rückgriff auf frühjüdische Genesisauslegungen Eva als die allein (offensichtlich von der Schlange sexuell) Verführte hinstellt und daher gerade in der geschmückten Frau eine Gefährdung der Männer fürchtet. Nach dem Grundsatz, man wird dort bestraft, wo man gesündigt hat, büßt sie ihre sexuelle Laszivität durch die Schmerzen des Gebärens, so daß sie allein durch ihre Mutterschaft Rettung finden kann (1 Tim 2, 9–15)¹¹.

Die Singularität der Pastoralbriefe

Das von dem Verfasser in den drei Briefen gezeichnete Gemeindebild entspricht vorerst noch seinem Wunschdenken, offenkundig nicht der Realität seiner und der übrigen christlichen Gemeinden. Das Matthäus- und Lukas-Evangelium, die johanneischen Schriften, die Apokalypse, aber auch die Didache oder der Hirt des Hermas belegen die vielfältigen Organisationsformen, die zu dieser Zeit noch in der Christenheit bestanden. Lesen wir die drei Briefe aus der Perspektive ihrer Wirkgeschichte, werden die fatalen Folgen, die sich aus der Liaison mit dem antik-konservativen Patriarchalismus für die christlichen Gemeinden ergeben, schon in diesem Entwurf überdeutlich. Der Preis für das Überdauern wird sehr hoch sein. Gegen seine Intention gerät dem sicher von redlicher Sorge bestimmten und mit Realitäts-sinn ausgestatteten Kirchenmann sein Entwurf, der die Schwelle zur kommenden amtskirchlichen Entwicklung markiert, zur Unheilsprophetie. Mag dieses Bündnis mit der Tradition im Sinne Webers in der antiken Gesellschaft tatsächlich damals das Nächstliegende und nahezu Unvermeidliche gewe-

sen sein – wir können heute der Frage nicht mehr ausweichen, ob es auch in der modernen Gesellschaft noch das Nächstliegende und geeignet ist, die Fortdauer der Kirche zu gewährleisten. Wird die Kirche dadurch nicht zu einem autoritären Relikt und führt sie so nicht selbst ihren Anspruch, zum Heile der Menschen zu wirken, in den Augen kommender Generationen ad absurdum? Betreiben wir, wenn wir weiter auf diese Karte setzen, nicht selbst den Verfall, den wir allenthalben beklagen?

So gilt es alternative Modelle zu suchen, die besser geeignet sind, dem Erbe Jesu unter den Bedingungen unserer Zeit eine angemessenere Sozialgestalt zu geben. Meines Erachtens brauchen die in der Kirche Verantwortlichen, aber auch die Gemeinden, die bei diesem Umgestaltungsprozeß als (mit-) verantwortliche Träger endlich akzeptiert werden müssen, Leitbilder, die den gemeinsamen Bemühungen und Initiativen eine Perspektive und Kriterien geben. Wenn ich hier für das paulinische Gemeindekonzept plädiere, geht es mir nicht um dessen simple Imitation – auch dies wäre heute ein Anachronismus –, vielmehr messe ich ihm eine heuristische Funktion zu, die es möglich macht, im Gespräch mit den Sozialwissenschaften, in denen heute vielfältige Organisationsmodelle entwickelt und kritisch reflektiert werden, eine der Idee der christlichen Gemeinde angemessene, aber auch praktikable Form des gemeindlichen Miteinanders zu entwickeln.

Das Gemeindebild der paulinischen Briefe als Orientierung für die Zukunft

Bei meiner Wahl bestimmten mich folgende Aspekte. Die paulinischen Briefe lassen uns noch eine Kirchensituation erkennen, in der, wie das schon in der Nachfolgegemeinschaft Jesu der Fall war, Männer und Frauen gleichberechtigt an der Mission, aber auch am gemeindlichen Leben beteiligt sind. Erinne dich nur an die Junia im Kreise der Urapostel oder an Phoibe, die Gemeindeführerin von Kenchreae (vgl. Röm 16, 1f. 7). Die Gemeinde erfuhr in ihrer Gemeinschaft die die Gesellschaft bestimmenden Gegensätze und die damit verbundenen Diskriminierungen überwunden: Den Gegensatz zwischen den Juden als dem auserwählten Volk und

¹¹ Vgl. zu den frühjüdischen Prämissen *M. Küchler*, Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum, Fribourg – Göttingen 1986. Auch Paulus zeigt sich anlässlich des Streites um den Schleier in 1 Kor 11, 2–16 von verwandten Vorstellungen abhängig, allerdings bei selbstverständlicher Anerkennung der aktiven Rolle der Frau in der Gemeinde und mit dem, allerdings etwas hilflos wirkenden, Versuch einer christlichen Korrektur in 1 Kor 11, 11.

den „sündigen Heiden“ (vgl. Gal 2, 15); den Gegensatz von Herren und Sklaven, von Mann und Frau. Die Reihe ließe sich fortsetzen: von Reichen und Armen, von Schwachen und Starken usw. Diese gemeindliche Praxis, die zweifellos nicht ohne Konflikte zu realisieren war, setzt ein Kirchenbild voraus, wie es in Gal 3, 28 offenbar repräsentativ für den paulinisch-hellenistischen Traditionsbereich formuliert wird: „Da ist nicht Jude nicht Grieche, nicht Sklave nicht Freier, nicht männlich und weiblich, denn ihr seid alle einer in Christus“ (vgl. auch 1 Kor 12, 13; Kol 3, 12). Ein solches aus der überwältigenden Erfahrung des Geistes in den frühen Gemeinden geborenes Kirchenbild trägt die Züge einer Vision, in der die endzeitliche Utopie der Aufhebung der die menschliche Gesellschaft bestimmenden Gegensätze in dieser Weltzeit schon vorweggenommen wird. Modern gesprochen wird die Gemeinde hier als Bereich „herrschaftsfreier Kommunikation“ erkannt. Daß dies nur in der für die christliche Existenz eigentümlichen Dialektik von Schon und Noch-nicht gelingen kann und daher immer fragmentarisch und in der Praxis gefährdet bleibt, dispensierte die christliche Gemeinde nicht von der Pflicht, solches immer wieder zu wagen. Das gilt aber auch für uns. Auch wir müssen die Wahrheit unseres Glaubens an den Gott *aller* in der Konkretheit des gemeindlichen Miteinanders bewähren und gerade so Gottes allen geltendes Gnadenhandeln erfahrbar machen.

Korinth als Modell-Fall

Paulus hat als „Gemeindeorganisator“ ein spezifisches Missionsprogramm verfolgt, die Gründung von christlichen Gemeinden in den Städten des römischen Imperiums, und war gerade dadurch entscheidend an dem damit einsetzenden Institutionalisierungsprozeß beteiligt. Denn erst in den Städten entstand schon aufgrund der größeren Zahl von Gemeindegliedern der Bedarf nach differenzierteren Organisationsformen, aber auch nach dem Ausgleich der rivalisierenden Kräfte in der Gemeinde. Die Krise in Korinth, mit der sich Paulus im 1. Korintherbrief auseinandersetzen muß, ist dafür der klassische Fall. Sie ist Anlaß, daß Paulus aufgrund der ihm eigenen Sensibilität für kriti-

sche Situationen sein Konzept einer charismatischen Gemeinde und damit – am Anfang der Kirchen-Entwicklung – ein Gemeindegemodell entwickelt, das er als grundlegend ansah (vgl. dessen Aufnahme in Röm 12).

Alle in der Gemeinde sind „Geistliche“

In Korinth hatten offensichtlich aufgrund eines einseitig enthusiastischen Christentumsverständnisses einzelne Gemeindeglieder das christliche Spezifikum in der außerordentlichen pneumatischen Begabung gesehen. Das Selbstverständnis dieser „Pneumatiker“ führte zur Spaltung (zum Schisma) der Gemeinde: Eine geistliche Elite stand nun gegen den Rest der Gemeinde, der in eine inferiore Position abgeschoben wurde. Strukturell gesehen taucht hier erstmals eine Gefahr auf, die die Kirchengeschichte in zahlreichen Spielarten begleiten wird, daß die Einheit der Gemeinde durch ein wie auch immer geartetes innerkirchliches „Zwei-Klassen-System“ zerstört wird. Paulus stellt diesem Verständnis von Kirche die Grunderfahrung der christlichen Existenz zu Beginn seiner Argumentation in 1 Kor 12, 1–3 entgegen: Nicht einige wenige Erwählte/Berufene sind die Geistbegabten oder die Geistlichen, sondern alle, die sich zu Jesus bekennen, wie eben auch alle Christen als die von Gott Berufenen gelten. Damit wird von vornherein ein „elitäres“ Geistverständnis „demokratisiert“. Dementsprechend gilt es, wie er im folgenden entwickelt, *alle* Begabungen und Dienste in der Gemeinde als Gaben Gottes zu akzeptieren und zu respektieren. Gott teilt sie – zum Nutzen aller (vgl. 12, 7) – „jedem in der ihm eigenen Weise zu, so wie er will“ (12, 11).

Das Bild vom Leib und die Gleichwertigkeit der Glieder

Um das Zusammenspiel der damit bejahten Vielzahl von Begabungen und Kompetenzen zu regeln, greift Paulus auf das in der Antike verbreitete Bild vom „Leib“ zurück. Die Gemeinde ist für ihn „Leib Christi“. Das heißt aber: die „Einheit in Christus“ (vgl. Gal 3, 28 mit 1 Kor 12, 13) realisiert sich, wie er in seiner Entfaltung der Metapher zeigt, gerade in dem spannungsvollen Zueinander der zwei Pole Pluralität und Solidarität. Paulus spricht ausdrücklich von der „Sympathie“.

Im Unterschied zu einer repressiven Verwendung der Metapher, wie sie sich schon in der berühmten Fabel des Menenius Agrippa (Livius 2, 32), wo sie dazu dient, die Unterordnung der Plebejer unter die römische Aristokratie zu begründen, aber auch in der späteren Kirchengeschichte zeigt, wenn mit ihrer Hilfe der Papst als das Haupt des Leibes den übrigen Gliedern übergeordnet wird, zielt sie bei Paulus gerade auf die Anerkennung der Gleichwertigkeit aller in der Gemeinde und so auf eine Einheit in Pluralität. Paulus versteht offenkundig – modern gesprochen – die Gemeinde als ein Kommunikationssystem, in dem einerseits jeder sich in seiner Individualität voll akzeptieren darf und akzeptiert erfährt, andererseits aber verhindert wird, daß der Einzelne sich auf Kosten der anderen absolut setzt. Dies setzt einen herrschafts- und damit auch angstfreien Umgang miteinander voraus.

Es ist für unsere Überlegungen wichtig, daß Paulus in der abschließenden Charismenreihe selbst die hervorragenden Dienste der Apostel, Propheten und Lehrer, aber auch die sich in der Gemeinde gerade erst herausbildenden Leitungsdienste mit einbezieht (12, 28), zugleich aber, wie vor allem Röm 12 erkennen läßt, die Reihe der Charismen auf alle Formen solidarischen Handelns in der Gemeinde öffnet. So gelingt es ihm – ohne Über- und Unterordnung –, jeder Begabung und Dienstbereitschaft ihren Platz *in, nicht über* der Gemeinde zu geben. Differenzierung der Funktionen und Kompetenzverteilungen mögen sich dabei als notwendig erweisen, schon aufgrund der Unterschiede in der individuellen Begabung, aber auch aufgrund der Erfordernisse der Situation; eine Überordnung über die anderen läßt sich jedoch für keine der Begabungen daraus begründen.

Chance zur Überwindung der Aporien der pastoralen Situation

Gelänge es uns, diesem Modell sowohl in den Strukturen der Kirche als auch im Bewußtsein aller Beteiligten wieder Geltung zu verschaffen, wäre damit eine Chance gegeben, die gegenwärtigen Aporien der pastoralen Situation zu überwinden: Alle könnten sich als Glaubenssubjekte mit ihren individuellen Fähigkeiten anerkannt erfahren. Sie erlebten ihr gemeindliches Miteinander zwar

nicht ohne Konflikte und Rivalitäten, gewännen aber die Möglichkeit zu einer schöpferischen Gestaltung der gegenseitigen Beziehungen, aber auch des gemeindlichen und kirchlichen Lebens insgesamt. Den Amtsträgern, deren Charismenmonopol nun entflochten wäre, wäre die Verantwortungsüberforderung und damit auch die Angst und die Notwendigkeit zur Flucht in die sie narkotisierende Routine genommen. Sie könnten gelassen sich als ein Glied am Leibe Christi in der solidarischen Verbundenheit mit den anderen fühlen, wären so aber auch in der Lage, sich in ihrer Menschlichkeit, in ihrer spezifischen Begabung wie auch in ihren Schwächen, zu akzeptieren und würden so jene geschwisterliche Akzeptanz erfahren, die sie in der Einsamkeit ihrer klerikalen Rolle oft – von Amts wegen – vermissen müssen.

Gregor Siefer

Anmerkungen zur soziologischen Struktur der pastoralen Dienste in der Bundesrepublik Deutschland

Auch eine Gemeinde, die sich selbst als Subjekt des eigenen Gemeindeaufbaues und -lebens versteht, bedarf vielfältiger Dienste von dazu ausgebildeten pastoralen Mitarbeitern. Gerade in lebendigen Gemeinden werden diese hauptberuflichen Seelsorger oft stark gefordert und auch überfordert. Dabei fällt besonders ins Gewicht die starke Überalterung der Priester und die nach wie vor geringe Zahl an Priesterweihen. In dieser Situation ist aber auch die Entwicklung der anderen pastoralen Mitarbeiter von Bedeutung. Bei seinem Blick auf die Statistik kann Siefer, trotz der zum Teil eher dürftigen Quellen, auf einige interessante Phänomene hinweisen. Sein Plädoyer läuft – neben dem Wunsch nach größerer Transparenz – darauf hinaus, daß jene Personen, die faktisch die Funktion der Gemeindeleitung ausüben, auch die Weihe erhalten sollten und daß die Kirche „entklerikalisiert“ werden sollte. red

Seelsorge dürfte für die meisten Zeitgenossen ein ziemliches Dunkelfeld sein. Denn schon „Kirche“ ist für viele nur noch als Medienspektakel erlebbar (Papstbesuche, Katholikentage . . .), allenfalls konkretisiert in der Teilnahme an der weihnachtlichen Christmette oder bei den Familienfeiern um Erstkommunion oder Konfirmation herum. Im Notfall bemerkt man dann – vielleicht –, daß es in manchen Gegenden noch eine kirchliche „Gemeindegemeinschaft“ gibt, und wenn man – schwer krank geworden oder unfallverletzt – Glück hat, landet man sogar in einem Krankenhaus in „kirchlicher Trägerschaft“. Der pastorale Alltag aber bleibt aus dem Erfahrungshorizont der meisten Menschen ausgeblendet, obwohl die beiden Kirchen – nimmt man alles zusammen – über eine halbe Million Menschen beschäftigen und damit zu den größten Arbeitgeberern in der Bundesrepublik zählen – ehrenamtliche Tätigkeiten gar nicht gerechnet.

Über die Gründe für diese Divergenzen mag man lange spekulieren; hier geht es zunächst einmal um die „Quantitäten“, also um Zahl und Qualifikation der Personen, die in pastoralen Diensten der Kirche tätig sind. (Ich beschränke mich auf den Bereich der katholischen Kirche in der Bundesrepublik.) Berichtszeitraum sind die 80er Jahre. Die Veränderungen in Osteuropa werden manches in Bewegung bringen – nicht nur in der DDR, sondern in vielfältiger Ausstrahlung – bis hin (vielleicht) zur grundlegenden Neuordnung kirchlicher Verwaltungsstrukturen (Diözesangrenzen) – auch in der (bisherigen) Bundesrepublik. So erfreulich der Gesamtprozeß der Befreiung von einer Diktatur auch ist, die konkrete Belastung aller in der Seelsorge Tätigen wird eher zu- als abnehmen. Interessant wäre ein detaillierter Vergleich mit entsprechenden Entwicklungen in den evangelischen Kirchen, da gerade in den hier anstehenden Fragen – Verwaltungs- und Entscheidungsstrukturen, Personalausstattung etc. – vieles anders ist. Auf diese Unterschiede sei hier pauschal verwiesen; insgesamt bedürfte dieses Problem als ein wichtiger Faktor innerhalb der Ökumene einer eigenen Analyse.

Der in den 60er Jahren auch in der Bundesrepublik deutlich einsetzende Säkularisierungsprozeß, in dessen Verlauf nahezu alle

„Indikatoren“ (Gottesdienstbesuch, Trauungen, Taufen, Priesterweihen etc.) einen negativen Trend bekamen, veranlaßte die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) im Jahre 1978 zum ersten Mal zu einer mittelfristigen Gesamtplanung für die „Durststrecke“, an deren Ende man eine Trendwende erhoffte. Aufgrund einer von der DBK im Jahre 1977 durchgeführten Befragung aller Diözesen wurde der Ist-Zustand ermittelt und eine Schätzprognose (inkl. Planstellen-Kalkulation) aufgestellt. Hauptmotiv für diese Überlegungen und die sich daran anschließenden Planungen dürfte der damals schon voll erkennbare Trend auf dem „Theologenmarkt“ gewesen sein. Die Zahl der an Theologie interessierten und dieses Studienfach auch wählenden jungen Menschen stieg ständig an, während die Zahl der Priesteramtskandidaten sich nach ihrem Tiefststand Anfang der 70er Jahre zwar wieder etwas erholte, aber – bis heute – in einem Quantitätsbereich blieb, aus dem die durch Pensionierung und Tod zu erwartenden Abgänge bei weitem nicht ersetzt werden können. Insofern ist eine Umschichtung innerhalb der pastoralen Dienste von den „Klerikern“ zu den „Laien“ seit langem ebenso absehbar wie unausweichlich geworden (siehe die Tabelle S. 254).

Sehen wir uns die spezifischen Probleme der einzelnen „Funktionsgruppen“ genauer an:

Priester

Nehmen wir das Jahr 1977 als Ausgangsbasis, dann ist die damalige Zahl von gut 21.000 Priestern noch recht eindrucksvoll, zumal sie um die etwa 3000–4000 Ordenspriester, die nicht im Gemeindedienst stehen, ergänzt werden müßte. Der höchste Bestand an Priestern dürfte Mitte der 60er Jahre mit etwa 27.500 erreicht gewesen sein¹. Der Rückgang von 1977 (= 21.020) auf 1988 (= 19.758) fällt nicht besonders dramatisch aus; jedenfalls ist hier von Absenkung um fast ein Drittel, wie es die DBK-Prognose für die Gemeindepriester voraussah, kaum etwas zu bemerken. Die Zahl von Ordenspriestern im Gemeindedienst ist sogar fast identisch geblieben (2888 vs. 2719). Für diese relative Stabili-

¹ Vgl. G. Siefer, „Sterben die Priester aus?“, Essen 1973, bes. 69ff.

Tabelle:

Gesamtentwicklung der pastoralen Dienste in der BRD²

	1977/78 (Ist-Zahlen)	1987 (Prognose)	1988 (Ist-Zahlen)
Katholiken insgesamt	ca. 27. Mill.	—	27,3 Mill.
Pfarreien	12.427	—	12.413
Aktive Diözesanpriester	12.975	7.424	—
Ordenspriester im Gemeindedienst	2.888	1.083	2.719
Diözesanpriester i. R.	3.810	—	—
Ausländerseelsorger	492	—	—
Fremde Priester	855	—	—
Priester insgesamt (ohne Ordenspriester, die nicht im Gemeindedienst tätig sind)	21.020	—	19.758
Priester im Gemeindedienst	12.294	8.507	—
Priester außerhalb des Gemeindedienstes (ohne Ordenspriester)	4.516	3.244	—
Gemeindereferent(inn)en	2.032	3.924	3.479 (davon 2.876 Frauen)
Pastoralreferent(inn)en	224	1.479	1.339 (davon 934 Männer)
Diakone im Hauptberuf	201	761	457
Diakone mit Zivilberuf	350	—	856
Pfarrhelfer	244	644	—
		Ist-Zahlen	
Neupriester (Priesterweihen)	206 (davon 41 Ordenspriester)	295 (davon 48 Ordenspriester)	327 (davon 59 Ordenspriester)
Neue Priesteramtskandidaten (Studienanfänger)	687 (davon 118 Ordenspriester)	655 (davon 173 Ordenspriester)	573 (davon 143 Ordenspriester)
Theologiestudenten mit Ziel Diözesanpriester (insgesamt)	2.154	2.769	2.591
Kathol. Theologie/Religionslehre Studierende im WS 1987/88: 10.871 (davon weiblich: 4.270)			

² Die Zahlenangaben stammen aus freundlicherweise zur Verfügung gestellten Informationen der „Zentralstelle Pastoral“ der Deutschen Bischofskonferenz, aus der Dokumentation „Priesternachwuchs 1989“ des Informationszentrums für Berufe der Kirche (Schoferstraße 1, D-7800 Freiburg i. Br.) sowie aus dem „Kirchlichen Handbuch“ Bd. 24 (1976–1986), Bonn (Sekretariat der DBK) 1989. Außerdem: Bildung im Zahlenspiegel 1989, Stuttgart 1989. – Der Bindestrich in der Tabelle bedeutet „unbekannt“ bzw. „geheim“.

tät der Zahlen dürften im wesentlichen drei Gründe maßgebend sein:

- erstens hat sich die durchschnittliche Lebenserwartung auch von Priestern noch weiter erhöht;
- zweitens ist die in den 70er Jahren ja nicht unerhebliche Zahl von Laisierungen fast auf Null zurückgegangen;
- drittens dürfte der in der Zahl von 1988 nicht erkennbare Anteil von Priestern im Ruhestand sehr erheblich angestiegen sein.

Dabei ist zu bemerken, daß sich der „Ruhestand“ von Priestern für die Pastoralversorgung von Gemeinden nur in abgemildeter Form auswirkt. Es hat sich ja mittlerweile eingebürgert, daß das „i. R.“, das diese Priester hinter ihrer Funktionsbezeichnung führen, meist als Priester „in Reichweite“ übersetzt wird und die so Bezeichneten auch entsprechend behandelt werden. Dennoch sollte man sich von diesen Tabellen des Jahres 1988, die im Hinblick auf die realen Verhältnisse sehr unergiebig sind – auch das gerade erschienene „Kirchliche Handbuch“ 1989 schweigt sich darüber völlig aus –, nicht täuschen lassen. Daß eine Überwindung der „Durststrecke“ in Sicht sei, davon kann auch bei noch so optimistischer Interpretation dieser Zahlen keine Rede sein – es sei denn, man betrachte das Absterben des alten „Systems“ als die Chance eines wirklichen Neubeginns. Zwar ist der Tiefpunkt der Zahlen von Studienanfängern (Priesteramtskandidaten), der 1972 bei 312 lag (immerhin lag die Weihequote sieben Jahre später bei 206!), inzwischen überwunden. Aber der 1983 erreichte (relative) Höhepunkt von 633 ist inzwischen wieder auf 429 (im Jahre 1989) gefallen. So kann man allenfalls konstatieren, daß nicht gerade die negativste Prognose sich bewahrheitet hat. Aber auch die relative Steigerung der Zahl der Priesteramtskandidaten gibt keine Grundlage dafür, das bisherige System der Pastoralversorgung aufrechtzuerhalten. Die DBK-Prognose hat selbst geschätzt, daß die „Kopfquote“ (Zahl der Katholiken pro Priester) im Laufe der 80er Jahre von 2200 auf ca. 3100 steigen würde, eine Zusatzbelastung, die für den einzelnen Priester vielleicht dadurch etwas gemindert worden sein dürfte, daß die Frequenz

des Gottesdienstbesuches und die allgemeine pastorale „Nachfrage“ im gleichen Zeitraum ebenfalls erheblich gesunken sind. Dennoch bleibt eine wachsende Diskrepanz, die nur durch den Einsatz von ganz unterschiedlich qualifizierten Laienkräften gefüllt werden kann. Aus den Zahlen der DBK-Prognose und den Zahlen von 1988 geht ganz eindeutig hervor, daß im Bereich der Gemeindefereenten, der Pastoralreferenten(inn)en und der Diakone im Hauptberuf eine starke Erhöhung, ja Vervielfachung all dieser Positionen vorgesehen war, daß die prognostizierten Zahlen jedoch in keinem Fall ganz erreicht worden sind. Insbesondere die Zahl der Diakone im Hauptberuf ist erheblich hinter der vorausgeschätzten Planzahl zurückgeblieben (457 statt 761). Das Nichterreichen der Prognosezahlen mag vielerlei Gründe haben; u. a. gibt es die Befürchtung, daß die Besetzung von Positionen mit Hauptberuflichen (seien sie nun Kleriker oder Laien) die Herausforderung für die ehrenamtlichen Kräfte stark reduziert und den vielerorts beklagten Eindruck verstärken muß, daß Kirche immer mehr zu einer Serviceeinrichtung geworden sei, aus deren Konsumangeboten sich eine im übrigen passive Klientel nach Belieben bedienen könne. Diese Ambivalenz – ist es nun mehr ein geistliches oder doch nur ein ökonomisches Problem – kommt auch in einigen Passagen des Kommentars zum Ausdruck, mit dem der damalige Vorsitzende der DBK, Kardinal Höffner, die Vorlage des Prognose-Dokumentes begleitet hat. Darin heißt es u. a.: „[Es] sollte u. a. mitbedacht werden, welche finanziellen Mittel für zusätzliches Personal erforderlich sind, wie viele Stellen im Interesse eines gesunden Altersaufbaues in den einzelnen Berufen pro Jahr besetzt werden sollten (Jahresquote), wie einerseits in einer Zeit verschärften Priestermangels den Gemeinden geholfen werden kann, andererseits Diakone und Laien aber nur in solcher Zahl und, aufs Ganze gesehen, für solche Aufgaben vorgesehen werden, daß sie eine sinnvolle Stellung im pastoralen Dienst behalten, auch wenn es wieder mehr Priester geben wird. Auch war zu bedenken, daß die Einstellung zu vieler hauptamtlicher Kräfte zum Rückgang des ehrenamtlichen Dienstes

und damit zum Schaden der Pastoral gereichen kann. Das Hauptkriterium sollte sein, daß ehrenamtliche und hauptamtliche Kräfte, daß Priester, Diakone und Laien durch ihre je spezifischen Dienste zum gemeinsamen Dienst der Ortskirche beitragen. Die unabdingbare Voraussetzung für jede personelle Planung und jede Erneuerung der Strukturen ist die sakramentale Struktur der Kirche, die von Jesus Christus überkommen und daher nicht in unser Belieben gestellt ist.“³

Die Unklarheit der Situation und die Unschlüssigkeit der Planung kommen im übrigen auch in der sehr unterschiedlichen Praxis in den einzelnen Diözesen heraus. Ob sich hier jeweils bestimmte Vorlieben des in seinen Entscheidungen autonomen Ortsbischofs niederschlagen oder ob da tatsächlich ein großes Experiment zur Herausarbeitung eines optimalen Mischungsverhältnisses zwischen Klerikern und Laien abläuft, das mag hier offen bleiben.

Gemeindehelfer(innen)

Gemeindehelferinnen – die meisten sind tatsächlich Frauen – haben zum größten Teil einen Fachschulabschluß hinter sich (ein Sechstel auch ein Fachhochschuldiplom) und werden in der Regel sehr gemeindenah eingesetzt. Die Unterschiedlichkeit der Abschlüsse dürfte vor allem daran liegen, daß hier auch diplomierte Absolvent(inn)en zur Vermeidung von Arbeitslosigkeit eine schlechtere Bezahlung in Kauf genommen haben. (Parallelen dazu gibt es nicht wenige, etwa in der Sozialarbeit, wo diplomierte Psychologen und Pädagogen auf Stellen von „Erziehern“ oder „Sozialarbeitern“ sitzen). Individuelle und soziale Spannungen sind dann vorprogrammiert. Der akademisch Diplomierte kommt sich auf die Dauer doch unterbezahlt vor; gelingt es ihm, aufgrund seines Abschlusses eine höhere Bezahlung durchzusetzen, werden die in gleicher Funktion Tätigen, aber „normal“ Bezahlten unruhig. Immerhin gab es 1978 zehn Diözesen, die auch auf der Gemeindefereferenten-Ebene einen Fachhochschulabschluß für wünschenswert ansahen. Fast alle Diözesen halten

Männer und Frauen für gleichberechtigt und -befähigt, derartige Positionen auszufüllen. Lediglich Eichstätt gab (1978) Männern den Vorzug (wegen einer möglichen Weihe zum Diakon?), dagegen favorisierten Osnabrück und Freiburg Frauen in dieser Tätigkeit (zur Kompensation des im Priesteramt akkumulierten männlichen Elements?).

Pastoralreferent(inn)en

Der Dienst als Pastoralreferent – überwiegend von Männern ausgeübt – zeigt eine relativ neue Figur im pastoralen Arbeitsfeld. Gab es vor zehn Jahren nur 300 in der ganzen Bundesrepublik, so war eine Verfünfachung binnen zehn Jahren vorgesehen, und diese Ausweitung ist auch fast erreicht worden. Während Gemeindefereferent(inn)en (wie schon der Name andeutet) in enger Bindung an eine einzelne Pfarrgemeinde eingesetzt werden, ist der Pastoralreferent – in der Regel mit einem theologischen Diplom, ersatz- und ausnahmsweise auch mit einem Staatsexamen (Lehramt) in Katholischer Religionslehre ausgestattet – vorwiegend für übergemeindliche Aufgaben vorgesehen. Angesichts der Tatsache, daß fast ein Drittel aller Priester nicht im Gemeindedienst stehen, sondern – vom Theologieprofessor bis zum Generalvikar – andere Aufgaben wahrnehmen, bietet sich für Pastoralreferenten grundsätzlich ein weites Aufgabenfeld, aus dem sie die jetzt dort tätigen Priester auch leicht verdrängen können. Schon wegen seiner akademischen Theologieausbildung und der annähernd gleichen Bezahlung wird der Pastoralreferent am ehesten als ein nicht-zölibatärer „Konkurrent“ des Priesters empfunden. Hier dürften – ganz abgesehen von den ökonomischen Kosten (ein verheirateter Pastoralreferent ist nicht unerheblich „teurer“ als ein junger Kaplan) – auch eher unreflektierte Widerstände im Klerus gegen eine zu schnelle und zu weit gehende Ausbreitung dieser Pastoralfigur entstehen. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß die Neigung, überhaupt Pastoralreferenten einzustellen, in den Diözesen ganz unterschiedlich vorhanden ist. Schon 1978 über 20 Pastoralreferent(inn)en gab es nur in den Diözesen Freiburg, Limburg, München und Münster. Eine Absicht, das Institut „Pastoralreferent“ stärker auszubauen (über 50 in der Diözese),

³ Dokumentation der DBK-Prognosen, Anlage 5, S. 4.

bekundeten damals über die genannten Sprengel hinaus die Diözesen Aachen, Hildesheim, Köln, Mainz, Rottenburg/Stuttgart, Trier und Würzburg. Ob das in den einzelnen Diözesen zwischenzeitlich tatsächlich realisiert worden ist, ließ sich nicht feststellen, wiewohl die Gesamtzahl der heute tätigen Pastoralreferent(inn)en von 1339 der Planziffer für 1987 von 1479 annähernd entspricht.

Diakone

Dieses im Grunde schon sehr alte Institut, das in früheren Zeiten auch Frauen offenstand, heute aber ein (weiteres) Männerreservat darstellt, hat sich, besonders was die hauptberuflichen Diakone betrifft, in den letzten zwei Jahrzehnten langsamer entwickelt, als erwartet worden war. Von der Basis 201 (1977) hat sich die angezielte Vervielfachung bei weitem nicht realisieren lassen. Heute gibt es lediglich 457 Diakone im Hauptberuf. Der Diakon steht – schon allein, weil es ein Männerberuf ist und weil die meisten wissen, daß auch jeder Priester zuvor zum Diakon geweiht worden ist – dem „richtigen“ Priester am nächsten. Außerdem gehört er auch formal zum Stande der Kleriker (Can. 266, § 1). Der Zölibatsverpflichtung unterliegen jedoch nur jene, die sich vor einer Eheschließung für diesen Beruf entscheiden. Auch verheiratete Männer können Diakon werden, und sie haben, sofern „sie sich ganz dem kirchlichen Dienst widmen... Anspruch auf Vergütung, mit der sie für ihren und ihrer Familie Lebensunterhalt sorgen können; wer aber wegen eines Zivilberufs, den er ausübt oder ausgeübt hat, Vergütung erhält, hat aus diesen Einkünften für sich und die Erfordernisse seiner Familie zu sorgen“ (Can. 281, § 3). Erstaunlicherweise hat der verheiratete Diakon mit Zivilberuf, von dem es 1978 immerhin rd. 350 gab, bei der Prognose keine Rolle gespielt, obwohl der Diakon im Nebenberuf zumindest ökonomisch gesehen ja eine sehr günstige Pastoralfigur ist. Andererseits aber ist er bei weitem nicht so flexibel einsetzbar und wegen seiner ökonomischen Unabhängigkeit nicht so stark wie von der Kirche direkt bezahlte Personen in die Gehorsamsstruktur der Hierarchie einzubinden. Über Konflikte oder gar „Laisierungen“ aus dem Diakonstand ist

aus den mir vorliegenden Unterlagen nichts zu entnehmen.

Pfarrhelfer

Eine etwas marginale Rolle im pastoralen Arbeitsfeld spielt der Pfarrhelfer, den es zunächst nur im Militärbistum gab, der dann jedoch (voll- oder teilzeitbeschäftigt) in den Bistümern Augsburg, Berlin, Eichstätt, Fulda, Regensburg und Rottenburg/Stuttgart (zum Teil nur im Rahmen der Ausländerseelsorge) auftaucht. Darüber hinaus zeigten sich in der Planung die Diözesen Würzburg, Köln und Aachen an der Einstellung von Pfarrhelfern interessiert, während Berlin seinen Bestand von 45 (1978) allmählich wieder auf 13 (1987) zurücknehmen wollte. Insgesamt ist der Pfarrhelfer die unklarste Figur im pastoralen Dienst und von der Funktion her – obwohl zunächst nur männlich (Militärbischofsamt!) – irgendwo zwischen Pfarrsekretärin und Gemeindefeferent anzusiedeln.

Fazit

Nimmt man alles in allem, dann hat die Verminderung der Priesterzahlen noch nicht ganz die Auswirkungen gezeitigt, die man vor zehn bis zwölf Jahren abzusehen glaubte. Sieht man allerdings die Altersstruktur des katholischen Klerus an, so kann man ohne Risiko einer Falschaussage feststellen, daß es keinen anderen akademischen Beruf gibt, der eine derart asymmetrische, auf die alten Jahrgänge verlagerte Altersstruktur aufweist. Das Durchschnittsalter lag bereits 1978 bei ca. 55 Jahren, ein gutes Drittel aller Priester war damals bereits über 65 Jahre alt. Und wenn man die extremsten Alterskohorten vergleicht, dann gab es damals mehr Priester über 75 Jahre (nämlich 370) als unter 30 Jahren (nämlich 344). Der überaus starke Einsatz längst pensionierter, oft sogar schwerkranker Priester in der Liturgie hat hier die Situation abgemildert, aber auch beschönigt. In wenigen Jahren wird die reale Situation jedermann deutlich werden.

Mängel der vorliegenden Skizze

Damit genug. Die vorliegende Skizze hat zwei fundamentale Mängel, auf die ich auch selbst noch kurz eingehen möchte. *Erstens* geht der Begriff der „Seelsorge“ weit über

das hinaus, was in den „pastoralen Diensten“ bearbeitet wird. Alles, was in Beratung (Caritas), in Unterricht und Erwachsenenbildung (von der Schule bis zur Akademie), in der Krankenpflege pastoral vermittelt und geleistet wird, mußte hier unerörtert bleiben, von der „Seelsorge“, die es auch in der Familie gibt, ganz zu schweigen. Von all dem konnte und sollte hier nicht die Rede sein, was aber automatisch eine im Grunde nicht situationsgemäße Reduktion des Begriffs „Seelsorge“ zur Folge hat.

Zweitens ist die äußerst brüchige Zahlenbasis zu beanstanden, auf die ich meine Ausführungen notgedrungen stützen mußte. Bei aller Freundlichkeit und Hilfsbereitschaft der in den zentralen Kirchenämtern tätigen Personen ist es im wahrsten Sinne des Wortes fragwürdig, wie spärlich sich die katholische Kirche in Deutschland in dieser Hinsicht in der Öffentlichkeit darstellt. Auch das „Kirchliche Handbuch“ – nach elf Jahren Pause zum ersten Mal wieder erschienen – ist lediglich eine Auflistung der Kasualienfälle zwischen 1976 und 1986, nach Diözesen geordnet. Man kann zwar erfahren, wie viele Sanationes in radice es im Jahre 1982 im Bistum Trier gegeben hat (75!), aber über Zahl und Zuordnung der in dieser Kirche tätigen Menschen erfährt man nichts. Gelegentlich muß man den Eindruck gewinnen, als ob manche den in der Theologie geläufigen Terminus des „Glaubensgeheimnisses“ auch auf diese statistischen Basisdaten ausdehnen wollten.

Trotz dieser Einschränkungen scheinen mir die Grundproblematik der pastoralen Dienste und auch die daraus u. U. resultierenden Überforderungen des einzelnen hinreichend deutlich geworden.

Faßt man dies noch einmal zusammen, so ergeben sich etwa folgende Bilanzthesen:

1. Der „Markt der pastoralen Dienste“ ist hinsichtlich der Qualifikationen und Zuständigkeiten eher diffus als differenziert. Manches scheint eher Konkurrenz denn Ergänzung. Manche Anfrage dagegen bleibt – aus welchen Gründen auch immer – ganz ohne Antwort. Ein klares Konzept ist jedenfalls nicht erkennbar. Es handelt sich mehr um eine Vielfalt experimenteller Schwebestände, die – so oder so – hoffentlich auch zu positiven Schlußfolgerungen führen werden.

2. Auch in den pastoralen Diensten ist die Aufteilung zwischen den Bereichen, die Männern, und jenen, die Frauen zugewiesen werden, fast traditionell zu nennen. Zumindest was die Kompetenzen angeht, zum Teil auch hinsichtlich der Bezahlung sammeln sich Frauen eher auf den nachgeordneten Positionen. Dies schafft für Menschen, die ja auch in „profanen“ Umwelten leben, Dissonanzen und Spannungen, die zu tragen, auszuhalten und womöglich noch nach außen legitimieren zu sollen nicht immer ganz leicht ist.

3. Wenn man davon ausgeht, daß „Seelsorge“ vorrangig als interpersonaler Prozeß zwischen konkreten Menschen abläuft, dann wird die strikte Ausgrenzung von Laien aus bestimmten Teilbereichen eines solchen Prozesses – Gottesdienst, Predigt, Beichtgespräch – zu einem zusätzlichen Problem. Nicht nur die Frustration, etwas nicht zu dürfen (obwohl man es könnte), ist ein Problem für den in der Pastoral Tätigen, auch die Komplikationen, die mit der Abgabe von Zuständigkeiten an formal Kompetentere entstehen, sind für die „Betreuten“ in aller Regel nicht sehr hilfreich, ja sie können manches, was schon „gewonnen“ wurde, wieder zunichte machen (z. B. bei Kranken-Beichte).

4. Nach wie vor drängen sich manche „Lösungen“ geradezu auf, vor allem die schon seit Jahren immer wieder geäußerten Vorschläge, diejenigen auch zu ordinieren, die jetzt schon faktisch die Funktion der Gemeindeleitung ausüben, auch wenn sie nicht Priester sind und es (nach geltendem Kirchenrecht) auch nicht werden können.

5. Unter dem Druck dieser Probleme, und dieser Erwartungen kann man manche Ängste der Ordinarate durchaus verstehen und nachvollziehen (einschließlich der Geheimnistuerei um die Zahlen). Denn mit einer immer stärkeren Gewichtung der Laien in der Gemeindepastoral würde sich wirklich etwas ändern: der jahrhundertlang entwickelte und zuweilen auch hochstilisierte Gegensatz zwischen Klerus und Laien würde obsolet. Der Laientheologe im pastoralen Dienst – wirklich ernstgenommen – bedeutet letztendlich das Ende der Kleruskirche. Nur: War das denn die Kirche, die Christus gestiftet hat?

Hans Werners

Wandel des Priesterbildes – Wandel der Anforderung

Bis zum Zweiten Weltkrieg war das priesterliche Selbstverständnis nach Werners von der sakramentalen Weihe und vom unauslöschlichen Charakter bestimmt, und es befähigte in erster Linie zum sakramentalen Tun. Dieses Verständnis wurde durch die Kriegserfahrungen vieler Priester in Frage gestellt; es blieb aber bis zum 2. Vatikanischen Konzil vorherrschend. Dessen Neuorientierung führte zwar zu einem pluralistischen Bild von Amt; aber in der weiteren Entwicklung festigte sich doch ein Priesterbild, das Überforderungen bedingt: Einerseits kommt dem Priester als Leiter der Gemeinde eine Totalkompetenz zu; andererseits soll der Priester im Sinn einer diakonalen Pastoral „allen alles werden“, was zu einer weiteren Anhäufung der Aufgaben führt. Werners schließt mit einigen Überlegungen, wie der Überforderung begegnet werden kann. red

Von uns Priestern der alten Generation, die wir auf vielerlei Tätigkeiten zurückblicken, hat wohl mancher erfahren, wie relativ sich als unabdingbar erklärte pastorale Konzepte erwiesen. Wir haben es daher auch verspürt, ohne es vielleicht richtig zu reflektieren, wie beim Wandel von Kirche und Gesellschaft das Bild des Seelsorgers (und das war für uns doch identisch mit dem des Priesters) nicht geahnte Veränderungen mit durchmachte. Und damit veränderte sich auch die Erfahrung von Beanspruchung und Überforderung. Einige dieser Erfahrungen, die für mich wichtig wurden, möchte ich hier entfalten.

1. Der Priester – der geweihte „Mann der Kirche“

In der Zeit unseres Weges zum Priestertum, also in der Zeit des Studiums in den 30er Jahren, war die Stellung des Priesters fest geprägt. Er galt als der Mann der Kirche, fest eingefügt in das hierarchische Amtsverständnis, deutlich von den übrigen Gläubigen abgehoben. Die sakramentale Weihe mit der Betonung des unauslöschlichen Charak-

ters war bestimmend für das Selbstverständnis und befähigte in erster Linie zum sakramentalen Tun. Diese Orientierung wurde sehr gefördert durch die Tatsache, daß viele gesellschaftliche Tätigkeiten für die Seelsorge ausfielen, weil sie im Dritten Reich der Kirche genommen wurden, wie etwa Verbandstätigkeit, Aktivität im sozialen Bereich, Verantwortung für die Schule und Jugendarbeit. Wir sprachen davon, daß es eine providentielle Fügung sei, daß uns solche Aufgaben verwehrt wurden, denn so wurden wir ganz frei für das „Eigentliche“: die Spendung und Verwaltung der Sakramente und den Vollzug und die Feier der Liturgie. Bei der Einübung in die priesterliche Spiritualität spielte die Gestalt des Pfarrers von Ars eine große Rolle, dessen Leben von Gebet, Eucharistie und Beicht hören geprägt wurde. In der pastoralen Ausbildung lag der Schwerpunkt auf Belehrung über die Sakramente und ihre richtige Verwaltung ohne besonderen Bezug auf die damalige gesellschaftliche Situation. Es wurde z. B. ein großer Wert auf die Ausbildung zum verantwortlichen Beichtvater gelegt. Das geschah u. a. in einer sehr detaillierten Einweisung in die Kasuistik (dabei war das für uns heute gänzlich unverständliche Buch von P. Jone die Grundlage), die uns befähigen sollte, Gläubigen Hilfe zu geben, ihre Sünden wirksam und gültig zu beichten und ihnen richtige Ermahnungen zu vermitteln. Dabei wurde der Fähigkeit zum Gespräch und zum Eingehen auf die Situation des einzelnen Gläubigen in seiner konkreten Lebenswelt wenig Beachtung geschenkt.

Diese sakramentale Prägung haben wir trotz mancher Kritik und einigem Widerspruch angenommen, und ich glaube auch internalisiert. Dabei haben wir wohl gespürt, wie hier von innen her eine Überforderung vorlag: Als Verwalter und Spender des Heiligen müßte man selber „heilig“ sein; das Leben müßte sich abheben von der Lebenswelt der übrigen Gläubigen. Das äußerte sich u. a. durch ein Eingehen auf den Stil in einem Pfarrhaus und die priesterliche Confraternität. Bestimmte Verhaltensweisen im Umgang mit Laien, besonders mit Frauen, wurden uns nahegelegt; die klerikale Kleidung wurde betont. Diese Orientierung entlastete

uns, selber nach der Identifikation mit unserem Beruf zu fragen und die Schwerpunkte der pastoralen Tätigkeit zu suchen.

Und nun mußten wir erleben, daß diese Weise des priesterlichen Verständnisses schwer durch die Ereignisse in Frage gestellt wurde. Viele von uns sind bis zu 10 Jahren im Krieg und/oder in der Gefangenschaft gewesen. Da blieb von der sakramentalen Tätigkeit wenig übrig, falls einer nicht Kriegspfarrer wurde. Die Umgebung war völlig anders als jene, auf die hin wir erzogen waren. Da galt man nicht als jemand, der durch die sakramentale Weihe von den übrigen abgehoben war. Unsere Tätigkeit und Stellung sahen so aus, wie sie allen Soldaten auferlegt waren: eine ganz profane Tätigkeit. Nicht der Stand und die Berufung wurden honoriert, sondern hier galt jeder nur, was er als Mensch war. Diese Feststellung wurde später bei der Umfrage zur Würzburger Synode, wenn auch unter ganz anderen Voraussetzungen, in etwa bestätigt. Auf die Frage, was die Gläubigen von einem Priester in erster Linie erwarteten, antwortete die überwältigende Mehrheit: Er muß menschlich sein. Das mußte sich damals bewähren in schwerer Notsituation und gemeinsamer Gefahr durch eine selbstverständliche Hilfsbereitschaft und die Fähigkeit, die Lebensbedingungen zu teilen und einzutreten für die anderen. Es ging um Solidarität, und bei aller uns umgebenden Härte, ja nicht selten Brutalität, um echte Humanität. Gewiß erwartete man nicht selten auch unser Glaubenszeugnis in der Gestalt von Hoffnung in schwerer Leidenssituation und Aussichtslosigkeit (vgl. dazu 1 Petr 3,15). In solcher angenommenen Schicksalsgemeinschaft konnte dann auch immer wieder sakramentales Tun möglich werden. Und das geschah nicht in einem ausgesparten Raum, sondern inmitten von Leben und Leiden. In der sowjetischen Gefangenschaft wurde mir ein wunderbar erhaltenes Neues Testament eine ungeahnte Kraft und schenkte die Erfahrung, wie einer mit diesem Wort inmitten einer harten, ja z. T. unmenschlichen Welt leben kann. Dieser Bezug von Sakrament und Wort der Bibel zum Leben und zur außergewöhnlichen gesellschaftlichen Situation wurde für manche von uns durch alle Wandlungen hindurch bestimmend.

2. Nach Kriegserfahrung wieder Züge einer Restauration

Nach dem Zusammenbruch des nationalsozialistischen Systems, in einer Zeit, da die Kirche sich rühmte, nicht diesem unmenschlichen System sich unterworfen zu haben, wuchs die Tendenz, möglichst vieles von früher wieder herzustellen. Manche Einsichten über die Haltung des Christen inmitten einer säkularisierten, religionsfeindlichen Welt zeigten keine nachhaltige Wirkung mehr. Züge einer Restauration, wie sie sich auch im gesellschaftlichen Raum bekundeten, hatten vergleichbare Formen im kirchlichen Leben. Das bezog sich auch auf die Deutung des priesterlichen Dienstes. Es war u. a. bezeichnend, wie bei der Beschreibung der Stellung und Tätigkeit des Priesters, etwa bei Exerzitien, bei Jubiläen und bei Primizfeiern, immer wieder die Texte des Hebräerbriefes herangezogen wurden, der geprägt wird von der Theologie des Hohenpriestertums. Dieser erscheint als der Mittler zwischen Gott und den Menschen, er ist, wie der Name „Pontifex“ zeigt, ein „Brückenbauer“, besonders dargestellt im Opfer der Eucharistie. Der Hohepriester Christus nimmt den Priester der Kirche in die Teilnahme seines Amtes. Dabei übersah man vielfach, daß im Hebräerbrief das Wort „Hoherpriester“ nur für den alttestamentlichen Priester und für Christus als dem Erfüller allen Priestertums, aber nicht für das kirchliche Amt verwandt wird. Dabei nimmt es nicht wunder, daß die Sorge der Kirchenleitung entschieden darauf gerichtet war, genügend priesterlichen Nachwuchs zu gewinnen. Schon früh sollten junge Menschen, nach Möglichkeit durch Konvikterziehung, auf die sakramentale Berufung durch Aussonderung vorbereitet werden. Die Gebete um Priesterberufe wurden für die Gemeinde dringend empfohlen. Die Lebendigkeit der Kirche, die Erfüllung ihrer Aufgaben, schien ganz an die Tatsache vieler guter Priester gebunden zu sein. Auch der auf der Würzburger Synode verabschiedete theologisch qualifizierte Text über die „Pastoralen Dienste“ formulierte: Es gibt in Wahrheit keine priesterlose Gemeinde. Und das wurde auch plausibel begründet: Ohne Eucharistie kann keine Gemeinde existieren, und die Eucharistie ohne Priester ist

nicht möglich. Die Betonung von Amt und Sakrament ließ die anderen Grundelemente einer christlichen Gemeinde wie *Communio*, Diakonie, Wortverkündigung ungehörlich zurücktreten. Aber in unserer pastoralen Praxis verspürten wir das Defizit. Die Entwicklung in der Theologie, besonders der Bibelwissenschaft, und die tiefgreifenden Veränderungen in der Gesellschaft stellten neue Anforderungen an unseren priesterlichen Dienst, denen wir von unserer Ausbildung und Einstellung her nicht gewachsen waren. Neue pastorale Aufgaben kamen in den Blick; so konnte z. B. der Religionsunterricht nicht nur kraft der Autorität des Amtes gut gegeben werden, er forderte qualifizierte pädagogische Fähigkeiten; viele von uns scheiterten an der Schule und erlitten Schaden an ihrem Selbstbewußtsein. Die Beichte wurde zunehmend nicht mehr gesehen als eine in Vollmacht des Amtes gegebene Vergabung, auch die anthropologischen Aspekte meldeten sich unüberhörbar. Gesprächsfähigkeit schien gefordert; und die fehlte uns oft. Die Bedeutung der modernen Wissenschaft und ihre Anwendung in der Praxis des Lebens verlangten eine theologische Verarbeitung, die aus der bisher gegebenen scholastischen Dogmatik und Moral und der mangelhaften Exegese uns nicht vermittelt war. Aus diesen Mängeln erschien deutlich eine Überforderung, die für manche Anlaß zur Resignation wurde.

Es hat nicht an Versuchen gefehlt, spirituell und pastoral die Spannung zwischen diesen Elementen im Priesterbild aufzuarbeiten: zwischen der Betonung des Sakramentalen und der human-gesellschaftlich geprägten Seelsorge. Eine neue Orientierung tat not.

3. Orientierung und Krise durch das Konzil

Das Konzil und die unmittelbar nachkonziliare Zeit schufen solche Orientierung, aber sie bewirkten auch eine begreifliche Krise. So sei an die Tatsache erinnert, daß in der Wende von den 60er zu den 70er Jahren eine bisher nicht erlebte Flut von Laisierungen erfolgte und die Zahl der Priesteramtskandidaten bei uns und in den meisten westlichen Ländern rapid zurückging. Das einheitliche, sakramental bestimmte, in die Kircheninstitution eingefügte Priesterbild wurde viel-

fach in Frage gestellt. Es entwickelte sich ein pluralistisches Bild vom Amt, bedingt durch biblische Aussagen über Amt und Charisma, durch die neue Überzeugung vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen, durch die Begegnung in der Ökumene und mit dem Amtsverständnis der Reformationskirchen. Die große Schar von Laien, die Theologie studierten und als qualifizierte Träger pastoraler Dienste in die Gemeinde kamen, stellte ebenfalls neu die Frage an das Amtsverständnis. Neben seiner traditionellen Bedeutung als Sakramentenspender sahen viele den Priester mehr als Verkündiger des Wortes (vgl. dazu Konzilsdekret über Dienst und Leben des Priesters, Art. 4), oder man betonte seine Diakonie im sozialen Bereich bis hin zum politischen Verständnis seiner Rolle.

Überforderung durch die Totalkompetenz des Priesters

Mir scheinen zwei Beobachtungen dabei von besonderer Bedeutung zu sein, die Erscheinungen von Überforderungen bedingen: Die eine sehe ich darin, daß man wegen der Integration der verschiedenen pastoralen Aufgaben die Rolle des Priesters als Leiter der Gemeinde beschreibt; sie bestimmt alles Tun bis hin zu diakonalen und verwaltungsmäßigen Aufgaben. Diese Vorstellung von der Gemeindeleitung ist nicht neu. Aber sie hat erhebliche neue Bereiche erhalten. Es entwickelte sich dabei eine Totalkompetenz des Pfarrers; diese wurde durch das neue Kirchenrecht bestärkt. Wenn etwa im Can. 536 des CIC der Pfarrer als Leiter des „Pastoralrates“ bestimmt wird und Laien in der Gemeinde nur „mitarbeiten“ dürfen, ohne aber eine Entscheidungskompetenz zu haben. Ebenso unterliegt nach dem CIC (Can. 532 und 537) die Verwaltung des Vermögens der Zuständigkeit des Pfarrers (bei uns modifiziert durch die staatlich geforderte Stellung des Kirchenvorstandes). Hier verspüre ich einen Mißstand. Denn mit dem Vorsitz im Kirchenvorstand in all seinen Aufgaben ist in vielen Gemeinden auch die Mitgliedschaft, ja der Vorsitz in Kuratorien oder anderen Gremien kirchlicher Einrichtungen verbunden. Das verlangt einen Sachverstand angesichts der immer komplizierter werdenden Verwaltungs- und Leitungsauf-

gaben. Aber weder die Bischöfe noch die meisten Pfarrer wünschen hier eine Änderung, auch wenn sie über die Lasten stöhnen. Bedeutet doch diese Stellung Einfluß und trägt sichtbare Frucht. Den gelungenen Bau eines Kindergartens kann ich sichtbar vorführen, aber nicht, wenn ich einem Menschen durch viel Zuwendung und aufgebrauchte Zeit zu einem friedlichen Sterben verholfen habe; die Errichtung eines modernen Gemeindezentrums kann ich deutlicher belegen als die Bekehrung eines heutigen Agnostikers. Die hier entstehende Überforderung haben die Pfarrer sich selbst zuzuschreiben; man kann nur eines fordern: schnelle Entflechtung dieser Verwaltungsaufgaben von den pastoralen Diensten und die Übergabe an befähigte andere Gläubige in der Gemeinde. Solchen Aufgaben sollten sich Priester in Zukunft immer mehr verweigern. Hier wäre eine erhebliche Überforderung klar abzubauen.

Überforderung durch Seelsorge als Dienstleistung und durch Diakonie

Die zweite Überforderung in der neuen Entwicklung sehe ich in der biblisch zu Recht begründeten Beschreibung aller pastoralen Tätigkeiten als Diakonie. Diese wird spirituell getragen etwa von dem Pauluswort „Allen alles werden“ (vgl. 1 Kor 9, 22). Wie wirkt sich das im einzelnen aus? Viele am Rande des kirchlichen Lebens stehende Gläubige sehen den Priester wie einen Angestellten in einem modernen Dienstleistungsbetrieb. Sie haben durch Mitgliedschaft und Entrichten von Steuern ein Anrecht auf geistliche und pastorale Leistung, wenn sie dazu ein Bedürfnis verspüren. Es ist positiv zu werten, wenn unsere Hörer einen höheren Anspruch an die Auslegung des Wortes Gottes richten. Die sakramentalen Dienste können nicht nur rituell vollzogen werden, sie müssen vielmehr in katechetische Vorbereitung und homiletische Gestaltung eingebettet werden. Diese Formen der Diakonie müssen aber unlöslich verbunden bleiben mit greifbarer Zuwendung zu den konkret Leidenden in der Gemeinde und darüber hinaus auch zu den Armen und Unterdrückten in der Welt. Die Ökumene gehört nach der Synode zum neuen Lebensstil einer Gemeinde. Die neuen Gremien und pastoralen Mitarbeiter verlan-

gen aus gutem Grund nach Gespräch und Kommunikation. Geistliche Vertiefung und theologisch-pastorale Weiterbildung sind nicht mehr wegzudenken. Kann es uns dann wundernehmen, wenn Gläubige sagen: Unser Pfarrer ist überlastet? Er kann ja keine Zeit haben, mich in Ruhe anzuhören. Dazu kommt eine erhebliche Spannung, die wir im Augenblick nicht ändern können: Unsere Kirche in der BRD steht in einem Umbruch, den die Kirche der DDR zum Teil schon vollzogen hat: Die Gesellschaft bewegt sich auf eine zunehmend profane Gestalt zu, in der Religion für die meisten ein Randphänomen in der pluralistischen Orientierung darstellt. In diesem Übergang erwarten auf der einen Seite viele, ja man muß sagen, allzu viele, einmal negativ formuliert, den religiösen „Service“, und wir können uns ihnen aus unserem Amt heraus nicht verweigern. Auf der anderen Seite aber sollten wir kraftvoll mitwirken, eine Gemeinde aufzurichten, die in einer Minderheitensituation leben kann, dabei geistlich, missionarisch und gesellschaftlich wirksam wird. Das verlangt von uns Priestern und den anderen Trägern der Pastoral Phantasie, Zeit und Aufwand.

4. Einige Hinweise, um mit dieser Überforderung zu leben

a) Viele für grundlegend gehaltene pastorale Tätigkeiten sind verschwunden oder erheblich geringer geworden. Wieviel Zeit haben wir z. B. nicht aufgewandt für die unzähligen Beichten? Wie fruchtbar mag das wohl gewesen sein? Diese Bußpraxis ist in den meisten Gemeinden auf ein Minimum gesunken (dabei soll der Wert der persönlichen sakramentalen Beichte nicht grundsätzlich in Frage gestellt werden). Bei dieser Erfahrung mag deutlich werden, wie manche Dienste relativiert wurden. Könnte uns das nicht zu der Überzeugung führen, daß wir uns mit all den pastoralen Aufgaben nicht allzu wichtig nehmen sollten? Christus selber leitet in seinem Geist doch die Gemeinde. Natürlich kann solche Feststellung auch als Alibi für pastorale Faulheit dienen. Aber es bleibt doch dabei: „Wirf Deine Sorge auf den Herrn“, auch in der Pastoral.

b) Das Konzil hat den Blick für die Gemeinde des Neuen Testaments eröffnet. Da erken-

nen wir, daß neben der umfassenden Bedeutung der Apostel (bes. Paulus und Petrus), die in ihrer entscheidenden Funktion als Zeugen der Auferstehung ohne Nachfolger bleiben, ein Amt mit einer Totalkompetenz nicht zu finden ist, sondern eine Vielfalt von Charismen; zu denen gehört auch das des Vorstehers (1 Kor 12, 28). Es gilt, ernst zu machen mit dem Konzilsgedanken, daß die Gemeinde als ganze Trägerin ihres Heilsauftrages ist. Das könnte uns motivieren, die Gestalt einer priesterzentrierten Gemeinde zu überwinden. Das hat der bekannte Kardinal Lorscheider, Erzbischof von Fortaleza in Brasilien, wiederholt so ausgedrückt, daß er nicht seine Hauptsorge darauf richtet, möglichst viel Kandidaten ins Priesterseminar zu schicken, sondern priesterliche Gemeinden zu gründen, von denen er hofft, daß daraus die notwendigen Dienste entstehen. Und das sagt er angesichts der Tatsache, daß das Verhältnis von einem Priester zu den Gemeindegliedern etwa 1:10.000 ausmacht. Es gehört nun zu den schönsten pastoralen Erfahrungen bei uns, daß wir engagierte und gut ausgebildete Mitarbeiter haben und viele Mitglieder der Gemeinde sich aktiv auf verschiedenen Feldern der Gemeindegemeinschaft verwenden. Wir sollten ihnen viel Vertrauen schenken, und das bedeutet natürlich immer auch ein Wagnis und zugleich ein Aufgeben mancher liebgewordener Zuständigkeiten.

c) In seinem lesenswerten kritischen Buch „Dabeibleiben oder Weggehen“ (Kösel 1989) hat der Pastoraltheologe Ottmar Fuchs im letzten Kapitel die Überforderung der pastoral Verantwortlichen in den Gemeinden angesprochen. Er plädiert darin für eine „Pastoral der Leere, die einzige Chance, uns unsere Betriebsamkeit und alltäglichen Zwänge nehmen zu lassen“ (S. 127), ohne sich dabei wirklichkeitsfremd den anstehenden Verpflichtungen pauschal zu entziehen. Es gibt eine Spiritualität der Verweigerung, die sich biblisch orientiert an der Praxis Jesu und seiner Boten, die neben dem Wandern, Heilen und Predigen auch das Essen, Trinken und Ausruhen in den Häusern sehr wohl kannten. Freilich bedürfen wir des Gesprächs untereinander und echter Teamarbeit, Schwerpunkte für die Tätigkeit zu setzen und Verweigerungen zu ermöglichen.

d) Der Erfahrung von pastoraler Überforderung wird man vielleicht noch in einer anderen Weise begegnen können, die ich nicht so leicht aussprechen kann und für die ich keine Praxis zu vermitteln vermag. Ich tue das mit einem Vergleich mit der Bergpredigt: Sie stellt für jeden Gläubigen eine klare ethische Überforderung dar, aber unter dem Blick erfahrener und geschenkter Zuwendung Gottes, unter der Verheißung der Seligpreisungen, erscheinen die Bürde und Last „leicht“ (vgl. Mt 11, 27–30). In Analogie dazu möchte ich sagen: Wer die Gemeinde wirklich liebt, wer die suchenden, fragenden und leidenden Menschen zu sehen vermag, wem eine lebendige Eucharistie mit gläubigen Menschen eine Kraft wird, der weiß: der Dienst am Evangelium ist einfordernd, kostet viel, verlangt einen Preis von uns, aber er erfährt das nicht wie eine Überforderung, sondern wie eine Freude. Das verhindert auch, daß ein Priester wie ein überhasteter Manager wirkt.

Herwig Karzel

Streß in der Sicht des evangelischen Pfarrers

Der ehemalige Pfarrer, Leiter des Predigerseminars und Linzer Superintendent beschreibt im folgenden den Wandel, den er als Mensch und als Amtsträger erlebt hat, und die gesellschaftlichen Einflüsse, die auf ihn und auf die ganze Kirche eingewirkt haben. Dieser Lernprozeß beinhaltet je spezifische Streßsituationen, in die gerade jene Seelsorger hineingeraten, die sich den neuen Gegebenheiten und Anforderungen immer wieder stellen. red

Eine wissenschaftliche Untersuchung vorzulegen, inwiefern und aus welchen Ursachen auch der evangelische Pfarrer Streßerscheinungen in seiner persönlichen Amtsführung feststellen muß, würde mich überfordern. Deswegen habe ich mich entschlossen, Erlebnisse und Beobachtungen aus meiner ei-

genen aktiven Dienstzeit zu reflektieren und die eigenen Interpretationen anzubieten.

Zeit meines Lebens hat mich ein Lernprozeß gefangengehalten, der den Wandel, den ich persönlich als Mensch und als Amtsträger der Pfarrgemeinde als Teil der konkreten Evangelischen Kirche A. B. in Österreich erlebt habe, und die gesellschaftlichen Einflüsse, die auf uns (Amtsträger, Gemeindeöffentlichkeit) eingewirkt haben, zum Thema hatte. Das führt mich als erstes zu der Aussage: Dieser Lernprozeß ist komplex und hat verschiedene Kräfte, die ihn bedingen, zu beachten.

Als junger Student und Pfarrer ist man leidenschaftlich bemüht, seine eigene Identität auch und gerade im Beruf zu finden. Der Einfluß der Theologie ist deshalb nicht geringzuschätzen. Das Pfarrerbild und das Selbstverständnis werden stark von den theologischen Grundaussagen beeinflusst. Auch mein Berufsbild wurde durch die Stationen der jüngeren Theologiegeschichte geprägt.

Es genügt jedoch nicht, darauf zu verweisen, daß jede durchlaufene Konzeption bestimmte Vorstellungen von den Arbeitsaufgaben im Pfarrerberuf impliziert. Der Blick auf das Selbstverständnis und den damit vorgegebenen theologischen Ansatz wäre eine unzulässige Verengung. Ich bin nämlich als Amtsträger in einen eigenen institutionellen Rahmen eingebunden, sobald ich ein Amt in einer konkreten Gemeinde übernehme. Ich habe institutionelle Konsequenzen zu beachten. Bei Erwägungen zum Berufsbild des Pfarrers und seinen Anforderungen beim täglichen Arbeitspensum haben die gesetzgebenden Körperschaften der Kirche und die täglichen Rollenerwartungen der Gemeinde eine nicht zu unterschätzende Wirkung gehabt.

Der Streß ist sicher auch selbstgemacht, aber er ist ebenso stark strukturell vorgegeben. Dazu kommt der oft nicht so deutlich bewußt werdende Druck, der von der Gesellschaft oder einer bestimmten Gruppe auf Person und Tätigkeit des Pfarrers ausgeübt wird.

Diese Klärung hat Dahrendorf in seinem Buch „Homo sociologicus“ mit der Beschreibung der gesellschaftlichen Rolle versucht:

„Der Komplex von Erwartungen, die sich an eine Position knüpfen – also etwa alles, was vom Lehrer als Lehrer erwartet wird –, ist eine soziale Rolle . . . Zu diesen Erwartungen gehören solche, die rechtlich geregelt sind (Muß-Erwartungen), andere, die in den Statuten von Organisationen, Betrieben und dergleichen niedergelegt sind (Soll-Erwartungen), und der weite Bereich der Erwartungen, die im Bewußtsein des Menschen wirklich sind, ohne kodifiziert zu sein (Kann-Erwartungen).“¹

Für das Berufsbild des Pfarrers kann man dieses Schema so konkretisieren, daß man die Muß-Erwartungen in den Kirchengesetzen und Dienstanweisungen, die Soll-Erwartungen in den theologischen Entwürfen und die Kann-Erwartungen im Gemeindebewußtsein fixiert sieht.

Hinzu kommt als eine wesentliche Komponente beim Pfarrer die Selbstdeutung der Rolle².

Ich gehe entlang meiner Biographie und stelle fest:

Das Selbstverständnis eines evangelischen Theologen ist in der Reformationszeit grundgelegt als „minister verbi divini“. Karl Barth war im übertragenen Sinn mein Lehrer, der in einem Vortrag „Not und Verheißung christlicher Verkündigung“ 1922 gesagt hat: „Die bekannte Situation des Pfarrers am Samstag am Schreibtisch, am Sonntag auf der Kanzel mit dem Auftrag, Gottes Wort zu predigen, ist eine ausweglose Lage und Frage an den Pfarrer.“ Dann läßt sich Karl Barth aus über die „wirkliche Unmöglichkeit der Predigt“. Er kommt aber schließlich zu der Betonung der „notwendigen Möglichkeit der Predigt auf Grund der Gottesoffenbarung in Jesus Christus an Hand der Heiligen Schrift kraft des Heiligen Geistes“.

Streß Nr. 1: Die Predigt

Das Wagnis der Predigt in der Vollmacht des Heiligen Geistes, der die „erleuchtende Macht des lebendigen Herrn Jesus Christus, in der er sich zu der von ihm berufenen Gemeinde als zu seinem Leib, d. h. als zu seiner

¹ Zitiert nach Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart ³1982, 902.

² G. Wurzbacher, Der Pfarrer in der modernen Gesellschaft, Hamburg 1960.

eigenen irdisch-geschichtlichen Existenzform damit bekennt, daß er ihr den Dienst an seinem prophetischen Wort und damit die vorläufige Darstellung der in ihm ergangenen Berufung der ganzen Menschenwelt, ja aller Kreatur anvertraut. Er tut das, indem er sie als sein Volk unter die Völker sendet, sie alle zu ihm zu rufen und so der ganzen Welt bekanntzugeben, daß der in ihm geschlossene Bund zwischen Gott und Menschen der erste und letzte Sinn ihrer Geschichte . . . und ihre große, schon jetzt wirksame lebendige Hoffnung ist“³.

Ein Pfarrer, der sich Sonntag für Sonntag dieser Aufgabe stellt, steht unter dem Druck, seinen theologischen Auftrag zu erfüllen.

Streß Nr. 2: Eine Botschaft für den heutigen Menschen

Die theologische Nachkriegsjugend faszinierte Dieter Bonhoeffer. Er macht deutlich, daß der Empfänger der Botschaft der heutige Mensch ist, der nur seine eigene Sprache versteht. Extrem verlangt er deshalb die Übersetzung der kirchlichen Sprache in eine nichtreligiöse Ausdrucksweise. In der hermeneutischen Theologie geht es um die „positive Aufgabe der Übersetzung der Botschaft“⁴. Damit führt Bultmann noch einen Schritt weiter und steigert die Aufgabe, daß die Predigt nicht nur Zeugnis vom vergangenen Heilsgeschehen in Christus gibt, sondern ein konstitutives Stück weitergehender Heilsgeschichte darstellt. Die Verkündigung ist die Vergegenwärtigung des Kerygmas, bezogen auf die Probleme der Gegenwart. Das Konzept der Entmythologisierung soll ihm dabei helfen, die Botschaft des Neuen Testaments sachgemäß, d. h. auch zeitgemäß in der Gegenwart zu wiederholen. So ist nur zu verständlich, daß die Konzeption von Ernst Lange mit den Predigtstudien⁵ die theologische Generation begeisterte. Denn die Kenntnis des exegetischen Materials wird vom Prediger vorausgesetzt, aber es wird nicht erwartet, daß er mit dieser Kenntnis allein seine Predigt bestreiten kann. Erwartet und verlangt wird von ihm, daß er der biblischen Botschaft von damals ihren „Sitz

im heutigen Leben zuzuweisen versteht“. Das Kerygma von einst muß in die Situation von heute eingepaßt sein. Dazu gehört schöpferische Arbeit am exegetischen Material.

Streß Nr. 3: Seelsorgliche Gesprächs-Erfahrungen

Der Rundfunkpfarrer A. Sommerauer hat den Predigern eingeschärft: „Niemand darf am Sonntag auf die Kanzel, der nicht mindestens einmal in der Woche einem Menschen Auge in Auge seelsorglich beigestanden ist.“ Es kam zu der theologischen Grundausrüstung die klinische Seelsorgerausbildung, welche von den USA über Holland nach Österreich eingeführt wurde. Der Agnostiker Rogers war mit seiner Theorie der „klientenzentrierten Gesprächsführung“ in der kirchlichen Seelsorge durch Prof. Hiltner bekanntgeworden. Ein schlichter Krankenhausseelsorger fand heraus, daß ein Seelsorger die Lebenswirklichkeit eines Leidtragenden kennenlernen muß. Er begegnet im Ratsuchenden einem „lebendigen Dokument Mensch“, in dessen Lebenstext er Eingang finden muß, um ihm das Evangelium verständlich und trostreich nahezubringen. So wie ein Bibeltext exegesiert wird, so muß der Seelsorger auch die Lebenswirklichkeit seines Gegenübers exegesieren können. Diese Seelsorgerausbildung brachte es mit sich, daß man sämtliche Gespräche anlässlich der verschiedenen Kasualhandlungen und Beratungssituationen ernstnehmen sollte. Neu eingeführt wurden das Taufgespräch, das Gespräch mit den Brautleuten sowie das Gespräch mit den Trauernden bei einem Sterbefall.

Streß Nr. 4: Wahrnehmung der Weltverantwortung

Der Bewußtseinswandel, der durch die Erkenntnisse der politischen Theologie entstanden ist, hat wiederum in den 70er Jahren viele Pfarrer herausgefordert. Die Weltverantwortung ist nicht so sehr auf den einzelnen Menschen gerichtet, sondern erkennt seine gesellschaftliche Verflochtenheit in Systemen und Konflikten, und die Verkündigung drängt auf gesellschaftliche Veränderungen und Beeinflussung von schädlichen Systemen. Dieser Auftrag wurde als wichtige Aufgabe der Kirche ganz neu erkannt und

³ K. Barth, K. D. IV/3, 780.

⁴ G. Harbsmeier, Mythos und Offenbarung, Hamburg 1954, 70.

⁵ E. Lange, Predigtstudien, Stuttgart 1972.

sollte in die Tat umgesetzt werden. Die Predigt sollte auch gesellschaftspolitisch relevant sein, kritische Analysen aufnehmen. Es entstand eine Theologie der Revolution etwa mit folgender Motivation: „Man kann nicht Freiheit im Glauben ergreifen, ohne zugleich den kategorischen Imperativ zu hören, durch leiblichen, sozialen und politischen Gehorsam der Befreiung der elenden Kreatur aus ihrem wirklichen Elend zu dienen.“⁶ Die Kirche wandte sich in diesem Zusammenhang neuen Aktivitäten zu und führte in ihr Ausbildungsprogramm auch Probleme der Gruppendynamik ein. Deswegen sollte die Kirche auch Einfluß auf die Massenmedien gewinnen und gewisse Kanäle der Propaganda, wie etwa Demonstrationen, benützen. Am eindrucksvollsten hat sie diese Rolle auf sozialpolitischem Gebiet praktiziert. Sie ist damit aus den „schallgedämpften Kirchenmauern“ auf die Straße gegangen. Als Handlungsmodell wurde für den zukünftigen Pfarrer „die neue Gemeindepraxis als Fundamentaldemokratisierung“ propagiert⁷.

Streß Nr. 5: Der Pfarrer als Steuermann oder als Begleiter mündiger Christen?

Ich habe bereits erwähnt, daß der Pfarrer von der Theologie geprägt wird, aber er ist wie in einer Ehe mit der Gemeinde am Ort verkoppelt, und er hat über sich die Kirchenleitung inklusive aller synodalen Gesetze und Verordnungen zu beachten. Deshalb besteht eine Wechselbeziehung zwischen den Partnern.

Der junge Pfarrer steht unter dem Eindruck, daß er in seiner Verantwortung in der Gemeinde und ihr gegenüber wie ein Steuermann ist und sie durch pastorale Maßnahmen „erziehen“ bzw. verändern kann.

Nach dem Krieg sprach man gern von dem „Leiden an der Kirche“ (Thielicke). Die Volkskirche entsprach in ihrem Lebensvollzug nicht den biblischen Vorstellungen. Man hatte wissenschaftlich aufgearbeitet, wie stark die Säkularisierung auch manche Traditionen bereits aufgeweicht hat. Deshalb griff der evangelische Pfarrer nicht selten nach Vorstellungen, die die müde Einstel-

lung der Kirchenmitglieder der Volkskirche zu einer bekennenden Gemeindekirche verändert. Der erste Anstoß kam von den Konfessionskirchen der USA zu uns, die allerdings als Freiwilligkeitskirchen organisiert sind. Diese konnten durch ihre „Anziehungskraft“ Christen in ihr Gemeindeleben so integrieren, daß die Mitarbeit wesentlich gesteigert wurde. In den 50er Jahren war es der Gedanke

- a) der Stewardship-Arbeit;
- b) der mündigen Mitarbeit von Laien im Besuchsdienst;
- c) der Erwachsenenbildung vor allem interessierter Akademiker.

Es entstanden Evangelische Bildungswerke, Akademie und eine Bewegung, über Tagungen am dritten Ort Menschen anzusprechen und zu gewinnen.

Der Pfarrer stand vor dem Dilemma, neben den traditionellen Aufgaben wie sonntäglicher Gottesdienst, wochentäglicher Unterricht (der bis zu vier bis zehn Pflichtstunden ein notwendiges Muß in der EKiÖ und oft durch die Diasporaverhältnisse wesentlich erschwert ist) auch noch diese neuen Impulse in sein Konzept aufzunehmen.

Der Gedanke der Stewardship-Bewegung war aus der Bibel gewonnen und lautete: „Gott hat dir das Leben geschenkt, dazu Zeit, Fähigkeit und Besitz anvertraut.“ Über diese Gaben kannst du nicht eigenmächtig verfügen, sondern du bist als ein Verwalter eingesetzt, der mit diesen Charismen „wirtschaften“ soll. Diese anvertrauten „Gnadengaben“ sollen sinnvoll für Gott und seine Sache hier auf Erden eingesetzt werden.

Unter anderem war der Besuchsdienst eine Möglichkeit. Also wurde die Motivation der Gemeindeglieder zum aktiven Mittun nötig, sowie die Ausbildung derselben, wie man den Besuch anpackt und gestaltet, Aussendung während eines Wortgottesdienstes, Rückkehr, Bericht über Erfolg und Schwierigkeiten, neues Mutmachen, Planung des nächsten Einsatzes.

Dieser Besuchsdienst hat sich vor allem bei einsamen und leidenden Menschen bewährt. Heute noch gibt es den Krankenbesuchsdienst. Streß entsteht, weil die freiwilligen Helfer stete Betreuung und Supervision benötigen. Viele Besuchskreise sind auch wie-

⁶ J. Moltmann, *Existenzgeschichte und Weltgeschichte* – gesammelte Aufsätze, München 1968, 137.

⁷ H. J. Benedict, *Pastorenkirche*, 193.

der zerfallen, wenn sich die Helfer überfordert fühlten und Probleme auf sie zukamen, denen sie nicht gewachsen waren.

Um die Schulung der sogenannten „Laien“ zu fördern, entstanden Veranstaltungen, die den Pfarrer zusätzlich forderten. Zum Beispiel entstanden, um das Glaubensbewußtsein zu vertiefen, in den 30er Jahren („bekennende Kirche“) die sogenannten Bibelwochen. Jedes Jahr wurde ein Abschnitt aus der Bibel Abend für Abend (sieben Tage hintereinander oder in Abständen) durchgenommen. Sie sollten, anders als die Predigt, noch mehr die Lehre und Verbreitung der Bibelkenntnisse fördern. Eine ähnliche Konzeption war der Einrichtung „Evangelische Erwachsenenbildungswerke“ mitgegeben. Aber oft war diesem Angebot in der Öffentlichkeit eine starke Konkurrenz an allgemeiner Erwachsenenbildung abträglich.

Wenn die Kirche sich besondere Einrichtungen leisten konnte, war man dankbar, daß hochqualifizierte Referenten in Evangelischen Akademien vor allem gebildete Leute auf das verantwortliche Christsein in unserer Zeit ansprechen konnten. Aber der Ortspfarrer mußte „mitmachen“, zumindest als Vermittler der Motivation, solche Tagungen zu besuchen.

Eine besondere Ausprägung fand dieser Arbeitszweig in der Einrichtung der Evangelischen Kirchentage.

Der letzte Impuls, Laien zu mündiger Mitarbeit zu gewinnen, ist der Gedanke der „Gemeinde-Wachstums-Bewegung“, die wieder von den USA zu uns kam. Sie hat den gezielten geistlichen Gemeindeaufbau zum Konzept.

Als in den 70er Jahren die Untersuchung „Wie stabil ist die Kirche?“ angelaufen war, hat man die Schlußfolgerung gezogen, trotz starker Kirchenaustritte ist die Kirche immer noch gefragt, gerade auch in ihrer volkskirchlichen Gestalt⁸.

Kugler spricht von der Verunsicherung des Pfarrers, der doch die Schlüsselfigur in der Kirchenreform ist. Er analysiert die Krise und spricht von der Kirche als Teil einer bewußtlosen Gesellschaft und sieht in der Sen-

⁸ Vgl. das Buch von G. Kugler, *Zwischen Resignation und Utopie – die Chance der Ortsgemeinde*, Gütersloh 1971.

sibilisierung der Ortsgemeinde einen Anfang der Heilung. Er möchte die Gemeinde motivieren, durch eine Selbstanalyse des Gemeindelebens einen Impuls zur Aktivierung der Gemeinde auszulösen und hofft, so viele ehrenamtliche Mitarbeiter zu gewinnen, welche Schritte der Veränderung bedenken, planen und nach Konzeption auch machen. Dabei sieht er eine neue Rolle des Pfarrers. Das alte Hirtenbild ist passé. Er ist Diener, der Mitarbeiter gewinnt, der von der Basis und ihren Lebenserfordernissen her denkt, sein eigenes Charisma entwickelt, d. h. Theologe zu sein, der ganz pragmatisch und brüderlich hilft, daß man gemeinsam aus dem Evangelium zu leben lernt. Das erfordert von ihm Mobilität, Offenheit für die Pluralität der Interessen. Der Pfarrer sollte Funktionen entdecken, die der Gemeinschaftsbildung dienen.

Kein Wunder, daß Manfred Josuttis zu der Aussage kommt: „Natürlich teilt der Pfarrer solche Zeitprobleme mit anderen Berufen. Obwohl in finanzieller Absicherung als Beamter lebend, ist mindestens seiner eigenen Einschätzung nach seine Tätigkeit in mehrfacher Hinsicht mit der des Managers in der freien Wirtschaft vergleichbar:

- Der ‚Betrieb‘, die Kirchengemeinde, lebt vom Engagement des Leiters;
- dessen Erfolg wiederum hängt von seinem persönlichen Einsatz ab;
- und zu diesem Einsatz zählt eine Unzahl regelmäßiger, routinierter und meist an der Oberfläche bleibender Kontakte.

Auf dem Markt der Möglichkeiten sieht sich der Pfarrer in Konkurrenz zu anderen Angeboten der Freizeit- und Bewußtseins-Industrie. Durch intensiven Einsatz soll ‚Religion‘ wettbewerbsfähig bleiben. Seine Präsenz bei öffentlichen und privaten Gelegenheiten ist für ihn auch immer ein Akt von Reklame. In dieser Situation kann es hilfreich sein, sich die Einsichten und Techniken der Managerschulung zunutze zu machen.“⁹ Hier gipfelt der Streß in Vorschlägen, die uns wider die Natur als „Prediger des Evangeliums“ erscheinen – und doch hilfreich sein könnten.

⁹ M. Josuttis, *Der Pfarrer ist anders*, München 1982, 130.

Es ist der Wandel der Gesellschaft im Blick auf deren Einschätzung der Kirche zu bewältigen, denn die Säkularisierung ist fortgeschritten. Eigenartigerweise hat die EKD-Umfrage 1975 „Wie stabil ist die Kirche?“ ergeben, daß „die Präsenz von Kirche am Ort sich immer mehr auf das Pfarramt und sein Handeln reduziert. Nur in ihm ist die Kirche vor Ort real erfahrbar. Die Organisation, die hinter dem Pfarramt steht, die Gesamtkirche bleibt abstrakt . . .“ Das enthält faktisch eine permanente Anforderung an den Pfarrer, die sehr leicht auch zu einer Überforderung werden kann.

Es gibt auch einen geistlichen Streß.

„Der Pfarrer soll mit seinem ganzen Leben und mit seiner ganzen Person die lebensgestaltende Kraft der biblischen Tradition repräsentieren. Das bedeutet aber: Er soll bei aller Modernität, die man bei ihm konstatiert oder kritisiert, auch fromm sein.“¹⁰

Gerade die Gemeinde erwartet anschaulich in einer säkularisierten Gegenwart mit Recht den gelebten Glauben in Leben und Lehre ihres Pfarrers. Das ist eine nicht zu unterschätzende Belastung. Denn früher hat das Amt die Person getragen. Heute deckt das Amt keineswegs persönliche Schwächen des Amtsträgers zu.

Daß das Heilige nun nur noch in personaler Präsenz begegnet, im Wort der Predigt, im Zuspruch der Sündenvergebung, beim Abendmahl und, ohne daß die theologische Theorie diesen Tatbestand deckt, in der Person des Pfarrers, scheint für protestantisches Denken auch deswegen selbstverständlich zu sein, weil diese Art der Vergegenwärtigung den theologischen Vorstellungen vom Charakter des Heiligen vollkommen entspricht. Der Fundamentalartikel des Glaubens behauptet ja: Gott ist Mensch geworden, und das Erlösungsgeschehen ist am Ort äußerster Profanität, am Kreuz, vor sich gegangen.

So kommt Josuttis zu der Aussage¹¹: „In der säkularisierten Welt existiert der Pfarrer als personales Relikt von Religion.“ Somit schließt sich die Beweisführung „Der Pfarrer ist anders“. „Nachdem es keine heiligen Orte, Zeiten und Gegenstände mehr gibt,

steht er als religiöses Symbol einigermaßen verloren in der säkularisierten Gesellschaft.“ Das Schmerzliche ist, was die Zerstörung der Religion genannt wurde, erlebt der Pfarrer jeden Tag in seinem Leben, innen und außen. Das ist reale Not, mehr als Streß.

Gert Schneider

Überforderungen und Ansprüche in der Pastoral

Bericht von einer Studienwoche

Der folgende Bericht zeigt, wie vielfältig die Gründe und Ursachen der Überforderung von „Pastoralarbeitern und -arbeiterinnen“ sind. Auf der Studienwoche konnten auch Dimensionen diskutiert werden, die erst auf einer zweiten Ebene offenbar wurden; von hier aus war es dann auch möglich, Hinweise zur Problemlösung zu erarbeiten. red

Kontext: Die Gruppe und ihr Thema

Die „Solidaritätsgruppe im Bistum Paderborn (SOG Paderborn)“ stellte ihre jährlich stattfindende Studienwoche im Jahre 1989 unter das Thema „Überforderungen und Ansprüche in der Pastoral“. Bei derartigen Fortbildungs- und Reflexionswochen stehen Gruppe und Thema in einem wechselseitigen Verhältnis, so daß sich die Probleme und Fragen der TeilnehmerInnen in der Wahl des Themas und der Arbeitsweise niederschlagen. Die SOG Paderborn gehört zu jenen kirchlichen Reformbewegungen, die sich im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils in der Bundesrepublik Deutschland und anderen europäischen Ländern gebildet hatten mit dem Ziel, die Impulse dieses Konzils in der kirchlichen Öffentlichkeit und in den Gemeinden wirkungsvoll zur Geltung zu bringen. Während viele dieser Gruppierungen im Laufe der Jahre erhebliche Wandlungen vollzogen haben, blieb die Mitgliedschaft der Paderborner SOG weithin der Berufsrolle des Gemeindepfarrers zugeordnet, wenn-

¹⁰ Ebd., 191.

¹¹ Ebd., 196.

gleich in den letzten Jahren auch nichtpriesterliche PastoralarbeiterInnen und einige Studierende der Theologie dazugekommen sind. Die wichtigsten Fragestellungen während der monatlichen Mitgliederversammlungen kamen und kommen demzufolge aus der Pastoralarbeit, speziell aus der Gemeindepastoral in volksgemeinschaftlich strukturierten Ortsgemeinden. Daß dabei Überforderungen und Ansprüche immer dringlicher werden, liegt bei der derzeitigen Situation auf der Hand. Es erschien daher wichtig, dieses Problem in seinen verschiedenen Dimensionen zu thematisieren und zu bearbeiten. Dabei sollte es nicht um eine Vermittlung von Wissensbeständen allein gehen, sondern um eine Reflexion der eigenen Praxis. Gewählt wurde die Arbeitsweise der Praxisreflexion nach Art der Supervision unter Anleitung eines Supervisors. Die 18 TeilnehmerInnen aus den Arbeitsgebieten der Gemeindepastoral, des schulischen Religionsunterrichtes und der Hochschularbeit wurden gebeten, nach Möglichkeit eine Situation ihrer Arbeit der Gesamtgruppe vorzustellen. Die Gruppe versuchte sodann, sich in diese pastorale Situation hineinzusetzen und sie ihrerseits dem Berichtersteller zu spiegeln. Die Ergebnisse können in folgenden Schritten dargestellt werden:

1. Dimensionen des Themas auf der „ersten Ebene“

1.1 Überforderung als Problem des pastoralen Berufes

Der Beruf des Pastoralarbeiters oder der Pastoralarbeiterin steht in mehrfacher Hinsicht quer zu den heute bekannten Berufsausübungen. Das gilt in erster Linie für die Arbeitszeit und für den Wechsel zwischen Arbeit und Freizeit. Einem hauptberuflichen Mitarbeiter im pastoralen Dienst ist es kaum möglich, feste Beziehungen außerhalb seiner unklar definierten Arbeitszeit zu knüpfen, da Planungen immer wieder durchkreuzt werden von Erfordernissen und Ansprüchen, die aus seinem Arbeitsbereich gestellt werden. Das gilt in hohem Maße für den Gemeindepfarrer, der nach der Auffassung vieler Mitglieder der Gemeinde immer dann zur Verfügung stehen muß, wenn gerade dafür ein Bedürfnis besteht. „Totalan-

spruch“ und „Totalverfügbarkeit“ sind die Dimensionen von Überforderungen aus dem pastoralen Beruf selbst heraus.

1.2 Überforderung vom Amtsverständnis her

Es war im Verlaufe der Tagung interessant, die Verbindung von dieser Überforderung zu dem Amtsverständnis – hier besonders des Priesters – zu ziehen. Was oberflächlich gesehen wie eine durchaus normale berufliche Überforderung aussah, erwies sich sehr rasch als mit dem Amtsverständnis unmittelbar intendierte Situation. Das Amt wird kirchlicherseits im Sinne einer Totalhingabe und Totalverfügbarkeit bis in die konkrete Berufsausübung hinein interpretiert und indoktriniert. Die Verbindung von kirchlichem Amt in diesem Verständnis und der Berufsrolle des pastoralen Dienstes birgt in sich schon die Dimension der Überforderung, nicht zuletzt deswegen, weil dem Amt Qualitäten zugeordnet werden, die in einer normalen Berufsrolle sich erst entwickeln müssen nach Maßgabe der persönlichen Fähigkeiten und Möglichkeiten.

1.3 Überforderung von der Rolle her

Die Verbindung zwischen pastoralem Beruf und dem Amtsverständnis führt zu der typischen Berufsrolle des pastoralen Dienstes, die sich am deutlichsten in der Pfarrerrolle zeigt. Sie als „Totalrolle“ zu charakterisieren, trifft insofern genau zu, weil die gesamte, von der Kirche vordefinierte, Praxisebene von einer Rolle ausgefüllt werden muß. Es besteht kaum noch die Chance, individuelle Begabungen einzubringen, vor allem seit dem gravierenden Mangel an Priestern in den Gemeinden, wodurch ehemals aufgeteilte Arbeitsbereiche zwischen Pfarrer und Kaplan/Vikar einem einzigen zugeordnet werden. Totalrolle und Totalzuständigkeit sind in extremer Weise sichtbar geworden zu einer Zeit, da es überall Differenzierungen – auch der Berufsrollen – gibt, nur nicht in den Zuständigkeiten für den Gemeindedienst, was die Rolle des Pfarrers insbesondere angeht.

1.4 Ansprüche aus den bestehenden Gemeinden heraus

Mit zunehmendem Wandel des Religionsverständnisses haben sich die Ansprüche aus

den Gemeinden heraus verändert. Indem Religion weithin nur noch dann erfragt wird, wenn bestimmte persönliche oder familiäre Ereignisse dies erforderlich machen, reduziert sich die Kommunikation mit dem pastoralen Mitarbeiter und dem Pfarrer auf Dienstleistungsanforderungen. Diese sind dann so rasch und so präzise wie möglich zu erfüllen nach Maßgabe eines Zeitplanes, der schon längst vor dem Gespräch seitens der Leistungsnehmer festgelegt worden ist. Nicht selten kommt es hier zu Konflikten im Gespräch, die von den Fordernden überhaupt nicht verstanden werden bzw. als Verweigerung einer Dienstleistung interpretiert werden. Pastoraler Dienst ist hier deutlich abrufbare Dienstleistung, und die Erwartung beschränkt sich lediglich auf die Erfüllung dieses Ansinnens. Die persönliche Meinung des Angefragten oder dessen eigener Zeitplan spielen überhaupt keine Rolle, und es finden weder Kommunikation noch Aushandlungen statt, geschweige denn „Seelsorgsgespräche“. Ein verändertes und zum Teil privatisiertes Religionsverständnis steht somit einer Berufsrolle gegenüber, die ihr eigenes Rollenverständnis nicht mehr in einen kommunikativen Prozeß einbringen kann.

1.5 Ansprüche, die vom Pastoralarbeiter selbst kommen

Auch ein vordefiniertes Rollenverständnis aus dem Amt heraus kann die eigenen Träume, Hoffnungen und Wünsche des Amtsträgers nicht verdecken. Gerade viele Gemeindepfarrer sind mit Idealen und Träumen von einer lebendigen Gemeinde in ihren Dienst gegangen. Während ihres Studiums haben sie sich mit bestimmten Theorien von Gemeindeforschung auseinandergesetzt, und sie suchen in „ihrer“ Gemeinde Partnerinnen und Partner, mit denen sie Gemeinde probieren, Wege beschreiten, die viel Aufmerksamkeit erfordern und ständige Kommunikation voraussetzen. Nicht selten erleben sie bereits in den ersten Jahren ihrer Tätigkeit, daß innerhalb der Gemeinde längst bestimmte Machtverhältnisse herrschen, die eine Aushandlung neuer Ideen und Wege unmöglich zu machen scheinen. Dies mag für jede andere Berufsrolle völlig normal sein, im Beruf besonders des Pfarrers gelten

offensichtlich andere Gesetzmäßigkeiten. Vordefinierte Verhaltensmuster verlangen standardisiertes Rollenverhalten, austauschbare Praxis und Befolgung bestimmter Gewohnheiten. Selbst dies wäre noch im Bereich des Normalen, wenn es Räume und Ebenen der Aushandlung darüber gäbe, was für eine Gemeinde wichtig ist und was nicht.

1.6 Ansprüche von der kirchlichen Institution her

Schließlich wirken sowohl Überforderung als auch Ansprüche von der Institution Kirche her. Die radikalen Wandlungsprozesse in den volksgemeinlich strukturierten Ortsgemeinden, die ein Niederschlag der gesellschaftlichen Wandlungs- und Differenzierungsprozesse sind, werden weithin als Probleme der Pastoral seitens der PastoralarbeiterInnen angesehen und damit auch in ihren Zuständigkeitsbereich verschoben. Die kirchliche Institution fordert von den pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, was diese nicht leisten können: flächendeckende Pastoral, Wiederherstellung bestimmter Strukturen aus der Zeit der katholischen Subkultur und Erfüllung aller sakramentalen Anforderungen, oft über mehrere Pfarrgemeinden hinweg.

Zum normalen Streß kommt noch ein permanentes schlechtes Gewissen, denn aus dem Amts- und Rollenverständnis heraus liegen Erfolg oder Mißerfolg im Zuständigkeitsbereich des Pfarrers. Die nichtpriesterlichen pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter stehen häufig im Gefolge dieses Dauerdruckes unter gleichen Streßbedingungen und können ihrerseits kaum eine eigene Identität im pastoralen Beruf entwickeln. Die Institution Kirche hat bisher keinen entscheidenden Beitrag zur Entlastung dieser Situation geleistet, und es scheint sich im Gegenteil ein immer rigideres Verhalten seitens der Kirchenleitungen abzuzeichnen. Was das für die Attraktivität des pastoralen Berufes ausmacht, kann hier nur angedeutet werden.

2. Dimensionen des Themas auf der „zweiten Ebene“

Eine Reflexion der Überforderungen und Ansprüche kann jedoch nicht auf dieser Ebene allein erfolgen. Deshalb erschien es auch

im Verlaufe der Tagungen wichtig, eine „zweite Ebene“ zu suchen, von der aus auch Lösungsmöglichkeiten erarbeitet werden können.

2.1 Die Chancen zur eigenen Identitätsbildung im pastoralen Dienst

Die wesentlichen Elemente der Überforderung im pastoralen Dienst lassen sich als eine meist unaufgearbeitete Spannung zwischen den eigenen Träumen, Wünschen und Hoffnungen einerseits und den Anforderungen an die Amtsrolle andererseits zutreffend beschreiben. Die Erkenntnis, daß beides nicht deckungsgleich sein kann, vermag „widerständiges“ Verhalten zu mobilisieren. Im Verlaufe vieler Gespräche während der Studienwoche wurde deutlich, daß die eigenen, persönlichen Qualifikationen häufig überhaupt nicht zum Tragen kommen und massiv verdrängt werden. Diese Verdrängung bewirkt auf die Dauer eine unerträgliche Streß-Situation mit verhängnisvollen Folgen für die eigene Person und für die Ausübung des Amtes. Wenn die Amtsrolle von vorneherein definiert ist und nicht selbst durch den Träger dieser Rolle neu und eigenständig mit-definiert werden kann, wird auf die Dauer auch die Wahrnehmungsfähigkeit für die persönlichen Anliegen, Fragen und Hoffnungen der Gemeindeglieder gestört. Es kommt zum ritualisierten Vollzug der pastoralen Arbeit, bei dem eigene Fähigkeiten keine Rolle mehr spielen. In der Tat scheinen volksgemeinschaftlich strukturierte Gemeinden in diese ritualisierten Formen abzugleiten. Dazu gehört auch die ständige „Ab-rufbarkeit“ analog zu einem Dienstleistungsunternehmen, so daß für den Amtsträger wenig Chancen bestehen, kommunikativ zu arbeiten. Er hat/sie hat somit auch keine Möglichkeit mehr, die auf Ritualisierung hin angelegte Erwartungshaltung zu verändern. Identität läßt sich aber nur gewinnen, wenn die dialektische Spannung zwischen „amtlichen“ Vollzügen und persönlichen „Anteilen“ bestehenbleibt. Für die Mitarbeiterin/den Mitarbeiter im pastoralen Dienst bedeutet dies zunächst die sehr starke Forderung, die eigene Person einzubringen. Dies wird nicht ohne Konflikte möglich sein. Es scheint aber notwendig, solche Konflikte auch bewußt herbeizuführen, um eine veränderte

und verändernde Praxis überhaupt ins Bewußtsein der Gemeinden zu bringen. Erst dann ist es offensichtlich auch möglich, mit solchen Menschen in der Gemeinde ins Gespräch zu kommen, die in ihrem Beruf unter ähnlichen Zwängen leiden und keine Partnerinnen oder Partner finden, mit denen sie sich solidarisieren können.

2.2 Die notwendige Spannung zwischen Nähe und Distanz im pastoralen Dienst

„Widerständigkeit“ und „Verweigerung“ können nicht nur als Abwehrhaltung definiert werden, sondern sie tragen die positiven Elemente der Distanz zum Beruf um der persönlichen Bedürfnisse und Entfaltungsmöglichkeiten willen in sich. Es wird daher notwendig sein, sich einer totalen Vereinnahmung sowohl durch eigene Ängste als auch durch permanente Anforderungen aus der Gemeinde zu entziehen. Die erschreckend geringe Freizeit im pastoralen Beruf kann weder mit notwendigem „Opfer“ noch mit Personalmangel erklärt werden, sondern sie ist nichts anderes als massive Ausbeutung und Zerstörung der Persönlichkeit. Sich dieser Ideologie einer „Totalverfügbarkeit“ zu unterwerfen, heißt an der Zerstörung der eigenen Person mitzuwirken. Es ist daher notwendig, ausreichende Freiräume für kulturelle und andere Freizeitbedürfnisse zu schaffen – um der Gemeinde und um der seelischen Gesundheit des pastoralen Amtsträgers/der Amtsträgerin willen. Dies wiederum kann nur durch eine Veränderung der Gewichtung pastoraler Aufgabenbereiche geschehen. Der Trend vieler volksgemeinschaftlicher Gemeinden zu „aktiven Gemeinden“ hat aus dem bisherigen Streß der totalen Amtspräsenz den neuen Streß des „Generalmanagers“ gemacht. In beiden Fällen wird aber Gemeindebildung verhindert und damit die eigentliche pastorale Aufgabe pervertiert. Die Suche nach einer pastoralen Verantwortung kann im Grunde genommen nur bei dem beginnen, der in diesem Dienst steht. Die Solidarisierung mit Kolleginnen und Kollegen, die Absage an die angeblich ständig notwendige Präsenz und Zuständigkeit fördern nicht nur Gemeindebildung, sondern verschaffen auch die notwendigen Freiräume, um die tatsächlichen Gemeinde-

bildungsprozesse wahrnehmen und begleiten zu können.

2.3 Die Möglichkeit einer Kommunikation zwischen Institution und pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern

Die Anforderungen und Überforderungen seitens der Institution bestehen wesentlich sowohl aus dem zentralistischen Charakter der Institution und aus der Forderung, die pastorale Arbeit als von der Institution bereits definiert zu verstehen. Nicht wenige Konflikte und Belastungen bestehen darin, daß viele pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter wohl zu einer kritischen Solidarität, nicht aber zu einer totalen Solidarität mit der Institution bereit sind. Da aber Aushandlungsprozesse und gemeinsame Definitionen der pastoralen Situation so gut wie nicht vorhanden sind, entstehen unerträgliche, aber vermeidbare Reibungen. Für die pastorale Arbeit wäre es daher dringend erforderlich, die eigenen und authentischen Erfahrungen gegenüber der Institution einzuklagen. Dafür bedarf es der Schaffung demokratischer Aushandlungsmöglichkeiten, die nicht „von oben“ erwartet werden sollten, sondern in der pastoralen Praxis einfach ausgeübt werden und somit Kommunikationsstrukturen „von unten“ schaffen.

3. Schlußbemerkung

Überforderungen erweisen sich als ein sehr vielschichtiges Phänomen, keinesfalls jedoch sind sie eine notwendige Komponente pastoraler Praxis.

Günter Biemer

Aus der Tiefe leben dehnt den Augenblick

Zum 100. Todesjahr Kardinal Newmans

Überforderung aus Überlastung ist bei einem Nicht-Zeitgenossen wie Kardinal Newman in anderer Weise thematisiert als in unserer schnellebigen Welt. Der folgende Artikel, der zum 100. Todesjahr Newmans erscheint, zeigt, daß er ein Mann war, der sich zwar

zeitweise völlig verausgaben mußte, aber doch immer wieder auf geistliche Art die Balance fand. Der Impulsquell spiritueller Gelassenheit, der in Newman aufscheint, kann auch in unseren Tagen Kraft schenken, was nicht heißt, daß pastoralstrategische Probleme einfach asketisch gelöst werden können. red

Das Ostermysterium lehrt uns, die Welt in ihrer Hintergründigkeit zu sehen. „Es hindert uns daran, die Dinge, die wir sehen, oberflächlich zu beurteilen, weil alles, was an der Oberfläche dieser Welt glänzt und schön ist, Abbild und Verheißung ist. Sie ist ein einstweiliges Versprechen dessen, was sein wird: Sie ist (vorausfallender) Schatten, der uns hoffen läßt, daß die (lichte) Wirklichkeit folgen wird . . . Nur jene können diese Welt genießen, die mit der unsichtbaren Welt beginnen. Nur jene genießen sie, die zuerst auf sie verzichtet haben. Nur jene können wahrhaft Feste feiern, die zuerst gefastet haben; nur jene können die Welt gebrauchen, die gelernt haben, sie nicht zu mißbrauchen, nur jene erben sie, die sie als einen Schatten der kommenden Welt betrachten“ (DP VI 102–105)¹. John Henry Newman, der als Vierzigjähriger so gepredigt hat, war zeit seines Lebens der Ansicht, daß sich Gottes Heilsgeschichte in der Heils- und Unheilsgeschichte unseres Lebens abspiele, daß die Welt eines Tages wie ein Baum im Frühjahr ihre Knospen öffnen werde zum Hervorbringen der Neuen Schöpfung. Bekannt ist, daß er seinen Mitbrüdern im Oratorium vorschlug, man solle auf die Gedächtnisplatte für ihn „Ex umbris et imaginibus in veritatem“ schreiben: Aus Schatten und Bildern zur Wahrheit (und das heißt seinem Denken gemäß: zur Wirklichkeit).

Diese symbolhafte Weltauffassung war für Newmans Lebensgestaltung von zentraler Bedeutung. Sein Leben umfaßte fast ein Jahrhundert (21. 2. 1801–11. 8. 1890). Er lebte mit den entscheidenden Trends und Ereignissen seiner Zeit; er wuchs in die historisch-kritische Methode hinein, nahm Stellung zur Evolutionstheorie, machte Geschichte durch

¹ Abkürzungen vgl. G. Biemer, J. H. Newman, Leben und Werk, Mainz 1989, Anhang; dieser ist gesondert erschienen.

die Anzettlung der Oxford-Bewegung, war aber auch ein sorgfältiger Einzelseelsorger in Tausenden von Briefen, bezog unpopuläre Positionen gegenüber der päpstlichen Politik und kämpfte lebenslang gegen den Rationalismus in der Theologie, den er Liberalismus nannte. Fragt man erstaunt: Wie schafft er das nur?, dann ist das Austragen der genannten ontologischen Differenz, d. h. seine Unterscheidung zwischen einer geheimnisbezogenen und einer geheimnislosen Sicht und Praxis des Lebens Grund und Prinzip seines Handelns und die Quelle seiner Kraft. Das soll kurz erläutert werden.

1. An Gott glauben heißt auch an sich glauben

Newman käme nicht aus der englischen Denktradition, wäre er nicht praktisch und konkret orientiert gewesen. Was uns Verhaltensforscher, Psychologen und Anthropologen über die Differenz zwischen tierischer Instinktgesicherheit und menschlicher Prägsamkeit aufdecken, hat Newman vorge-dacht: daß der Mensch sein Leben selber in die Hand nehmen und sich zu einem Gutteil selbst gestalten und entwerfen könne und müsse. Das war seine Einsicht und Erfahrung, die er als fast Siebzigjähriger in einer Phänomenologie des Glaubensaktes beschrieb: Grundlage der Religiosität ist der Entwurf des eigenen Selbst. „So wie ich bin, ist es mein alles; das ist mein wesenhafter Standpunkt, und der muß zugegeben werden . . . Ich bin, was ich bin, oder ich bin nichts . . . Ich kann nicht umhin, mir selbst zu genügen; denn ich kann mich nicht zu etwas anderem machen . . . Wenn ich nicht von mir selbst Gebrauch mache, habe ich kein anderes Selbst . . . Der Mensch . . . muß Kapital schlagen aus der Auswirkung seiner Fähigkeiten, die sein natürliches Erbeil sind. So schreitet er stufenweise zu seiner *ursprünglichen* Bestimmung . . . Jeder von uns hat das Vorrecht, seine fragmentarische und rudimentäre Natur zu vervollständigen . . ., der Schöpfer seiner eigenen Zulänglichkeit und in einem emphatischen Sinne selbstentworfen zu sein“ (Z 243–245).

So dachte Newman auch über die *Entfaltung des Gewissens*. Die Vorgabe in der Geistnatur des Menschen bedarf der Entfaltung und

Gestaltung. Wie würde wohl das Gewissen eines Menschen beschaffen sein, der vom Anfang seiner Denk- und Entscheidungsprozesse an ohne Abweichungen dem Sinn für Verantwortung entsprochen hätte? Wie das Gewissen nach längerem Mißbrauch „nicht mehr die Wahrheit [spricht und] zweideutig und regellos wird“, so wird umgekehrt dem, der dem Gewissen folgt, „das schwache Licht der Wahrheit immer heller aufgehen“ (G 67). Jahrzehntelange Übung und Erfahrung, wie sie sein Tagebuch spiegeln, lassen Newman an dieser individuellen Verankerung der Gottesbeziehung im Menschen gegen alle Widerstände festhalten. Während er einerseits davor warnt, daß die meisten Zeitgenossen das Gewissen zu arroganter Selbstbehauptung mißbrauchen, stellt er andererseits unerschrocken fest: „Sprüche der Papst gegen das Gewissen im wahren Sinne des Wortes, dann würde er Selbstmord begehen“ (P 165). Klare Worte aus fester Gewißheit und aufgrund eines in Glaube und Sitte erprobten Lebens. Dazu versuchte er auch andere in seiner vielfältigen pastoralen Praxis anzuleiten.

2. Die Innenseite wahrnehmen

Ein gutes Beispiel für Newmans Seelsorge durch Briefe – und die 31 Großfolianten seiner „Briefe und Tagebücher“ weisen ungezählte ähnliche Texte auf – ist der Rat an eine Korrespondentin, die ihn angefragt hatte, Schritte nach innen statt nach außen (auf eine Konversion hin) zu tun: „Religiöse Wahrheit erfährt man nicht durch Verstandestätigkeit, sondern durch *inwendige Wahrnehmung*. Denken kann jeder, [aber] nur disziplinierte, erzogene, gebildete Geister können wahrnehmen. So ist denn für Sie nichts wichtiger als Formen der Selbstbeherrschung“ (AM II 409). Die impulsiven und unkontrollierten Gefühle sollten in Verhaltensprinzipien und Charaktergewohnheiten umgestaltet werden. Dadurch werde es dem Menschen leichter fallen, ohne Rücksicht auf eigene Vorlieben und Schwächen dem Ruf der Wahrheit zu folgen, der in konkreten Anforderungen Menschen zur Verwirklichung des Evangeliums herausfordert. „Die Wahrheit richtet sich nicht nach uns, sondern wir müssen uns nach ihr richten“, sagt Newman

lapidar (Diff I 121). Und er fragt seine Sonntagsgemeinde, was sie sich diese Herausforderung durch „innwendige Wahrnehmung“ des Evangeliums kosten läßt, ob ihr Leben nicht ganz genau so ausschauen würde, „weder viel besser noch viel schlechter, wenn sie das Christentum für eine Fabel hielten . . . Das ist unsere Frage: Was haben wir gewagt?“ (DP IV 335f).

Die Sicherheit und Intensität, den Mut zum Weg in der Mitte zwischen Extremen, die Kraft, durch Widerständigkeiten hindurch dem Licht seiner Berufung zu folgen, das alles verdankte Newman der Konsequenz, mit der er sich auf die Wahrnehmung der Innenseite des Lebens konzentriert hatte. In diesem Sinne äußerte sich der Freiburger Kirchenhistoriker Franz Xaver Kraus nach seinem Besuch im Birminghamer Oratorium 1878 in seinem Tagebuch: „Newmans Persönlichkeit machte einen sehr nachhaltigen Eindruck auf mich. Wie ist da alles fertig, alles aufgegangen in Denken und Erfüllung der Pflicht! Diese ehrwürdigen Züge, wie aus Bronze gegossen, so unendlich ernst und doch so mild, dies herrliche Auge schnitt mir in die Seele und frug mich: Warum gibst Du, mein Sohn, Dein Herz nicht ganz Deinem Gott? Noch heute bin ich erschüttert durch diesen Anblick.“²

3. Jeder Mensch hat seine Sendung – jede Wahrheit hat ihre Zeit

Das Ich-Selbst als Gabe von Gott anzunehmen und als Aufgabe zu verstehen, ist nach Newman das erste Prinzip für das rechte Verhältnis zur Zeit, die Zwiefalt oder Transparenz der Ereignisse wahrzunehmen und zu durchschauen das zweite. Zwei weitere Prinzipien lassen sich aus Newmans Verkündigung und Lebenspraxis ablesen: die einmalige Bedeutsamkeit jedes Menschen und der heilsgeschichtliche Stellenwert der Wahrheit.

Gott hat jeden Menschen dazu erschaffen, sich in spezifischer Weise an seiner Schöpfung zu beteiligen. In einer seiner Meditationen sagt Newman dazu: „Gott hat ein bestimmtes Werk mir übertragen und keinem anderen. Ich habe meine Aufgabe, meine

Sendung – und wenn ich sie in diesem Leben nie erfahre, im künftigen wird sie mir kund. Irgendwie bin ich zur Ausführung seiner Pläne nötig: Ich bin an meinem Platz so nötig wie ein Erzengel am seinigen; allerdings, wenn ich versage, kann er jemand anderen an meine Stelle setzen, wie er aus Steinen Kinder Abrahams erwecken kann. Aber ich habe meinen Teil an diesem großen Werk, ich bin ein Glied in der Kette, ein Band zwischen Personen. Gott hat mich nicht umsonst erschaffen. Ich soll Gutes tun und sein Werk vollbringen. Ich soll auf meinem Posten ein Engel des Friedens, ein Verkünder der Wahrheit sein . . .“ (BG 3f).

Das Gottvertrauen und Selbstvertrauen, das aus solchen geistlichen Erkenntnissen spricht und das Newman jedem seiner Mitchristen zusprechen wollte, berechtigt zu festem Stand in doppelter Hinsicht: Gegen alle persönlichen Gefühle der Unterbewertung und die daraus resultierende Versuchung zu hektischer Kompensation, aber auch gegen die Flut der Anforderungen im Zusammenhang mit dem Gefühl, hochgeschätzt zu werden, und der daraus resultierenden Versuchung, sich zu viel aufbürden zu lassen. „Pie repone te“, lautet das Motto, das Newman aus den farbigen Fenstern des Oriel Common Room übernahm³. So kann in diesem Prinzip der von Gott garantierten Seinsweise und Sendung Gelassenheit wurzeln. Aus ihr erwächst dann auch die Fähigkeit, anderen ihren Stellenwert in der Heils- und Unheilsgeschichte zuzugestehen, weil man am eigenen nicht zu zweifeln braucht. Es ist nicht nötig, atemringend hinter der Anerkennung durch andere herzulaufen; der Dich anerkennt und richtet, wohnt (auch) innen, nicht (nur) außen. Noch gibt es letztlich einen Grund, am Sinn der Geschichte einzelner, einzelner Gemeinden oder ganzer Völker zu zweifeln, weil wir auf Christus als den Herrn der Geschichte vertrauen dürfen, der uns Anteil an seinem Geist schenkt, um die rechte Balance zu finden zwischen der Unterforderung und Überforderung, zwischen der Drangsal der Welt (Röm 5, 3) und dem eigenen Einsatz.

Die Erfahrung, die Newman zur Formulierung der Einsicht befähigte, jeder und jede

² F. X. Kraus, Tagebücher, hrsg. v. H. Schiel, Köln 1957, 386f.

³ Vgl. G. Biemer, J. H. Newman, a. a. O.; SB 73.

dürfe und müsse zur eigenen Sendung stehen, hat er vielfach in seinem Leben gemacht; besonders schmerzlich war für ihn die Situation auf dem Höhepunkt der Oxford-Bewegung, als er beim stillen Studium der Kirchengeschichte des 5. Jahrhunderts mit ihrer Außenseite und ihrer Innenseite eindeutig seine eigene anglikanische *Via Media* (= zwischen Katholizismus und Protestantismus) als einen falschen Weg entdecken mußte und sich aus seiner Führungsrolle zurückzunehmen hatte. Später, als Konvertit in der katholischen Kirche, brauchte er einige Zeit und einigen Mut, um z. B. in der ökumenischen Auseinandersetzung über die Mariologie (1866) oder im Streit über die Unfehlbarkeit des Papstes (1869–75) entgegen den herrschenden Meinungen die eigenen patristisch fundierten Positionen vorzutragen, deren Berechtigung erst nach Jahren bestätigt wurde.

Im Grunde ging es in Newmans Leben um die Spannung von Wahrheit und Zeit, um sein Vertrauen in die unübertreffbare Kraft der Wahrheit, das ihn viel gekostet und ihm viel gegeben hat: *Praevalebit veritas*. Er mußte die Erfahrung machen, daß er für die Kirchen seiner Zeit weitgehend unbrauchbar erschien, für die katholische sogar mehr als für die anglikanische. Er fühlte sich unzeitgemäß (*out of step with the time*) und fehl am Platze: „Als hätte ich all diese Jahre vergebend, seit ich katholisch geworden bin“ (SB 328). Weil er „davor zurückschreckte, aus gebildeten Menschen übereilte Konvertiten zu machen“ und zu seiner Erkenntnis stand, „daß die Kirche ebenso für Konvertiten bereitet werden müsse wie Konvertiten für die Kirche“ (SB 335), war er hinter den Erwartungen der höchsten kirchlichen Instanzen zurückgeblieben und mußte sehen, wie er mit diesem Unverstandensein leben konnte. Diese Erfahrung führte ihn näher zu Gott: „Sie hat mich empfinden gelehrt, daß mein großer Trost im allerheiligsten Sakrament wohnt, und daß, während ich ihn habe, der in der Kirche fortlebt, die einzelnen Glieder der Kirche, meine Oberen, keinen Anspruch haben auf meine Bewunderung und nichts bieten, um mein inneres Vertrauen zu begründen, wenn sie auch auf meinen Gehorsam ein Recht haben“ (SB 326f). Bekanntlich mußte Newman von 1859 an durch manche Jahre des Dunkels, der Verdächti-

gung und des Unverstandenseins, bis er 1879 durch die Berufung ins Kardinalskollegium ein für allemal erkennen konnte, daß sein Vertrauen auf die persönliche Suche nach der Wahrheit sogar noch zu seinen Lebzeiten anerkannt wurde. Sein Handeln war „von dem Grundsatz geleitet, die Wahrheit verteidigt sich selbst . . . und wenn ich meine Meinung gesagt habe, werde die Zeit für mich entscheiden, inwiefern sie richtig oder falsch ist, ohne daß ich mich zu mühen brauche“ (B 414). Was Newman als ein Gesetz der Geistesgeschichte und Überlieferungsgeschichte erkannt hatte, das war er auch bereit, für die Erfahrung im Bereich seiner eigenen Biographie in Kauf zu nehmen. Gott hat es für richtig befunden, die Erkenntnis seiner Offenbarung der „Entscheidung der Zeit zu überlassen; dem langsamen Gedankenprozeß, dem Einfluß von Geist auf Geist, den Ergebnissen der Kontroverse und dem Wachstum der Meinung“ (E 58).

Im Spannungsgewebe zwischen Wahrheit und Zeit kommt so ein fünftes Prinzip von Newmans Zeitverhältnis zum Vorschein, das er in seinem Essay über die Entwicklung der christlichen Lehre (von 1845) so formuliert hat: „In einer höheren Welt ist es anders, aber hier unten heißt leben sich wandeln, und vollkommen sein heißt, sich oft verändert haben“ (E 44).

4. Leben aus der Tiefe verbindet mit dem Grund des Lebens

„Es wird nie etwas Gutes getan außer auf Kosten derer, die es tun. Die Wahrheit wird nur zur Geltung gebracht werden durch das Opfer derer, die sie vortragen“ (PresPos 403). Das erfahren derzeit viele Christen, die sich um das Evangelium in dieser Zeit der fundamentalen Krise der europäischen Christenheit mühen: Etwa Religionslehrer, die „sich häufig in der Rolle von Einzelkämpfern [sehen], die weder in der Klasse noch im Kreis ihrer Kollegen . . . auf Solidarität oder Unterstützung zählen können“⁴, die Pfarrer und Kapläne, die den Frust der Gemeindegemeinschaften und der Abwanderung

⁴ Vgl. G. Biemer, Die Situation des Religionsunterrichts in der Erzdiözese Freiburg 1988. Analyse, Auswertungen und Empfehlungen aufgrund der Protokolle von den Religionslehrertagen in Freiburg und Mannheim, IRP, Freiburg i. Br. 1990, 14.

von jungen Familien und Kindern erleben, die Großeltern und Eltern, deren jugendliche und erwachsene Söhne und Töchter den christlichen Glauben hinter sich gelassen haben. Während überkommene Verhaltensformen und Rituale nicht mehr greifen und somit für fast jeden Bereich neue Formen im Gemeindeleben gesucht und begründet werden müssen, steht andererseits die große Chance ins Haus, in einer freien Gesellschaft und gegen alle Atheismen und Liberalismen die faszinierende Kraft des Evangeliums Jesu Christi einzubringen. Das erinnert an die Aufgabenbeschreibung Karl Rahners, daß der Christ in dieser Zeit nur in der dialektischen Spannung von politischem und mystischem Engagement den anstehenden Aufgaben gerecht werden könne. Das Realize (= in Wirklichkeit umsetzen) dieser Spannung in vielfältigen Kombinationen macht die Besonderheit der Persönlichkeit Newmans aus. So sah er in visionärer Weise eine Zeit und Gesellschaft im Anbruch, die das Christentum in einer bisher noch nie gekannten Weise herausfordern würde, „weil diese Gesellschaft weit und breit so viel besser gebildet und unterrichtet ist als je zuvor und wegen ihrer Pluralität“ (LD XXXI, 181). Andererseits konnte der Sechsendachtzigjährige (1887) schreiben: „In diesen Tagen des religiösen Indifferentismus und Unglaubens ist es seit langem meine Hoffnung und mein Trost, daran zu denken, daß ein stiller und verborgener Prozeß in den Herzen vieler vor sich geht, der – obgleich er seine Grenzen und seine Tragweite nicht in dieser oder der nächsten Generation erreichen wird – ein eindeutiges Werk der göttlichen Vorsehung ist; im Blick auf einen Zustand von Religion, wie ihn die Welt noch nie gesehen hat. Er wird sich . . . in einer öffentlichen Meinung entfalten, stark genug für die kraftvolle Ausbreitung . . . und das Gedeihen der göttlichen Wahrheit über die ganze Welt hin“ (G 407). Darum war der Mann, der die historisch-kritische Methode ihrerseits kritisch handhabte, der Darwins Entwicklungstheorie angstfrei betrachtete, der den Verlust des Kirchenstaats gelassen interpretierte, von elementar-einfacher und tiefer Religiosität. Sie wurde gespeist von den pastoralen Nöten, mit denen er und seine wenigen Oratorianer-Patres täglich konfrontiert wur-

den in der Pfarrseelsorge, der Leitung ihres Gymnasiums, der Betreuung eines Gefängnisses, eines Waisenhauses und einer Arzenschule (vgl. B 527).

Das Geheimnis Newmans war, daß er vorbehaltslos aus dem Geheimnis lebte. „Mein Herr Jesus, nun will ich die Zeit nützen . . . Gib, daß ich alles vor Dein Angesicht bringe, Deine Erleuchtung anrufe für alle meine Pläne und bei allem, was ich unternehme, um Deinen Segen bete. Ich will nichts tun ohne Dich. Ich will Dir mein Herz entgegenhalten und nie vergessen, daß Du mein Sachwalter bist . . . Wie die Sonnenuhr von der Sonne, so will ich mich von Dir leiten lassen“ (BG 192).

Praxis

Alois Reinhard

Personaldisposition als eine Möglichkeit des Abbaus von Überforderung

Auch eine Diözese, in der die Personalhoheit vorwiegend bei den Ortsgemeinden liegt, hat verschiedene Möglichkeiten, am Abbau von Überforderung mitzuwirken. Dabei wird in den von der Diözese Basel entwickelten Leitlinien für den Personaleinsatz z. B. darauf hingewiesen, daß es nicht darum geht, möglichst viele hauptamtliche Seelsorgskräfte zum Einsatz zu bringen, sondern darum, daß möglichst viele Gläubige am Gemeindeaufbau partizipieren. red

Das Klagen vieler SeelsorgerInnen, insbesondere mancher Pfarrer, ob der Überforderung durch den pastoralen Beruf ist heute ein weitverbreitetes Phänomen. Die Ursachen dieser oft zum Ausdruck gebrachten Überforderung, unter der offenbar viele im pastoralen Dienst Stehende leiden, sind sehr vielschichtig. Und so darf denn das Problem sinnvollerweise nicht bloß unter einem Einzelaspekt angegangen werden.

Überforderung hat – auch wenn dies auf den ersten Blick den Anschein macht – nicht

zuallererst mit einem Übermaß an zu bewältigender Arbeit zu tun.

Bei der Suche nach den Gründen des Überfordert-Seins dürfen wir aber die Frage nach der jeweiligen Personaldisposition nicht ausklammern.

So stellt sich auch im Bistum Basel die drängende Frage, wie die im kirchlichen Dienst Stehenden unter veränderten Bedingungen ihre jeweilige Verantwortung tragen können, ohne unter einer stets schwerer lastenden Bürde zusammenbrechen zu müssen. Diese Fragestellung muß selbstverständlich der Eigenart einer Schweizer Diözese Rechnung tragen.

Aufgrund unserer föderalistischen Struktur und unserer demokratischen Tradition hat die Gemeinde als politische Größe ein hohes Maß an Autonomie und damit entscheidende gesellschaftspolitische Bedeutung. Ein entsprechend starkes Gewicht haben im kirchlichen Bereich die Pfarrei (pastorale und kirchenrechtliche Größe) und die Kirchgemeinde (staatskirchenrechtliche Größe). In Analogie zur politischen Gemeinde kommt der Kirchgemeinde Steuerhoheit zu. Die Kirchgemeinde schafft Seelsorgstellen, macht den Anstellungsvertrag mit den SeelsorgernInnen und kommt für deren Besoldung auf. Die Kirchgemeinde stellt die materiellen Voraussetzungen für die Pastoral sicher. Nur einen geringen Teil der Steuereinkünfte gibt sie nach oben (Kantonalkirche und Bistum) weiter. Aufgrund dieses Umstandes sind die allermeisten Seelsorgstellen auf der Ebene der Pfarrei resp. der Kirchgemeinde angesiedelt.

Der Bischof ist zwar Auftraggeber der SeelsorgerInnen. Da aber die entsprechende Anstellung, die Wahl und Wiederwahl in den Kompetenzbereich der Kirchgemeinde fallen, ist sie Arbeitgeberin und hat bei der Stellenbesetzung ein Mitspracherecht. Unter dieser Voraussetzung kann und darf Personaldisposition nicht an der Basis vorbei betrieben werden. Soll es zu Personalentscheidungen kommen, ist dazu der Konsens von SeelsorgerIn, Kirchgemeinde und Bistum erforderlich. Dieser Umstand hat zur Konsequenz, daß die Basis jene, die im pastoralen Dienst der Pfarrei stehen, als ihre SeelsorgerInnen versteht und schätzt. Sie werden nicht als Zugewiesene, sondern als Er-

wünschte betrachtet. Die damit gegebene Solidarität ist Voraussetzung für ein Klima des Vertrauens, in dem auch hohe Anforderungen nicht so schnell zur Überforderung werden.

Die Kirchgemeinden wünschen vom Bistum sehr eindringlich gutqualifizierte Seelsorgskräfte. Sie sind bereit, sich dies auch einiges kosten zu lassen. Gleichzeitig stellen sie aber auch eine gewisse Erwartung an die „Leistungsfähigkeit“ der Ordinierten und der LaienseelsorgerInnen. Wer mangels entsprechender Fähigkeiten den Anforderungen der Basis nicht entsprechen kann, sieht sich großen Schwierigkeiten gegenüber, und es kann hie und da schwerfallen, für ihn eine seinen Fähigkeiten entsprechende Aufgabe und die notwendige Besoldung zu finden.

Wer bei diesen Gegebenheiten sich für das Theologiestudium entschließt, weiß, daß es ohne Eignung für die Gemeindepastoral wenige berufliche Möglichkeiten gibt. Auch die Sicherheit einer Beamtenstellung ist nicht gegeben. Die kirchlichen Löhne entsprechen nicht den Gehältern jener mit einer vergleichbaren Ausbildung. Dies sind wohl unter anderem auch Gründe dafür, daß nicht so viele sich für einen kirchlichen Beruf und das entsprechende Studium entscheiden.

Im hauptamtlichen Seelsorgsdienst des Bistums Basel mit über einer Million Katholiken stehen ungefähr 1200 Priester, Diakone, Ordensangehörige und LaienseelsorgerInnen. Der Mangel an Seelsorgskräften, ganz besonders an Priestern und Pfarrern, wird von Jahr zu Jahr spürbarer und belastender. So werden der Diözese mit ihren über 500 Pfarreien in drei Jahren voraussichtlich u. a. ungefähr 200 Pfarrer fehlen. Der Umstand des Seelsorgermangels einerseits und der heutigen Vielfalt an kirchlichen Berufen andererseits und ganz besonders eine sich verändernde Sicht von Gemeinde und Pastoral machen entsprechende Überlegungen auch im Bereich der Personaldisposition notwendig.

Wir haben darum im diözesanen Personalamt, wo die Verantwortung für den Einsatz von hauptamtlichen SeelsorgernInnen liegt, unter der Leitung von Bischofsvikar Hermann Schüepp einige Leitlinien entwickelt. Diese Überlegungen sind von einer mit der

Aufgabe des Personalamtes gegebenen pragmatischen Sicht geprägt, sollen aber gleichzeitig theologisch verantwortbar sein. Der Diözesanbischof steht mit seinen Verantwortlichen in der Bistumsleitung zu dieser Konzeption, die anlässlich der letztjährigen Dekanatenkonferenz über mehrere Tage besprochen wurde. Sie soll im folgenden kurz umrissen werden.

Überlegungen zum Personaleinsatz im Bistum Basel

1. Eine Diözese von der Struktur des Bistums Basel soll in der Lage sein, *die nötige Anzahl Priester, Diakone, LientheologenInnen und KatechetInnen unter den Glaubenden des Bistums zu finden.*

Grundsätzlich muß es möglich sein, daß unter den Katholiken der Diözese genügend Frauen und Männer ihre Berufung zu einem besonderen kirchlichen Dienst spüren und auf dem Weg zum kirchlichen Beruf gefördert und begleitet werden. Diese im eigenen Bistum Aufgewachsenen sind mit unsern gesellschaftlichen und kirchlichen Verhältnissen vertraut und bringen entsprechende Voraussetzungen mit, die Gläubigen in ihrer Mentalität zu verstehen und sie zu begleiten. Da die katholische Kirche aber nicht an die Bistumsgrenze gebunden ist, sollen in besonderen Fällen auch Ausländer in der Seelsorge zum Einsatz kommen.

2. Es kann *nicht* darum gehen, *möglichst viele hauptamtliche Seelsorgskräfte* zum Einsatz zu bringen, auch dort nicht, wo die dafür erforderlichen Mittel vorhanden wären. Auf keinen Fall soll der Einsatz von Hauptamtlichen das Engagement möglichst vieler Glaubender behindern.

Alle hauptamtlich in der Seelsorge Tätigen bemühen sich um *Partizipation möglichst vieler Gläubiger* am Gemeindeaufbau. Die SeelsorgerInnen haben Charismen unter den Glaubenden wahrzunehmen und zu fördern, sie motivieren und begleiten all die Neben- und Ehrenamtlichen bei der Wahrnehmung ihrer Verantwortung.

Die Diözese bemüht sich, die für die Verwirklichung einer solchen Konzeption notwendige Anzahl von SeelsorgernInnen nach Möglichkeit zur Verfügung zu stellen. Kirchengemeinden, die sich aufgrund der materiel-

len Mittel viel Personal leisten könnten, sollen sich der Gefahr einer Verbeamtung der Pastoral mit all den entsprechenden Konsequenzen bewußt sein.

3. Alle in der Seelsorge Tätigen sollen ihre Aufgabe entsprechend ihrer Ausbildung, Fähigkeit und Vollmacht in Kooperation wahrnehmen.

Die Vielfalt der kirchlichen Dienste kann nur zum Tragen kommen, wenn im Team zusammengearbeitet wird. *Kommunikations-, Kooperations- und Teamfähigkeit* aller kirchlichen DienstträgerInnen sind von entscheidender Bedeutung und müssen entsprechend gefördert werden. Ein positives Klima im Team baut auf der Partizipation aller auf und ermöglicht es allen, in Solidarität die spezifischen Aufgaben je nach Verantwortung anzugehen. Das neue Kanonische Recht schafft denn auch die Voraussetzungen für die Übertragung von solidarischer Verantwortung an mehrere Dienstträger.

Priester, Diakone und LientheologenInnen, die dieselbe theologische und spirituelle Ausbildung und Fortbildung gemeinsam absolvieren, müssen in ihrer Teamfähigkeit gefördert werden. Die verschiedenen Dienstträger verstehen sich nicht als Konkurrenten, sondern als *gegenseitige Ergänzung*. Der Pfarrer als Hauptverantwortlicher in einer Gemeinde trägt die Verantwortung nicht allein; seine Leitungsaufgabe nimmt er wahr, wenn er auch echt delegieren kann.

4. In einer Zeit des Priestermangels stoßen Priester, Diakone und Lientheologen in ihrem Einsatz an Grenzen. Um der Gefahr der Überforderung zu begegnen, sind in jeder Pfarrei oder anderen Seelsorgseinheit die bisherigen „Angebote“ zu überprüfen und entsprechende *Schwerpunkte* zu setzen, die der Kirche in ihren Grundvollzügen (nicht ausschließlich in Liturgie und Verkündigung) Rechnung tragen.

Priester sind in einer priesterarmen Zeit der Gefahr ausgesetzt, vor allem in der Häufigkeit der zu leistenden sakramentalen Dienste überfordert zu werden. Es ist unverantwortlich, sie zu einer zu häufigen Feier der sonntäglichen Eucharistie zu drängen.

Diakone und LientheologenInnen werden dort, wo sie in einer Aufgabe stehen, die sinnvollerweise von einem Priester wahrge-

nommen werden müßte, in eine Priesterrolle gedrängt, was zu Spannungen und Frustration führen kann. Insofern eine zu geringe Anzahl von Priestern die Kirche an der Wahrnehmung ihres Auftrags hindert, müssen kirchliche Strukturen und Gesetze (Zulassungsbedingungen zur Priesterweihe) im Einvernehmen mit der Gesamtkirche geändert werden.

5. Kirche ereignet sich heute gewiß nicht ausschließlich, aber im besonderen Maße in der *territorial umschriebenen Gemeinde*, d. h. Pfarrei und Fremdsprachigen-Mission. Gerade in der Struktur der Schweiz, wo die Autonomie der Gemeinde eine wesentliche Rolle spielt, muß auch im kirchlichen Leben stark von der territorialen Pfarr-Gemeinde her gedacht, gefühlt und gehandelt werden. Vor diesem Hintergrund sollen alle SeelsorgerInnen nach Abschluß ihrer Ausbildung zuerst in der allgemeinen Pfarreiseelsorge zum Einsatz kommen.

6. Insofern eine Pfarrei oder Fremdsprachigen-Mission lebensfähig ist (eine soziokulturelle Größe darstellt und damit eine Identität hat), soll sie *nicht* mit anderen Pfarreien verschmolzen und damit *aufgehoben*, sondern gefördert werden.

Der Pfarrermangel darf nicht zum Grund werden, eine lebendige Pfarrei aufzuheben und darf grundsätzlich auch nicht die Gründung von neuen Pfarreien verhindern. Nicht lebensfähige Kleinstpfarreien sollen nicht um jeden Preis aufrechterhalten werden.

7. Jede lebensfähige Pfarrei oder Fremdsprachigen-Mission soll einen Seelsorger oder eine Seelsorgerin am Ort, in der Regel im Pfarrhaus, haben. Wo dies kein Priester sein kann, nimmt ein Diakon oder ein(e) LaientheologeIn Wohnsitz in der Pfarrei, um als „*Bezugsperson*“ in Zusammenarbeit mit einem Seelsorgeteam in der Region, das von einem Priester geleitet wird, Seelsorge wahrzunehmen.

Insofern für die Feier des Sonntagsgottesdienstes kein Priester zur Verfügung stehen kann, hält die Gemeinde anstelle der Eucharistiefeier einen Wortgottesdienst unter der Leitung der „*Bezugsperson*“.

Pfarreien, die (vor allem aufgrund des Pfarrermangels) insbesondere auf dem Gebiet der Pastoral eng zusammenarbeiten, bilden

einen *Seelsorgeverband*, in dem für zwei oder mehrere selbständig bleibende Pfarreien die Seelsorge von einem Team wahrgenommen wird. Solche Verbände sollen so kleinräumig wie möglich und nur so großräumig wie nötig konzipiert sein.

Durch diese Zusammenarbeit wird die Seelsorge vor allem in kleineren Pfarreien vielfältiger. Die einzelnen Seelsorger verstehen sich nicht als Einzelkämpfer; sie können sich gemäß ihrer spezifischen Fähigkeiten gegenseitig ergänzen, womit auch die Gefahr der Vereinsamung wesentlich vermindert ist.

Nur gutqualifizierte hauptamtliche SeelsorgerInnen sind den pastorellen Forderungen einer Gemeinde gewachsen und verhindern damit das Aufkommen eines theologischen Dilettantismus. Wenn ein Nichtpriester die Funktion einer sogenannten „*Bezugsperson*“ übernimmt, soll er über eine den Pfarrern entsprechende theologische und spirituelle Bildung und pastorelle Erfahrung verfügen. Die „*Bezugsperson*“ soll in der Pfarrei Beheimatung finden und der Pfarrei auch Beheimatung geben. Auch der für den priesterlichen Dienst Verantwortliche soll ein Vertrauter der Gemeinde oder der Fremdsprachigen-Mission werden.

8. Der *Leiter* eines solchen Seelsorgeteams, ein Priester mit Pfarrvollmacht, ist in allererster Linie *spiritueller Moderator* im Dienste der Einheit, also nicht so sehr Manager. Entscheidend ist in dieser Konzeption, daß alle SeelsorgerInnen für klar umschriebene Bereiche die ihnen übertragene Verantwortung wahrnehmen.

Durch eine echte Verteilung der Verantwortung auf mehrere Schultern kann der Leiter des Teams seine Gesamtverantwortung gegenüber dem Bischof ohne Überforderung tragen, zumal er die Solidarität aller im Team erfahren kann.

9. Auch bei großem Priestermangel sollen sich *betagte Pfarrer* von der Pfarrverantwortung entlasten können. Es ist nicht sinnvoll, daß Priester dazu gedrängt werden, bis ins höchste Alter als Pfarrer tätig zu sein. Die Erfahrung zeigt auch, daß es oft negative Auswirkungen hat, wenn der ehemalige Pfarrer am Ort oder gar im Pfarrhaus wohnen bleibt. Hingegen ist der Einsatz von betagten Priestern im Rahmen ihrer Möglich-

keiten in Seelsorgsverbänden oder größeren Pfarreien sehr gefragt.

10. *Spezialseelsorge* (Kategorialseelsorge) auf überpfarreilicher Ebene ist als Ergänzung zur Basisseelsorge von unersetzbarer Bedeutung. Regionale Zweckverbände und Kantonalkirchen stellen die materielle Infrastruktur für die Spezialseelsorge zur Verfügung und beweisen damit, daß Verantwortung über die Grenzen der Kirchgemeinde hinaus wahrgenommen werden muß und will. Die regionale Kategorialseelsorge (z. B. Jugendseelsorge und Erwachsenenbildung auf Dekanatsebene) sieht sich in einem Verhältnis der *Subsidiarität* gegenüber der Pfarreiseelsorge.

Die SpezialseelsorgerInnen bringen aufgrund ihrer früheren Seelsorgstätigkeit Erfahrungen aus der Pfarreiseelsorge mit und stehen in enger Zusammenarbeit mit den in der Pfarreiseelsorge Tätigen.

Der *Religionsunterricht* an der Volksschule wird zwar im allgemeinen innerhalb des Stundenplanes und in Räumen der Schule erteilt, steht aber in der Verantwortung der PfarreiseelsorgerInnen. Damit steht auch der Religionsunterricht in einer engen Beziehung zur Pfarrei. Dennoch wird dieser Unterricht von sehr vielen haupt- und nebenamtlich in der Pastoral Tätigen als übermäßige Belastung erfahren. Es ist dringend erforderlich, daß im Zusammenhang einer Ablösung von einer volksschulischen Struktur neue und sinnvolle Möglichkeiten der Kinder- und Erwachsenen Katechese im Rahmen einer Gemeindegatechese gesucht und erprobt werden.

11. Der Priestermangel schafft auf verschiedenen Ebenen der Seelsorge Notsituationen. Die dadurch erforderlichen *Notlösungen* werden klar als Notlösungen deklariert. Dadurch sollen die nicht zu Priestern geweihten SeelsorgerInnen nicht abqualifiziert werden. Es soll aber klar zum Ausdruck gebracht werden, daß jemand mit voller Pfarrverantwortung in der Pfarrei im Einsatz stehen und daß die Möglichkeit der Feier der sonntäglichen Eucharistie in einer Pfarrei gegeben sein müßte.

Dazu sind auch *strukturelle Änderungen* erforderlich, die nicht vom Bistum im Alleingang vollzogen werden können, aber im

Blick auf das Leben der Gemeinden und auf einen sinnvollen und verantwortbaren Einsatz von Seelsorgskräften immer dringender notwendig werden.

Brigitta Florian

Überforderung in der kirchlichen Sozialarbeit?

Wo zeigen sich, trotz aller notwendigen Professionalisierung, in der kirchlichen Sozialarbeit Überforderungen, und wie kann den dort tätigen Menschen geholfen werden, daß sie den erheblichen Anforderungen ohne zu große Überlastungen entsprechen? Eine Antwort ist der Wunsch nach mehr seelsorglicher Begleitung dieser vielen Menschen, eine andere die Forderung nach einer Überprüfung der Strukturen. Diese Denkanstöße sollen gerade auch die Seelsorger veranlassen, über Caritas und Pastoral nachzudenken und dann vielleicht einige neue Schritte zu setzen.

red

Forderungen zu stellen – an sich oder an andere – ist etwas Positives. Forderungen bringen Denk- und Handlungsprozesse in Gang. Auch wenn diese oft unbequem und mühsam sind, sie haben in unserer Menschheitsgeschichte manches vorangebracht.

Mit der „Überforderung“ ist es etwas anderes. Dieses „Über“ ist ein Zuviel, das wir nicht bewältigen oder das im Tempo nicht mit übrigen Entwicklungen abgestimmt ist. Dieses „Über“ kann zu Rückschritten statt Fortschritten oder zu Fehlentwicklungen führen. Leider gibt es keine Skala, die den Siedepunkt anzeigt, an dem die Forderung zur Überforderung wird. Auch ist Überforderung kein objektiver, sondern ein subjektiver Begriff, der von verschiedenen Standpunkten aus unterschiedlich gesehen wird. In der kirchlichen Sozialarbeit taucht die Frage „Forderung oder Überforderung“ an vielen Stellen auf, zum Beispiel im Verhältnis zwischen

– Kirche und Staat: Wieviel muß/kann/soll die Kirche leisten?

- institutionalisierter Caritas und Gemeindecaritas, Hauptamtlichkeit und Ehrenamtlichkeit;
- Pastoral und Diakonie; kirchliche Mitarbeiter und Kirche als Arbeitgeber;
- den Organisationsformen kirchlicher Caritasarbeit.

Eine frag-würdige Situation?

Soziale Verantwortung für Gegenwart und Zukunft tragen *Staat* und *Kirche* in vielen Bereichen gemeinsam. Der Staat, die öffentliche Hand, bedient sich zur Bewältigung der wachsenden sozialen Aufgaben auch der Verbände der freien Wohlfahrtspflege und finanziert ihre Arbeit zu einem guten Teil. Die Wohlfahrtsverbände nehmen diese Aufgaben an, weil sie ihrem Selbstverständnis entsprechen und sie darin eine gesellschaftspolitische Aufgabe sehen. Gerade kirchliche Verbände wissen sich von alters her aus christlicher Verantwortung und Nächstenliebe verpflichtet, zum Beispiel in der ambulanten und stationären Krankenpflege, Altenversorgung, Kinderbetreuung, Behindertenbetreuung, Betreuung psychisch Kranker, Begleitung Sterbender u. a.; hinzu kommen die „modernen Probleme“ wie Drogenkonsum, verschiedene Süchte, Überschildung, Asylbegehren, Migration, Krankheiten wie Aids und vieles mehr. Allein in der Bundesrepublik Deutschland arbeiten über 300.000 Männer und Frauen hauptamtlich in Caritaseinrichtungen und -diensten.

Aus dieser Entwicklung ergeben sich aber doch einige Anfragen:

Ist kirchliche Sozialarbeit angesichts der Tatsache, daß die Zahl der Kirchenbesucher zurückgeht oder stagniert, ein Weg, Kirche in die Gesellschaft hineinzutragen? Kann professionelle, institutionalisierte Caritasarbeit den damit verbundenen Erwartungen gerecht werden? Will und kann die Kirche das zunehmende soziale Engagement finanzieren? Begibt sich die Kirche durch die Förderung der öffentlichen Hand in Abhängigkeiten unter Verlust der eigenen Identität? Ist rein quantitativ soviel Sozialarbeit mit kirchlicher Identität vereinbar? Haben wir genügend Personalkapazität, um dies zu leisten? Oder muß sich zum Beispiel die Caritas auf bestimmte Aufgaben zurückziehen?

Auch innerkirchlich fallen die Antworten auf diese Fragen im einzelnen unterschiedlich aus. Angesichts der Schwierigkeiten in finanzieller und personeller Hinsicht fürchten sich wohl auch die Kirchen vor einer Überforderung, wenn sie ihre Einrichtungen und Dienste ständig weiter ausbauen sollen, um den Erfordernissen gerecht zu werden. Engagierte Mitarbeiter, die in der Arbeit stehen und die physische, psychische oder materielle Not vieler Menschen erleben, werden sich zwar selbst oft körperlich und seelisch überfordern, sehen jedoch mehr die christliche Verantwortung und Herausforderung an die Kirche und ihre Grenze denn die persönliche Überforderung.

Die zunehmende Professionalisierung der Sozialarbeit insgesamt hat selbstverständlich auch vor der Caritas nicht halt gemacht, weil die Inhalte der Arbeit sehr differenziert geworden sind, die Profession erforderlich ist und Qualität und Quantität der Arbeit die ehrenamtlichen Laien in den Gemeinden und Nachbarschaften überfordern.

Die Kirchengemeinden, die Diözese leisten zwar finanzielle Beiträge an die *institutionalisierte Caritas*, damit diese *stellvertretend* (subsidiär) für die Mitglieder der *Gemeinde* diese Arbeit übernimmt. Es stellt sich aber die Frage:

Ist Nächstenliebe an die Institution delegierbar?

Auch wenn die Gemeinden viele Aufgaben an die Caritasverbände übertragen können, so bleibt die Gemeinde doch der Ort wesentlicher Bruderdienste; von diesen kann sie nicht entbunden werden, denn es gibt Grenzen organisierter Caritas: Rat- und Hilfesuchende, Vereinsamte leben in unseren Gemeinden und müssen dort aufgespürt und begleitet werden.

Zwischen Caritas der Gemeinde und Verbands-Caritas muß ein inniger, sich gegenseitig befruchtender Kontakt und eine Zusammenarbeit bestehen und kein isoliertes Nebeneinander, damit die Botschaft der Nächstenliebe ankommen und angenommen werden kann. Nur in dieser Zusammenarbeit kann erreicht werden, was ehrenamtliche oder hauptamtliche Caritasarbeit allein überfordern würde.

Überbrückung der Kluft zwischen Caritas und Pastoral

Eine gemeinsame Tagung von Dekanen und Verantwortlichen der Caritas in der Diözese Rottenburg-Stuttgart widmete sich vor einiger Zeit der Verhältnisbestimmung und den Möglichkeiten der Zusammenarbeit von *Caritas* und *Pastoral*. Beklagt wurde, daß in den letzten 20 Jahren eine tiefe Kluft zwischen Seelsorge und Caritas entstanden ist; sie hätten sich auseinanderentwickelt und haben heute Verständigungsschwierigkeiten. In ihrer caritativen Arbeit habe sich – so stellt Professor Zerfuß fest – die Kirche am weitesten auf die säkularisierte Gesellschaft eingelassen. Nun müsse die Caritas ihre Erfahrungen, die sie nicht nur mit Alten und Kranken, sondern auch mit Alkohol- und Drogenabhängigen, Geschiedenen und Wiederverheirateten gemacht hat, in die Kirche einbringen. Wie kann das erfolgen?

Tatsache ist, daß einerseits bei weitem nicht jeder *Mitarbeiter* im caritativen Dienst „in der Kirche steht“, und daß andererseits nur wenige pastorale Mitarbeiter etwas von Sozialarbeit, von den sozialen Nöten der Randgruppenbürger verstehen oder erfahren. So besteht die Gefahr, aneinander vorbeizurennen, zu arbeiten. Also kapitulieren?

Wissen und Erfahrung über Caritasarbeit an Theologen zu vermitteln, müßte machbar sein. Über Lehr- und Studienpläne mit verbindlichen Praktika in der kirchlichen Sozialarbeit müßte dies zu schaffen sein.

Mehr seelsorgliche Begleitung für Caritas-Mitarbeiter!

Wie aber „kirchliche“ Mitarbeiter für die professionelle Sozialarbeit gewinnen? Nüchtern betrachtet bietet der Arbeitsmarkt gerade in pflegerischen Berufen zu wenig Arbeitskräfte an, um aus dieser kleinen Schar noch „kirchliche“ Mitarbeiter zu selektieren. Vielleicht müssen wir diese Mitarbeiter erst bei uns, durch uns zu „kirchlichen“ Mitarbeitern heranbilden, ihnen zeigen, wie Kirche sich versteht und was mit Caritas gemeint ist. Etwa durch seelsorgliche Begleitung der Mitarbeiter, Hilfe in ihren Nöten mit Leid und Sterben, wie sie dies tagtäglich in ihrer Arbeit erfahren. Wir müssen sie mit ihren eigenen privaten Problemen annehmen, die sie in ihrer Partnerschaft, in der

Kindererziehung, in der Wohnungsnot, im Generationenproblem und im Glauben haben, und ihnen beistehen, sie seelsorgerlich begleiten. Wir müssen sie im Umgang miteinander spüren lassen, daß sie auch unser Nächster sind und nicht nur jener Klient, für den wir verantwortlich sind. Im Umgang miteinander hätten wir eine gute Chance, Kirche erfahrbar, glaubhaft und attraktiv zu machen. Um in diesem Bestreben ein Stück weiterzukommen und uns selbst nicht zu überfordern, wäre es notwendig, daß in der Sozialarbeit pastorale Mitarbeiter, Priester oder Laien, als Wegbegleiter zur Verfügung stünden. Ohne diese sind die Mitarbeiter anderer Disziplinen überfordert, und wir laufen Gefahr, daß in unseren kirchlichen Einrichtungen und Diensten (Altenheime, Krankenhäuser, Beratungsstellen etc.) nichts mehr vom kirchlichen Proprium erfahrbar ist. Diakone in sozialen und pflegerischen Berufen wären eine große Hilfe.

Hinterfragen der Organisationsformen

Eine weitere Frage: Sind unsere *kirchlichen Organisationsformen* noch zeitgemäß? Es ist zu hinterfragen, inwieweit die bisherigen Organisationsformen institutionalisierter Caritas noch den derzeitigen Gegebenheiten in bezug auf Fachverantwortung, kirchenpolitischer Verantwortung und finanzieller Verantwortung entsprechen. Große Verantwortung lastet auf den Schultern ehrenamtlich Gewählter in Gremien. Überfordern die Betriebsgrößen heutiger Caritasverbände nicht diese Strukturen und das bisherige Management, die mit dem Wachstum der Verbände und den Erkenntnissen heutiger Betriebsorganisation nicht entsprechend mitgewachsen sind? Darüber muß nachgedacht werden.

Mit viel Idealismus und viel Engagement wurde Jahrzehnte, Jahrhunderte viel Caritas geleistet; so hat diese in unserer Gesellschaft einen hohen Stellenwert erlangt, was aber gleichzeitig zu einer hohen Erwartungshaltung gegenüber der Kirche führt. Können wir dieser Erwartung gerecht werden?

Es wäre unehrlich und würde uns selbst überfordern, wenn wir dies uneingeschränkt behaupteten. Aber wir müssen die Forderung an uns stellen, der christlichen Nächstenliebe mit allen uns gegebenen Kräften zu dienen, damit Caritas erfahrbar bleibt.

Predigt

Marie-Louise Gubler

Gebt uns Raum! (2 Kor 7, 2)

Von einer besonderen Form der „Überforderung“ schreibt Paulus in seinem zweiten Brief an die Korinther: Von der Überforderung des verkannten, ja verleumdeten Gemeindegründers. Anders und doch überfordernd war es wieder bei Bonhoeffer und bei Therese von Lisieux. red

„Gebt uns doch Raum in eurem Herzen! Niemand haben wir geschädigt, niemand zugrunde gerichtet, niemand übervorteilt . . .“ So bittet der überforderte Apostel. Wer kennt dies nicht: den Zwang zur Selbstrechtfertigung? Diese ständige Angefochtenheit? Zwischen Paulus und seiner Gemeinde in Korinth herrscht ein gespanntes Verhältnis. Während der Abwesenheit des Apostels haben Gegner die Autorität des Paulus untergraben, bei einem schweren Zwischenfall anlässlich des Besuches des Paulus muß es für diesen sehr demütigend ausgefallen sein. Die Infragestellung durch die Gemeinde hat auch das Selbstwertgefühl des Paulus angeschlagen. Was war nur schiefgelaufen? Was hatte er falsch gemacht? Um die Gemeinde zu schonen, war er nicht nach Korinth gereist und hatte statt dessen einen Brief geschrieben „aus großer Bedrängnis und Herzensnot, unter vielen Tränen“ (2 Kor 2, 4). Er tat es aus der Überzeugung, daß die Apostel „nicht Herren über euren Glauben, sondern Helfer zu eurer Freude“ sind (1, 24). Aber diese „Schwäche“ und Rücksicht war offenbar mißverstanden worden. Wie nur konnte das Vertrauen der Gemeinde wieder gewonnen werden? Wie nur die lautere Absicht des Paulus plausibel gemacht werden? Der zweite Brief an die Korinther ist ein erschütterndes Zeugnis eines leidenschaftlich liebenden, aber restlos überforderten Mannes, der der raffinierten Taktik seiner Gegner und der Wankelmütigkeit seiner Gemeinde ratlos gegenübersteht. Schmerzlich für ihn ist auch das Vorurteil, im persönlichen Umgang sei er so unterwürfig, aus der

Ferne aber so unerschrocken: „Ja, die Briefe, wird gesagt, die sind wuchtig und voll Kraft, aber sein persönliches Auftreten ist matt, und seine Worte sind armselig“ (10, 10).

Ausgerechnet ihm, dem unermüdlichen Gemeindegründer, dem um des Evangeliums willen Heimatlosen, ihm werfen sie Fadheit und armseliges Auftreten vor! Es ist eine Erfahrung, die wir alle irgendwann machen müssen: irgendein „Neuling“ tritt salopp und unbeschwert auf, fasziniert durch seine Rhetorik die Gemeinde, „kommt glänzend an“ und geht wieder weg. Vergessen ist die mühsame Aufarbeitung, das tägliche Mühen, die Treue im stillen. Der Seelsorger, die Seelsorgerin, sie empfinden sich als zum Inventar gehörig wie Kirchenbank und Gottesdienstplan. Echos gibt's höchstens, wenn etwas zu kritisieren ist. Und die lähmende Traurigkeit blockiert jede Initiative. Die eigene Lebensgeschichte, die Erfahrungen, das Charisma: sie werden tief eingeschlossen ins verletzte Innere. Der Teufelskreis beginnt.

Es ist durchaus Richtiges gesehen, wenn Thomas von Aquin die „acedia-tristitia“, die lähmende Traurigkeit, als Hauptursache vieler Übel sieht. Und es spricht für seine Erfahrung und seinen Realitätssinn, wenn er als Heilmittel so banale Dinge wie ein Bad, Tränen und Klage, Schlaf und jegliche Erfreuung (delectatio), aber auch das Mitgefühl von Freunden und die Betrachtung der Wahrheit nennt. Es gibt Situationen, wo Argumente nicht helfen, wo die einfachen Dinge des Alltags bewußt getan werden müssen, damit das Koordinatensystem nicht zerbricht. Dietrich Bonhoeffer hat sich deshalb in der Haft auferlegt, jeden Morgen um sechs aufzustehen, um aus der äußeren Ordnung etwas Halt für die innere Ordnung zu finden. Konsequenterweise verweigerte er sich dem Selbstmitleid und dem Bedürfnis, vor Fremden von seinem Zustand zu reden. Mit Gott „Schritt halten“ nennt er diesen täglichen Kampf, bei dem er versuchte, „sich ganz nüchtern an das Tatsächliche zu halten, sich Illusionen und Phantasien aus dem Kopf zu schlagen und mit dem Gegebenen sich zufriedenzugeben, weil man dort, wo man die äußeren Notwendigkeiten nicht versteht, an eine innere und unsichtbare Notwendigkeit

glaubt“. (Briefe vom 20. Februar 1944 und vom 18. Dezember 1943) Das Zerbrechender aller Selbstverständlichkeiten hat Bonhoeffer als tiefe Krise erlebt: „Ganz ohne jeden erkennbaren physischen und psychischen Grund rüttelt es plötzlich an dem Frieden und der Gelassenheit, die einen trug, und das Herz wird, wie es bei Jeremia sehr bezeichnend heißt, das trotzig und verzagte Ding, das man nicht ergründen kann.“ (Brief vom 15. Mai 1943) Wie sind solche Situationen zu bestehen? Bonhoeffer hat unermüdlich gelesen und geschrieben, hat auch im Gefängnis weitergearbeitet. Paulus hat sich seine Ratlosigkeit und Sorge von der Seele geschrieben, hat den Kontakt mit seiner schwierigen Gemeinde immer neu versucht. Auch Therese von Lisieux hat in ihrem erstickend engen Milieu einer sehr mittelmäßigen Klostergemeinschaft, zerrissen zwischen zwei impulsiven und starrköpfigen Erwachsenen, die ihre „Mütter“ waren (als Priorin die eine, als ältere Schwester die andere), einen täglichen Kampf geführt um ihren eigenen, kleinen Weg. Und ihre letzten 18 Lebensmonate sind von einer tiefen existentiellen Krise überschattet: sie ist wie blind, ausgeweglos im „Nebel“ und in der Finsternis. Sie erfährt klar und plötzlich, daß es wirklich die Realität des Unglaubens gibt, und sie macht sich zur Gefährtin der Atheisten. Und sie harrt – auf den Tod an Tuberkulose erkrankt – in der „Nacht des Nichts“ aus im Wissen, daß jeder Kampf dagegen zur Niederlage führen muß: „Mein letztes Mittel, eine Niederlage in meinen Kämpfen zu vermeiden, ist die Fahnenflucht.“ Die Desertion als äußerstes Mittel ihrer Tapferkeit und ihrer Solidarität. So stirbt sie arm und allein.

Was gab diesen Menschen den Mut, trotz allem auszuhalten? Paulus hat es seiner Gemeinde in Korinth gesagt: Jesus „ist das Ja zu allem, was Gott verheißen hat“ (1, 20). Darum dürfen wir zu diesem Ja das „Amen“ sprechen, auch wenn wir nur zerbrechliche Gefäße für diesen Schatz sind (4, 7). Dieses Ja befreit vom Zwang zur Selbstrechtfertigung und läßt die paradoxe Überzeugung wahr werden: „Ich bejahe meine Ohnmacht, alle Mißhandlungen und Nöte, Verfolgungen und Ängste, die ich für Christus ertrage; denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark“ (12, 10).

Bücher

Gelungene Synthese zur Eignungsfeststellung für bestimmte Berufe

Hermann Stenger (Hrsg.), *Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung – Beratung – Begleitung*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 286 Seiten.

Nicht nur der Ansatz dieses Buches ist hochinteressant (nämlich die Verquickung von Spiritualität und Empirie, von Theologie und Psychologie, von Theorie und Praxis), nicht nur das Autorenteam (Autoren aus verschiedenen Generationen, allesamt mit reichlichem wissenschaftlichen Hintergrund, aber auch mit Erfahrungskompetenz ausgestattet), sondern auch das Buch in seinen einzelnen Abschnitten hält, was der Untertitel verspricht: Klärung, Beratung und Begleitung!

Nach einem geschichtlichen Überblick von F. Wulf, der sich insbesondere auf die Eignung zum Priesteramt hin reflektieren läßt, erfolgt ein pastoralanthropologischer Entwurf zum Thema „Kompetenz und Identität“: H. Stenger unterscheidet zunächst zwischen Fähigkeitskompetenz und Zuständigkeitskompetenz und führt verschiedene Konstellationen an, angefangen von der Kompetenz der Kompetenz (gemeint ist ein glückliches Zusammentreffen von ausreichender Fähigkeit für die vorhandene Zuständigkeit) bis hin zur problematischsten Konstellation, nämlich der Kompetenz der Inkompetenz oder der Inkompetenz der Kompetenz (in beiden Fällen drückt sich ein Auseinanderklaffen von Zuständigkeit und Fähigkeit aus)¹. Der Autor befaßt sich mit berufsspezifischen (theologische Bildung, pastorale Befähigung) und ganzheitlich-personalen Aspekten (aus einer Anthropologie der Kommunikation), mit der Fähigkeit, wirklichkeitsbezogen zu handeln bzw. botschaftsbezogen mit Symbolen umzugehen.

¹ Zwar wäre u. U. eine Formulierung „Kompetenz unter der Bedingung von Kompetenz oder Inkompetenz“ sprachlich exakter; aber gerade die kernigen Formulierungen Stengers drücken die Problematik kompromißlos und unübersehbar aus.

In einem Abschnitt über die Architektur der personalen Identität kommt er zu einer wahrhaft originellen Synthese zwischen der psychosozialen Entwicklung nach Erikson und einer die individuelle Genese der personalen Identität vertiefend beleuchtenden identitätstheoretischen, elementartheologischen und pastoraltheologischen Betrachtung. Ähnlich wird auch die soziale Balance der Identität behandelt. – Zwei große Abschnitte befassen sich mit den Grundlagen beratender Begleitung (Eignungsdiagnostik für bestimmte Berufe, Identitätsbalance, Reflexion von Praxis u. a. m.), aber auch mit Hilfen zur Unterscheidung von Beweggründen. Hier gibt der Autor interessante Einblicke in psychologisch-empirische Zugänge zur Eignungsfrage, in die Beurteilung stimmiger und unstimmiger Motivationen und deren Auswirkungen². – Die Praxis der Eignungsberatung braucht Mut zur Konfrontation, Konfliktfähigkeit, Trennung von Eignungs- und Anstellungsfragen usw. Den Abschluß bilden kompetenz- und identitätsfördernde Initiativen (pastoral-psychologische Ausbildungs-Lehrpläne und Bildungsmaßnahmen, Initiativen von kirchlichen Fortbildungseinrichtungen, theologischen Fakultäten u. ä.).

Diese interessante und gelungene Synthese von Psychologie und Theologie werden nicht nur kirchliche Entscheidungsträger bzw. Entscheidungsbetroffene, sondern auch beratende Psychologen mit Gewinn lesen.

Franz Sedlak, Perchtoldsdorf

Ethische Orientierungshilfen

Stephan H. Pfürtner u. a., Ethik in der europäischen Geschichte, Bd. I (Antike und Mittelalter) 187 Seiten, und Bd. II (Reformation und Neuzeit) 204 Seiten, Verlag Kohlhammer, Stuttgart 1988.

Je prekärer die Situation, umso notwendiger sind verbindliche Richtlinien des Handelns, zumal eines der markantesten Merkmale unserer Lebenswelt sich gerade in der Maxime

² Kritisch wäre hier nur anzumerken, daß der Begriff „Ideal-Ich“, den C. Schaupp anstelle von Über-Ich einführt, in der psychoanalytischen Literatur ein ganz spezifischer Terminus ist, von dem man die hier gegebene Bedeutung etwas abgrenzen müßte.

auf den Punkt bringen läßt: Wir dürfen nicht alles tun, was wir können. Wie aber ist ein Dürfen, also ein Handeln begründbar, das sich einerseits der Not unserer Zeit verpflichtet weiß, andererseits diese auch zu wenden sucht, und zwar derart, daß – als Minimalmotivation – nicht noch größeres Übel daraus entsteht?

Stephan H. Pfürtner, renommierter Moraltheologe und Sozialethiker (Stationen seiner Lehrtätigkeit sind: Walberg bei Bonn, Freiburg/Schweiz und zuletzt Marburg), unternimmt es nun mit anderen Autoren, in zwei Bänden die „Ethik in der europäischen Geschichte“ zu sichten und – bescheiden im Auftreten, aber durchaus fordernd im Anspruch – nach dem „besonnenen Umgang mit dem Möglichen“ zu suchen (II, 178ff).

Diese Ethik wurde problemgeschichtlich entworfen, erhebt also nirgends den Anspruch auf Vollständigkeit im Sinne einer „Geschichte der Ethik in Europa“. Aus dem Entwicklungsgang des europäischen Raumes ergeben sich nicht nur die Themenkreise, sondern dessen Geschichte wurde auf jene Lebensfragen hin untersucht, die gegenwärtig einer ethischen Antwort bedürfen. Geschichte ist in diesem großangelegten Entwurf glaubhaft keineswegs nur nach rückwärts bezogen, sondern soll „Vergangenes vergegenwärtigen zur besseren Zukunftsgestaltung“ (I, 9). In diesem Sinn wird Ethik wesentlich nicht nur geschichtsbezogen, sondern sogar konstitutiv für Geschichte erfahren. Der geschichtliche Rückblick dient dann dazu, „uns neu unserer sittlichen Grundlagen zu vergewissern“ (I, 9) – solcherart läßt er die Krise der Moral als Krise der Gesellschaft überhaupt erscheinen.

Voraussetzung für die geschichtliche Beschäftigung mit der Ethik bildet die Annahme, daß frühere Epochen sich auf ihre Weise ebenso wie wir vor die Notwendigkeit gestellt sahen, nach dem lebenserhaltenden Guten zu fragen und Wege zur Abwehr von zerstörerischen Einflüssen durch Menschen zu suchen. Der Rückgang in die Geschichte bietet die Möglichkeit, nach einem Kontinuum zu suchen und das Paradigmatische auszuwählen.

Freilich soll an dieser Stelle schon nicht verschwiegen werden, daß die Beschränkung

auf den geistigen Raum Europas zwar einerseits notwendig und – wie das Beispiel zeigt – gerade noch bewältigbar erscheint; unter globalem Gesichtspunkt läßt sie aber den Verdacht eines unerträglichen, weil anachronistischen Eurozentrismus aufkommen (in Themenwahl, Denkstil usw.), welcher Verdacht erst nach Lektüre des letzten Kapitels des zweiten Bandes zumindest nicht verfestigt, sondern beruhigt werden kann.

Nun zu den Schwerpunkten der beiden Bände. Der erste Band (Antike und Mittelalter) präsentiert sich äußerst einheitlich, zeichnet durch den Herausgeber Pfürtner für mehr als 80 Prozent des Textes verantwortlich. Kenntnisreich und präzise legt er die Ethik der Antike (bes. des Aristoteles) und des Mittelalters (bes. des hl. Thomas) dar. Schwach hingegen wegen seiner Kürze und seines Inhalts fällt das Zwischenkapitel über die Ethik in der Bibel (D. Lührmann) und im frühen Christentum (A. M. Ritter) aus. Kann die wahrlich weltbewegende Ethik des Alten und des Neuen Testaments wirklich auf die Propheten eingeschränkt werden? Sicher gibt es einige Bemerkungen zum Liebesgebot, zur Gerechtigkeit. Und gibt es als ethische Probleme des frühen Christentums nichts sonst als die Eigentumsfrage? Paradigmatisch zu behandeln wären doch zumindest auch das Verhältnis zum Staat, der Gehorsam welcher Obrigkeit immer gegenüber und damit verbunden die Problematik des Widerstandes. An der Aktualität und der kontinuierlich historischen Entwicklung dieser Fragen läßt sich wohl nicht zweifeln. Ein konsequenter Mangel muß dann auch das Fehlen einer ausführlichen Darlegung der Ethik des hl. Augustinus sein – er wird unter die Eigentumsfrage sumsumiert. Das Mittelalter ist immer noch bis ins 12. Jahrhundert ohne ihn nicht denkbar, augustini-sche Positionen halten sich in der „Staatsphilosophie“, im Verhältnis von Gnade und Freiheit, von Gewissensentscheid und Gehorsamsdenken bis in unsere Tage.

Wesentlich uneinheitlicher, weil von insgesamt neun Autoren gestaltet, bietet sich der zweite Band (Reformation und Neuzeit). Läßt sich eine Ethik der Reformation mit ihrem Arbeits- und Berufsethos (Chr. Grem-

mels) noch als Phänomen beschreiben, so wird es schon schwierig, in der frühen bürgerlichen Gesellschaft (G. Mainsberger) ein einheitliches Ethos auszumachen; fast unmöglich erscheint es, in den (ohnehin kurzen) Kapiteln über den Deutschen Idealismus und die Romantik (H. Rosenau und P. Steinacker) und den Utilitarismus und Pragmatismus (H. Deuser) das für unsere Situation Paradigmatische zu filtern. Der Moralkritik im 19. Jahrhundert (E. Starke) ergeht es da nicht viel besser, wiewohl natürlich alleine schon von ihrer Wirkmächtigkeit der Ideologiekritik durch Marx und Nietzsches Umwertung aller Werte stärkeres Gewicht (als insgesamt zehn Seiten) hätte beigelegt werden können. Für die jüngste Vergangenheit und die Gegenwart zeichnet J. Hübner die Krise der Ethik nach, hervorge-rufen durch die empirischen Wissenschaften, eine Krise, die schließlich in der Zerstörung der Menschlichkeit durch das NS-Regime (W. Lienemann) mündete, aber auch das heute wahrscheinlich einzige universal zu nennende Ethos hervorrief: das der Menschenrechte. In dieser Ethik gilt nicht mehr der Imperativ, sondern eben das „Prinzip Verantwortung“.

Einen ausgezeichneten Schlußakzent für beide Bände setzt Gonsalv Mainberger in seinen „Skizzen zu einer Moral des Aufschubs“, in denen er – ganz skeptischer Rhetoriker – in acht „Sümmchen“ (in Anlehnung an die scholastischen „summulae“) den „besonnenen Umgang mit dem Möglichen“ propagiert (II, 178ff), ohne an irgendeiner Stelle neue oder alte Imperative für eine neue Moral zu definieren. Die Balance zwischen Gesinnungs- und Verantwortungs-ethik wird dennoch gesucht.

Diese Bescheidenheit am Schluß versöhnt mit den zugegeben kaum vermeidbaren Unebenheiten eines so umfangreichen Unternehmens. Summa summarum darf die „Ethik in der europäischen Geschichte“ vor allem wegen des Schlußkapitels als wichtiger Beitrag gewürdigt werden, der tatsächlich in der Frage dessen, was wir in all unserem Können auch noch dürfen, Orientierungshilfen zu geben vermag.

Erwin Waldschütz, Wien – Krems

Büchereinlauf

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

- Albertus-Magnus-Kolleg/Haus der Begegnung Königstein e. V. (Veranstalter und Hrsg.), *Christen im Osten: Hoffen auf Europa?*, 39. Internationaler Kongreß „Kirche in Not“, Band 37/1989, Königstein o. J., 184 Seiten, DM 19,90, S 130,-, sFr 16,70.
- Altermatt Urs, *Katholizismus und Moderne. Studien zur Sozialgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Benziger Verlag, Zürich 1989, 470 Seiten, DM 54,-, sFr 48,-.
- Bienemann Georg – Zurkuhlen Ulrich, *Mich selbst und Gott erfahren in Symbolen. Ein Werk- und Sachbuch zur Sakramentenkatechese*, Christophorus-Verlag, Freiburg 1990, 160 Seiten, DM 22,80.
- Bischöfliche Kanzlei Mainz (Hrsg.), „Erzählt euren Kindern davon...“ Von der Mitteilung des Glaubens im Lebensraum Familie. Hirtenwort des Bischofs von Mainz *Dr. Dr. Karl Lehmann* zur Osterlichen Bußzeit 1990, Mainz 1990, 16 Seiten.
- Boberski Heiner, *Das Engelwerk. Ein Geheimbund der katholischen Kirche*, Otto Müller Verlag, Salzburg 1990, 288 Seiten, S 238,-.
- Bours Johannes, *Halt an, wo laufst du hin? Bildmeditationen*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 152 Seiten mit 42 farbigen und 14 einfarbigen Bildtafeln, DM 36,-.
- Brem Alois, *Von deiner Güte ist die Erde erfüllt. Worte der Bibel – Worte fürs Leben*, Herder Taschenbuch 1695, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 128 Seiten, DM 7,90.
- Deutscher Caritasverband (Hrsg.), *Caritas Werkheft 1990. Thema: Schritte zum Heilwerden*, Freiburg 1990, 64 Seiten.
- Casaldaliga Pedro, *Auf der Suche nach dem Reich Gottes. Eine Anthologie*, Hermagoras-Verlag, Wien – Klagenfurt 1989, 320 Seiten, S 210,-, DM 31,-.
- Dormeyer Detlev – Hauser Linus, *Weltuntergang und Gottesherrschaft*, Topos Taschenbuch 196, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1990, 156 Seiten, DM 12,80.
- Eisenbach Franziskus, *Auf der Suche nach Freude. Predigten zu Hochfesten und Festzeiten des Kirchenjahrs*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1990, 184 Seiten, DM 24,80.
- Emeis Dieter, *Das Glaubensgespräch. Ein Leitfa-den*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 120 Seiten, DM 14,80.
- Flammer Barnabas, *Bereitung zum Gottesdienst. Worte bei der Eröffnung der Eucharistiefeier*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 128 Seiten, DM 16,80.
- Franzoni Giovanni, *Der Teufel – mein Bruder. Der Abschied von der ewigen Verdammnis*, Kösel-Verlag, München 1990, 167 Seiten, DM 29,80.
- Fuchs Josef, *Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik*, Band II: Ethische Konkretisierungen, Reihe: Studien zur theologischen Ethik, Band 26, Universitätsverlag, Freiburg i. Ü. – Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1989, 314 Seiten, sFr 28,-.
- Gaidetzka Petra – Schmidt Brigitte, *Zeuginnen des Glaubens. Predigtvorlagen*, Echter Verlag, Würzburg 1990, 108 Seiten, DM 16,80.
- Gruber Elmar, *365 Kindergebete*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 160 Seiten, DM 28,-.
- Hilberath Bernd Jochen, *Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen. Orientierungen zur christlichen Rede von Gott*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1990, 120 Seiten, DM 19,80.
- Hobelsberger Hans, *Ministrantenarbeit zwischen Liturgie und Jugendpastoral*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1990, 133 Seiten, DM 19,80.
- Hoffsümmer Willi, *Vom Wein in den Krügen. Trau-ansprachen*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 128 Seiten, DM 17,80.
- ders., *Senioren-gottesdienste 1. 177 Gottesdienste für ältere Menschen und andere Jahrgangsstufen*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1990, 208 Seiten, DM 29,80.
- Khoury Adel Theodor – Muth Ludwig (Hrsg.), *Glauben durch Lesen? Für eine christliche Lesekultur. Reihe: Quaestiones disputatae 128*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 152 Seiten, DM 46,-.
- Kirchhofer Karl (Hrsg.), *Streitbare Hoffnungen zwischen Resignation und Kirchenträumen. Welcher Glaube ist überlebensfähig?* Benziger Verlag, Zürich 1990, 124 Seiten, S 154,40, DM 19,80, ca. sFr 19,80.
- Koch Kurt, *Erfahrungen der Zärtlichkeit Gottes. Mit den Sakramenten leben*, Benziger Verlag, Zürich 1990, 160 Seiten, S 171,60, DM 22,-, ca. sFr 22,-.
- Kraus Bernhard, *Sag nicht, ich bin zu alt... Entdeckungen beim Alterwerden*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 144 Seiten, DM 19,80.
- Küng Hans, *Die Hoffnung bewahren. Schriften zur Reform der Kirche*, Benziger Verlag, Zürich 1990, 232 Seiten, sFr 28,80, S 232,40, DM 29,80.
- Lang Justin, *Die großen Ordensgründer. Benedikt – Dominikus – Franziskus – Ignatius. Mit Farbbildern von Helmuth Nils Loose und Toni Schneiders*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 224 Seiten, DM 58,-.
- Lexikon der christlichen Ikonographie. 8 Bände, *Kirschbaum Engelbert* (Hrsg. Band 1–4), *Braunfels Wolfgang* (Hrsg. Band 5–8), Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 2840 Seiten, 2300 Abbildungen, Paperback in Kassette, DM 358,-.
- Lies Lothar, *Sakramententheologie. Eine personale Sicht*, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1990, 375 Seiten, S 420,-, DM 59,-.
- Lorenz Erika, *Licht der Nacht. Johannes vom Kreuz erzählt sein Leben*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 264 Seiten, DM 39,90.
- Maiberger Paul, *Das Alte Testament in seinen großen Gestalten. 40 Glaubens- und Lebensgeschichten. Mit einer Erklärung wichtiger alttestamentlicher Begriffe*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1990, 220 Seiten, DM 36,-.
- Martini Carlo M., *Du, den ich suche. Wege von David zu Jesus*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 208 Seiten, DM 29,80.
- Meyer zu Uptrup Klaus – Jungo Michael (Hrsg.), *Lima-Liturgie. Vertont von Maxime Kovalevsky*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz – Quell Verlag, Stuttgart 1990, 168 Seiten, DM 24,-.

Müller Alois, Der dritte Weg zu glauben. Christsein zwischen Rückzug und Auszug, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1990, 108 Seiten, DM 19,80.

Müller Wunibald, Erkennen – Unterscheiden – Begreifen. Das seelsorgliche Gespräch, Reihe: Heilende Seelsorge, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1990, 120 Seiten, DM 19,80.

Pohlmann Constantin, Gott spricht im Schweigen. Wege zum inneren Gebet, Herder Taschenbuch 1691, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 126 Seiten, DM 9,90.

Publik-Forum durch **Meesmann Hartmut** (Hrsg.), Nackter als nackt komm' ich zu dir. Sexualität, Christophorus-Verlag, Freiburg 1990, 128 Seiten, DM 16,-.

Publik-Forum durch **Weber Doris** und **Seiterich-Kreuzkamp Thomas** (Hrsg.), Ich sehe dich in tausend Bildern. Maria, Christophorus-Verlag, Freiburg 1990, 128 Seiten, DM 16,-.

Rahner Karl, hrsg. von **Vorgrimler Herbert**, Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott. Profil – Bilder – Texte, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 169 Seiten, DM 29,80.

Roos Klaus, Habt ihr keine Ohren, um zu hören? Reiz-Texte zur Bibel für Predigt und Gruppenarbeit, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1990, 128 Seiten, DM 19,80.

Schneider Waltraud, Lobt ihn mit Tanz. Neue Vorschläge für den Gottesdienst, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 112 Seiten, DM 18,80.

Schroeder Wolfgang, Gewerkschaftspolitik zwischen DGB, Katholizismus und CDU 1945 bis 1960. Katholische Arbeiterführer als Zeitzeugen in Interviews, Bund-Verlag, Köln 1990, 444 Seiten, DM 39,80.

Schwarz Andrea, Singt das Lied der Erlösung. Mit Gott das Leben feiern, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 160 Seiten, DM 19,80.

Sobrinho Jon, Sterben muß, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador: Fakten und Überlegungen, Edition Exodus, Freiburg/Brig 1990, 122 Seiten, DM 17,80, sFr 16,80.

Sommer Antonius, In dir liegt ein Schatz verborgen. Anregungen und Übungen zu innerem Wachstum und sinnerfülltem Leben, Herder Taschenbuch 1679, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 128 Seiten, DM 9,90.

Stahelin Balthasar – **Schmucker-von Koch Joseph**, Heilwerden von Grund auf. Psychotherapie aus dem Glauben. Grundlegung und Praxis, Herder Taschenbuch 1665, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 128 Seiten, DM 9,90.

Stertenbrink Rudolf, Der Himmel öffnet sich auf Erden. Ein modernes Lebensbrevier, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 320 Seiten, DM 32,-.

Vesperale. Für die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres, hrsg. von den Liturgischen Instituten Trier, Salzburg und Zürich in Zusammenarbeit mit den Mönchen der Abtei Münsterschwarzach, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien, Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzach 1989, 336 Seiten, DM 29,-.

Westermann Claus, Schöpfung. Wie Naturwissenschaft fragt – was die Bibel antwortet, Herder Taschenbuch 1630, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 208 Seiten, DM 12,90.

Zielonka Michael, Wortwörtlich leben. Literarische Kurztexte zur Liturgie von Karfreitag bis Dreifaltigkeit, Echter Verlag, Würzburg 1990, 120 Seiten, DM 19,80.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

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

Marianne Becker ist Religionslehrerin in Landau/Deutschland.

Meinrad Bumiller ist Diözesanjugendseelsorger im erzbischöflichen Jugendamt in Freiburg/Br.

Cécile Eder, Mitglied der Kongregation der Helferrinnen, ist Pastoralassistentin in der Pfarrei Dreifaltigkeit in Bern.

Karin Gabler ist Sozialarbeiterin in der Teampfarre St. Florian in Wien.

Gisela Hausdorf, Dipl.-Theol., ist Mentorin für die Pastoralassistentenbewerber in der Diözese Würzburg.

Philipp Hautle ist als Diözesankatechet in der Bistumsleitung St. Gallen verantwortlich für Religionsunterricht, Jugendarbeit und Liturgie.

Bernhard Herrmann ist Pfarrer in einer Stadtpfarre in Mannheim.

Franz Merschl ist Pfarrer und Dechant in Wien-Simmering.

Regina Osterwalder ist diplomierte Katechetin und Erwachsenenbildnerin in Zell/Lu in der Schweiz.

Reinhard Pfau, Dr. theol., ist Pastoralreferent in einer Kirchengemeinde in Tübingen.

Erich Richtarz, Mag. theol., ist als Pastoralassistent in der Krankenhauseelsorge im Allgemeinen Krankenhaus in Wien tätig.

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

Helmut Schriffel, Diakon, ist Pastoralassistent in Mönchendorf/Niederösterreich, einer Pfarre ohne Priester am Ort.

Hedi Weinzettl ist Pastoralassistentin in Neunkirchen/Niederösterreich; war lange Jahre in der Privatwirtschaft und ehrenamtlich in der Jugendarbeit tätig.

Dieter Funke SMM, Dr. theol., arbeitet als Psychoanalytiker in eigener Praxis und ist Lehrbeauftragter für Pastoralpsychologie an der Universität Bonn.

Paul Hoffmann ist Professor für Neues Testament an der Universität Bamberg.

Gregor Siefer ist Professor für Soziologie am Institut für Soziologie der Universität Hamburg.

Hans Werners war durch viele Jahre hindurch Studentenseelsorger und dann bis zur Pensionierung Pfarrer in Münster; außerdem bis zur Pensionierung Beauftragter für die Akademikerarbeit im Bistum.

Herwig Karzel, Mag. ev. theol., war 1980 bis 1990 Superintendent der evangelischen Kirche A. B. in Linz.

Gert Schneider, Dr. theol., ist Pfarrer in Warstein-Suttrop/Deutschland.

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

Alois Reinhard ist stellvertretender Leiter des Personalamtes des Bistums Basel in Solothurn.

Brigitta Florian ist Direktorin des Caritasverbandes für Stuttgart e. V.

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.

Leitartikel

Peter F. Schmid
„Von allen
guten Geistern
verlassen . . .“

Von der Verdrän-
gung und Wieder-
kehr der Engel und
Dämonen

Der Esoterik-Boom
und der Streit ums
„Engelwerk“ lassen
die Wichtigkeit des
Themas ahnen

Der Mensch, inmitten
von „Mächten und
Gewalten“ . . .

Mancher wird sich fragen, ob denn die Diakonia nichts Wichtigeres zu tun habe, als sich mit Engeln und Dämonen zu beschäftigen, ob da vielleicht gar der Brisanz aktueller theologischer und kirchenpolitischer Fragen auf ein Nebengleis ausgewichen werden solle. – Im Gegenteil: Denn während de facto nicht wenige Theologen und Seelsorger Engel und Teufel aus ihrem Bewußtsein gestrichen haben, treiben Engels- und Teufelsfanatiker ihr Geschäft mit Geld und Seele. Wer an die Begeisterung um Esoterik und Bewegungen wie New Age¹ denkt, wer Akademiker mit Faszination Tarotkarten legen sieht oder die Verbissenheit und den Fanatismus der jüngsten Debatten um das „Engelwerk“ verfolgt – um nur wahllos einige Beispiele herauszugreifen –, kann unschwer die Herausforderung an Theologie und Pastoral erkennen, die in dem Schwerpunktthema dieses Heftes steckt.

Nicht nur im fernen Südamerika und andernorts, wo animistische und sonstige Geisterkulte die befreiende christliche Botschaft aushöhlen oder erfolgreich unterwandern, sondern auch bei uns in Mitteleuropa stehen Satans- und Engelspriester hoch im Kurs. Das Thema ist zu wichtig, um es den Protagonisten vom „Engelwerk“ und anderen Sekten zu überlassen. Viele haben sich seiner bereits bemächtigt, seien sie nun Spinner, skrupellose Intriganten und Geschäftemacher oder gezielt an Einfluß und Macht Interessierte. Zweitausend Jahre, nachdem Jesus den Dämonen den Garaus gemacht hat, feiern sie mitten in der Kirche fröhliche Urständ.

Schon ein kurzer Blick auf die „Volksfrömmigkeit“ zeigt, welchen Stellenwert im Bewußtsein der Menschen jene „Mächte und Gewalten“ haben, die er beschwört, um sie abzuwehren, oder die er anruft, um ihren Schutz zu erleben: Von Eltern, die ihre Kinder deren Schutzengel anvertrauen, bis zu Menschen, deren Selbstvertrauen sich bei bestimmten Gestirn- und Zeitkonstellationen dem Nullpunkt nähert; von Liebenden, die einander „mein Engel“ nennen, bis zu Menschen, die von satanischen Ritualen oder Druiden-Ausbildungen fasziniert sind – der einschlägige Volksglaube und der entsprechende Aberglaube reichen weiter und tiefer, als man es bei bloß oberflächlicher Betrachtung meinen möchte. Dabei ist die

¹ Renommierete Buchhandlungen der Wiener Innenstadt erzielen bereits zwischen 10 und 25% des Umsatzes mit esoterischen Büchern und Zeitschriften. Nach soziologischen Untersuchungen könnte eine New-Age-Partei bei österreichischen Wahlen „problemlos die zweitgrößte Macht im Staat werden“! (Wochenpresse, Wien, Nr. 15 v. 13. 4. 1990, S. 57)

... sehnt sich nach
Schutz vor Bedrohung

Theologisch sind die
Engel Ausdruck der
Zuwendung des als
fern erlebten Gottes,
seiner Beziehung und
Kommunikation

Grenze zwischen gesunder Volksfrömmigkeit und krankmachender Verdrängung, zwischen avantgardistischer Psi-Forschung und verdummendem Okkultismus, zwischen einem überdurchschnittlichen Gespür für verlorengegangene Bewußtseinsdimensionen und einem schlicht unterdurchschnittlichen Gemüt durchaus fließend und oft unscharf. Von der verlorengegangenen Wertschätzung kollektiver Symbole über Mißbrauch von Angst und Aberglauben bis zum systematischen Psychoterror zieht sich ein roter Faden.

Natürlich offenbart sich darin, daß heute wieder vermehrt von Engeln und guten wie bösen Geistern die Rede ist, die Sehnsucht des Menschen nach einer Dimension, die ihm abhanden gekommen zu sein scheint. Die Bewohner einer technischen und rationalen Welt entwickeln ein unstillbares Bedürfnis nach dem Spirituellen. Ob es nun unaufgeklärtes, naives Denken ist oder das Bewußtsein davon, daß sich des Menschen Glück nicht im Materiellen und Machbaren erschöpft: Der Spiritismus tritt dort mit Leichtigkeit und großem Zulauf gegen den Materialismus an, wo die Spiritualität verlorengegangen ist².

Wo stoßen wir auf Engel und Dämonen? Religionsgeschichtlich wie im Alltag treten sie auf, wo die Menschen überfordert scheinen: Gleich, ob es der Anspruch des Monotheismus ist, den eine Engel- und Dämonenwelt „mildert“, oder die aktuelle Gefahr für Leib oder Seele, die mit der Vorstellung von personifizierten Bedrohern und Beschützern leichter zu verkraften ist.

Von Engeln ist immer dann die Rede – so der Befund aus Religionsgeschichte und Bibelexegese –, wenn Gott ferne, ungreifbar, nicht direkt erreichbar zu sein scheint. Der „Engel Jahwes“ (z. B. Gen 16, 7–14) tritt auf als die Manifestation Gottes, seiner nachgehenden Sorge. Ja, manchmal ist er von Gott selbst praktisch nicht zu unterscheiden. Die Engel der Bibel sind Bote und Mitteilung Gottes, die die abgerissene Verbindung zwischen Gott und Mensch neu herstellen. Wo sie auftreten, geht es um Gottes Heilszusage an den Menschen, sie dienen der Beziehung und Kommunikation. Ihr Name ist eine Funktions-, keine Wesensbezeichnung, wie schon Augustinus betont³. In der traditionellen Theologie waren die Engel denn auch niemals Gegenstand einer eigenständigen Glaubenslehre.

² Sehr deutlich wird dies gerade jetzt in der sowjetischen Gesellschaft, in der, kaum ein bißchen liberalisiert, Heiler als Stars vor einem begeisterten Publikum bei Massenveranstaltungen und im Fernsehen sich größter Beliebtheit erfreuen.

³ Vgl. *Josef Weismayer*, Boten und Gegner Gottes, in: *Theologie aktuell* 4 (1990) 2–4.

Die Engel aktueller Kulte hingegen erinnern an primitive Formen der Gnosis und werden zum Inhalt eigener Lehren und Verehrungsformen; sie haben mit Angst und Hindernissen zu tun und bilden eine besondere Glaubenswelt, die nur Privilegierten und Insidern völlig zugänglich ist. Die Rede ist hier erst einmal von Bedingungen, die es zu erfüllen gilt, will man „mehr“ mit Gott zu tun haben. So wird immer stärker das Mittel zum Zweck. Statt in Christus den einzigen Mittler⁴ zwischen Gott und den Menschen zu sehen, werden physische und psychische Mittel, sichtbare Mittelsmänner und -frauen und unsichtbare Mittler aller Art zur Überbrückung einer als unerträglich empfundenen Distanz und Gottferne eingesetzt.

Wie die kirchliche Liturgie jedoch anzeigt (in der die Gemeinde gemeinsam mit allen Engeln Gott „heilig“ nennt und dem Teufel und seinen Werken widersagt, bevor sie im Taufversprechen den Glauben an den dreifaltigen Gott bekennt), ist theologisch die Rede von „Mächten und Gewalten“ dort, wo es um Gottes Größe und Herrlichkeit geht⁵. Bibel wie kirchliche Lehre haben sich zum Thema Engel und Dämonen immer behutsam und zurückhaltend geäußert: Die Bibel kennt kein dualistisches Denken; die Kirche glaubt an Gott – nicht an den Teufel, an Engel und Dämonen.

Psychologisch sind die Engel und Dämonen personifizierte Abspaltungen. Einschlägige Geheimpraktiken bieten Machtsurrogate

Psychologisch ist es wohl verständlich, daß als gut und böse erlebte Mächte und Gewalten als Personen gedacht werden. Besonders der Teufel und seine Dämonen erscheinen als personifizierte Angst. Das erleichtert die Auseinandersetzung, gibt eher das Gefühl der Möglichkeit ihrer Beherrschung und Verfügbarkeit. (Ein solcher Mechanismus, der Teile vom Ganzen abspaltet und damit abwehrt, ist bezeichnenderweise das Gegenteil dessen, was theologisch mit dem Engel als Bote und Mittler, also als Verbindungsperson gemeint ist.) Magisches Denken tritt gerade dort auf, wo psychische Bedrohung und ungreifbare Ängste besonders stark sind. Magische Praktiken enthüllen das Bedürfnis nach Manipulation, die Pflege von Geheimwissen verrät den Wunsch, wichtiger und mächtiger zu sein. Schon im Urchristentum war der Zusammenhang zwischen Engellehren und Machtausübung bekannt: „Niemand, der sich *in scheinbarer Demut* auf die Verehrung beruft, die er den Engeln erweist, der mit Visionen prahlt und *sich* ohne Grund nach weltlicher Art

⁴ Vgl. den Hebräerbrief und seine Gegenüberstellung von Christus und den Engeln.

⁵ Weismayer, a. a. O.

wichtig macht, soll euch verachten. Er hält sich nicht an das Haupt . . .“ (Kol 2, 18f). Nicht selten findet man bei Menschen, die sich um direkten Kontakt zu den „Mächten und Gewalten“ bemühen, ein ohnmächtiges Selbstwertgefühl, gegen das sie ihr Spezialwissen wie ihre Geheimpraktiken aufrichten.

Unschwer ist so des Pudels Kern zu erraten, der Beschwörungsrituale und Engelweihen, Satanskulte und geheime Sühnegebete eint: Das Schicksal zu beherrschen, Einfluß auf Dinge und Entwicklungen nehmen zu können, die mit menschlichem Wissen und Maschinen nicht beeinflussbar sind, sich gegen anonyme Bedrohungen zu wehren und unbekanntem Mächten nicht ausgeliefert zu sein, sondern ihnen selbst machtvoll entgegenzutreten.

Die Gefahr ist aber eine zweifache: Wer periphere Teile des Ganzen für das Zentrale ansieht, läuft Gefahr, dem zu verfallen, was man tiefenpsychologisch eine „Perversi-on“ nennt: Dabei gewinnen ein Teilaspekt und der ritualisierte Umgang mit ihm deswegen die unumschränkte Faszination, weil das Ganze und die freie Beziehung zu ihm zu stark angstbesetzt sind und nicht ertragen werden können. Wer andererseits die Teile unberücksichtigt läßt, verliert Farbe und Vielfalt und verfällt einem faden Puritanismus: Man darf das psychologische Bedürfnis, das hinter der traditionellen Verkündigung steckt, in der bedrohende Dämonen und schützende Engel eine gewisse Rolle spielen, nicht geringachten. Deren Wegfall hinterläßt offene Lücken: Wo der Glaube zum Fenster hinausgeht, kommt der Aberglaube zur Tür herein. Und der Entmythologisierung folgt eine Remythisierung.

Die kirchliche Verkündigung nimmt das Phänomen zuwenig ernst

Die Kirche hat sich dem Phänomen des neuerwachten Interesses an solchen Geisterwelten bislang keineswegs ausreichend gestellt, obwohl nicht nur viele weniger Gebildete, sondern auch zahlreiche Intellektuelle mehr denn je Interesse an einschlägigen Themen zeigen. Dabei wird ebensowenig beachtet, was in den letzten Jahren durch exegetische Arbeit an besserem bibeltheologischem Verständnis von Engeln und Dämonen gewonnen wurde, wie der Zustrom zu Hexen-, Satans- und Engelskulten ernstgenommen wird. Kommen auch von einzelnen Bischöfen mutige und gradlinige Stellungnahmen⁶,

⁶ So spricht etwa der Innsbrucker Diözesanbischof Stecher davon, daß man sich bei den Lehren des Engelwerks „in die tiefsten Abgründe des Aberglaubens versetzt“ fühlt, wobei schlichter Hausverstand genüge, solchen Unsinn zu durchschauen (Erklärung vom 16. März 1990), während der Wiener Auxiliariusbischof Krenn – sein Sekretär wurde in der „Engelwerk“-Hochburg Anapolis ausgebildet und geweiht – in der Folge darauf beharrt, daß „wir dort auch absolut Gutes sehen“ und das Werk sich „frei entfalten“ können solle. Im Gegensatz zur Frage des Frauenpriestertums

so tun sich die Bischofskonferenzen offenbar schon schwerer. Und warum aus Rom dazu so lange schon nichts Klares verlautet, wo dies doch in vielen anderen Fragen oft recht rasch geschieht, darüber darf nur spekuliert werden: Statt klarer Abgrenzungen der christlichen Botschaft von Erlösung und Befreiung gegenüber den intellektuell verdummenden und psychisch versklavenden Pseudoheilslehren ist eine beträchtliche „Schonung“ etwa des „Opus Angelorum“ durch die zuständigen römischen Behörden merkbar⁷. So bleibt es insgesamt bei halbherzigen Appellen und Mahnungen, die gerade dadurch verharmlosenden Interpretationen Raum geben. Mit dem Nicht-wahrhaben-Wollen wird aber ebenso wie mit der offenen oder verborgenen Unterstützung dieser breiten Bewegungen irrationalen und infantilisierenden Tendenzen Vorschub geleistet.

Statt den Engelsglauben zu ignorieren oder zu dämonisieren, ist es Aufgabe der Seelsorge, von Angst befreiende Erfahrungen zu ermöglichen

Aufgabe einer die Zeichen der Zeit ernstnehmenden Pastoral muß es daher sein, zu fragen, welche Ängste hier – oft im wahrsten Sinn des Wortes – benannt, personifiziert und bekämpft werden. Sie sind als Ausdruck des Heilung und Heil suchenden Menschen ernst zu nehmen und zu verstehen. Mit der Verteufelung von Teufelskulten und Engelsritualen ist es nämlich auch nicht getan: Sie zwingt die Betroffenen ins Ghetto, fördert Geheimnistuerei und Abkapselung, verstärkt letztlich die Angst und verhindert die dringend nötige Kommunikation. Eine kluge Seelsorgepraxis wird vielmehr positiv, aus der Erfahrung und Kraft der un-mittel-baren Begegnung Gottes mit den Menschen in Jesus, solche Ängste als menschenfeindlich und für den erwachsenen Christen überholt erfahren lassen. Hier sind rationales Denken (gegen Irrationalismus und Magie) und eine gesunde Emotionalität (gegen unbewußtes und bewußtes Angstmachen und das ambivalente Schwanken zwischen Ohnmachts- und Allmachtsgefühlen) in gleichem Maße gefordert.

Wem die Verkündigung Jesus als *den* Mittler zu Gott nahegebracht hat, wer Geborgenheit und Vertrauen erfährt, weiß nicht nur, sondern spürt auch, daß die Ängste, mag man sie noch so lang mit sich herumgeschleppt haben, eigentlich überholt sind. Wie es die Botschaft des Engels an die zum Ausdruck gebracht hat, die am Oster-

etwa gebe es hier immerhin „durchaus Anhaltspunkte“ in Schrift und Tradition (Kathpress Nr. 59 v. 23. 3. 1990, S. 1). Daß er selbst nicht dem „Engelwerk“ angehöre, sage er nur „ungern“, weil er damit „nicht eine mangelnde Wertschätzung zum Ausdruck bringen möchte“ (Kathpress Nr. 74 v. 17. 4. 1990, S. 4).

⁷ Es muß gefragt werden: Um welchen Vorteils willen? Und den Stimmen, die dies mit angeblichen großen Geldzuwendungen beantworten, würde am deutlichsten eine klare Stellungnahme zu Lehrinhalt, Lebensweise und Organisationsform der diversen Gemeinschaften des „Engelwerks“ entgegneten.

morgen um einen Verlorengelglaubten weinen wollten:
„Fürchtet euch nicht!“ (Mt 28, 5)
Sie ist identisch mit der Anrede des Auferstandenen an
sie: „Fürchtet euch nicht!“ (Mt 28, 10)

Artikel

Arnold Stiglmair Der Befreiergott und seine Engel und Dämonen

Wie kann der transzendente Gott, der sich für Israel als Befreiergott erwiesen hat, in den geschichtlichen Lebens- und Erfahrungsraum der Menschen einwirken? Nach der Bibel geschieht dies, indem er sich der Boten bedient, die ihrerseits ganz hinter der Botschaft und dem Wirken Jahwes zurücktreten. Ähnlich geschieht auch die Vermittlung zwischen der göttlichen Einheit und der weltlichen Vielfalt durch Engel, deren besondere Aufgabe jedoch darin besteht, die Macht und Herrlichkeit Gottes im Gotteslob zu demonstrieren. In negativer Hinsicht wird Jahwe als Versucher der Menschen abgelöst durch den Satan. Soweit einige Grundlinien der alttestamentlichen Angelologie, wie sie im folgenden dargelegt werden. red

Das Grundproblem jedes religiösen Menschen und damit auch des alten Israel ist die Frage: Wie kann der Glaubende bzw. die glaubende Gemeinschaft den breiten Kontext des Lebens in den Horizont der Gegenwart und des Wirkens Gottes hineinstellen und aus ihm heraus verstehen? Doch dieses Problem ist nicht ablösbar vom anderen: Der Horizont des Tuns und Handelns Gottes, schlicht das Gottesbild, hängt selber noch einmal intensiv mit dem geschichtlichen Lebens- und Erfahrungskontext des Glaubenden bzw. der Glaubengemeinschaft zusammen; die Offenbarungsgeschichte zeigt dies an der Veränderung des Gottesbildes.

Der wichtigste Akzent im Gottesbild Israels ist sicher der, daß Jahwe, der Gott Israels, der Gott „von Ägypten her“ ist (Hos 13, 4). Dieses befreiende Handeln Gottes an seinem Volk anerkennt Israel als das eigentliche Identitätsmerkmal Jahwes. Dies formuliert Ex 20, 2f in einem polytheistischen Kontext¹: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus. Du sollst

¹ Vgl. N. Lohfink, Gott. Polytheistisches und monotheistisches Sprechen von Gott im Alten Testament, in: Unsere großen Wörter, Freiburg 1977, 127–144.

neben mir keine anderen Götter haben.“ Im polytheistischen Verständnis geht es bei den „Göttergestalten“ letztlich um die verschiedenen Erfahrungsmodi der letztlich einen Gottheit, des einen Heiligen. Der Vielfalt der Erfahrungswelt wird also im Gottesbild selber Rechnung getragen: In diesem Kontext besagt das erste Verbot des Dekalogs: Es gibt für Israel eigentlich nur eine authentische Erfahrung des Göttlichen, des Heiligen, das ist die mit dem Namen „Jahwe“ bezeichnete Befreiung aus Ägypten. Dieser Erfahrungsaspekt des Göttlichen bekommt eine radikale Monopolstellung, die in der Geschichte Israels durchaus kämpferisch und eifernd durchgesetzt wird, wie dies z. B. gerade die Eliageschichte recht variantenreich dokumentiert. Doch diese Monopolstellung „Jahwes“ als des Gottes, der sich in der Befreiung Israels authentisch offenbart, läßt die Frage hochkommen, wie Israel mit den übrigen hierophanen Erfahrungen umgehen soll; daß es sich um Machterfahrungen aus dem Bereich des Heiligen handelt, ist indiskutabel. Dazu setzt sich ab dem ausgehenden 7. Jh. v. Chr. der Monotheismus durch, was eine Radikalisierung der Problematik bedeutet. In diesem Raum hat Israel von „dem Boten (Engel) Jahwes“ gesprochen, von den Engeln, von Cheruben, Seraphen, den Göttersöhnen, den Lebewesen usw.

1. Der Bote Jahwes

Jede Angelologie des AT muß ansetzen bei der Deutung des Auftretens „des Boten Jahwes“, der in einer Reihe von alttestamentlichen Erzählungen aufscheint: Gen 16, 7. 9–11; 22, 11. 15; Ex 3, 2; Num 22, 22–35; Ri 2, 1. 4; 5, 23; 6, 11. 22; 13, 3–21; 2 Sam 24, 16; 1 Kön 19, 7; 2 Kön 1, 3. 15; 19, 35 u. a. In denselben Zusammenhang hinein gehört auch die Verbindung „der Bote Gottes“ (vgl. Gen 21, 17; 31, 11; 32, 2; Ex 14, 19; Ri 6, 20; 13, 6. 9; 1 Sam 29, 9; 2 Sam 14, 17. 20; 19, 28); man beachte dazu auch die Pluralformen in Gen 28, 12; 32, 2. Für das Verständnis der Texte ist die Grundbedeutung vom hebräischen Wort *mal'āk* entscheidend; damit „werden Personen bezeichnet, die als Beauftragte eines einzelnen . . . oder einer Gemeinschaft . . . die Interessen ihrer Auftraggeber über eine räumliche Distanz hinweg bei anderen, seien es einzelne . . . oder Gemeinschaften . . ., zur Geltung zu bringen haben“². Dabei ist zu beachten, daß der Bote nicht in seinem Eigensein wichtig ist, sondern einzig und allein seine Botschaft und sein Auftrag. Die Texte lassen eine eigenartige Schwebelage erkennen in dem Umstand, daß oft nicht deutlich wird, wer eigentlich spricht, Jahwe oder der Bote. Dieser Umstand

² R. Ficker, Art. *mal'āk*, in: THAT I, 900–908, 901.

Im Vordergrund: die Funktion des Boten

hat die unterschiedlichsten Spekulationen ausgelöst über eine mögliche Erklärung dieses Wechsels zwischen Jahwe und seinem Boten³. Doch all diese verschiedenen Texte lassen sich nicht ein und derselben Erzählschicht des Alten Testaments zuweisen, so daß es von vornherein nicht angeht, das Phänomen synchron zu lösen, sondern man wird eher eine Entwicklung in der Bedeutung des „Boten Jahwes (Gottes)“ anzunehmen haben⁴.

Zunächst ist zu betonen, daß nicht vorgängige Spekulationen über wesensmäßige Beziehungen zwischen Jahwe und seinem Boten bzw. über das Sein des Boten die Richtlinien für die Interpretation dieser Texte bieten dürfen; sondern es muß streng nach der Funktion des Boten in den jeweiligen Texten gefragt werden.

a) Je älter die Texte sind, umso weniger ausdrückliche theologische Reflexion wird man annehmen dürfen. Für die frühen Erzählungen (z. B. Gen 16, Ri 6) darf wohl ein recht unreflektiertes Sprechen vom „Boten Jahwes“ angenommen werden im Sinne von „erzählender Wiedergabe wirklicher, vielfältiger Erfahrung, Erfahrung einer Begegnung in höchster Not, in der der Begegnende das die Not wendende Wort sprach“⁵. Der Bote tritt auf ohne Bindung an einen bestimmten Ort und an bestimmte Zeiten. Nach seinem Verschwinden wird er erkannt und löst Furcht aus. Im Vorgang des Begegnens und im Ausrichten der Botschaft, die grundlegende Not wendet, wird die Gegenwart Gottes erfahren. Die Funktion des Boten wäre also in diesem Falle, auszusagen, daß bestimmte Erfahrungen, die Menschen tatsächlich machen, als Begegnung mit dem die Not wendenden Wort Gottes zu nehmen sind.

b) In einer weiteren Phase mag das theologisch reflektierende Moment deutlicher zum Zuge kommen. Gerade die Möglichkeit der Kontaktaufnahme Gottes mit dem Geschöpflichen bei gleichzeitiger Wahrung seiner Transzendenz wird das immer ausschlaggebendere Problem. Hier dürfte zutreffen, was G. v. Rad als Gesamtlösung für das Verständnis des Wechsels von Jahwe und dem Boten Jahwes angegeben hat: „... in dem scheinbar wahllosen Wechsel liegt ein gewisses System: Wird von Gott abgesehen vom Menschen ausgesagt, so steht Jahwe, sowie aber Gott in die Apperzeption des Menschen tritt, stellt sich der *mal'āk Jhwh* ein.“⁶ Gerade, wenn in späteren Erzählungen (z. B. Gen 22) der Bote Jahwes eingeführt wird,

³ Vgl. H. Groß, Der Engel im Alten Testament, in: Kernfragen des Alten Testaments, Regensburg 1977, 85–104, 92–95.

⁴ Vgl. Cl. Westermann, Genesis, in: BK I 2, 289f.

⁵ Cl. Westermann, a. a. O. 289.

⁶ G. von Rad, Art. ἀγγελος, in: ThWNT I (1933) 75–79, 76.

dann um eine Antwort auf die Frage zu geben: „Wie kann Gott, den die Himmel nicht fassen können, mit dem Geschöpflichen, das *nicht* überall zugleich sein kann, selbst gezielt und konzentriert in Kontakt treten, ohne seine Gottheit preiszugeben, ohne in der Kontaktaufnahme unkenntlich zu werden? . . . Der Engel Gottes ist demnach anzusehen als eine Selbstzurücknahme, eine Selbstkontraktion, Selbstkonkretion Gottes zugunsten einer Offenbarung an bestimmte Menschen in bestimmten Situationen.“⁷ Der Bote Jahwes bezeichnet also jenes Tun und Handeln Gottes, das in den Raum des Menschen und der Erde hineinreicht. So kann man, um diesen Aspekt zu unterstreichen, auch die großen Rettungstaten Gottes an Israel als durch den Boten Jahwes ausgeführt darstellen (Ex 14, 19; Num 20, 16; 2 Kön 19, 35); durch ihn begegnet Israel der Autorität, Vollmacht und dem Namen Jahwes (Ex 23, 20–22a). Der Bote Jahwes repräsentiert den Schutz Jahwes, den der einzelne auf seinen Wegen erfährt (Ps 91, 11). Auch daß Jahwe strafend an David und dem Volk tätig ist, wird durch den Boten Jahwes ausgedrückt (2 Sam 24, 16f).

Der Bote Jahwes hat also in Israel seine Funktion im Zusammenhang des Sprechens von Gott: in der älteren Zeit um Gott als den zu benennen, der auf die Menschen in ihrer Lebenssituation zugeht und ihnen Rettung zuteil werden läßt; in der späteren Zeit, um Gott trotz seiner Transzendenz als den in der Geschichte der Menschen Handelnden einzuführen; für diese eher reflektierende Einführung des Boten Gottes gilt, „daß der Engel Gottes die Fülle der Herrlichkeit Gottes, die wir als Möglichkeitsfülle beschreiben mögen, für bestimmte Menschen in bestimmten Situationen konkretisiert. Der Engel Gottes vollzieht diese Konkretion, ohne die Fülle der Herrlichkeit Gottes in dieser Konkretion zu verstellen oder zu verneinen“⁸.

2. Der himmlische Hofstaat

Streng von der Funktion des Boten Jahwes zu unterscheiden ist der himmlische Hofstaat als die Summe der um Gott versammelten himmlischen Wesen, die in den Schriften des Alten Testaments aufscheinen: Cheruben, Seraphen usw. Die Seraphen z. B., die in Jes 6, 2f die Machtfülle Gottes proklamieren, sind geflügelte Schlangwesen, die im Rahmen der Königsideologie eine göttliche Schutzfunktion darstellen in bezug auf den Thron bzw. den Throninhaber⁹. „Die Boten Gottes einerseits und die himmlischen Wesen in Gottes Hofstaat, Sarafen

⁷ M. Welker, Über Gottes Engel, in: Der eine Gott der beiden Testamente, Jahrbuch für biblische Theologie 2, Neukirchen-Vluyn 1987, 194–209, 195.

⁸ M. Welker, a. a. O. 196.

⁹ Vgl. O. Keel, Jahwe-Visionen und Siegelkunst, Stuttgart 1977.

und Cheruben, oder die ihm dienenden Naturmächte andererseits gehören ganz verschiedenen Vorstellungskreisen an. Sie bilden auch nicht zwei verschiedene Gruppen einer Klasse von Wesen, die man umfassend Engel nennen könnte. So ist es dann allerdings später gekommen: Der Oberbegriff Engel wurde beherrschend, ihm ordnete man die verschiedenen Arten oder Gruppen von Engeln unter. Und damit geschah es, daß alle Engel Flügel bekamen.¹⁰ Für das religionsgeschichtliche Verstehen der Hofstaatangelologie in Israel muß man wohl einen mehrfachen Einfluß annehmen. Da ist einmal maßgeblich das depotenzierte kanaänische Götterpantheon beteiligt gewesen, wie es in der Vorstellung von der himmlischen Thronratsversammlung greifbar wird (vgl. 1 Kön 22, 19–23; Ijob 1f; rudimentär Jes 6; 40). Sicher wurde Jahwe schon in vorexilischer Zeit als „König über alle Götter“ gepriesen (vgl. Ps 95, 3; 97, 9 u. ö.). Sicher wurden diese Lebens- und Erfahrungsbereiche, die die Götter Kanaans repräsentierten, irgendwie der Macht Jahwes zugeordnet, aber eigentlich aus- und ansprechbar war diese Zuordnung nicht, da die Monopolisierung der grundlegenden Rettungstat Jahwes an Israel im Exodusgeschehen als authentische Identitätsmanifestation dies verhinderte. So dürfte in der nachexilischen Zeit ein weiterer Einfluß wirksam geworden sein, nämlich die stark ausgebildete Angelologie in der persischen Religion. U. Mann¹¹ verweist darauf, daß seit der Reform des Zarathustra aus den alten Funktionsgottheiten die „unsterblichen Heiligen“ (*amesha spenta*) geworden sind, „Wesen, deren iranische Namen Guter Sinn, Wahrheit, Rechtsherrschaft, Maßgesinnung, Gesundheit und Unsterblichkeit bedeuten, wobei damit jeweils auch eine elementare, also kosmische Funktion verbunden wird (Rind, Feuer, Metall, Erde, Wasser, Pflanzen), und zwar immer eine solche, welche für das Gedeihen der Gesellschaft und des einzelnen besondere Bedeutung hat. Alle diese Mächte, die man auch schon als Erzengel bezeichnet hat, sind als Manifestationsweisen des Hochgotts Ahura Mazda gedacht, ihm unterstellt als seine Offenbarungsträger . . . Unterhalb dieser Sphäre gibt es, hierarchisch gegliedert, zahlreiche weitere Geistwesen; zu den wichtigsten gehören die *fravashi*, persönliche Schutzengel der Gerechten; ferner die *daênâ*, welche die rechte Religiosität des Einzelmenschen repräsentiert, ja vom Menschen erst eigentlich durch das fromme Leben zur Wirklichkeit gebracht wird.“

¹⁰ Cl. Westermann, Gottes Engel brauchen keine Flügel, Stuttgart ²1980, 22.

¹¹ U. Mann, Art. Engel, in: TRE 9, 581f.

Die Einzigartigkeit Gottes und die Vielfalt der Welt

Diese Vorstellung in Verbindung mit dem depotenzierten Götterpantheon Kanaans gestattete es, den Kontext einer differenzierten und pluralen Lebenserfahrung zu sehen und anzusprechen im Horizont des Handelns und der machtvollen Präsenz eines Gottes, der streng monotheistisch gedacht ist und dessen Identität authentisch in der Exoduserfahrung Israels zum Ausdruck kommt. Im Zuge der immer stärkeren Reflexion, die die Einzigartigkeit Gottes gerade im Gegenüber der Vielfalt der Welt in den Blick nimmt (und wahrscheinlich aufgrund der gerade in der persisch-hellenistischen Zeit immer drängenderen Auseinandersetzungen in den Blick nehmen muß), drängt sich die Frage nach der „Vermittlung“ zwischen der göttlichen Einheit und der weltlichen Vielfalt immer drängender vor. Dazu „müssen Wesen gedacht werden, die zum einen unbeschadet ihrer Geschöpflichkeit, doch zu Gott eine Unmittelbarkeit haben, wie sie sonst im Bereich des Weltlichen nicht vorkommt; die aber, zum andern, zugleich unmittelbar in die Vielfalt der Welt hineinreichen und -wirken . . . Ohne Engel läßt sich, vereinfacht gesagt, der Monotheismus nicht wirklich durchhalten“¹².

So wird nun im nachexilischen und jüdischen Schrifttum von den Engeln geredet, wenn von Gott als dem Kosmokrator, Uranokrator, als dem Herrn der Geschichte, als dem Richter gesprochen werden soll. Je differenzierter Gottes Handeln dargestellt wird, umso differenzierter erscheinen die Engelinstanzen¹³. Je einfacher das Gottesbild wird, umso notwendiger ist der angelologische Ausdruck der Macht und Fülle Gottes. Daher wird die ungeheure Zahl der Engel betont (vgl. Dan 7, 10); als Repräsentanten der Völker sind sie „instanziierte Zentren der Macht“¹⁴. Sie verkörpern aber diese Macht nicht nur, sondern „demonstrieren und konkretisieren die Macht und Herrlichkeit Gottes vielmehr im Gotteslob, in der Doxologie. Die Verherrlichung Gottes ist nicht einfach als Anerkennung und Zustimmung zu verstehen, auch nicht nur als Dank Gottes für eine bestimmte Tat Gottes oder als Lob aus einem bestimmten Grund. In der lobpreisenden Verherrlichung weisen himmlische wie irdische Wesen vielmehr über ihre eigene Perspektive auf Gott, über die mit Gott gemachten Erfahrungen und damit auch über sich selbst hinaus“¹⁵.

3. Die Dämonen

Die Schwierigkeit, von Gott zu sprechen, zeigte sich in der Geschichte Israels zunehmend darin, nicht nur eine

¹² U. Mann, a. a. O. 611.

¹³ Vgl. K. E. Grötzinger, Art. Engel, in: TRE 9, 586–596.

¹⁴ M. Welker, a. a. O. 198.

¹⁵ Ebd.

plurale Welt, sondern eine Welt, in der es das Böse gibt, mit dem Wirken Gottes in Verbindung zu bringen. War es dem Menschen unter bestimmten Lebensvoraussetzungen möglich, zu denken: „Nehmen wir das Gute an von Gott, sollen wir dann nicht auch das Böse annehmen?“ (Ijob 2, 10), so änderte sich dies entscheidend aufgrund der katastrophalen Erfahrungen im nationalen Zusammenbruch Israels. Durch die nationale Katastrophe bekam die Theodizeefrage einen entscheidenden Stellenwert (vgl. Ez 18). Man wird nicht fehlgehen, anzunehmen – auch wenn dies in der Exegese sehr selten beachtet wird –, daß im Buch Ijob nicht nur Theodizee auf Privatebene behandelt wird, sondern auch die Problematik des Gottesvolkes aufbricht. Im Alten Testament selber ist die „angelologische“ Lösung der Herkunft des Bösen nur angedeutet. In 2 Sam 24 ist es Jahwe, der David aufreizt zur Sünde der Volkszählung, während in der Paralleldarstellung in 1 Chr 21, 1 der „Satan“ gegen Israel auftritt und David reizt, Israel zu zählen. Dabei ist zu beachten, daß die Gestalt des Satans von Sach 3 über Ijob 1f bis zu 1 Chr eine Entwicklung durchgemacht hat, vom Staatsanwalt des himmlischen Gerichts, der die Sache des Rechts vertritt, über das Mitglied im Rat der Göttersöhne, das die Aufgabe hat, die Welt zu durchstreifen, bis zur Gestalt, die zum Bösen aufreizt.

An Gottes souveräner Herrschaft über Welt und Geschichte will Israel unbedingt festhalten; im Interesse der Theodizee soll er jedoch von der direkten Verursachung des in der Erfahrung sich so konzentriert aufdrängenden Bösen befreit werden. Die vorstellungsmäßigen Voraussetzungen dafür bot die iranische Religion, nach der „dem vollentwickelten System der Engelhierarchie ein eben solches der *daêva* unter ihrem Herrscher Ahra Mainyu (Ahriman) gegenüberstand¹⁶. Um über Gott als den Herrn über das Böse reden zu können, entwickelte das frühe Judentum die beiden angelologischen Entwürfe vom Engeldualismus und dem Fall der Engel, die hier nicht mehr entfaltet werden können¹⁷.

Abschließend kann gesagt werden, daß die in der Bibel grundlegende Rede über die Engel nicht vom Zentrum des Glaubens wegführt, sondern gerade dem Anliegen dient, zu betonen und zu bekennen, daß Gott der Herr über alles und in allem ist.

¹⁶ U. Mann, a. a. O. 582.

¹⁷ Vgl. K. E. Grötzingler, a. a. O. 591f.

Marie-Louise
Gubler
Fürchtet euch
nicht! – Die Bot-
schaft der Engel
im Neuen Testa-
ment

Die Engel verkünden den Menschen, deren Geschichte an eine Grenze gekommen ist, die Botschaft von der nahen Hilfe Gottes: Sei es die Rettung durch die Geburt eines Kindes, sei es die Nachricht, daß Gott den Gekreuzigten ins Leben gerufen hat oder den im Kerker Sitzenden befreien wird. Immer wieder geschieht auch, daß die Botschaft den Menschen im Alltag erreicht – in einem Gruß und einer menschlichen Begegnung. Die Sehnsucht der Menschen nach Frieden bekommt mit der Botschaft der Engel eine Hoffnung. red

„Es gibt Botschaften, die erwecken sich ihre Boten“, schreibt C. Westermann¹. Für die Engelerzählungen des Neuen Testaments trifft dies genau zu. Wo die Begriffe für das Neue versagen, das kommen soll, und wo die geschichtlichen Erfahrungen nicht mehr weiterhelfen, schickt Gott seine Engel. Engel kommen im Neuen Testament betont nur beim Kommen Jesu auf die Erde, bei seinem Weggang und im Zusammenhang mit seiner Wiederkunft vor. In der Geschichte der frühen Kirche spielen sie eine Rolle in der Befreiung des Petrus (Apg 12) und bei der schwierigen Grenzüberschreitung auf die Heiden hin (Apg 10: die Erscheinung des Kornelius). Wo Engel kommen, wird eine unerwartete Zukunft angekündigt. Es ist wohl kein Zufall, daß Engel vor allem in der lukanischen Tradition zu finden sind (Lk, Apg), denn diese hat mit dem Problem der Zeit und der Geschichte fertig zu werden, mit dem für die Christen der zweiten Generation und des hellenistischen Kulturkreises immer größer werdenden Abstand zu Jesu jüdischer Welt. Engel überbrücken immer Abstände (darum haben sie in der Vorstellung Flügel) und vor allem den größten Abstand überhaupt: die Ferne Gottes, sein Schweigen, seine von bedrängten Menschen erfahrene „Abwesenheit“ in der Welt. Es gibt Situationen, wo die Geschichte – die Heilsgeschichte der Menschen mit Gott – an eine Grenze kommt, wo Menschen gleichsam vor einer Wand stehen wie die Apokalyptiker. Nur mehr von außen her kann ein Einbruch Gottes Hilfe bringen. An dieser Grenze spricht die Bibel vom Kommen der Engel, deren Botschaft die Welt grundlegend verändert. Mit dem Engel bricht der Augenblick in die Geschichte ein, das Unerwartete in das Bestehende: „Gott und die Geschichte gehören zusammen; die Sphäre des Engels aber ist die reine Gegenwart, ist der Augenblick.“²

¹ C. Westermann, Gottes Engel brauchen keine Flügel, München – Hamburg ²1968, 9.

² Ebd., 69f.

Der Engel der Geschichte, wie Walter Benjamin ihn bei der Betrachtung eines Bildes von Klee versteht, ist der Vergangenheit zugewandt, mit aufgerissenen Augen, offenem Mund und ausgespannten Flügeln. Und Benjamin fährt fort: „Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm.“³ Angesichts der „Trümmer der Geschichte“ hält der Engel den katastrophalen Fortgang der Geschichte auf. Er bezeichnet eine Gegenwart, „die ‚Jetztzeit‘, in welcher Splitter der messianischen eingesprengt sind“⁴. Das Kommen des Messias, Leben aus dem Tod, geschenkte Befreiung in auswegloser Lage, sind solche Einbrüche, deren Eintreffen die Engel ankündigen.

Die Engel beim Kommen des Messias

Die Vorgeschichte Jesu beginnt mit Engelbotschaften (Mt 1–2 gibt ein Engel Josef im Traum Weisungen; Lk 1–2 kommt Gabriel zu Zacharias und Maria und künden Engel den Hirten die Geburt des Retters an). In Zeiten der Not brachte Gott schon oft *Rettung durch die Geburt eines Kindes*. So kündete ein Engel die Geburt des Richters Simson an (Ri 13); Abraham wurde der Sohn der Verheißung ebenfalls durch Engel angekündigt (Gen 18), und der schwangeren und vor der Härte ihrer Herrin Sara fliehenden Sklavin Hagar gibt ein Engel die tröstende Zusage: „Du wirst einen Sohn gebären und ihn Ismael (Gott hört) nennen, denn der Herr hat auf dich gehört in deinem Leid“ (Gen 16, 11). Die Ankündigung dieser Geburten durch das Wort der Engel ist der Beginn der Rettung aus Bedrängnis und Not. Die Not kinderloser Frauen und die Not der unter fremden Mächten geknechteten Männer erhält damit gleichermaßen eine Antwort. Wie zu Abraham kommt der Engel zum Priester Zacharias, dessen Frau Elisabet unter ihrer Kinderlosigkeit leidet wie Sara; wie zu Hagar spricht Gabriel der jungen Maria von Nazaret die Botschaft zu: „Du wirst ein Kind empfangen, einen Sohn wirst du gebären: dem sollst du den Namen Jesus

³ W. Benjamin, *Illuminationen*, Frankfurt 1977, 255.

⁴ Ebd., 261.

Die endzeitliche
Dimension
des Ereignisses

geben“ (Lk 1, 31; Lk 1, 5–38). Das Ereignis, das angekündigt wird, hat eine *endzeitliche Dimension* – dies wird in der Sendung Gabriels sehr deutlich. Nach jüdischer Auffassung ist *Gabriel* einer der Gott besonders nahen „Engelfürsten“ und der Bote der anbrechenden Wende: Er ist es, der Daniel während des Gebetes das Gotteswort von den „siebzig Wochen“ für das Volk Israel ausrichtet, d. h. das Ende des Frevels und der Schuld und den Anbruch der Gerechtigkeit (Dan 9, 21–24). In der lukanischen Vorgeschichte erscheint Gabriel dem Zacharias zur Zeit des Opfers (ähnlich bei Dan 9, 21), und mit der Empfängnis des Tüfers Johannes beginnen die „siebzig Wochen“, die mit der Darbringung Jesu im Tempel von Jerusalem an ihr Ziel kommen, wenn der Herr zu seinem Heiligtum kommt (die Zahlensymbolik ist erkennbar: bis zur Ankündigung Jesu dauert es 6 Monate oder 180 Tage, bis zur Geburt Jesu weitere 9 Monate oder 270 Tage, bis zur Darbringung im Tempel weitere 40 Tage, also insgesamt 490 Tage oder 70 Wochen!). Zu Maria freilich kommt der Engel der Endzeit auf eine ungewöhnliche und überraschende Weise: Still tritt er in ihr Haus und grüßt die junge Frau, wie Menschen einander im vertrauten Umgang zu grüßen pflegen: „Sei gegrüßt, du Begnadete, der Herr ist mit dir!“ (Lk 1, 28) Nicht das Kommen des Gottesboten, wohl aber die ungewöhnliche Anrede erschreckt Maria. „Fürchte dich nicht, Maria, denn du hast bei Gott Gnade gefunden – mit dir und deinem Kind beginnt die Zeit der Erlösung.“ Ebenso still, wie Gabriel gekommen ist, verläßt er Maria, ihr läßt er das letzte Wort, ihre Antwort nimmt er mit. Diese Nuancen sind bedeutsam: Dort, wo Menschen kaum Botschaften Gottes erwarten, *im Alltag*, erreichen sie ihn in einem Gruß und einer menschlichen Begegnung! Kaum ist der Engel gegangen, übernimmt Maria seine Botenfunktion: Sie „eilt“ zu ihrer Verwandten Elisabet, um ihr die Freudennachricht weiterzugeben. In menschlichen Begegnungen wird Jesus die Freudenbotschaft vom nahegekommenen Gott verkünden. Es erstaunt daher nicht, daß die Vorgeschichte nach Lukas voller Lieder der Freude und des Gotteslobes ist: Nach dem Lied der Maria und dem des Zacharias stimmen selbst die Engel des Himmels ihr „Ehre sei Gott in der Höhe und auf Erden Friede bei den Menschen seiner Huld“ an (Lk 2, 14). Das zentrale Ereignis von der Geburt des Retters wird wieder von einem Engel angekündigt und den Hirten am Rande des Kulturlandes von Betlehem anvertraut: „Fürchtet euch nicht, denn ich verkünde euch eine große Freude, die dem ganzen Volk zuteil werden soll: Heute ist euch in der Stadt Davids der Retter

Überraschende
Begegnung
im Alltag

geboren; er ist der Messias, der Herr“ (Lk, 2, 10f). Die unerfüllte Sehnsucht der Menschen nach *Frieden* bekommt mit der Botschaft der Engel eine Hoffnung, wie die letzte Strophe eines Gedichtes von R. O. Wiemer verdeutlicht, wo Kinder Buchstaben für Buchstaben des Wortes „Frieden“ schreiben: „Sie schreiben den siebenten Buchstaben, den letzten, sie schreiben ihn, da sagt der Engel: Fürchtet euch nicht!“⁵

Die Engel am Grab Jesu

Allen Evangelien ist die Gegenwart von Engeln beim Grab Jesu gemeinsam. Zwar spricht Mk 16, 5 von einem „jungen Mann“ und Lk 24, 4 von „zwei Männern“, die die Frauen ansprechen, doch ihr *leuchtend weißes Gewand* weist sie als Engel Gottes aus (bei Mt 28, 2 kommt ein Engel in einem gewaltigen Erdbeben vom Himmel herab; bei Joh 20, 12 sitzen zwei Engel auf der Grabbank, wo Jesu Leichnam lag). Die Engel am Grab Jesu verkünden den Frauen die Auferstehungsbotschaft und heißen sie, diese den Männern weiterzuerzählen. Das leuchtend weiße Gewand ist offenbarend und verhüllend zugleich, denn es bezeichnet ein Stück der Zugewandtheit Gottes zu den Menschen (es läßt den Boten ganz menschlich erscheinen) und ist als Festgewand zugleich Ausdruck der unbegreiflichen Herrlichkeit Gottes, seines Inkognitos, seines Geheimnisses, das Menschen immer nur bruchstückhaft errahnen können⁶. Unbegreiflich ist auch ihre Botschaft: Der Gekreuzigte lebt! Gott hat ihn aus dem Tod ins Leben gerufen! Die Frauen, denen die Engel begegnen, sind mit ihrer ratlosen Liebe am Ende, ihnen müssen Augen und Herzen geöffnet werden wie später den zwei Männern auf dem Weg von Jerusalem nach Emmaus, denen der Auferstandene in der Art einer Angelophanie erscheint (er tritt plötzlich herzu und verschwindet unvermittelt, sobald die Botschaft „angekommen“ ist). Dort, wo für die Frauen die Geschichte mit Jesus abbrach, verknüpfen die Engel die Spuren dieser Geschichte („Seht den Ort, wo er gelegen hat . . .“, Mk 16, 6) mit dem Neuen, das auf sie als Botinnen des Lebens zukommt („Geht und sagt seinen Jüngern . . .“, Mk 16, 7). Die Botschaft von der Auferstehung aus dem Tod kann nur von Gott kommen, aber sie wird durch eine menschliche Botenreihe weitergetragen. Am Grab Jesu werden die Frauen durch die Begegnung mit der Engelbotschaft zu verwandelten Menschen, die ihre Geschichte mit neuen Augen sehen.

Der Engel der Befreiung

Die Engel bei der Wiederkunft Jesu und bei den Ereignissen des Endes werden von Jesus selbstverständlich im-

⁵ R. O. Wiemer, Schreibstunde II, in: P. K. Kurz, Wem gehört die Erde, Mainz 1984, 153.

⁶ Vgl. C. Westermann, a. a. O., 23–27.

mer wieder erwähnt: Sie sind die Diener des richtenden Menschensohnes, die Vollstrecker seiner Anordnungen. In der apokalyptischen Tradition (vgl. Offb) vollziehen sie den geheimnisvollen Geschichtsplan Gottes. Es gibt aber auch die weniger dramatische und in ihrer Bedeutung doch wichtige Geschichte von der Befreiung durch den Engel. Ein besonders schönes Befreiungswunder wird in der Apostelgeschichte erzählt: König Herodes Agrippa I. hatte Jakobus hinrichten und Petrus ins Gefängnis werfen lassen. In der Nacht vor der Hinrichtung betete die Gemeinde im Haus der Maria für Petrus. Dieser aber schlief in seiner Kerkerzelle, gefesselt und von zwei Soldaten bewacht: „Plötzlich trat ein Engel des Herrn ein, und ein helles Licht strahlte in den Raum. Er stieß Petrus in die Seite, weckte ihn und sagte: Schnell, steh auf! Da fielen die Ketten von seinen Händen. Der Engel aber sagte zu ihm: Gürtel dich und zieh deine Sandalen an! Er tat es. Und der Engel sagte zu ihm: Wirf deinen Mantel um und folge mir! Dann ging er hinaus, und Petrus folgte ihm, ohne zu wissen, daß es Wirklichkeit war, was durch den Engel geschah . . .“ (Apg 12, 6–9). Mit dem Engel geht Petrus unbehelligt an den Wachen vorbei und durch ein sich öffnendes Tor in die Stadt. Dort verschwindet der Engel und kommt Petrus zu sich. So unerwartet aber ist seine Rettung, daß die Gemeinde es zunächst nicht fassen kann. Petrus verläßt danach Jerusalem und läßt dem Herrenbruder Jakobus seine Rettung und seinen Weggang melden. Fortan wird dieser die Gemeinde leiten. Offenbar steht hinter dieser Befreiungsgeschichte eine Realität, die zu Unmut in der Gemeinde Anlaß gab: Petrus war „untergetaucht“, hatte in der Verfolgung die Gemeinde allein gelassen. Die Apostelgeschichte versteht seine Flucht nicht als Versagen, sondern als Folge eines wunderbaren Eingreifens Gottes. Zu den *Befreiungswundern* gehört die Unmöglichkeit, ein Gefängnis zu verlassen, Fesseln zu zerreißen, Mauern und Wachen zu überwinden, oftmals ist es Nacht (z. B. Apg 16, 25: Paulus und Silas im Gefängnis, das Erdbeben um Mitternacht öffnet die Türen; Mt 28, 2–4: Das Grab Jesu ist fest verschlossen. Ein Engel vom Himmel rollt den Stein weg, ein gewaltiges Erdbeben erschüttert den Ort). Das Gebet der Gemeinde war zu Gott gelangt, Gott aber sandte seinen Engel. So wird die Befreiung durch den Engel zum Zeichen dafür, daß Gott seine Getreuen in ihrer Bedrängnis nicht allein läßt und ihre Gebete erhört.

Engelzählungen als
Grenzerfahrungen

Alle Engelzählungen im Neuen Testament, in denen eine Botschaft verkündet wird, spielen sich *an der Grenze* ab: die Zukunftslosigkeit der Armen Israels, die „auf die

Erlösung Jerusalems warten“ (Lk 2, 38), wird in der Ankündigung der Geburt des Retters durch Engel überwunden; die abgrundtiefe Trauer der Frauen am Grab Jesu wird durch Engelbotschaften erhellt; die unüberwindlich tödliche Mauer des Gefängnisses und der letzten Stunden vor der Hinrichtung des Petrus wird vom Engel der Befreiung aufgebrochen. Engel kommen dort, wo niemand sie erwartet, und sie begegnen dort – im Alltag –, wo unsere Vorstellungen sie nicht vermuten. Engel zeigen im Neuen Testament die *Botschaft vom rettenden Gott*, der zum Menschen kommt, ohne daß dieser seiner habhaft werden könnte. So eignet den Engeln ein eigentümlich schwebender Platz am Rande menschlicher Erfahrungen, am Rande gottesdienstlicher Höhepunkte und der Theologie. Sie weisen auf die Grenze von Kult und Theologie: „Wo unsere Begriffe von Gott aufhören, fangen die Botschaften der Engel an“ (C. Westermann)⁷. In der Geschichte der Glaubenden weisen sie auf die „Splitter der messianischen Zeit“, die wir übersehen, und „verkörpern“ über alle Begriffe hinaus Gottes befreiende Möglichkeiten für uns, die uns leben lassen⁸. Der „Entwurf für ein Osterlied“ von R. O. Wiemer endet nach der Aufzählung aller unerfüllten Sehnsüchte der Menschen (nach Nähe Gottes, Frieden, weltweiter Öffnung und Verstehbarkeit) mit der hoffnungsvollen Strophe: „Der Engel steht abends am Tor. Er hat gebräuchliche Namen und sagt, wenn ich sterbe: Steh auf.“⁹

⁷ Ebd., 9.

⁸ Ebd., 8.

⁹ R. O. Wiemer, Entwurf für ein Osterlied, in: K. J. Kuschel, Der andere Jesus, Gütersloh 1983, 346.

Rainer Kampling Dämonismus und Exorzismus in der Jesus- überlieferung

Die angstmachende Erfahrung mit „Dämonen“ hat sich im Laufe der Zeit gewandelt; die Menschen von diesen Dämonen zu befreien, wie Jesus es getan hat, und so das Reich Gottes schrittweise zu verwirklichen, ist eine bleibende Aufgabe der christlichen Gemeinden. red

Zum Problem

Für den antiken Menschen gehörten Kräfte, die Gutes oder Schlechtes bewirken konnten, zu der Erfahrung und Interpretation seiner Wirklichkeit. Ihr Wirken war ihm „... in der Alltagswelt empirisch zugänglich“¹. Der Glaube an die Existenz von Dämonen war keineswegs an die

¹ P. L. Berger – T. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a. M. 1977, 189; zum Thema Besessenheit vgl. 186–189.

Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Schicht oder an einen bestimmten Bildungsgrad gebunden². Vielmehr waren mehr oder weniger alle Menschen der Meinung, Dämonen seien Bestandteile der Realität. Individuell verschieden war allerdings die aus diesem Bewußtsein erwachsene Art des Umgangs mit den Dämonen.

Wenn man die Selbstverständlichkeit beachtet, mit der die Dämonen in die Wahrnehmung von Wirklichkeit integriert waren, geht die Frage, ob es denn tatsächlich Dämonen gab, genauso wie die vorschnelle Auflösung des Phänomens Besessenheit durch nachgetragene medizinische Diagnosen am eigentlichen Sachverhalt vorbei.

Selbstverständlichkeit
von Erfahrungen
mit Dämonen

Auch im Hinblick auf das Thema Dämonen in der Jesusüberlieferung gilt es festzuhalten, daß die Menschen der damaligen Zeit Dämonen als existente Größen erfahren haben und daß sie versuchten, mit diesen umzugehen. Dieses Anliegen war umso dringlicher, da nach neutestamentlicher Überlieferung – anders als in der hellenistischen Welt – das dämonische Wirken vor allem im negativen Bereich gesehen wurde, etwa als Verursacher von Krankheiten. Das Neue Testament teilt hier Vorstellungen, die uns auch aus zeitgenössischen jüdischen Schriften bekannt sind.

Um sich der Dämonen zu erwehren, gab es eine Vielfalt von Riten und Praktiken³, die allerdings aufgrund des schon alttestamentlich bezeugten Abscheus vor magischem Tun (vgl. Ex 22, 18; Lev 19, 31; 20, 6) immer auch den Beigeschmack des Illegitimen hatten. Im Rahmen der gesellschaftlich verankerten Vorstellung boten sie dem Individuum das Gefühl des Schutzes angesichts der allgegenwärtigen Bedrohung durch dämonische Kräfte, die darauf aus waren, dem Menschen Schaden zuzufügen. Die Furcht vor existentieller Beeinträchtigung wurde so zumindest teilweise kanalisiert, da der Mensch sich nicht völlig hilflos fühlte, sondern in einer Art Selbsttherapie den Dämonen widerstehen konnte. So blieb zwar die Furcht vor Dämonen permanent, aber ihre Wirksamkeit war einschränkbar. Daher sind auch innerhalb einer Gesellschaft, die die Existenz von Dämonen bejaht, Phänomene wie Besessenheit und durch Dämonen verursachte Krankheiten Ausnahmen⁴. Sie werden zwar als mögliche

² Vgl. R. Kampling, Jesus von Nazaret – Lehrer und Exorzist, in: BZ 30 (1986) 237–248, hier 239; falls nicht andere Literatur genannt ist, wird auf diesen Artikel verwiesen.

³ Vgl. O. Böcher, Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe (BWANT 10), Stuttgart 1970.

⁴ G. Theißen erklärt das gehäufte Auftreten von Besessenheit in neutestamentlicher Zeit durch den sozialen Druck, dem sich die Unterschicht ausgesetzt sah; vgl. G. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten (SNT 8), Gütersloh 1974, 247ff). Es dürfte allerdings schwierig sein, auf Grund der neutestamentlichen Berichte statistische Aussagen zu erheben.

Zum neutestamentlichen Befund

Ereignisse befürchtet, aber dennoch als Außerordentliches und als Bedrohendes wahrgenommen und erlebt: Indem es zum Äußersten kommt, manifestiert sich das feindliche Böse im Menschen und ist in ihm gegenwärtig. Wie schwierig und uneinheitlich auch die Erklärung der Besessenheit in Religionswissenschaft, Medizin und Psychologie ist⁵, so kann man doch auf der Grundlage der neutestamentlichen Überlieferung das dort vorausgesetzte Verständnis von dämonischer Wirksamkeit rekonstruieren.

Heimsuchung durch Krankheiten

Zunächst kann sich das Wirken von Dämonen in der Heimsuchung durch Krankheiten äußern. Damit ist nicht im eigentlichen Sinne die Besessenheit, die Besitznahme des Menschen durch einen Dämon gemeint, sondern daß das körperliche Leiden auf das krankheitserregende Tun eines Dämons zurückgeführt wird. Allerdings sind die Grenzen hier nicht klar gezogen, so daß ein Heilungsbericht wie die Aussätzigenheilung (Mk 1, 40–45) exorzistische Züge trägt⁶ und Lukas in die Erzählung von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus gegen die markinische Vorlage den Aspekt der Bedrohung (Lk 4, 39) einfügt, der sonst in Exorzismusberichten begegnet.

Besessenheit

Zeigt sich an den Krankheiten schon die zerstörerische Kraft der Dämonen und bösen Geister, so wird sie zur vernichtenden Macht, wenn sie den Menschen ganz in ihren Besitz bringt. Besessenheit bedeutet die völlige Destruktion der menschlichen Persönlichkeit, die zur Folge hat, daß nicht mehr der Mensch, sondern der Dämon an Stelle des Menschen handelt. So spricht nicht der Mensch, sondern der Dämon, der ihn in seiner Gewalt hat (Mk 1, 23. 26) und der ihn zwingt, Dinge zu tun, die dem eigenen Interesse völlig entgegengesetzt sind (Mk 9, 20. 22). Besessen zu sein bedeutet den völligen Zusammenbruch sozialer Kontakte, das Ende mitmenschlicher Kommunikation und den Verlust des menschlichen Verhaltens, so daß dieser Zustand den Betroffenen eher in die Nähe des Todes denn des Lebens rückt, wie die Perikope von dem Besessenen von Gerasa (Mk 5, 1–20) eindringlich zeigt.

Der Besessene ist hilflos, weil er nicht mehr sich, sondern dem Dämon gehört, der die menschliche Existenz völlig zerstört. In diesem Sinne befindet sich der Besessene in äußerster Isolation und in dauernder Erfahrung des Todes.

⁵ Vgl. V. Craspanzano, Art. Spirit Possession, in: *M. Eliade* (Hrsg.), *The Encyclopedia of Religion* 14, New York 1987, 12–19.

⁶ Vgl. K. Kertelge, Teufel, Dämonen, Exorzismen in biblischer Sicht, in: W. Kasper – K. Lehmann (Hrsg.), *Teufel, Dämonen, Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen*, Mainz 1978, 9–39. 32.

Exorzismusberichte im Neuen Testament sind auch immer Zeugnisse von Menschen in Not und Bedrängnis, die im Wirken Jesu von Nazaret Befreiung erfuhren. Bei aller Fremdheit, die sich vielleicht aufgrund unseres sogenannten modernen, eurozentrischen Weltbildes bei der Begegnung mit den antiken Dämonenvorstellungen ergeben mag, sollte man nicht vergessen, daß die Ängste und Sorgen jener Menschen sehr real, ihre gesamte Existenz angehend waren und daß sie in der Begegnung mit Jesus Befreiung erfuhren.

Jesus als Exorzist

Daß Jesus von Nazaret während seines Wirkens Taten vollbrachte, die seinen Zeitgenossen ungewöhnlich und außerordentlich erschienen, steht außer Frage. Und neben Krankenheilungen treten die Exorzismen, die Dämonenaustreibungen, als historisch sicherer Bestand der neutestamentlichen Jesusüberlieferung. Man sollte den Befund, daß Jesus als Exorzist wirkte, nicht dadurch nivellieren, daß man ihn als einen unter vielen sieht, so als wäre der Exorzist eine häufige, „normale“ Erscheinung gewesen.

Dagegen spricht zunächst das Phänomen der Besessenheit. Deren relativ seltenes Vorkommen entspricht auch ein relativ seltenes Auftreten des Exorzisten. Zeitgenössische jüdische Schriften bieten daher auch nur in einem sehr geringen Umfang Belege für exorzistisch wirkende Personen.

Was nun aber Jesu exorzistisches Wirken als singular auszeichnet, ist die Verbindung von Lehre und Wundertätigkeit, die im zeitgenössischen Judentum nicht von einer anderen Persönlichkeit überliefert ist. Religionssoziologisch könnte man formulieren, daß Jesus von Nazaret verschiedene vorgegebene Entwürfe religiöser Typen – z. B. Lehrer, Charismatiker, Prophet, Wundertäter – in seiner Person, in seinem Reden und Handeln vereinigte und daß seinem Auftreten schon dadurch das Ungewöhnliche und Neue eignete. Blendet man einmal die spezifische markinische theologische Intention aus, so hat Mk 1, 22b auch religionsgeschichtlich durchaus seine Berechtigung: „Er lehrte sie nämlich wie einer, der Macht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten.“

Die Bedeutung der Exorzismen Jesu erschließt sich demnach im eigentlichen Sinne nur in seiner gesamten Praxis, die im Dienste der Verkündigung des Kommens des Gottesreiches steht. Diesem Reich Gottes, dem heilvollen Herrschen Gottes über seine von ihm geschaffene und heilgewollte Welt, stehen Leid, Ungerechtigkeit und eben

Antizipation
des Reiches Gottes

die dämonischen Mächte feindlich gegenüber⁷. Und dem Kampf gegen letztere kommt in Jesu Tun entscheidende Bedeutung zu, wie das auf ihn zurückgehende Wort „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist die Herrschaft Gottes schon zu euch gelangt“ (Lk 11, 20/Mt 12, 28) zeigt.

In seinen Exorzismen realisiert sich antizipatorisch die ganz neue Wirklichkeit des Reiches Gottes, die dem vom Dämon befreiten Menschen erlebbar ist. Insbesondere in Hinblick auf die Exorzismen kann man „... die Gottesherrschaft nicht einfach als das schlechthinnige totaliter aliter aller gegenwärtigen Weltwirklichkeit entgegenstellen...“⁸. Denn die Entmachtung des Bösen und die Restituierung des Menschen vollzieht sich im konkreten gegenwärtigen Handeln Jesu an den Menschen, denen in der befreienden Tat ermöglicht wird zu erfahren, was die Vollendung des angebrochenen Heils bedeutet. Zwar ist die Macht des Bösen nicht völlig dahin, da die Herrschaft Gottes noch nicht vollendet aufgerichtet ist, aber in den Exorzismen wird deutlich: „Für die Wirklichkeit und Wahrheit der Ankunft des Reiches Gottes steht Jesus mit seiner Person und seinem Wirken ein.“⁹ Diese Aussage beinhaltet zugleich, daß in den Exorzismen ein Zugang zum Selbstverständnis Jesu gegeben ist. Er ist es, der der anbrechenden Gottesherrschaft Raum schafft, der in völliger Übereinstimmung mit Gott dessen Willen tut und der in singulärer Weise das Kommen der Herrschaft Gottes an seine Person bindet. Für die, die Jesu Verkündigung annahmen, waren die Exorzismen Verifikationen dieses Anspruches. Daß ihnen als solche keine Eindeutigkeit zu eigen ist, wird in der Jesusüberlieferung durchaus thematisiert, wie die Beelzebulperikope (Mk 3, 22–30 parr) belegt.

Den Umstand, warum gerade den Exorzismen für die Praxis Jesu eine solche Bedeutung zukam, wird man zum Teil dadurch erklären können, daß es zu den Erwartungen jüdischer Gruppen gehörte, in der Endzeit werde die zerstörerische Kraft der Dämonen völlig gebrochen und werden die Menschen von ihnen frei sein. Diese Hoffnungen sind in Jesu Handeln, das damit zugleich Indikator der Endzeit wird, zur Erfüllung gekommen.

Befreiung aus der
Entfremdung . . .

Doch wird man auch an die Besessenheit selbst als Grund denken dürfen, denn der Exorzismus hat gleichsam zwei Objekte: den Dämon, der seiner Macht beraubt und ver-

⁷ Vgl. W. Schrage, Heil und Heilung im Neuen Testament, in: I. Broer – J. Werbick (Hrsg.), „Auf Hoffnung hin sind wir erlöst“ (Röm 8, 24). Biblische und systematische Beiträge zum Erlösungsverständnis heute (SBS 128), Stuttgart 1987, 95–117, insb. 109ff.

⁸ Ebd. 110.

⁹ Kertelge, Teufel, 34.

trieben wird, und den Menschen, der wieder zu sich selbst befreit wird. Damit kommt dem Exorzismus ein besonderer Verweischarakter für die Wirklichkeit des Reiches Gottes zu. Das, was Gott feindlich gegenübersteht, zeigt sich darin, daß es den Menschen als Geschöpf Gottes seiner eigentlichen Bestimmung beraubt und ihn nicht nur sich selbst, sondern auch Gott entfremdet. Wird aber diese gott- und menschenfeindliche Macht besiegt, so wird der Mensch aus dieser Entfremdung erlöst, da er heil wird.

Diejenigen, die durch Jesus dies erfuhren, erhielten „echte Lebenshilfe“¹⁰. Nun ist dieses Wort keine Floskel, sondern es meint die konkrete Wiederherstellung des Menschen in somatischer, psychischer und sozialer Hinsicht. Der Exorzismus ist Hilfe zum Leben, da er erst die Voraussetzungen schafft, die ein menschliches und menschenwürdiges Sein ermöglichen. Durch ihn gelangt der einst Besessene wieder in den Bereich des Lebens und ist aus der Sphäre des Todes, in der ihn der Dämon hielt, herausgeholt. In Mk 5, 15 wird diese wiedergeschenkte Lebensfähigkeit in einfachen und klaren Worten konstatiert.

... auf die Herrschaft
Gottes hin

So wichtig dieser Aspekt des exorzistischen Wirkens Jesu ist – die Linderung menschlicher Not ist auch für die urchristliche Überlieferung keine Nebensächlichkeit –, so ist dessen Bedeutung darin nicht erschöpft. Es erfolgt im Exorzismus auch immer eine Befreiung auf die Herrschaft Gottes hin, die wirkliches menschliches Sein in seinem Vollsinn erst ermöglicht und gewährleistet. Die Vertreibung des Dämons hilft zu einem Leben mit Gott, dessen heilschaffende Macht sich an dem Menschen zeigte. Da, wo die Wirklichkeit Gottes sich Raum schafft, ist das Böse, das sich gegen Gott und den Menschen richtet, besiegt.

Darin wird man die besondere Zeichenhaftigkeit der Exorzismen für die jesuanische Verkündigung des Reiches Gottes sehen dürfen: Sie bringen den Menschen zu sich selbst und Gottes Heilshandeln zu seinem Ziel. Sie machen deutlich, daß das Reich Gottes und seine Wirklichkeit den ganzen Menschen angeht und betrifft.

Nachfragen
und Anfragen

Rudolf Bultmann schrieb 1941 in seinem programmatischen Aufsatz „Neues Testament und Mythologie“: „Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glau-

¹⁰ Ebd. 33.

ben.“¹¹ Mit diesem dictum wird sehr pointiert die Unvereinbarkeit von antikem und modernem Weltbild unterstrichen, wobei der Moderne normativer Wert auch hinsichtlich von Glaubensfragen zugesprochen wird. Denkt man allerdings an das, was 1941 an Ereignissen im Radio mitgeteilt wurde, so wird man doch eingestehen müssen, daß das Böse gerade in der Zeit sich auf das Unmenschlichste manifestierte. Die moderne Zeit hat das Inhumane keineswegs beseitigt, sondern eher perfektioniert – trotz aller unleugbaren Fortschritte und Verbesserungen. Nach Tschernobyl vermag man den Satz Heinrich Schliers vielleicht besser verstehen, den er in den fünfziger Jahren mit Blick auf das Reden vom Atomzeitalter und den naiven Stolz auf die Verfügbarkeit der Atomkraft formulierte: „Theologisch muß man in diesem Vorgang eine Überwältigung des Menschen durch den von ihm selbst ermöglichten übermächtigen Anspruch der Stoicheiamächte erkennen.“¹²

Mit der Auskunft, es gäbe keine Dämonen – eine Auskunft, die theologisch übrigens zu einfach wäre¹³ und die wohl auch in kolonialistischer Manier unser westliches Weltbild wieder einmal absolut setzte –, hat man sich weder der Aussagen der neutestamentlichen Überlieferung noch des gegenwärtig erfahrbaren Bösen und der Angst vor ihm entledigt.

Denn es gibt immer noch vieles, das das Leben des Menschen zerstört. Sei es nun politische Repression oder Krankheit, soziale Not oder die Zerstörung der Umwelt, sei es der Verlust der Liebe oder die Apartheid: das strukturelle und persönliche Böse ist weiterhin gegenwärtig. Fragt man sich, wie Gemeinde damit umgehen kann, welche Impulse sie aus dem Handeln Jesu ziehen kann¹⁴, so wird es darauf viele und gerade in einer Weltkirche verschiedene Antworten geben.

Ernstnehmen der Angst vor dem Bösen

Ein kleiner, aber wichtiger Schritt ist es, die Ängste¹⁵ des Menschen vor dem Bösen zuzulassen, sie nicht zuzudecken, sondern ernst zu nehmen. In einer Gemeinde, die darum weiß, daß sie in der Hoffnung auf Vollendung lebt

¹¹ Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung, herausgegeben von E. Jüngel, München ³1988, 16.

¹² H. Schlier, Mächte und Gewalt im Neuen Testament (QD 3), Freiburg 1958, 53A. 54.

¹³ Vgl. B. Wenisch, Satanismus, Mainz ²1989, 106–128.

¹⁴ Vgl. zu den Wundergeschichten exemplarisch H. Frankemölle, Christlich glauben in ambivalenter Wirklichkeit. Handlungsanweisungen durch Wundergeschichten (am Beispiel von Mt 8–9), in: KatB1 114 (1989) 419–425.

¹⁵ Da das Wort Angst heute nicht mehr so unbefangen gebraucht wird, wie es etwa die Konzilsväter im Vorwort zu Gaudium et spes taten, sei hier festgehalten, daß der Begriff nicht im Sinne der C. G. Jung-Interpretation E. Drewermanns verstanden wird; vgl. dazu die bemerkenswerte Kritik von M. Kassel, Die Überwindung der Angst – das einzige wesentliche Thema der Religion?, in: Diakonia 21 (1990) 107–116.

und zugleich um die Erlösung vom Bösen (Mt 6, 13) bitten muß und kann, ist Raum für die, die sich fürchten, wobei es keine Hierarchie der Furcht und Angst gibt. Denn die Angst vor Krankheit oder Krieg, vor sozialer Verelendung oder Einsamkeit kann den Menschen in gleicher Weise unfrei machen. Und der erste Weg aus dieser Unfreiheit ist es, seine Angst leben zu dürfen. Wenigstens in dieser Gemeinschaft kann man darauf verzichten, die Ängste der Menschen mit Versagen, Pessimismus und Fortschrittsfeindlichkeit abzuschmettern oder sie gar mit dem Vorwurf mangelnden Glaubens zu erschweren.

Voraussetzung ist für diese Möglichkeit, daß Gemeinde selbst ein Ort ist, der frei von angstmachenden Zwängen und Leistungsdenken ist, und daß man sich hier auch zuständig weiß für die Ängste der Welt. Denn wenn man den ganzen Menschen ernst nimmt, wird man kaum trennen können zwischen religiös und „weltlich“ bewältigbaren Ängsten. Wollte man dies tun, so würde man die Betroffenen in vielen Fällen an jene zurückverweisen, die geradezu berufsmäßig Ängste von Menschen als unsinnig oder durch defizitäre Kenntnisse erklären. Man überließe sie jener Logik der Welt, in der die Furcht vor Profitverlusten mehr gilt als die Angst Tausender vor den Risiken einer atomaren Wiederaufbereitungsanlage.

Es ist hier nicht darum zu tun, Gemeinde als therapeutische oder politische Einrichtung zu definieren oder zu etablieren. Es geht vielmehr darum, daß Gemeinde darüber reflektiert, was es heute bedeuten kann, sich der Schwachen anzunehmen (vgl. 1 Thess 5, 14), und wer diese sind. Und wenn es zutreffend ist, daß zu ihnen nicht zuletzt die gehören, die die „Alles ist möglich“-Mentalität nicht teilen können, dann wird man sich jener annehmen müssen.

Gemeinde als Ort der
Hilfe und der Zuflucht

Die Hilfen, die Menschen, welche in individuellen Bedrängnissen und Ängsten leben, in Gemeinde erfahren können, sind mannigfaltig und zum Teil im Leben der Gemeinde fest verankert. Denn man wird daran erinnern dürfen, welchen Trost und im wahren Sinn des Wortes Erbauung gerade die Menschen im Gebet, in den Sakramenten und in der Gemeinschaft finden, denen das Böse in Gestalt von Krankheit und Tod, aber auch von scheinbar unlöslicher Verstrickung in Schuld begegnet.

Beim Umgang mit dem strukturellen Bösen bedarf es einer geistvollen Phantasie des Glaubens, um Mitmenschen davor zu bewahren, von Angst und Schrecken gelähmt zu bleiben. Daß Christen dazu die Kraft finden können, gründet in der Hoffnung aus dem Glauben, daß durch Jesus Christus die Macht des Bösen in seinem be-

freienden Handeln gebrochen wurde. Diese Hoffnung der Gemeinschaft derer, die dem Heilshandeln Gottes glauben, weiterzugeben bedeutet keineswegs, das Böse und die Angst davor zu verharmlosen. Vielmehr bezeugt Gemeinde, indem sie Ort der Hilfe und der Zuflucht ist, daß die Welt keineswegs in Ordnung ist und schon gar nicht in der von Gott gewollten Ordnung. Und damit erwächst Gemeinde eine kritische Funktion für die Welt, da sie sie daran erinnert, daß sie nicht die beste aller Welten ist, „daß sie so, wie sie heute ist, noch nicht ‚neue Schöpfung‘ ist“¹⁶.

¹⁶ K. Kertelge, *Gemeinde und Amt im Neuen Testament*, München 1972, 65.

Walter Strolz Schöpfungs- weisheit im Buch Ijob

„Wo warst du, als ich die Erde gründete?“ Diese Frage ist die Antwort Gottes auf die Klagen und Anklagen Ijobs auch gegen ihn. Während Ijob die Lehrweisheit und die billigen Erklärungsversuche seiner Freunde für das Leid, das ihm aufgrund der Versuchung durch den „Satan“ widerfahren ist – Strafe für Sünden, Gerechtigkeit Gottes usw. –, zurückweist, nimmt Gott den mit ihm Streitenden ernst und würdigt ihn einer Antwort. Der Glaube an den einen allmächtigen Schöpfer gibt Ijob die Kraft, auch das unbegreifliche Schwere zu ertragen. Er weiß, daß auch das Dämonische, dem Heil Widerstrebende sich nur innerhalb des Geschaffenen ereignen kann. red

Die Krise der Weisheitslehre

Das alttestamentliche Buch Ijob liegt nach mehreren literarischen Vorstufen um 200 v. Chr. abgeschlossen vor. Es wird allgemein in die biblische Weisheitslehre eingeordnet, obwohl es gerade der dramatische Höhepunkt ihrer Krisis ist. In der christlichen Verkündigung und Theologie blieb es bis in unsere Zeit eine Randerscheinung, weder gefährlich noch beunruhigend, weil dafür gesorgt wurde, daß Ijob nur als der gottergebene, demütige Dulder verstanden werden konnte. Noch in der Einführung zum Buch Ijob innerhalb der Einheitsübersetzung der Bibel aus dem Jahre 1980 schlägt *dieser* Ton durch. Aber die verschwiegene Empörung gegen Gott verkürzt diese biblische Anklageschrift um eine entscheidende Dimension. In der europäischen Neuzeit sind es nicht die Theologen, sondern Denker wie Kant, Kierkegaard, Jaspers, Buber und Bloch, die in Ijob den Aufrührer wiederentdecken und erkennen, daß er die Grenzstreitigkeiten zwi-

schen Gott und dem bedrängten Menschen austrägt. Es handelt sich im Fall Ijob um die Haupt-Erhebung eines freien, furchtlos fragenden Menschen in der leidvollen Lage schärfster Glaubensanfechtung.

Gottes Reden
zum Aufständischen

Die folgende Auslegung bewegt sich auf die *Gottesreden* zu, also auf die staunenerregende Tatsache, daß Gott den im Fragen *ausharrenden*, Gerechtigkeit von ihm fordernden Rebellen einer Antwort würdigt. Wenn Ijob durch sie *vor* das *Schöpfungsgeheimnis* geführt wird, ohne eine unmittelbare Antwort auf seine Fragen zu erhalten, dann ist zu erkunden, was der Schöpfer seinem Geschöpf „aus dem Wettersturm“ gerade so und nicht anders sagen will. Es ist überaus bedeutungsvoll, daß diese Anrede erst *nach* Ijobs Aufstand gegen Gott geschieht. Der fromme Mann erhält viel Zeit, sich auszusprechen und Gott anzuklagen. Ijobs Umkehr setzt seinen langen Kampf um die *nicht* erreichte Rechtfertigung der über ihn verhängten Leiden *voraus*. Aber es darf nie vergessen werden, daß der Widerstand gegen alle Tröstungsversuche der Freunde und die gegen Gott selbst gerichtete Anklage *schöpfungsgebunden* sind. Ob dies der zu wenig durchdachte Sinn der Gottesreden sein könnte und ob von ihm aus auch zu fragen sein wird, in welchem Verhältnis die Schöpfung als ständige Vor-gabe zur Überlebenskrise der heutigen Menschheit steht, soll abschließend in diesem Deutungsversuch geklärt werden.

I. Fragwürdige
„Weisheit“ und die
Schicksalsschläge
des Gottesfürchtigen

Ijob erscheint zu Beginn des biblischen Buches vor uns als ein reicher, rechtschaffener und gottesfürchtiger Mann, der durch katastrophale Schläge alles verloren hat: sein ganzes Besitztum, Söhne und Töchter, die eigene Gesundheit. Der mit einem bösartigen Geschwür auf dem Aschenhaufen seiner Existenz sitzende Ijob wird von drei Freunden besucht. Sie sind gekommen, um ihn in seinem Elend zu trösten. Sieben Tage und sieben Nächte lang umgeben sie den Gepeinigten, ohne ein Wort zu ihm zu sprechen, denn seine Schmerzen sind groß. Dann aber bricht aus Ijob mit elementarer Gewalt die Klage über sein Geschick. Er verflucht den Tag seiner Geburt und beginnt unbeugsam jene Reihe von *Warum-Fragen* zu stellen, die schließlich in eine ungeheure Herausforderung Gottes münden. Ijob sehnt sich nach Todesruhe, er will für immer ausrasten. Wozu scheint einem Mann noch die Sonne, den „Gott von allen Seiten einschließt“ (3, 23)? Von den drei Freunden ist Elifas der erste, der auf Ijobs Ausbruch antwortet. Er verkörpert die Stimme einer Tradition, für die das Leid und das Böse Folge schlechten Handelns sind. Vertreten wird also die moralische Verrechnung des Übels ohne Rücksicht darauf, daß in dieser

Leid als Folge
schlechten Handelns?

Welt so viel unschuldiges Leid zum Himmel schreit. Ijob gibt sein Recht, sich gegen das ihm widerfahrene Unheil zu empören, nicht preis. Durch Krankheit geschwächt und entstellt, wendet sich der Verzweifelte an die Freunde, die wähen, sie müßten Gott gegen die Anklage Ijobs verteidigen.

Die Gerechtigkeit des Allmächtigen . . .

Der Zuspruch Bildads, des zweiten Freundes, pocht auf die Gerechtigkeit des Allmächtigen, die sich für ihn, den beweisenden Theologen, darin äußert, daß Gott das Gute belohnt und das böse Tun bestraft. Auch diese Belehrung verfehlt Ijobs Leiden, sie spricht aus einer gefahrlosen Theologie, die in Vermessenheit endet. Ijob kämpft weiter *mit* Gott *gegen* ihn um die Rechtfertigung seines Sturzes in ein glückloses Dasein. Auf die Verfassung der Menschenwelt blickend, kommt er zur Einsicht, daß Gott Schuldige wie Unschuldige umbringt. „Ist er es nicht, wer ist es dann?“ (9, 24) Mit diesem kühnen Satz des biblischen *Monotheismus* aus dem Buch Ijob, der verdrängte oder sogar bekämpfte *Sprachmöglichkeiten des Glaubens* entbindet, ist jeder Versuch abgewehrt, das Böse auf eine absolute, widergöttliche Macht abzuwälzen. So tief und so ganz ist die Frömmigkeit Ijobs, daß sie die offenkundige Widersprüchlichkeit im Walten Gottes *aushält*. Dies bestätigt die Antwort Ijobs auf die Rede Zofars, des dritten Freundes, der eine abgewandelte Form der Weisheitslehre vertritt, indem sie die Vollkommenheit des Allmächtigen *gegen* den sich Empörenden kehrt. Der folgende Text (in der Übersetzung von Fridolin Stier) fegt die Trostsprüche der Freunde wie Staubgebilde hinweg (13, 12) und bekennt sich radikal zu Gott als dem Einzigem, ein Fels, an dem die philosophischen und theologischen Versuche, Gott vom fortdauernden Wirken des Bösen in der Geschichte zu entlasten, ihn, den Schöpfer und Herrn der Geschichte, aus ihren Schrecken herauszuhalten, zerschellen:

. . . und seine Vollkommenheit

„Sein ist Macht und Geistgewalt,
sein, wer irrt, wer irreführt.
Ratsherrn führt er barfuß fort,
Richter macht zu Narren er.
Königsfesseln schließt er auf,
knüpft den Strick um ihre Weiche.
Priester treibt er barfuß fort,
stürzt die Stammgeschlechter.
Die Sprache nimmt er Wohlbewährten,
raubt der Greise Urteilkraft.
Gießt Verachtung auf die Edlen,
löst den Gurt der Starken.
Hellt Tiefen aus der Finsternis,
führt die Nacht ins Licht heraus.
Läßt Stämme wachsen, läßt sie schwinden,

bereitet Völker, läßt sie liegen.
Raubt Verstand den Landeshäuptern,
irreführt sie ins weglos Wirre.
Im Finstern lichtlos tappen sie,
taumeln Trunknen gleich“ (12, 16–25).

Die widerspruchsvolle
Erlösungsgewißheit
Ijobs

Der weitere Verlauf des fortgesetzten Streitgesprächs zwischen Ijob und seinen Freunden ändert nichts an der Lage dessen, der sich von Gott angegriffen weiß. Sie überhören seine Klage, bleiben von der furchtbaren Lage des Leidbetroffenen unberührt, versuchen selbstgerecht und heilsgewiß Ijobs Zustand als Mangel an Demut und fehlender Umkehrbereitschaft zu rechtfertigen. Die in aller Verlassenheit *befreiende* Sprache sich verdichtender Hoffnungslosigkeit bleibt diesen Bewahrern einer brüchigen Weisheitstradition ebenso unzugänglich, wie sie nicht imstande sind, die *höchst widerspruchsvolle Erlösungsgewißheit* Ijobs (19, 23–26) wahrzunehmen, die im geheimen sein ruheloses Fragen allererst ermöglicht. Sie ist es, die seine geschöpfliche Ohnmacht und Not in Stärke, seine Ausgesetztheit in Ausdauer, seine Gotteserfahrung als Verfolgung durch den Einzigen in die Erwartung eines *anderen*, ihm wieder gnädig zugewandten, göttlichen Antlitzes verwandelt. Und so endet dann die Schlußrede Ijobs mit der inständigen Bitte, der Allmächtige möge doch auf seine Fragen antworten (31, 35). Auf dieser Forderung beharrend, setzt sich Ijob dem Geist der Schrift entgegen, weil der sterbliche Mensch sich kein Bild von Gott machen soll (Dtn 5, 8–10), auch nicht dergestalt, daß er nach seinen Maßstäben Recht und Gerechtigkeit von Gott verlangt.

Vor den Gottesreden tritt mit Elihu der Schiedsman auf, der es im Umgang mit dem Gottesankläger Ijob besser machen will als seine versagenden Freunde. Ob diese Reden erst nachträglich in die Grundgestalt des biblischen Buches eingefügt wurden, ist hier nicht zu entscheiden. Gegen Ijob richtet sich Elihu Zorn, weil er sich vor Gott für gerecht hält, und gegen die Freunde, weil sie das Schweigen Gottes gegenüber den Fragen des unnachgiebigen Rebellen nicht zu deuten wußten. Lösen die Reden Elihu das Ijob-Problem? Kann überhaupt ein Durchbruch gelingen, solange der Wissende und Lehrende zum grundlos Leidenden spricht? Elihu stellt sich als ein Mann vollkommenen Wissens vor, der seinem Schöpfer vor dem, der ihn anklagt, Recht verschaffen will. An die Bestrafung der Frevler hier und jetzt glaubt auch er, als ob die Weltgeschichte schon das Weltgericht wäre. Empörung und Zorn führen auch nach diesem Weisheitslehrer nicht aus der Not. Wandelt sich in der *letzten* Rede Elihu

die Beweisführung durch den Fingerzeig auf das *Schöpfungsgeheimnis*? Fast könnte man annehmen, daß es sich so verhält, indem Elihu fragend das Wunder der geschaffenen Dinge vergegenwärtigt: Licht, Wind, Regen und Wolken, das funkelnde Firmament, Geschaffenes, das ohne die wirkende Hand des Menschen da ist und Macht und Recht des Schöpfers verkündet. Ganz abgesehen davon, daß Ijob selbst um die Wunder der Natur weiß, die Gottes Schöpfermacht verkünden (26, 7–14), bleibt zu fragen, ob der weisheitsbeflissene Elihu sich nicht selbst das Urteil spricht, wenn er die Menschen zur Gottesfurcht aufruft und wenn er vom gerechten Gott in seiner schrecklichen Herrlichkeit sagt: „Keinen sieht er an, wie weise sie auch sind“ (37, 24).

II. Der ernstgenommene Aufrührer

Das Erstaunliche geschieht: Ijob, der Gott die Rechtsprechung entreißen wollte, der immerzu fragend sich der Lehrweisheit seiner Freunde nicht unterwarf, wird von Gott als Streitender ernst genommen. Er, der sich frei Offenbarende, der nach der prophetischen Überlieferung Israels keiner Ratgeber bedarf, er, der mit nichts Geschaffenen vergleichbar ist, er, der beispiellos in seiner erhabenen Unvergleichlichkeit thront, blickt seinen aufrührerischen Knecht fragend an und *ehrt* ihn so als einen freien, der Antwort fähigen Menschen. Es ist nicht daran zu zweifeln, daß die Fragen der Gottesreden darauf zielen. Gott *erscheint* Ijob „aus dem Wettersturm“, indem er sich der von ihm geschaffenen Elemente bedient, um Ijob, den Gottankläger, zur Umkehr, zum Ablassen von seiner Forderung, daß Gott ihm Recht verschaffen *müsse*, zu bewegen. Gläubige und ungläubige Ausleger des Buches Ijob haben sich daran gestoßen, daß die Entgegnung Gottes wieder nur aus einer Reihe von Fragen besteht, die sich *nicht* auf die Leidensfragen Ijobs beziehen. So antwortet Jahwe nach der Auslegung von Ernst Bloch auf moralische Fragen mit physikalischen, durch die Beschwörung der Natur werde Ijobs Aufstand niedergeschlagen, sein Schicksal bleibe ungeklärt. Entspricht aber diese Meinung dem biblischen Befund?

Die erste Gottesrede beginnt mit einem *ironischen* Ton, darin sich die *Unvergleichbarkeit* der Gesprächspartner ankündigt.

„Wo warst du, als ich die Erde gründete?
Sag an denn, so du Bescheid weißt!
Wer hat gesetzt ihre Maße? Du weißt's!
Wer hat ob ihnen die Meßschnur gespannt?
Wohinein sind ihre Sockel gesenkt,
wer ist's, der ihren Eckstein gelegt,
als allzumal jauchzten die Morgensterne,
jubelten alle die Gottessöhne?

[. . .]

Wo ist der Weg zur Wohnstatt des Lichts,
die Finsternis, wo ist ihr Ort,
daß du sie einholst in ihr Gemark,
sie führst die Pfad' ihres Hauses?
Du weißt es, weil damals geboren,
gar groß die Zahl deiner Tage“ (38, 4-21).

Die Entfaltung der
Hauptfrage

Die Fortsetzung der ersten Gottesrede und der Text der zweiten sind nichts anderes als eine fragende, Ijob von Mal zu Mal in Frage stellende Entfaltung der *Hauptfrage*: „Wo warst du, als ich die Erde gründete?“ Die persönliche Anrede hält sich durch, Ijob kann als der ständig von Gott Befragte nicht entfliehen. Die überwältigende Selbstoffenbarung der Schöpfung wird ihm vor Augen geführt, Schöpfungsplan und Schöpfungsweisheit als das offenkundige und doch verborgene Grundmaß des Geschaffenen erscheint in den Dingen der unausmeßbaren Natur. Es ist das vielfältige Sein des schon Geschaffenen, das nicht Ich ist, sondern *innerhalb* dessen sich der be-dingte Mensch immer schon vorfindet, solange er atmet. An diesem Uranfänglichen, *das Gott im Anfang schuf*, scheitert jeder in der Geschichte unternommene Versuch menschlicher Selbstbegründung. Mit der Schöpfung als ständiger Vor-gabe und der gründenden Treue des Schöpfers ist der Zeitspielraum für die Menschheitsgeschichte eröffnet, und er bleibt gewährt, bis mit dem verheißenen neuen Himmel und der neuen Erde die Zeit selbst aufgehoben und das Joch der Vergänglichkeit (Röm 8, 19) zerbrochen sein wird. Merkwürdig ist, daß die Gottesreden die *Nachtseite der Natur*, das in ihr waltende grausame Gesetz des Fressens und Gefressenwerdens, daß sie Naturkatastrophen wie Erdbeben, Dürre, Überschwemmungen, Wirbelstürme, Vulkanausbrüche und Seuchen nicht nennen. Das Wunder der Schöpfung aus Nichts bleibt trotzdem bestehen, denn nur *innerhalb* des schon Geschaffenen, im Lichtschein dieses täglich *umsonst* Gegebenen kann sich auch das Dämonische, dem Heilvollen Widerstrebende, für die sterbliche Einsicht des Menschen ganz und gar Unbegreifliche ereignen.

Das Übel in der Welt
und die Christus-
botschaft

Ehe wir die zweite Gottesrede erläutern, ist festzuhalten: *Christlicher* Glaube muß sich der Tatsache stellen, daß diese Bedrohungen und Katastrophen durch das *erlösende* Christusgeheimnis nicht aufgehoben sind. Es läßt sich deshalb mit gutem Gewissen nicht behaupten, die Fragen Ijobs nach dem Ursprung des Übels in der Natur und in der Weltgeschichte seien durch die christliche Erlösungsbotschaft bedeutungslos geworden, im Gegenteil: Gerade weil das Christentum unter den Religionen den *höchsten Heilsanspruch* in dieser Welt verkündet, ist die Last des fortwirkenden Bösen um so größer, und es bleibt schwie-

rig, glaubwürdig von einer durch die Menschwerdung Gottes *erlösten* Welt zu sprechen. Das Theodizeeproblem bleibt auch im Christentum ungelöst. Gott kann von menschlicher Seite aus angesichts der *fortdauernden* Leiden der Kreatur nicht gerechtfertigt werden.

Wenn christliche Theologie die fundamentale Zusammengehörigkeit des Alten und Neuen Testaments ernsternommen und vor allem diese Einheit nicht dem dogmatischen Schema „Verheißung – Erfüllung“ unterworfen hätte, dann wäre sie der Herausforderung durch das Theodizeeproblem besser gewachsen gewesen. Für den mit dem Alten Testament vertrauten Christen öffnet sich gerade vom Buch Ijob aus ein neuer Zugang zum Wort von der seufzenden Schöpfung im Römerbrief des Apostels Paulus. Die katastrophale Seite des Naturgeschehens ist in das Geschick der Vergänglichkeit aller Dinge verwoben. Unbegreiflich, angstauselnd, wie es Menschen und Tiere überfällt, steht über dieser dunklen Knechtschaft das Verheißungswort von der *endzeitlichen* Aufhebung der Zerstörungsmächte in Natur und Geschichte (Röm 8, 23–25). Nur auf diese Hoffnung hin weiß sich nach Paulus der Glaubende gerettet. In die Vaterunserbitten aber, daß Gottes Reich kommen und der bedrängte Mensch vom Bösen erlöst werden möge, sind die Leiden Ijobs und sein Kampf gegen die Verzweiflung aufgenommen. Seine unerbittlichen Warum-Fragen, seine streitbare Rede gegenüber seinen selbstgerechten Freunden, diese offene, schmerzgeborene Sprache gehört zur Würde des Menschseins. Die Sprache Ijobs bleibt *transzendenzbezogen*, weil der Sprechende sein Elend nicht absolut setzt. So bewahrt er sich als Angefochtener gegenüber dem Zwang, einen Beweggrund für seine Leiden finden zu müssen, die *Freiheit*, auf eine mögliche Antwort Gottes *zu warten*.

Der Respekt des Schöpfers vor dem entscheidungsfähigen Geschöpf

Und so geschieht es denn wie in der ersten, so auch in der zweiten Gottesrede. Gott bleibt seinem Ankläger zugekehrt, er spricht nicht über ihn hinweg, sondern Ijob wird deshalb von weiteren Fragen getroffen, weil diese seine und nur seine Antwort hervor-rufen sollen. Sie kann niemals, auch von Gott nicht, erzwungen werden. So erhebend, so erschreckend groß ist der Respekt des Schöpfers vor seinem entscheidungsfähigen, in die Verantwortung gerufenen Geschöpf, daß wir in aller Ehrfurcht vor diesem göttlichen Geheimnis sagen dürfen: Gott schränkt seine Allmacht um der Freiheit des Menschen willen ein. Das ist vielleicht der tiefste Sinn und die höchste Würde des als Gottes Ebenbild und Gleichnis erschaffenen Menschen.

Nachdem sich der Sturm der Fragen Gottes an Ijob gelegt

hat, antwortet der so Befragte, obwohl seine eigenen, den Gottesreden vorausgehenden Fragen ungelöst bleiben. Ijob fühlt sich deshalb weder übergangen, noch ist er enttäuscht. Er bewährt sich, indem er *gegen* alle seine Erwartungen Gott, der sich ihm ganz persönlich als der Schöpfer offenbart, an sich wahr werden läßt:

„Ich habe erkannt, daß du alles vermagst,
und kein Ersinnen deiner sich wehrt.
Wer ist da des Rats Verdunkler
mit Worten des Erkennens bar? Darum:
Du zeigtest mir Großes, so ich nicht verstehe,
mir Wunder zu hoch, so ich nicht erkenne.
So hör, und ich rede,
ich frage dich, du tu mir kund.
Vom Hörensagen ich hörte von dir,
doch jetzt mein Auge dich schaute –
Ob dem ich schmelze hin
und stöhn in Staub und Asche“ (42, 2–6).

Es handelt sich hier um eine bekenntnishafte Einsicht und nicht um Reue; nicht Buße und nicht Unterwerfung ist Ijobs letztes Wort, denn Gott selbst bestätigt seinem erwählten Knecht, daß er im Gegensatz zu seinen Freunden in all seiner Empörung *recht von ihm, dem schweigenden und dann antwortenden Gott, geredet habe* (42, 7).

Gebrochen aber ist der rechthaberische Sinn Ijobs in seinem Versuch, Gott zu einer Rechtfertigung der schuldlos verhängten Leiden zu zwingen. Überwältigt von der majestätischen, nur ihm, dem Ankläger, geltenden Anrede Gottes durch die Wunderwerke der Schöpfung gelangt Ijob zur Anerkennung der Grenzen der eigenen Geschöpflichkeit.

III. Die Bedeutung des Schöpfungsglaubens im 20. Jahrhundert

„*Wo warst du, als ich die Erde gründete?*“ Diese erste, große Frage aus den Gottesreden des Buches Ijob ist auch an den Menschen des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts gerichtet. Zwar gibt es nichtglaubende Zeitgenossen, die meinen, die inzwischen mit naturwissenschaftlichen Erkenntnismethoden nachgewiesene „Selbstorganisation der Natur“ habe diese Frage gegenstandslos gemacht. Selbst wenn es so wäre, käme der Mensch, längst vor einer biblischen Deutung der Schöpfung, nicht um die Anerkennung des Vorrangs der Natur herum, zu der er selbst gehört und hinter die er nie zurückkann. Der Mensch war nicht dabei, als sich vor Milliarden Jahren in kosmischen Prozessen auch die Erde als künftige Wohnstätte des Menschengeschlechts herausbildete, und er war nicht dabei, als die Jahreszeiten in ihrer wunderbaren Verlässlichkeit zu wirken begonnen haben. Der Mensch war nicht dabei, als die kosmischen Abläufe von Werden und Vergehen, Aufstieg und Zerfall in den unermeßlichen Tiefen des Alls einsetzten und er selbst, der

mehr und mehr Erkennende, vom Geschick der Vergänglichkeit betroffen wurde. So ist der Mensch ein vielfach bedingtes Wesen, und alles, was die wachsende Menschheit in einer zeitoffenen Welt, sie gestaltend und verändernd, zustande bringt, schöpft sie nicht aus sich selbst, sondern aus dem, was durch Natur und Geschichte, Sprache und Überlieferung, was im Glauben, Dichten und Denken der Weltkulturen schon vorgegeben ist. Der Mensch kann demzufolge hinter das, *wovon er lebt*, niemals zurück. Er hat allerdings die unheimliche Fähigkeit, die natürlichen Lebensgrundlagen durch ungehemmte wissenschaftlich-technische Machtentfaltung zu zerstören. Die dem Menschen nach dem biblischen Schöpfungsplan gewährte Freiheit schließt die mögliche Selbstvernichtung ein. Diese Weltgefahr wird durch die *innere* Bedrohung des Menschseins verschärft, der wir heute durch die Möglichkeit der gentechnologischen Menschenzucht begegnen. Der mörderischen Rastlosigkeit der Forschung ist es gelungen, die Genstruktur der menschlichen Keimzelle aufzuschlüsseln. Mit diesem Einbruch der Gentechnik in die menschliche Erbsubstanz stehen wir vor *neuen Ijob-Fragen* wie diesen: Wird nicht das Vertrauen in die Natur als Schöpfung erschüttert, wenn dem Menschen solche Eingriffe in sie gestattet sind? Gefährdet der machtbewußte Geist verfügender Berechenbarkeit die Natur in ihrem Eigensinn und Eigenrecht? Verändern Atomzertrümmerung und Gentechnik die bisherige Schöpfungsordnung durch lebensfeindliche Machtsteigerung, nach deren *Wozu* und *Wohin* schon gar nicht mehr gefragt wird, weil der heutige Mensch der anonymen Autorität der Wissenschaft verfallen ist? Entspricht die inzwischen vollzogene Aufhebung des Schutzvertrages für die Antarktis, das heißt die Freisetzung ihrer Ausbeutung, nicht genau diesem zerstörerischen Unterwerfungstrieb?

Natur-Verweigerung und Umkehr

Die Natur antwortet auf diesen Angriff des Menschen, indem sie wortlos ihren demütigen Dienst *zu verweigern beginnt*, das heißt die Verwüstung der Erde *zuläßt*. Dieser Ausblick ist nicht pessimistisch, denn er steht, vom biblischen Glauben aus betrachtet, unter dem entscheidenden Vorzeichen des *Wählenkönnens*. Der Mensch kann sich für das Leben oder für die Todesmächte entscheiden. Tut er dies noch rechtzeitig mit allen praktischen Folgen für ein schöpfungsfreundliches Handeln, dann könnte sich der beschwörende Anruf des Psalmisten an der Seite Ijobs in *dankbare Umkehr* zu den Lebensquellen wandeln: „Herr, erhebe dich, damit der Mensch nicht triumphiert!“

Gerhard Ludwig Müller

Die Engel. Aspekte der systematischen Theologie

Ist durch die Kenntnis der Kräfte und Gesetze der Natur der Geister- und Dämonenglaube erledigt, wie Bultmann vor 50 Jahren gemeint hat? Der folgende Beitrag geht der Frage nach, wie man die verbindlichen Aussagen der Offenbarung mit dem Wahrheitsanspruch des modernen Weltbildes zusammenbringen kann. Die Frage nach den Engeln wird auf die Grundbotschaft der Bibel von der Selbstmitteilung Gottes an die Menschen bezogen. Von daher erhalten die Aussagen des Alten und Neuen Testaments wie auch die Lehren der Tradition ihren eindeutigen Bezugspunkt. Die Offenheit für Erfahrungen mit Engeln sollte also zu einem vertieften Gottesverhältnis hinführen. red

I. Der Ursprung des Unbehagens gegenüber der Rede der Existenz von guten Geistern (Engeln) und bösen Geistern (Dämonen und Teufel)

Aufgabe der Theologie ist es, die gläubige Erkenntnis Gottes aufgrund der Offenbarung und die vernünftige Erkenntnis der Welt in Einklang zu bringen. Spätestens seit der europäischen Aufklärung verschärfte sich das Bewußtsein von der Diskrepanz zwischen dem biblisch-alkirchlichen Weltbild, in das die Offenbarung sprachlich, gedanklich und vorstellungsmäßig eingekleidet ist, und der modernen Sicht von Welt, Natur und Mensch, wie sie sich aus der empirischen, experimentellen, exakten Wissenschaft der Neuzeit herauskristallisierte. Von der modernen Weltsicht her drängt sich die Folgerung auf, die biblische Ideenwelt sei letztlich (trotz aller Unterschiede) nur ein Produkt des alten mythologisch-vorwissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnisses. In unserer Zeit hat wohl kaum jemand prägnanter das Dilemma des christlichen Glaubens in Worte gefaßt als der bekannte evangelische Theologe Rudolf Bultmann. In seinem berühmten Aufsatz „Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung“ aus dem Jahre 1941 spricht Bultmann nicht nur von einer mythologischen Einklei-

dung der wesentlichen Glaubensaussagen von der Menschwerdung Gottes, seines stellvertretenden Sühnetodes am Kreuz, der leiblichen Auferstehung Jesu, seiner Himmelfahrt und Wiederkunft auf den Wolken des Himmels, der leiblichen Auferstehung aller Toten am Ende der Zeit und der endgültigen Vernichtung von Sünde, Leid und Tod, die aus der Sünde Adams, des ersten Menschen, hervorgegangen sind. Bultmann meint darüber hinaus, daß diese Aussagen in sich selbst genommen Bestandteil des alten Weltbildes seien, das man sich in den drei Stockwerken Himmel, Erde, Unterwelt vorstellt. Der Himmel gilt als Wohnort Gottes und seiner Engel. Die Hölle ist der Ort Satans und der anderen bösen Geister, die als Geschöpfe ursprünglich gut waren, aber durch eine freie Willensentscheidung sich von Gott abgewandt hatten und damit endgültig in ihrer eigenen Bosheit verfestigt wurden. Die Erde schließlich gilt als der Wohnort der Menschen. Sie ist der Schauplatz des Kampfes zwischen guten und bösen Mächten. Vermittels seiner Engel beeinflusst Gott die Menschen zum Guten. Aber die bösen Geister stehen dem Heilswillen gegenüber und versuchen, dem Menschen zu schaden mit Hilfe der Weltelemente. Auch versuchen sie durch Krankheiten und geistige Störungen (Besessenheit), die Seele einzelner Menschen zu beherrschen. Kein moderner Mensch mit einer wissenschaftlichen Welterfahrung und technischen Weltbemächtigung glaubt ernsthaft in einem gegenständlichen und vorstellungsmäßigen Sinn an diese Glaubenskonzepktion. Für unser Thema gilt nach Bultmann: „Erledigt ist durch die Kenntnis der Kräfte und Gesetze der Natur der Geister- und Dämonenglaube.“¹ – Jenseits der modernen Wissenschaft nun trotzig an dem alten Weltbild festhalten zu wollen, würde bedeuten, den Glauben mit Okkultismus, Magie und Esoterik zu verwechseln. Auf jeden Fall kann der christliche Glaube als personale Relation zu Gott kaum eine Stütze finden in den parapsychologischen Phänomenen der Hypnose und der Suggestion und ebensowenig bei einem neugierigen Herumtreiben in den bislang noch ungeklärten Phänomenen der Wissenschaft.

¹ BEvTh 96, München 1985, 15.

Die Aufgabe bleibt, wie man die verbindlichen Aussagen der Offenbarung zum Thema herausstellt und zugleich dem modernen Weltbild und seinem in sich berechtigten Wahrheitsanspruch Rechnung trägt. Entscheidend aber in der Frage nach Existenz, Wesen und Wirken der Engel scheint nur der existentielle Beitrag zum Gottesverhältnis zu sein. Ohne eine Thematisierung in Richtung auf die Relation des Menschen zu Gott muß sich das Interesse an den Engeln zu Recht den Vorwurf gefallen lassen, sich mit einer überholten Epoche der Glaubensgeschichte und mit allerlei Nebensächlichkeiten abzugeben, statt sich auf das eine Notwendige zu konzentrieren. Dies Eine, was not tut, ist aber Gott und das Kommen seines Reiches. Alle Engel, Heilige und alles Tun der Kirche haben nur dann einen Sinn und finden darin Orientierung, wenn sie uns in die Nähe Gottes einweisen, in die heilige und heilende Kraft seiner Gegenwart. Das ist ja die Mitte der Botschaft Jesu: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, alles andere wird dazugeben“ (Mt 6, 33).

II. Die Suche nach dem Kriterium einer christlichen Engellehre: Die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus und im Heiligen Geist als die Vollendung der menschlichen Suche nach Leben und Liebe

Auf den ersten Blick bietet uns die Heilige Schrift eine fast unübersehbare Anzahl von Glaubenswahrheiten². Der Glaube erscheint

² Neben den einschlägigen Abschnitten im Traktat „Schöpfungstheologie“ der Dogmatikhandbücher vgl. insbesondere den Grundüberblick von M. Seemann – D. Zähringer, Die Welt der Engel und Dämonen als heilsgeschichtliche Mit- und Umwelt des Menschen, in: MySal II (1967) 943–1019; weitere Literatur in Auswahl: J. Daniélou, Die Sendung der Engel, Salzburg 1951; E. Peterson, Von den Engeln, in: ders., Theologische Traktate, München 1951, 327–407; A. Winkhofer, Die Welt der Engel, Ettlal 1958; H. Schlier, Mächte und Gewalten im Neuen Testament (= QD 3), Freiburg – Basel – Wien 1958; ders., Die Engel nach dem Neuen Testament, in: Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge, Bd. II, Freiburg – Basel – Wien 1967, 160–175; G. Tavadé, Die Engel, in: HDG II/2b, Freiburg – Basel – Wien 1968; P. L. Berger, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt a. M. 1970; auf evangelischer Seite hat K. Barth, Kirchliche Dogmatik III/3, Zollikon – Zürich 1950, 426–623, eine umfassende Neukonzeption der Angelologie versucht. Freilich bleibt er die Antwort nach der Personalität des „Teufels“ schuldig. Unter der Voraussetzung seiner Existenz kann er im Rahmen des Schöpfungsglaubens nur seiner

dann als eine äußere Summierung ganz divergenter Aussagen. Schaut man aber genauer hin, so zeigt sich, daß die Offenbarung nur eine einzige Wahrheit enthält: nämlich daß der absolute Urgrund der Welt, das unendliche Geheimnis, das wir Gott nennen, sich uns geschenkt hat im geschichtlichen Handeln durch sein Wort als das Heil seines erwählten Volkes und letztlich der ganzen Menschheit und als die Erfüllung der Sehnsucht des einzelnen Menschen nach ewigem Leben und Liebe. Es geht also nicht um irgendwelche Zusatzinformationen zur Frage, wie die Natur aufgebaut ist und funktioniert. Es werden auch nicht irgendwelche Erkenntnisse vermittelt, um die theoretische Neugier nach dem Jenseits von Raum und Zeit zu befriedigen. Es geht allein um den Menschen, der sich ethisch und moralisch in der Welt orientieren will und der nach der Erfüllung seiner unbegrenzten Sehnsucht nach Liebe Ausschau hält, die nur durch die Unendlichkeit der Liebe, nämlich durch Gott selbst, ausgeschöpft werden kann. Eben dieser Mensch ist der Adressat von Gottes Wort. Gott schließt sich dem Menschen auf in seinem Wort, und er begegnet ihm geschichtlich in seiner Tat, indem er sich als das Heil des Menschen in Welt und Geschichte zu erkennen gibt. Hier haben wir auch den entscheidenden Auslegungsmaßstab für die einzelnen biblischen Aussagen. Die Existenz der Engel ist in der Bibel an keiner Stelle direkter Gegenstand der Offenbarung. Nirgendwo geht hervor, daß der Glaube an die Engel notwendig ist zum Heil, wie etwa die Tatsache, daß Christus für unsere Sünden gestorben und für uns alle vom Vater auferweckt wurde (vgl. 1 Kor 15, 3–5). Andererseits ist von Engeln aber auch nie die Rede als Erklärungsmodell für bloße Naturvorgänge. Von Engeln ist immer nur die Rede in ihrem Verhältnis zu Gott. Sie werden als Geschöpfe vorgestellt. Es wird uns etwas gesagt über ihre Dienstfunktion in der Reali-

Natur nach gut und erst durch seine freie Entscheidung gegen Gott böse geworden sein, d. h. in seiner Willensstellung verfestigt sein, soll nicht – dualistisch betrachtet – Gott der Urheber einer in sich boshaften Natur sein bzw. soll nicht Gott selbst dämonische Seiten in sich tragen. Zur Frage nach der Personalität der Dämonen vgl. W. Kasper – K. Lehmann (Hrsg.), Teufel – Dämonen – Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen, Mainz 1978; R. Schmackenburg (Hrsg.), Die Macht des Bösen und der Glaube der Kirche, Düsseldorf 1979.

sierung des Heils von Gott her in der Geschichte. Ihr innerer Lebenssinn ist der wie bei allen geistigen Geschöpfen: das Lob Gottes. Mit dem alten naturkundlichen Weltbild haben sie nur bedingt etwas zu tun. Allenfalls ist die Aussage über die Engel in den Kategorien des alten Weltbildes getroffen. Man muß übrigens genau unterscheiden zwischen dem alten Weltbild, sofern es eine Art naturphilosophische Deutung anzielt und somit schon in Richtung der Naturwissenschaft geht, und einer mythologischen Auffassung der Wirklichkeit. Vom Mythos unterscheidet sich das biblische Wirklichkeitsverständnis radikal aufgrund des dahinterstehenden Gottesverständnisses, und zwar näherhin aufgrund der Relation Gottes als der einzigen transzendenten Macht zur Welt. Hier ist zentral die Rede von der radikalen Geschöpflichkeit alles außergöttlichen Seins. Das geistige Geschöpf – Engel und Mensch – ist aber gekennzeichnet durch Freiheit und Personalität, durch einen Geist, der auf Gott hin offen ist und zu einem möglichen Ansprechpartner Gottes werden kann. So kommt es zur wirklichen *Geschichte* Gottes mit den Menschen, die im Bundesgedanken ihren Höhepunkt findet.

Der Engelglaube im alten Israel

Wie in den umgebenden heidnischen Völkern und im ganzen alten Orient wird auch im alten Israel die Existenz von geistigen Mächten, die dem Menschen überlegen sind, vorausgesetzt. Im babylonischen Exil erhält der Engelglaube mächtigen Auftrieb und eine Anregung (vgl. die Wesen der Cherubim und Seraphim), um im Spätjudentum bis in Einzelheiten hinein ausgestaltet zu werden. Nun kennt man auch einzelne Namen (Michael, Gabriel, Raphael) und faßt sie unter dem Oberbegriff „Engel“ in verschiedenen Gruppierungen (Chören) zusammen (Engel, Erzengel, Fürsten, Mächte, Gewalten, Throne, Cherubim, Seraphim). Zu einer absoluten Systematisierung ist es freilich nie gekommen. Dies ist erst das Werk des 5. und 6. christlichen Jahrhunderts³.

³ Vor allem Pseudo-Dionysius Areopagita hat in seiner Schrift „Über die himmlische Hierarchie“ die Engel in die bekannten neuer Chöre mit den drei Hierarchien eingeordnet. Dieser Autor steht allerdings stark unter dem Einfluß des neuplatonischen, hierarchisch geordneten Stufendenkens. Er läßt die je niederen Chöre der Engel nur durch die

Diese Engel werden aber radikal und konsequent in den Schöpfungsglauben und in die heilsgeschichtliche Selbsterschließung Gottes eingeordnet. Der fundamentale Satz lautet: „Gott allein ist der Schöpfer des Himmels und der Erde“ (Gen 1, 1). Himmel und Erde bezeichnen das Ganze der Schöpfung, allerdings nicht in zwei aufeinandergelegten Stockwerken. Erde ist der zusammenfassende Begriff für den natürlichen Lebensraum des Menschen. Himmel bedeutet nicht das sichtbare Firmament, sondern ist ein Bildwort für die Sphäre des Seins, durch die Gott in die Schöpfung hereinragt, aber zugleich dem eigenmächtigen Zugriff des Menschen entzogen ist.

Zu dieser Sphäre des Himmels gehören auch diejenigen geschaffenen Wesen, die den Menschen irgendwie überragen (Gen 31, 2; Mt 22, 30; Lk 12, 8; 1 Tim 5, 21; Hebr 12, 22; 1 Petr 3, 22). Sie sind bildlich gesprochen der Hofstaat Gottes (Gen 32, 2f). Nachexilisch stellen sie sich auch dar als der Kronrat Gottes (Ijob 1, 6–12; 2, 1–7; 15, 8; Ps 89, 8; 1 Kg 22, 19ff; Dan 4, 14). Die Alleinherrschaft Gottes stellen sie in keiner Weise in Frage. Gott thronet über den Cherubim (Ps 99, 1. 4; 2 Kg 19, 15; Jes 37, 16). Die Seraphim beten ihn an (Jes 6, 2. 6). In dem schönen Bild von der Jakobsleiter schweben die Engel zwischen Himmel und Erde. Sie stellen somit die Verbindung von Himmel und Erde dar. Ihrer Aufgabe nach heißen sie Boten, d. h. Engel (Gen 19, 1; 22, 12; 32, 2; Ps 103, 20). Ihrer Beziehung zu Gott nach heißen sie bildlich gesprochen das Heer Jahwes (Jes 5, 14; 1 Kg 22, 19; Ps 29, 1; 148, 2; Neh 9, 2). Demnach heißt Gott auch Jahwe, der Herr der himmlischen Heere (1 Sam 1, 3. 11; Ps 24, 10; 46, 8. 10; Mt 26, 53). In der nachexilischen Zeit wird ihre Beziehung zu Gott auch deutlich in den Begriffen „Söhne Gottes oder des Himmels“ (Ijob 1, 6; 2, 1; 38, 7; Weish 5, 5) oder auch als „die Heiligen“ (Ijob 5, 1; 15, 15; Ps 89, 6. 8; Dan 4, 10. 14. 20).

Die Engel sind geschaffen zum ewigen Lobpreis Gottes (Tob 8, 15; Hebr 1, 6) und zum Heildienst an den Menschen. „Sie alle sind

je höheren Stufenordnungen am göttlichen Licht teilhaben. So haben zuunterst die Menschen auch nicht unmittelbar mit Gott Verbindung, sondern sie müssen sozusagen die Instanzenordnung der Geschöpfe durchlaufen. Sogar Christus steht dabei als Mensch unter den Engeln. Dies ist eine höchst fragwürdige Anschauung, da dieses ontologische Stufenschema nur schwer mit der christlichen Gottesvorstellung vereinbar ist. Sie wurde übrigens in keiner Weise jemals verbindlich erklärt und vom kirchlichen Lehramt als Glaubensgegenstand vorgestellt. Der Grundfehler dürfte darin bestehen, daß die Transzendenz Gottes als räumliche und ontologisch-naturhafte Ferne verstanden wird.

dienende Geister, die ausgesendet werden, um denen zu helfen, die das Heil erben sollen“ (Hebr 1, 14). Ihrem Wesen nach heißen sie deshalb auch „Geister“ (Num 16, 22 LXX). Es wird allerdings nicht näher erklärt, was Geistsein in diesem Zusammenhang meint und in welcher Beziehung sie zur Materie stehen und wie der Vergleich zur menschlichen Geistigkeit anzustellen ist. Sie haben aber nicht wie der Mensch eine leibliche Natur (Tob 12, 19). Die Frage ist dann allerdings, wie sie für die menschliche Erkenntnis zugänglich werden. Sie können sich ja nicht magisch-gespenstisch materialisieren. Die Erkenntnis geschieht wohl in einem natürlichen Erkenntnisbild, das von Gott hervorgerufen wird. Sie erscheinen unter dem Bild einer Männergestalt (Sam 18, 2. 16; 19, 10. 12; Dan 8, 15) oder in leuchtender Herrlichkeit (Dan 10, 5f).

Jesus, der Bote Gottes, und die Engel

Im Neuen Testament sind viele Anschauungen des Spätjudentums übernommen worden. Dennoch treten die Engel stark in den Hintergrund. Denn Christus ist der alles überbietende Bote Gottes, nämlich der Sohn Gottes, in dem Gott als der Vater aller Menschen gegenwärtig ist. Er ist „der einzige und ewige Mittler der Menschen zu Gott und allein ihr Fürsprecher und Hoherpriester bei Gott, dem Vater“ (1 Tim 2, 5; vgl. 1 Joh 2, 1; Hebr 5, 7–10).

Die Engel treten hier auf als die Boten und Dolmetscher der einzelnen Heilsereignisse, in deren Mittelpunkt Christus steht. Der „Engel des Herrn“, Gabriel, verkündet die geistgewirkte Empfängnis Jesu und seine Geburt (Mt 1, 20. 24; Lk 2, 13. 19). Der Engel des Herrn erscheint Joseph im Traum (Mt 1, 20; 2, 13. 19) bzw. Maria im Wachzustand in einer Vision (Lk 1, 28). Am Grab Jesu sehen die drei Frauen einen jungen Mann im weißen Gewand, der ihnen sagt, daß der gekreuzigte Herr, den sie suchen, nicht hier ist. Er ist auferstanden (Mk 16, 6). Die Engel haben die Aufgabe, Christus zu dienen, wie es die Versuchungsgeschichte und die Ölbergszene zeigen (Mt 4, 11; Lk 22, 43). Ebenso dienen die Engel der jungen Kirche. Dies wird deutlich an der Geschichte von der wunderbaren Rettung der Apostel und vor allem des Petrus aus den schwerbewachten Gefängnis-

sen (Apg 5, 19; 12, 7–10). Und schließlich wird Christus von Engeln umgeben zum Endgericht erscheinen (Mt 16, 27; 24, 31; 2 Thess 1, 7. 10; 1 Thess 3, 13; 4, 16).

Entscheidend ist auch hier die Aussage, daß die Engel Geschöpfe sind. Sie sind Geistwesen (Hebr 1, 4; Offb 1, 4). In Jesus Christus, dem ewigen und fleischgewordenen Wort Gottes, ist die Welt erschaffen worden (Joh 1, 3), gerade auch die Engel. Im Hinblick auf die Menschwerdung Gottes sind auch die Engel in Christus in das eine universale Heilsgeschehen einbezogen worden: „Denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten; alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen“ (Kol 1, 16). Nicht nur der Schöpfungsgedanke, auch die Erlösungsidee ist also eine entscheidende Korrektur gegenüber jeder seinsmäßigen Verselbständigung der Engel. Sie sind nicht eigengewichtige Elementarmächte (Kol 2, 8), vor denen der Mensch Furcht haben müßte. Eine christliche Engellehre setzt darum *christozentrisch* an: „Denn in Christus allein wohnt wirklich die ganze Fülle Gottes. Durch ihn seid ihr auch davon erfüllt, denn er ist das Haupt aller Mächte und Gewalten“ (Kol 2, 9f). Als der ewige Sohn des Vaters überragt er, und zwar auch als der menschgewordene und erhöhte Herr, alle Engel (Mk 13, 32; Hebr 1, 5–14; 2, 1–9; 1 Petr 3, 22). Auch die Engel sind durch Christi Tod erlöst worden und haben durch ihn die Lebensgemeinschaft mit Gott (Kol 1, 20).

Die Geschöpflichkeit der Engel verbietet jede Anbetung, die allein Gott zukommt. Dem Seher Johannes, der vor dem Offenbarungselengel zur Anbetung niederfallen will, wird gesagt: „Tu das nicht. Ich bin ein Knecht wie du und deine Brüder, die das Zeugnis Jesu festhalten. Gott, der Himmel und Erde erschaffen hat, bete an!“ (vgl. Offb 14, 7. 16; 19, 10; 22, 8f).

Die Dämonen und ihre Überwindung durch Christus

Neben der Verbindung von Engelwelt und Menschen in der einen, in Christus geschehenen Heilsgeschichte begegnen uns aber auch böse Engel. Nur am Rande wird der Anfang ihres jetzigen Zustands erwähnt. Als

Geschöpfe sind sie ihrer Natur nach gut. Das Böse liegt in ihrer gegen Gott und seinen Heilsplan gerichteten Willensstellung. In diesem Sinn spricht die Bibel von der Sünde einiger Engel. Sie berichtet von dem Kampf des Erzengels Michael mit dem Teufel und seinem Anhang, der zur Verbannung der bösen Geister aus dem Himmel und damit der Entfernung aus der Heiligkeits- und Herrlichkeitssphäre Gottes endet (Offb 12, 7. 9; Jud 6, 2; 2 Petr 2, 4; Mt 25, 41; 2 Kor 12, 7f). Das dem geistlichen und leiblichen Heil und Wohl des Menschen feindliche Verhalten des Teufels und der Dämonen ist durchgehendes Thema im öffentlichen Wirken Jesu. Die Botschaft der Nähe Gottes befreit die Menschen von den Unheilsmächten der Krankheit, des Leidens, des Todes und des Hasses. Jesus besiegt den Ungeist. „Wenn ich aber durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist das Reich Gottes zu euch gekommen“ (Lk 11, 20). Die Überwindung der gottfeindlichen Mächte ist keine gedankenreiche Interpretation, sondern ein reales Geschehen am Menschen.

Jesus allein verleiht den heiligen und heilenden neuen Geist Gottes. Die Gabe des Geistes Gottes an uns bedeutet die Befreiung unseres Geistes, die freie Sicht auf Gott hin und die Neubegegnung mit unserer persönlichen Mitwelt und der naturalen Umwelt in der Liebe. Gott hat aufgrund des Heilstodes Christi „die Fürsten und Gewalten entworfen und öffentlich zur Schau gestellt; durch Christus hat er über sie triumphiert“ (Kol 2, 15). Für einen extremen und massiven Teufelsglauben ist also im Christentum kein Platz. Schon gar nicht ist der Teufel eine selbständige Gegenmacht gegen Gott. Auch er ist Geschöpf und als solches Gott absolut unterworfen. Dennoch ist er in das Drama der Heilsgeschichte und in die Vernetzungen der menschenfeindlichen Mächte verstrickt. Er ist der Feind des menschlichen Heils und Wohls und doch zugleich dem ewigen und unveränderlichen Heilsplan Gottes gegenüber der ewige Verlierer. Die einzige größere kirchliche Lehrentscheidung zum Thema hat übrigens das Ziel, jeden Dualismus von letzten absoluten Prinzipien des Guten und Bösen abzuwehren. Im Jahre 1215 sagte das Laterankonzil gegen die dualistische Sekte der Katherer:

„Wir glauben und bekennen . . . daß Gott der eine Ursprung aller Dinge ist, der Schöpfer der sichtbaren und unsichtbaren, der geistigen und körperlichen. Er hat in seiner allmächtigen Kraft zu Anfang der Zeit in gleicher Weise beide Ordnungen der Schöpfung aus dem Nichts erschaffen, die geistige und körperliche, d. h. die Engelwelt und die irdische Welt und dann die Menschenwelt, die gewissermaßen beide umfaßt, da sie aus Geist und Körper besteht. Denn der Teufel und die anderen bösen Geister sind von Gott ihrer Natur nach gut geschaffen, aber sie sind durch sich selbst schlecht geworden. Der Mensch jedoch sündigte auf Eingebung des Teufels . . .“ (NR 295, vgl. auch NR 315).

Der Lobpreis Gottes durch die Engel in der himmlischen Liturgie

Einen letzten und sehr schönen Aspekt des biblischen Verständnisses der Engel bietet uns der Blick in die himmlische Liturgie. Alle Geistwesen, Engel und Menschen, sind geschaffen, um am ewigen Lob und Dank des Sohnes an den Vater im Geist teilzunehmen. Das Gotteslob bedeutet hier freilich nicht ein äußerliches Applaudieren. Schon gar nicht ist gemeint, daß Gott es nötig hat, daß ihm ständig Lobhudeleien entgegengebracht werden. „Lob und Dank“ ist biblisch der Ausdruck für die ewige Hingabe des Sohnes an den Vater in der Liebe, indem er so gleichsam, in menschlichen Worten gesprochen, für den ewigen Empfang seiner Gottheit dankt. Diese Begriffe der gegenseitigen Verherrlichung von Vater und Sohn im Geschenk der Gottheit und dem antwortenden Dank sind eigentlich nur Begriffe für die Kommunikation in der Liebe, die Gott als Vater, Sohn und Geist in sich selber ist. Und an ihr sollen wir teilhaben, indem wir in die Dankeshaltung des Sohnes eingehen. Was nun den Engeln von Natur aus schon eigen ist und wozu sie sich in einem ersten Akt ihrer Freiheit entschieden haben, nämlich im Sohn Gott zu loben und an der Herrlichkeit Gottes teilzuhaben, das muß den Menschen je neu zugerufen werden. Im Buch Tobit (12, 6) sagt der Engel zu Tobit und zu Tobias: „Preist Gott, und lobt ihn! Gebt ihm die Ehre und bezeugt vor allen Menschen, was er für euch getan hat. Es ist gut, Gott zu preisen und seinen Namen zu verherrlichen und voll Ehrfurcht seine Taten zu verkünden. Hört nie auf, ihn zu preisen.“ Der wankelmütige Mensch muß je neu aufgefordert werden, in

das Lob der himmlischen Chöre einzustimmen. So finden wir es in unserer Meßfeier im Einleitungsdialog zur Präfation, daß der Priester die ganze Gemeinde auffordert, ihr Herz zu Gott zu erheben und ihn zu loben und ihm zu danken. Die Präfation selbst mündet ein in den gemeinsamen Lobpreis des heiligen Gottes durch die Gemeinde „zusammen mit allen Engeln und Heiligen“.

Als *Ergebnis* der Orientierung biblischer Grundaussagen an dem Kriterium der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen können wir zur Lehre von den Engeln folgendes feststellen:

1. Die Existenz der Engel hängt nicht so eng mit dem alten Weltbild zusammen, daß wir von ihnen nicht auch in einem anderen Rahmen sprechen könnten.

2. Das biblische Zeugnis setzt die Existenz der Engel mehr voraus, als daß sie zum konstitutiven Bestandteil der Selbstmitteilung Gottes erklärt würden. Für die Verwirklichung des menschlichen Heils ist Gott nicht auf die Engel angewiesen. Wieweit Gott die Verwiesenheit der Geschöpfe aufeinander in seinen Heilsplan einbezieht, ist eine Frage der Oikonomia.

3. Das Wissen um Dasein und Dienst der Engel hat für den Glauben eine bereichernde und vertiefende Funktion.

4. Als Mitgeschöpfe stehen sie mit uns in dem einen großen Zusammenhang der Schöpfung und der Heilsgeschichte, die in Jesus Christus gipfelt.

5. Die Engel repräsentieren für uns die himmlische Welt, d. h. die unserem Zugriff entzogene, aber uns anzielende Sphäre der Schöpfung, die auf unsere Teilnahme an der Heiligkeit Gottes und seiner Herrlichkeit in der Welt hinweist und auf sie aufmerksam macht.

6. Ursprüngliche Bestimmung der Engel wie aller geistigen Geschöpfe ist die Verherrlichung Gottes. Diese ist erst möglich, wenn uns Gottes Geist gegeben wird. Letztlich ist die erfahrene Herrlichkeit identisch mit der Erfüllung unserer geistigen Existenz in der Liebe.

7. Zwischen allen geistigen Geschöpfen besteht eine Solidarität im Weg zum Heil. Diese ist freilich nicht gegenständlich empirisch verifizierbar. Aber der Glaube weiß um einen heilsamen Einfluß, sofern man sich öff-

net, von Trost, Hilfe, Ermunterung und Vorbild anderer geistiger Wesen.

8. Die Rede von den Engeln hat in der christlichen Tradition ihren bevorzugten Ort in der Liturgie. Diese aber ist auch die Vorwegnahme der ewigen himmlischen Liturgie, d. h. der Verherrlichung Gottes in seinen geschichtlichen Heilstaten an allen Geschöpfen durch Jesus Christus im Heiligen Geist. Unter diesen Voraussetzungen können wir in einem abschließenden III. Aspekt nach der gegenwärtigen Bedeutung der Engel für unseren Weg zu Gott fragen.

III. Der Beitrag personaler Mitgeschöpfe am menschlichen Weg zum Heil

Karl Rahner⁴ hat mit gutem Recht einmal die Frage von der Erfahrung her angehen wollen. Was hilft eine rein theoretisch-theologische Darstellung von Geschichte und Systematik einer christlichen Engellehre? Ohne das Recht einer intellektuellen Bemühung in Glaubensfragen in Zweifel zu ziehen, ging es Rahner darum, wie der Zeitgenosse eine Verbindung zu seiner eigenen Welterfahrung herstellen kann. Eine bloße Lehre über die Engel, mag sie in sich selber theologisch auch noch so richtig sein, wäre nur ein bloßer Zusatz zu den verbindlichen Glaubensaussagen. Er könnte in der heutigen geistigen Konstellation des christlichen Glaubens nur als Ballast empfunden werden. Denn warum um alles in der Welt soll man sich mit den Engeln beschäftigen, wenn es doch allein um die Gottesfrage geht?

Da es in fast allen Religionen so etwas wie eine Überzeugung von höheren geistigen Mächten gibt, gelte es, diesen gleichsam natürlichen Erfahrungen auf die Spur zu kommen und sie dann allerdings im Lichte der spezifischen Vorgaben der christlichen Offenbarung auszulegen. Das alles muß freilich jenseits einer primitiven Geister- und Gespensteresoterik geschehen, bei der es nur um eine Personifikation der anonymen Kräfte und Mächte der Natur geht, die man in Zauber und Magie bannen will. Es kann auch nicht darum gehen, daß wir gleichsam postulatorisch aus einer evolutiven Sicht des Werdens der materiellen Welt an den Endpunkt

⁴ Über Engel, in: Schriften XIII, Einsiedeln 1978, 381–428.

reine Geister setzen, die den Menschen dadurch überragen, daß sie eine Geistigkeit ohne jede materielle Bindung realisieren. Von der Existenz der Engel kann man nur reden, wenn zuvor schon die Schöpfung als Ganze im Blick ist und Gott aufscheint als der Urheber sowohl der Seinsordnung der Engel wie auch der der materiellen Welt, an deren Spitze der Mensch sich als leib-geistige Einheit herauskristallisiert hat. Eine geistige Kommunikation dieser beiden Welten kann nicht materiell-dinglich sein, sondern geschieht nur in einem größeren geistigen Horizont des Glaubens und in der Sinnperspektive einer umfassenden heilsgeschichtlichen Einheit und Zusammengehörigkeit der ganzen Schöpfung.

Der geistige Erfahrungshintergrund und Deutungszusammenhang

Der Mensch macht in seinem geistigen und moralischen Leben tiefgreifende Erfahrungen. Sie können ihm den Ausblick auf das Ganze der Welt und den umgreifenden Sinn des Geschichtszusammenhangs und das Ziel des persönlichen Lebens entweder verräteln oder vielleicht auch aufschlüsseln. Der einzelne Mensch weiß sich zwar frei, und er spürt die ganze eigene Verantwortung, die er ins größere Ganze der Geschichte einbringt. Zugleich aber erfährt er auch die überragende Macht, die von einem geistigen Deutungszusammenhang der Welt ausgeht oder von einem moralischen Verhaltenssystem, dessen Anspruch er sich unterwirft, oder von einer tief emotional ihn angehenden Sozialisation. Diese größeren geistig-moralischen Mächte setzen die persönliche Freiheit gewiß nicht außer Kraft. Dennoch üben sie eine *disponierende* Wirkung auf unsere Freiheitsentscheidung und auf unsere geistige Orientierung aus. Diese komplexen geistigen und moralischen Orientierungen sind mehr als die Summe der einzelnen menschlichen Taten. Kann man diese übergreifenden Strukturprinzipien und Organisationsformen des geistigen und sittlichen Lebens nicht – mit Karl Rahner – diejenigen Erfahrungen nennen, die der biblischen Rede von Engeln zugrunde liegen? Es handelt sich eben um *geistige* Organisationsprinzipien und Strukturgestalten der geschaffenen Welt in Natur, Geschichte und menschlicher

Gemeinschaft. Man darf sich diese geistigen Mächte nun allerdings nicht in einer sinnlich-gestalthaften Umgrenzung vorstellen, um sie so doch wieder auf den materiell gebundenen Erfahrungsraum des Menschen zu reduzieren. Engel sind als Geistwesen sicher Orientierungspunkte des Sinns oder des Unsinn, des Geistes oder des Ungeistes, der Liebe oder des Hasses, des Glaubens oder des Unglaubens, in denen sich die Dramatik der menschlichen Heils- oder Unheilsgeschichte spiegelt. Von biblischer Sehweise her verstehen wir diese logischen Strukturen (im Sinn des umfassenden Logos und der Vernunft in der Schöpfung) als Wesen geistiger Natur in personaler Verwirklichung. Dies bedeutet, daß sie in einer gewissen Vergleichbarkeit zur menschlichen Personalität eine geistige Selbsthabe und eine geistige Selbstverwirklichung in Richtung auf Gott besitzen. Sie sind nicht selbst Gott, aber sie können uns zur Schlüsselerfahrung werden für die Transzendenz auf Gott und zugleich für sein Wirken in der Welt. Engel als die Repräsentanten des Himmels verstehen wir darum ganz biblisch als geschaffene und aktive Repräsentanten der uns zugewandten Seite Gottes, des Himmels, insofern er unserem eigenmächtigen Zugriff entzogen ist und uns nur in der Demut des Glaubens zugänglich wird. Engel stehen darum für die *Transparenz* unserer geistigen Welterfassung auf Gott hin, der aller Welt unendlich überlegen ist, gerade darum aber auch der Inhalt und allein das Ziel unserer Sehnsucht nach Leben und Liebe in alle Ewigkeit sein kann. Der Engelglaube führt uns nicht in eine Weltflucht, in ein Jenseits „hinter“ der Welt. Gerade weil hier vom Himmel die Rede ist, erkennen wir Gott, insofern er sich seiner Schöpfung zuwendet, zugleich aber auf den engen Radius des irdischen Daseins nicht einzugrenzen ist. Spricht Gott nicht auch durch solche Erfahrungen zu uns und schließt unseren Geist auf, gerade in seinen konkreten Organisationsformen und in seinen übergreifenden geschichtlichen Sozialisationsformen? Dieser je größere Horizont unserer geistig-moralischen Welterfahrung aber bezieht uns auf den Ursprung und auf den Grund dieses Horizontes, den wir Gott nennen und der in Jesus Christus als Leben und Heil des Menschen erschienen ist.

Anton Grabner-Haider

Gesellschaftliche Grundlagen für Hexenrituale und Dämonenverehrung

Hexenrituale und Dämonenverehrung werden im folgenden Beitrag sowohl auf ihre archaischen Anfänge und geschichtlichen Entwicklungen als auch auf die sozialen und psychischen Voraussetzungen bei den betreffenden Personen hin befragt. Dabei wird u. a. deutlich, daß eine sachliche Aufarbeitung der Geschichte des „Hexenwesens“ auch ein Beitrag dazu ist, von patriarchalischen Gesellschaften den Frauen zugefügtes Unrecht aufzudecken und eine entsprechende Trauerarbeit einzuleiten! Es wird aber auch gezeigt, daß und warum sich mythische Bewegungen teilweise als destruktiv und sozial gefährlich erweisen. red

1. Zur heutigen Situation

Wir können in unseren westlichen Gesellschaften in bezug auf religiöse Überzeugungen zwei gegenläufige Trends erkennen, nämlich die abnehmende Identifikation mit den herkömmlichen religiösen Institutionen und die gleichzeitige Hinwendung zu vorrationalen und mythischen Lebensformen. Der erste Trend wird häufig, aber unzureichend, als „Säkularisation“ religiöser Gehalte beschrieben, der zweite als selektive Vermischung verschiedener Religionsformen¹.

Manche Beobachter sehen in der Hinwendung zu Mystik und Esoterik in ihren vielfältigen Formen ein Merkmal von nachpositivistischen, nachmaterialistischen und „postmodernen“ Lebenseinstellungen. Hier ist an die New-Age-Bewegung zu denken, an die Wiederbelebung der Astrologie, an schamanistische Heilungsrituale, an eine Fülle von Geheimlehren, an Hexenkulte und Dämonenverehrung². Wie sind diese Lebenseinstellungen in einer zunehmend wissenschaftlich orientierten Lebenswelt zu verstehen?

¹ R. Inglehardt, *Kultureller Umbruch. Wertewandel in der westlichen Welt*, Frankfurt 1989, 96ff, 129ff.

² M. Ferguson, *Die sanfte Verschwörung*, Basel 1982; O. Prokopp, *Der neue Okkultismus*, Stuttgart 1976.

Wir können davon ausgehen, daß alle religiösen Phänomene real erlebte emotionale Prozesse ausdrücken und darstellen und einem lebensgeschichtlichen Bedürfnis entsprechen. Es werden darin emotionale Dynamiken auf symbolische Weise dargestellt. Folglich läßt sich in diesen Riten und Lehren erkennen, welche affektiven Prozesse prägend und dominant sind³. Dies gilt auch für die institutionalisierten Großreligionen.

In den genannten Bewegungen können wir starke Gefühle der Lebensangst erkennen, Gefühle der Ausgesetztheit und der Ohnmacht. Aber gleichzeitig zeigen sich darin Gefühle der Lebensfreude, der Vitalität und des sozialen Mitgefühls. Auf der rationalen Ebene ist es die Einsicht in die Grenzen technischer Rationalität, ein Unbehagen an den Folgewirkungen instrumenteller Wissenschaften, die Erkenntnis der Unmöglichkeit positivistischer und empiristischer Weltdeutungen, die Deutung von Materie als Energieprozeß⁴.

Damit sind Brücken zwischen instrumenteller Vernunft und mythischer Lebensdeutung gefunden, es ergibt sich die Möglichkeit der Komplementarität von Wissenschaft und Religion. Viele leiten daraus die Wiederbelebung archaischer Mythen, die „Wiederverzauberung der Welt“ ab⁵. Doch bei weitem nicht alle dieser esoterischen und mythischen Bewegungen erweisen sich als lebenentfaltend, einige erweisen sich deutlich als destruktiv, manche auch als sozial gefährlich.

Aus der Sozialpsychologie erkennen wir, daß wir dem Mythos (als symbolhaftem Ausdruck von emotionalem Erleben) durch rationale Analyse nie entkommen können. Aber es bleibt uns die Möglichkeit, nach einer sinnvollen Ergänzung von Vernunft und Emotionalität zu streben. Was den Mythos betrifft, so haben wir nur die Wahl zwischen lebenentfaltenden und lebenzerstörenden Formen. Freilich stehen wir vor dem Pro-

³ A. Grabner-Haider, *Strukturen des Mythos. Theorie einer Lebenswelt*, Frankfurt 1989, 451ff; M. Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*, Frankfurt 1973.

⁴ A. Gierer, *Die Physik, das Leben und die Seele*, München 1987, 23ff.

⁵ M. Bermann, *Die Wiederverzauberung der Welt*, Reinbek 1986; J. Murphy, *Die kosmische Dimension*, München 1985.

blem, daß sich destruktive Mythen gut tar-
nen können und daß sie uns das Gegenteil
von ihrer tatsächlichen Dynamik vorspielen
können. Eine totale Mythoskritik ist uns
nicht möglich.

2. Hexenrituale

Seit ungefähr zwei Jahrzehnten werden in
den westlichen Ländern wieder Hexenritua-
le in größerem Ausmaß ausgeführt. Es
schließen sich vor allem Frauen, gelegent-
lich auch Männer, zu Gruppen zusammen,
um archaische Kulte wiederzubeleben und
darin ihre eigene Lebensgeschichte und ihr
emotionales Erleben auf symbolische Weise
darzustellen. Es werden zu den Zeiten des
Mondwechsels (Vollmond, Leermond), zu
Sommer- und Winterbeginn, an den Äqui-
noktien, an Geburtstagen von Erwachsenen
und bei Geburten von Kindern, bei Eintritt
der Sexualreife von Jugendlichen archai-
sche Rituale gefeiert, die an die Lebensdeu-
tung früher Kulturen erinnern. Es geht um
die Wiederbelebung von Riten aus matriar-
chalen Religionen, um den Kult der Großen
Göttin, der „Urmutter“ des Lebens, um Ri-
ten der Salbung, der Reinigung, der Frucht-
barkeit und der Vereinigung mit den Schutz-
mächten des Lebens. Auch erotische Ele-
mente werden belebt, es geht der Deutung
nach um das Feiern des Lebens⁶. Diese Riten
werden durchwegs als Alternativen zu pa-
triarchalen Religionsformen verstanden.

Wer sind „Hexen“ in kulturhistorischer
Sicht?

Um das zu verstehen, müssen wir die archai-
sche Lebensdeutung skizzieren: Die Men-
schen glauben, daß sie in ihrer kleinen Le-
benswelt unsichtbaren Kraftfeldern ausge-
setzt sind, die auf ihr Leben wirken, nämlich
Manakräften, Seelenkräften, Ahnenseelen,
Geistwesen, Schutzgeistern. Ihre Lebens-
welt teilen sie in einen verfügbaren (empiri-
schen) und in einen nichtverfügbaren (me-
taempirischen) Bereich. Die nicht verfügba-
ren Kraftfelder wirken auf das menschliche
Leben zuwertig, nämlich teils lebenerhal-
tend („gut“), teils aber lebenzerstörend („bö-

se“). Einige dieser Kräfte sind anrufbar (ahd.
guda = die Anrufbaren), sie werden zu gött-
lichen Wesen (guda = gods = Gott)⁷.

Die Menschen versuchen, die lebensfeindli-
chen Kräfte aus ihrer Lebenswelt abzuweh-
ren, und zwar durch Symbolhandlungen
(Abwehrritten, Vertreibungsriten, Reini-
gungsriten, Abwehropfer). Und sie versu-
chen, die lebenentfaltenden Kräfte herbeizu-
rufen, durch Riten der Vereinigung (Berüh-
rung, Handauflegung, heiliger Kuß, Kult-
mahl, sexuelle Vereinigung) und durch Op-
fer von Pflanzen, Tieren und Menschen. Die
ältesten Rollenträger für diese Riten sind die
Schamanen und die Mantiker/innen, die er-
sten meistens Männer, die zweiten überwie-
gend Frauen.

Die Hexe – eine Mantikerin

„Hexe“ ist nun die altgermanische Mantike-
rin, was auch ihr Name sagt. Ihr Kultort ist
der heilige „hag“, der durch einen Zaun ab-
gegrenzte Tabubezirk, dort sind die Mana-
kräfte, die Ahnenseelen und die Schutzgei-
ster anwesend. Die Mantikerin sitzt auf ei-
nem Holzgestell über dem heiligen Zaun, sie
heißt daher in den altgermanischen Texten
„hagasuzza“ bzw. „hagazussa“ (die auf dem
Haag Sitzende) oder „zunride“ bzw. „zunri-
te“ (die auf dem Zaun Reitende). Als Hexe
(hagazussa) agiert sie meist in Trance, auf
der Grenze zwischen Tabuort und Noabe-
reich. Im Ritual ist sie von einem Chor von
Frauen umgeben, die Kultlieder singen. Sie
gerät in Ekstase durch Dämpfe, durch Kräu-
ter, durch Tänze und durch berauschende
Getränke⁸.

Die Mantikerinnen sind bei allen germani-
schen und anderen europäischen Völkern
hoch angesehen, sie werden vor wichtigen
Entscheidungen von Heerführern, Richtern
und Königen befragt. In den alten Volkskul-
turen sind sie die „weisen Frauen“, die Zu-
gang zu den Ahnen und Schutzgöttern ha-
ben; sie können Krankheit heilen, das
Schicksal erkunden, Frauen fruchtbar ma-
chen, ungewolltes Leben verhindern. Auch
ihr Wirken ist ambivalent, sie können den

⁷ F. Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der
Religion, Stuttgart 1979, 29–33, 468f.

⁸ A. von Ström – H. Biezais, Germanische und Balti-
sche Religion, Stuttgart 1975, 170ff, 201ff; L. Ejer-
feldt, Germanische Religion, in: Handbuch der Re-
ligionsgeschichte I, Göttingen 1971, 319ff.

⁶ G. Graichen, Die neuen Hexen, Hamburg 1986; M.
Starhawk, Der Hexenkult als Ur-Religion der Gro-
ßen Göttin, Freiburg 1983; L. Francia, Mond, Tanz
und Magie, München 1986.

Menschen Gutes und Böses tun⁹. Nach der Christianisierung lebt der Glaube der alten Volksreligionen noch lange Zeit weiter. Da Frauen in der christlichen Religion keine kultischen Rollen bekommen, bleiben viele bei ihren angestammten Rollen.

Die Hexenverfolgungen

Die christlichen Prediger verhalten sich zuerst gegenüber den Volksreligionen tolerant, sie glauben nicht an deren Götter, die sie durchwegs dämonisieren. Doch ab dem 9. und 10. Jh. beginnen einige Prediger und Theologen an die Macht dieser bösen „Dämonen“ zu glauben; sie fordern nun zur Verfolgung der Schamanen, der Mantiker und der Anhänger der Volksreligion auf. Diese Personen werden als „Ketzer“, als „Häretiker“ und als „Gottesfeinde“ bewertet, sie verfallen den Gesetzen der Inquisition, deren Anfänge schon im 4./5. Jh. liegen und die in Spanien und Portugal erst um 1830 zu Ende kommt¹⁰.

Diese Verfolgung von „Hexen“ hat mehrere Millionen von Frauen in einen grausamen Tod gebracht. Damit wurde die Seele von Frauen in unserer Kultur durch fanatische Männer tief verletzt, diese Verletzung wird in der emotionalen Sozialisation von Generation zu Generation weitergegeben. Erst heute beginnen die Kirchen zaghaft, Erinnerungsarbeit und Trauerarbeit zu leisten, um diese lebensfeindliche Sozialisationskette zu verändern¹¹.

Die Suche nach weiblichen Lebenswerten

Daher sind die heutigen Bewegungen der „neuen Hexen“ durchwegs kirchenfeindlich eingestellt, ihre Ablehnung gilt vor allem einer zölibatären Männerkirche. Sie schließen sich in Gruppen zusammen und feiern archaische Rituale der Lebensfreude, der Sinnlichkeit, der Fruchtbarkeit, aber auch Rituale der Trauer, der Heilung und der Schuld-

verarbeitung. Sie beziehen sich bewußt auf Lebensformen matriarchaler Kulturen, die heute in der Forschung in den Blick kommen, wo Frauen als die „Quellen“ des Lebens gesehen werden, wo kein Geschlecht über das andere herrscht; es sind die Kulte der „Großen Göttin“ und der „jungfräulichen Mutter“. Diese Gruppen suchen auch nach spezifisch weiblichen Lebenswerten und Lebensformen, sie wollen eine Alternative zur androzentrischen Kultur¹². In manchen dieser Gruppen sind auch Männer zugelassen.

Zu den Ritualen gehören die verschiedenen Formen des Tanzes, der Tanzmeditation, auch des ekstatischen Tanzes, Riten der Initiatio, der Fruchtbarkeit, der Geburt und des Todes. Wichtig ist darin das emotionale Erleben und dessen Ausdruck durch Körpersprache. Die Riten sind geprägt durch Sinnlichkeit, Erotik, Zärtlichkeit, Vitalität, aber auch durch Schmerz und Trauer. Es werden Erkenntnisse der modernen Psychologie genauso übernommen wie Lebensformen östlicher Religionen¹³. Wir haben es im Ansatz mit autonom-weiblichen Kult- und Lebensformen zu tun, die für die ganze Gesellschaft kreativ wirken können. Sie sind meist eingebettet in den Prozeß weltweiter Frauenemanzipation.

3. Dämonenverehrung

Parallel dazu gibt es heute verschiedene Formen der Dämonenverehrung und des Teufelskultes. Kulturgeschichtlich sind böse „Dämonen“ die lebensfeindlichen Manuskräfte und Geistwesen, vor denen sich die Menschen schützen wollen. Sie tun dies mit den genannten Riten der Abwehr und der Vertreibung, der Reinigung und der Opfer. Wenn ein Volk ein anderes besiegt, dann werden meistens die Schutzgeister der Besiegten von den Siegern zu bösen Dämonen degradiert¹⁴. Es gibt auch Ausnahmen, wo die Schutzgötter der Besiegten in den Götterhimmel der Sieger aufgenommen werden (Griechen, Römer).

¹² J. Wichmann, *Wicca. Die magische Kunst der Hexen*, Berlin 1964; H. Göttner-Abendroth, *Die tanzende Göttin*, München 1982; D. Scherf, *Der Ritt auf dem Zaun*, Bonn 1985.

¹³ Ch. Leland, *Aradia: Die Lehren der Hexen*, München 1979; S. Leek, *Diary of a Witch*, New York 1968.

¹⁴ F. Heiler, a. a. O. 83ff, 314ff.

⁹ L. Petzold (Hrsg.), *Magie und Religion*, Darmstadt 1978, 109ff, 279ff.

¹⁰ P. Mikat, Art. „Inquisition“, in: *LThK* 2 V (1960), 698f; Papst Innozenz III., „Summis desiderantes“ (Hexenbulle), in: C. Mirbt (Hrsg.), *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus I*, Tübingen 1967, 492f.

¹¹ A. Grabner-Haider – O. Weinberger – K. Weinke (Hrsg.), *Fanatismus und Massenwahn. Quellen zur Verfolgung von Ketzern, Häretikern, Hexen und Außenseitern*, Graz 1987, 66ff; H. Schmölzer, *Phänomen Hexe*, Wien 1987.

Vor allem in monotheistischen Religionen stehen dem einen guten Gott viele böse Dämonen und Teufel entgegen. Das Verhältnis wird häufig als Kampfsituation verstanden, die Dämonen kämpfen gegen den einen Gott, sind aber schwächer als dieser. Die Menschen wissen sich in diesen kosmischen Kampf eingespannt, was eine starke Motivation zum Kampf gegen beliebige „Gottesfeinde“ darstellt (Islam, Juden, Christen). In Kulturen, wo das Göttliche als ambivalent erscheint, fällt die Kampfmotivation weg (Taoismus)¹⁵.

Jesus von Nazaret glaubt mit seinen Zeitgenossen offensichtlich an böse Dämonen, er befreit viele Menschen aus der Dämonenangst und aus dämonischer Besessenheit. Anders agiert Paulus, er übergibt in jüdisch-phanisäischer Tradition einen Inzestünder dem Satan „zum Verderben seines Fleisches, damit sein Geist am Tage Christi gerettet werde“ (1 Kor 5, 5). Dieses Ausstoßungsritual bleibt in der Kirche die Legitimation für die Ausstoßung und Tötung aller „Ketzer, Häretiker, Juden, Hexen und Gottesfeinde“. Als Teufelsverehrer gelten die Anhänger der alten Volksreligion, ihnen wird ein „Teufelspakt“ unterstellt.

Erst die Philosophie der Neuzeit kann dieses Ritual der öffentlichen Ketzertötung mühsam zu Ende bringen. Diese Denker sehen genau, daß damit die Religion des „milden Jesus“ in ihr Gegenteil pervertiert wurde (Bayle, Holbach, Helvetius, Voltaire u. a.). Sie stellen die Existenz eines Teufels zunehmend in Frage, denn sie wissen um die destruktiven Folgen eines solchen Glaubens. Mit einem Teufelsglauben kann jeder beliebige Gegner dämonisiert und damit verfolgt werden. Und zweitens können destruktive Menschen ihr verbrecherisches Tun immer den Dämonen zuschreiben, sie sind dafür nicht mehr verantwortlich. So kann z. B. jeder Krieg als „Teufelswerk“ oder als „Strafe Gottes“ gedeutet werden, die den Krieg auslösenden Personen bleiben ohne Verantwortung¹⁶.

Dies hat kritische Denker und auch einige Theologen dazu gebracht, den Glauben an

die reale Existenz von Teufeln und Dämonen aufzugeben und sie als Symbolisierung menschlicher Destruktivität zu sehen. Teufelsgläubige Menschen zeigen meist eine autoritäre, rigide und destruktive Personstruktur, auch wenn sie diese verdecken; sie verweigern die Annahme von Verantwortung für ihr Tun, sie neigen dazu, ihre lebensfeindlichen Einstellungen auf andere Personen zu projizieren und sie dort zu bekämpfen¹⁷. In sozialpsychologischer Sicht ist dieses dämonengläubige Weltdeutungsmodell ein gefährliches, es ist mit den Zielwerten der Bergpredigt Jesu und seiner Lebensform nicht verträglich.

Heutige Dämonenverehrer

die sich zu Teufelskulten zusammenschließen, sind meist gesellschaftlich marginalisierte und emotional entwurzelte Personen, die seelisch verletzt wurden. Sie vollziehen ihre Rituale als Protest gegen Kirche und Gesellschaft; es wird berichtet, daß sie mit Blut „Teufelspakte“ unterschreiben. In ihren Ritualen finden sich deutlich sadistische und masochistische Züge; sie müssen andere Menschen und sich selber quälen, um Lust erleben zu können. In manchen Ritualen begehen sie ein symbolisches Sterben, in Extremfällen fordern sie von den Mitgliedern die latente Zerstörung fremden und eigenen Lebens¹⁸. Häufig werden Jugendliche von solchen Gruppen und Sekten angeworben und verfügbar gemacht.

Auch hier kann nicht generalisiert werden, es muß mit verschiedenen Abstufungen der Destruktivität gerechnet werden. Die lebensfeindlichen Züge werden symbolhaft dargestellt, es drücken sich darin seelische Verletztheit und Depravation aus, häufig starke Lebensangst und unerträgliche Schuldgefühle. Durch diese Rituale und ihre Deutung erfolgt aber kaum Heilung der Verletzung, eher eine Fixierung in destruktivem Verhalten. Solche Gruppen bilden ein destruktives Potential in der Gesellschaft, das

¹⁷ M. Roakeach, *The open and the closed mind*, New York 1960; E. Hoffer, *Der Fanatiker. Pathologie des Parteigängers*, Reinbek 1965.

¹⁸ W. E. Peuckert, *Geheimkulte*, Hildesheim 1984; B. Vaillant, *Westliche Einweihungslehren*, München 1986; H. E. Miers, *Lexikon des Geheimwissens*, Freiburg 1986; E. Levi, *Geschichte der Magie*, Basel 1985.

¹⁵ G. Bekey, *Die Welt des Tao*, Freiburg 1973.

¹⁶ K. H. Deschner (Hrsg.), *Das Christentum im Urteil seiner Gegner*, München 1976, 68ff, 83ff, 109ff, 126ff.

von politischen Ideologien jederzeit eingesetzt werden kann, wie wir das aus der jüngsten Geschichte kennen¹⁹. Nicht die Existenz von Dämonen, sondern ein destruktiver Glaube an diese Existenz ist für das soziale Leben bedrohlich. Das gilt im Grunde auch für den kirchlichen Dämonenglauben.

4. Soziale und psychodynamische Aspekte

Die gesellschaftlichen Grundlagen für Dämonenverehrung und Hexenrituale sind also vielfältig, wobei zwischen beiden Phänomenen klar unterschieden werden muß. Zu Dämonenkulten, sog. „Schwarzer Magie“ und Teufelsglauben, neigen vor allem zwei Personengruppen. Das sind einerseits gesellschaftliche Außenseiter und Randgruppen, die gegen ihre Situation und die herrschenden Schichten protestieren, die anderen Angst machen wollen, die sich für ihre Lebenssituation rächen wollen. Viele dieser Personen zeigen subtil oder offensichtlich destruktive Züge.

Die zweite Gruppe, die von der ersten nicht immer scharf zu trennen ist, bilden seelisch verletzte und emotional deprivierte Personen, denen in ihrer frühen Lebensgeschichte wichtige psychische Bedürfnisse nicht befriedigt wurden, die wenig Selbstwertgefühl bilden konnten, die nur eine bedingte Lebenserlaubnis haben. Sie sind die Opfer einer lebensfeindlichen Sozialisation, waren häufig als Kinder der Gewalt ausgesetzt, sie verdrängen ihre Lebensangst, die nicht in ihr Selbstbild paßt. Häufig erleben sie unerträgliche Schuldgefühle, die sie nicht akzeptieren und integrieren, sondern auf andere Personen projizieren. Die Projektion des nichtakzeptierten Anteils des eigenen Lebens richtet sich teils auf dämonische Mächte („Teufel“), teils auf fremde Menschen („Feinde“). Aus der Verbindung mit Dämonen nehmen sie die Legitimation, gegen Feinde auf fanatische Weise zu kämpfen²⁰.

Hier haben wir es offensichtlich mit einer sozial gefährlichen emotionalen Dynamik zu tun. Es sind lebensfeindlich geprägte Menschen, die die Legitimation suchen, ihre

Grundeinstellung ausagieren zu können. Wenn sie diese durch politische Ideologien bekommen, sind sie jederzeit einsatzbereit. Wie können wir mit solchen Personen und Gruppen umgehen? Zunächst müssen wir uns auf legistischen Weg vor ihnen schützen. Doch dies allein genügt nicht, wir müssen alles daransetzen, um ihre lebensfeindlichen Einstellungen langsam verändern zu können. Denn sie sind ja Opfer einer lieblosen Sozialisation.

So sind Teufelskulte, Teufelssekten, Dämonenverehrung, Schwarze Magie und ähnliches sozial gefährlich. Sie geben wohl die Möglichkeit, destruktive Einstellungen auszuagieren, aber sie verhindern personale und soziale Lernprozesse, indem sie Menschen auf ihre lebensfeindliche Prägung fixieren. Gerade Jugendliche werden in ihrer personalen Entwicklung schwer beeinträchtigt, wenn sie in diese Kreise geraten. Die leitende emotionale Dynamik dürfte stille Rache an möglichst vielen Opfern für die erlittenen Verletzungen sein²¹. Ob auch bestimmte Formen der Musik (z. B. Hardrock) auf chaotische Einstellungen fixieren, ist nicht leicht erkennbar.

Anders zu beurteilen sind die verschiedenen Hexenrituale, auch wenn es dabei lebensfeindliche Einstellungen geben mag. Doch zunächst geht es darum, daß Frauen ihre spezifische Lebenserfahrung auf rituelle und symbolische Weise darzustellen versuchen. Natürlich ist das auch ein Protest gegen eine patriarchale Kultur und eine androzentrische Religion. Doch hier wird nach alternativen Lebenswerten und Lebensformen gesucht, die gerade nicht lebensfeindlich sein wollen. Daher greifen Frauen auf archaische Religionsformen zurück, in denen Frauen den Männern gleichwertig waren. Sie verbinden diese Kultformen mit femininen Zielwerten des Lebens und mit alternativen Lebensformen, sie wollen zur schrittweisen Überwindung patriarchaler Lebensmuster beitragen²².

²¹ L. Schlegel, Die Transaktionale Analyse, Tübingen 1988, 54ff; E. Kennedy, Handbuch der Lebensberatung, Graz 1978, 298ff, 313f.

²² C. Gilligan, Die andere Stimme, München 1982; H. Göttner-Abendroth, Das Patriarchat I: Geschichte seiner Erforschung, Stuttgart 1988; R. R. Ruether, Frauenbilder – Gottesbilder, Gütersloh 1985.

¹⁹ M. Fischer, Nation als völkische Vision, Salzburg 1989; ders. (Hrsg.), Politik als Dämonologie, Frankfurt 1990.

²⁰ E. Hoffer, a. a. O. 73ff, 129ff; H. Giese – E. Schorsch, Zur Pathologie der Sexualität, Stuttgart 1973.

Daher stecken in diesen Teilen der Frauenbewegung kreative Potentiale, die sehr positive Auswirkungen auf unsere Kultur haben können. Freilich müssen sich Männer kooperativ verhalten, damit es zu kulturell geänderten Lebenseinstellungen kommen kann. Daneben gibt es auch fanatische feministische Gruppen, die jede Kooperation mit Männern ablehnen, weil sie von diesen und auch von Frauen seelisch schwer verletzt worden sind. Wir müssen auch diese Personen aus ihrer erlittenen Lebensgeschichte heraus verstehen, und wir tragen auch für sie eine Mitverantwortung.

5. Was kann die Seelsorge tun?

Zunächst geht es darum, Personen, die sich an Dämonenkulten und Hexenritualen beteiligen, in ihrer Lebensgeschichte und in ihrer sozialen Situation zu verstehen. Soweit dies möglich ist, geht es um das offene und lernende Gespräch, um eine Vertrauensbasis und um Mitgefühl. Denn alle seelisch verletzten Personen brauchen Verständnis, Mitgefühl und Vertrauen, damit sie von lebensfeindlichen Einstellungen wegkommen können²³. Seelsorge kann hier zu personalen Lernprozessen beitragen, sie darf niemanden in einer gesellschaftlichen Außenseiterrolle fixieren.

Diese Bewegungen sind für die kirchliche Religion auch ein Signal und eine Herausforderung. Sie erinnern uns an Defizite unseres Glaubens, unserer Moral, unserer Lebensform, sie mahnen die Zielwerte Jesu und der frühen Kirche ein, sie machen uns auf die nötige Trauer- und Erinnerungsarbeit in unserer Glaubensgemeinschaft aufmerksam²⁴. Und sie fragen uns, ob wir als Christen nicht effektiv mehr tun könnten, um soziale Marginalisierung zu verhindern, um seelische Verletzungen und emotionale Depravation zu vermindern, um allen Menschen positive Lebenseinstellungen zu vermitteln, um Frauen ihre Gleichwertigkeit Männern gegenüber erfahren zu lassen.

²³ C. Steiner, *Wie man Lebenspläne verändert*, Paderborn 1984; *ders.*, *Macht ohne Ausbeutung. Zur Ökologie der zwischenmenschlichen Beziehungen*, Paderborn 1985.

²⁴ A. Grabner-Haider, *Befreiung durch Erinnerung. Trauerarbeit in Kirche und Gemeinde*, München 1990.

Seelsorge wird sich an der heilenden Lebensform Jesu orientieren. Aber sie wird vorher schon alles daransetzen müssen, daß weniger seelische und körperliche Verletzungen geschehen. Das setzt voraus, daß Seelsorger selber schrittweise lebensfeindliche Einstellungen und subtile Liebesverbote überwinden lernen. Je mehr weibliche Lebenserfahrungen und ganzheitliche Glaubenserfahrungen auch in die Seelsorge eingebracht werden können, umso mehr besteht Hoffnung, daß ausgegrenzte Personen wieder mehr in die gesamtkirchliche Glaubensgemeinschaft integriert werden können²⁵. Doch der Weg dahin dürfte noch ein weiter und steiniger sein.

²⁵ M. Kassel (Hrsg.), *Feministische Theologie*, Stuttgart 1988.

Christa Zöller

Satanismus in der Rockmusik – ein Trivialmythos

Ist der Satanismus in der Rockmusik für Jugendliche eine Gefahr, sich eine falsche Lebensorientierung anzueignen und sich einer „Anti-Religion“ zuzuwenden, oder bietet diese Musik den am unteren Rand der Gesellschaft angesiedelten jungen Menschen (Hauptschülern, arbeitslosen Jugendlichen usw.) eine Möglichkeit, ihren Protest loszuwerden und ihren Frust zu bewältigen? Nach den hier beschriebenen Beobachtungen scheint die Musik des Hardrock eher einen neuen Mythos darzustellen, in dem die Jugendlichen ihre Träume wie ihre Trostlosigkeiten symbolisch leben können. red

1. Satanismus in der Musikszene

Innerhalb der Musikszene ist der Satanismus – vielfach verbunden mit Horror und Gewalt – im Bereich des Heavy Metal für einige Gruppen stilprägend geworden. Die Plattencover zeigen satanistische Symbole und Unterwelten mit Wesen, die halb Mensch und halb Tier sind oder wie Skelette

aussehen. Die Texte berichten von der Wirkung Satans, seiner Macht, seiner Größe und der Faszination des Bösen.

Die Aussagen der Texte werden durch den Stil der Musik unterstützt: Hohes Tempo, bis zur Schmerzgrenze dröhnende Lautstärke, beißend verzerrte E-Gitarren und schreiende Singstimmen machen ihn aus. Jugendliche nennen den Speed Metal der Gruppe Celtic Frost als am charakteristischsten für den Occult Rock, eine Musikart, die auch während schwarzer Messen gespielt wird. Sie wird von vielen als satanistisch empfunden, selbst wenn die Texte anders lauten. Mit dem Satan wird also ein Klang assoziiert, der durch Lautstärke und Tempo übermächtig ist. Diese Musik bereitet oft sogar Schmerzen; doch den Jugendlichen vermittelt sie das Gefühl des „totalen Erlebnisses“, Aggressionen werden auf- oder abgebaut, man taucht in die Musik ein und fühlt sich eins mit der Gruppe Gleichgesinnter.

In anderen Bereichen der Medien wird das Thema ähnlich verarbeitet. Während der Live-Konzerte mancher Metal-Bands können zu satanistischen Bühnenshows sexuelle Riten treten. In Videoclips werden solche Inszenierungen häufig in abgemilderter Form präsentiert. Jugend- und Musikzeitschriften berichten anschaulich darüber und bieten T-Shirts mit dem Namenszug der Band – dekoriert mit Symbolen von Satan und Horror – zum Erwerb an.

Dies sind nur einige Phänomene der derzeitigen Satanismusszene. Der Teufel ist groß in Mode. Seinen Niederschlag findet dies bei Schülern äußerlich sinnfällig auf Heften, Bänken, Federmappen und Tests, die mit Fledermäusen, der Zahl 666 und Kreuzen verziert werden.

Für einen kleinen Teil ist das Bekenntnis zu Satan, die Annahme seiner wesenhaften Existenz ernst. Von ihm wollen sie Macht, grenzenlose Macht bekommen, ihn wollen sie als den Mächtigen anbeten, da sie ihm ihr Leben verschrieben haben.

2. Jugendsubkulturen

Der Spannung zwischen dem Wunsch, das eigene Leben so vollendet wie möglich zu gestalten, und der Erkenntnis, daß das Leben endlich ist, wird sich der Mensch erstmals als

Jugendlicher bewußt. Dabei stellen sich ihm Fragen nach Sinn und Ziel des Lebens wie nach der eigenen Identität (Hauser, 1987). Der Ort, an dem Jugendliche diese Fragen verhandeln und klären, hat sich in jüngerer Zeit deutlich in Richtung feste Gruppen verschoben. Die Frage „Häufig sind junge Menschen so oft zusammen, daß das eine feste Gruppe oder sogar eine richtige Gemeinschaft ist, aber kein Verein und keine Organisation. Gehören oder gehörten Sie früher einer solchen Gruppe an?“ beantworteten 1962 16,2% der Jugendlichen mit „ja“, 1983 56,9% (Allerbeck/Hoag, 1985).

Die Peer-group gewinnt offensichtlich als ein Ort, an dem man unter Gleichaltrigen unterschiedliche Lebensformen ausprobieren kann, für die Freizeitgestaltung wesentlich an Bedeutung. Hier können Jugendliche ohne Einmischung Erwachsener ihre eigene Identität – verbunden mit der für sie so bedeutenden Körperlichkeit – ausprobieren und verändern, sich in unterschiedlichen, auch extremen Rollen erleben, ohne gleich die Konsequenzen der Erwachsenenwelt tragen zu müssen.

Auf diesem Weg bildet sich auch ihre Weltanschauung aus. Dies geschieht jedoch nicht rein rational, sondern in einem Prozeß, in dem sich halbbewußte und unbewußte Traditionen, die der jeweilige Mensch mit sich trägt, mit der derzeitigen Situation und dem daraus entstehenden Lebensentwurf vermischen: Ästhetische Gebilde, halbbewußte Gerüche, Farben, Geräusche der Kindheit, vertraute familiäre Situationen, haftengebliebene Eindrücke verdichten sich zu Symbolen; „offizielle“ religiöse und kulturelle Deutungsmuster spielen eine geringe Rolle (Hauser, 1987).

3. Jugendsatanismus und Apokalyptik

Diese Jugendlichen beziehen viele ihrer Symbole aus der Apokalypse des Neuen Testaments. Diese Schrift ist in ihren Bildern und Symbolen so offen gehalten, daß sie in unterschiedlichsten Zeiten Hoffnung in Extremsituationen bedeuten konnte. Diese Hoffnung ist den Jugendlichen allerdings nicht bekannt, da sie kaum Gegenstand der Verkündigung ist. Die Symbolik ist ihres ursprünglichen Sinnes entleert, Zeichen wie

die Zahl 666, die Tiersymbolik oder das umgekehrte Kreuz werden in falsche Zusammenhänge gerückt und erhalten neue Inhalte. Dabei knüpfen die Jugendlichen zumeist an Aleister Crowley an, der sich als die Reinkarnation des Tieres 666 bezeichnet und der sich der durch das „Tier aus dem Abgrund“ symbolisierten Macht verschrieben hat. Durch diese Bindung soll der Mensch in schrankenloser Freiheit innerweltlich eine Vollkommenheit anstreben, die ihn schließlich im gnostischen Sinn zur Vereinigung mit dem göttlichen Urprinzip führt. In dem „satanischen Pantheismus“ Crowleys (Wenisch, 1988) ist das Göttliche im Menschen selbst.

Crowley hat diesen Weg in seinem Gesetz von Telema formuliert:

Das Gesetz des Starken: das ist unser Gesetz und die Freude der Welt.

Tu, was du willst, soll sein das ganze Gesetz. Du hast kein Recht, als deinen eigenen Willen zu tun.

Tu den, und kein anderer soll nein sagen.

Jeder Mann und jede Frau ist ein Stern. Es gibt keinen Gott außer dem Menschen.

Der Mensch hat das Recht, nach seinem eigenen Gesetz zu leben:

zu arbeiten, wie er will,

zu spielen, wie er will,

zu ruhen, wie er will,

zu sterben, wann und wie er will.

[. . .]

Der Mensch hat das Recht zu lieben, wie er will:

auch erfüllet euch nach Willen in Liebe, wie ihr wollt, wann, wo und mit wem ihr wollt.

Der Mensch hat das Recht, all diejenigen zu töten, die ihm diese Rechte zu nehmen suchen.

Die Sklaven sollen dienen.

Liebe ist das Gesetz, Liebe unter Willen!

(H. Knaut, 1979)

Betrachtet man jedoch Rockmusiktexte oder Argumente aus Schriften jugendlicher Satanisten, so fällt auf, daß Satan fast immer – im Sinne des „Protestsatanismus“ (Wenisch, 1988) – als Gegenprinzip zu Gott gedacht wird. Im Protest gegen die ganze Welt vereinigen sich diese Jugendlichen mit Satan gegen Gott und das Gute, das in ihren Augen nur vermeintlich existiert. Es wird deutlich, daß diese Weltanschauung in hohem Maß durch Widerstand gekennzeichnet ist und damit zum Bestandteil der Gegenwelt ge-

hört, die die Jugendlichen sich aufgebaut haben.

4. Satanismus in Rockmusiktiteln

Ende des Jahres 1967 veröffentlichten die Rolling Stones das Plattenalbum „Their Satanic Majesties' Request“, dessen Qualität bis auf wenige Titel höchst fragwürdig war. Bedeutsam ist dies nur insofern, als zu diesem Zeitpunkt erstmals Rockmusik mit satanistischen Texten verbunden wurde.

Die Stones hatten sich zu diesem Zeitpunkt gerade von dem sie prägenden künstlerischen Leiter Andrew Loog-Oldham getrennt. Unter dem Einfluß von Drogen war der Höhepunkt ihrer psychedelischen Phase erreicht. Mick Jagger hatte sich mit dem Filmmacher Kenneth Anger angefreundet, der sich als Schüler Aleister Crowleys bezeichnete, und beide experimentierten mit satanistischen Praktiken. In dieser Situation suchte die Gruppe nach neuen stilistischen Möglichkeiten, sicherlich auch von dem Gedanken geleitet, der beißend harten Musik adäquate Texte zu unterlegen. Es folgte der bekannt gewordene Titel „Sympathy for the Devil“, den die Stones selbst wie ihre Anhänger eher unter dem Aspekt der Gesellschaftskritik denn als Bekenntnis interpretiert wissen wollten.

Dennoch verfehlten Text und Musik ihre Wirkung nicht: 1969 kam es auf dem Festival in Altamont zur Ermordung eines jungen Schwarzen, wobei Alkohol- und Drogenkonsum wie die aufreizend wirkenden Musiktitel gleichermaßen zu der aggressiv aufgeladenen Atmosphäre beitrugen. Die Stones jedenfalls distanzieren sich fortan von satanistischen Texten, doch andere griffen die Idee auf und bauten sie aus.

Am exzessivsten betrieben dies die Gruppen Led Zeppelin und Black Sabbath. Letztere wurden damals noch maßgeblich durch Ozzy Osbourne geprägt. Dämonische Bühnenshows mit schwarzmagischen Ritualen kompensierten die mangelnde musikalische Qualität und sicherten der Gruppe über viele Jahre anhaltenden Erfolg. Als Ozzy Osbourne sich 1982 selbständig machte, setzte er in seiner ersten LP „Blizzard Of Ozz“ Aleister Crowley musikalisch ein Denkmal. Die Hymne an den satanischen Magier be-

ginnt mit einem wehevollen Orgelvorspiel, in das ein Punktklang hineinkomponiert ist, der – auf einer Stereoanlage hörbar – zweimal einen Kreis beschreibt: Der Hörer wird von der magischen Wirkung Aleister Crowley's eingeschlossen. Darüber hinaus weicht dieser Titel stilistisch insofern vom Hardrock ab, als der Text gut verständlich ist.

Die Nähe des Sakralen gibt den Titeln oft den Anschein der Seriosität und verleiht ihnen ein vermeintliches Gütesiegel: Der Titel „The Number Of The Beast“ der Gruppe Iron Maiden beginnt mit einem Zitat aus der Offenbarung¹, das von einer klaren, tiefen, durch Hall verstärkten Stimme gesprochen wird:

Woe to you, oh Earth and Sea, for the Devil sends the beast with wrath, because he knows the time is short . . .

Let him who hath understanding reckon the number of the beast for it is a human number, its number is Sixhundred and sixty-six.

Die Heavy-Metal-Szene ist zwar nur ein kleiner Bereich innerhalb der gesamten Rockmusik, aber er wächst ständig. Die zahlreichen Gruppen orientieren sich an den scheinbar offensichtlichen Bedürfnissen der Fans: Für die wenigsten dieser Fans sind aber die schwarzen Kutten, Pentagramme, Fledermäuse, Totenschädel u. ä. Ausdruck des Satanischen oder Ketten und Nietens Ausdruck von Gewalt; die meisten Jugendlichen bezeichnen dies als Mode oder wollen solche Äußerlichkeiten wie auch ihre Texte als Gag verstanden wissen.

Wesentlich bedeutsamer ist der „totale Sound“, in dem man sich selbst und die Verbindung zu Gleichgesinnten spürt. Musikalische Strukturen müssen so allgemeinverständlich sein, daß sie problemlos rezipierbar sind. Viele Rockmusikstile erreichen dies durch häufige Wiederholungen, einprägsame unkomplizierte Melodien oder Reminiszenzen an bereits bekannte, erfolgrei-

¹ Auf dem Plattencover wird die Stelle mit der Zitatangabe Offb 13, 18 versehen. Dies ist nicht ganz korrekt, denn sie wurde um einen einleitenden Weheruf erweitert, der Offb 8, 13 entnommen wurde: „Wehe den Bewohnern der Erde!“ Der sich anschließende Nachsatz ist entgegen den Angaben kein Zitat, sondern eine Interpretation der Aussageintention und der Schrift stilistisch nachempfunden. Es kam der Gruppe offensichtlich darauf an, einen Zusammenhang zwischen dem Symbol des Tieres für das Böse und dem persönlichen Satan herzustellen.

che Titel. Man knüpft dabei entweder an Melodiestrukturen an oder an Arrangements, die für den Sound entscheidend sind.

Musik ist für Jugendliche jedoch immer mehr als nur Klang. Sie ist als ein Bestandteil von Subkultur Ausdruck eines ganz bestimmten Lebensgefühls. Satanistische Texte sind deshalb in diesem Kontext sicherlich nicht unbedenklich, da nachweislich viele Jugendliche durch die Musikszene zu diesen Praktiken kamen. Da jedoch zunächst die Bedingung gegeben sein muß, daß sich der Jugendliche mit der Szene identifiziert, stellt sich die Frage, worauf die Proteste und Anfragen der Jugendlichen zielen.

5. Bedeutung der Texte

Fragt man Jugendliche nach der Relevanz der Rockmusiktexte, so stellt man fest, daß sie sie häufig ausgezeichnet kennen und der Aussageintention unter Umständen auch zustimmen. Auf bestimmte Texte hin angesprochen, weigern sie sich jedoch, dazu Stellung zu nehmen oder bezeichnen sie als „einfach hirnrissig“. Mit dem Journalisten Martin Blachmann wird man feststellen können, daß das Hören von Heavy Metal oder auch Black Metal nur selten zur Übernahme von okkulten Anschauungen führt.

Das Lebensgefühl der „Metaller“, die zu 90% männlichen Geschlechts, zwischen 13 und 24 Jahre alt, Hauptschüler, Ausbildungsabbrecher oder Arbeitslose sind, läßt sich anhand einiger Originalzitate erahnen:

„HM ist eine Lebenseinstellung.

HMer sind die Verdammten und Schwachen, Magie wird möglicherweise als Machtmittel erlebt, Phantasien vom Übermenschen greifen gerade bei denen, die ganz unten stehen. HM ist für einen Teil der Jugendlichen die einzige Möglichkeit, ihren Protest herauszukotzen und ihren Frust zu bewältigen.

HM-Musiker sind in der Regel im gleichen Alter wie ihre Fans. Schul- und Ausbildungsabbruch sind an der Tagesordnung. Mit dem Aufstieg zur Metallerband haben sie es geschafft, von der Straße ‚runterzukommen‘. Satansgebrüll und Teufelsgeschrei ist für viele nur Image.“ (Blachmann, 1988)

Das Bekenntnis zum Teufel ist für viele Jugendliche ein Durchgangsstadium, das zeitweilig als Bestandteil der Identifikation mit

der Szene dazugehört. Metal-Rock ist für sie aber weitaus mehr als Text und Musik: Sie leben in ihm, um ihre Aggressionen und Frustrationen zu verarbeiten. Denn in unserer Gesellschaft werden soziale Probleme Jugendlicher wie z. B. Jugendarbeitslosigkeit und die damit verbundenen Folgeprobleme als mögliche Ursache des Okkultismus unterschlagen und wird dieser dem Black-Metal-Rock angelastet – etwa von der „Rheinischen Post“ vom 28. Juni 1988 (Müller, 1988).

Die Erfahrung zeigt jedoch auch, daß diese Gefühle der Perspektivlosigkeit nicht durch materielle Umstände gekennzeichnet sein müssen. Sie müssen nicht einmal objektiv bestehen, es reicht das subjektive Empfinden. Außerdem ist festzustellen, daß dieselben Jugendlichen, die alle Attribute apokalyptischer Stimmung mit sich tragen, oft überhaupt nicht das Verhalten perspektivloser Resignation zeigen.

Die Leistung der Rockmusiktexte besteht also eher darin, Ängste, Sehnsüchte oder Protest zu thematisieren. Dabei geht es weniger um eine kritisch-argumentative Reflexion mit Lösungsangeboten, sondern vielmehr um eine Verständigung über die eigene Lebenswirklichkeit. Rocktexte können dies vermitteln, indem sie sich sprachlich wie inhaltlich von selbst erschließen. Die kurzen Sätze in der Sprache Jugendlicher, die wie zusammenhanglos hingeworfene Gedanken wirken, respektlos, provozierend und frech, haben Symbolcharakter. So ist es zu verstehen, daß die oft unästhetischen, abstoßenden und brutalen Äußerungen eines Textes von Jugendlichen Zustimmung finden, obwohl sie sich mit dem Inhalt nicht identifizieren.

6. Rockmusik – ein moderner Mythos

Die Bedeutung der Musik innerhalb von Jugendsubkulturen muß in den Zusammenhang der allgemeineren Frage nach der Rezeption von Musik gerückt werden, da innerhalb der Rockmusik viele ihrer Aspekte nur eine eigene Ausdrucksweise gefunden haben. Die ihnen zugrunde liegenden Motive sind nicht speziell jugendtypisch. Man könnte vielmehr sagen, daß es sich bei der Musik seit der Moderne vielfach um wiederverzauberte Wirklichkeit handelt.

Durch die Entwicklung der modernen Naturwissenschaften erfuhren nicht nur die Deutung von Gott und das ganze „christliche“ Weltbild eine grundlegende Veränderung. Sie hatte auch eine Wandlung der Bedeutung von Musik im Leben der Menschen zur Folge, die bis heute für die Rockmusikrezeption der Jugendsubkulturen gültig ist.

Für die Menschen des Mittelalters war die Welt mit ihrem hierarchisch gegliederten System durch Gott geordnet und damit nicht hinterfragbar. Dieses Weltbild wurde durch den Klang der Musik symbolisiert. Im Hören von Musik konnte sich der Mensch dieses gottgewollten Gefüges vergewissern (Voullième, 1987).

Mit dem Beginn der modernen Naturwissenschaften wurde diese Sicherheit zerstört. Die Menschen hatten ihre Gewißheit, Kinder Gottes zu sein und von ihm erlöst zu werden, verloren und wurden in Fragen nach dem Sinn ihrer Existenz und der eigenen Identität auf sich selbst zurückverwiesen.

Die Musik erhält nun neue Aufgaben. Man macht die Erfahrung, daß ihr Genuß für den Zeitraum des Hörens den Leidensdruck der Welt vergessen läßt. Ursache dafür ist die Erkenntnis, daß Kunst in ihrer Reinheit, als das absolut Schöne, dieselben Gefühle hervorruft wie religiöse Erlebnisse. Dadurch wird für die Menschen das ästhetische Erlebnis zum religiösen Phänomen.

In dem Maße, in dem in der Epoche der Romantik innergesellschaftliche Konflikte zunehmen, werden die eigenen Lebensbezüge in Form von „ästhetischen Heilerfahrungen“ (Voullième, 1987) kompensiert und damit remythifiziert. In Konzerten inszenieren die Zuhörer ihre eigene Innerlichkeit neu in dem Gefühl des Anteilhabens an der kosmischen Ordnung. Musik wird zum Mythos: Die Wirklichkeit kann wenigstens für den Zeitraum des Hörens wieder verzaubert werden.

Damit verändert sich die Ästhetik der Musik. Sie repräsentiert – entsprechend der veränderten Lage – nicht mehr die göttliche Ordnung, sondern menschliche Gefühle. Kompositionen werden von nun an zum Medium, deren ästhetische Mittel Emotionen symbolisieren und zugleich provozieren.

Dies hat jedoch auch zur Folge, daß musikalische Strukturen vielfach trivialisiert werden. „Reinheit der Kunst“ wird z. B. mit Konsonanz der Harmonien, klaren, hohen Klängen und leicht eingängigen Melodiestrukturen assoziiert, einem Klischee, das bis heute in vielen Musikszenen mit unterschiedlich anspruchsvollen Varianten wirksam ist. So ist zu erklären, daß umgekehrt dissonante Klänge, die laut und verzerrt sind, als satanistisch empfunden werden. Der Klang als Symbolträger ist dabei offensichtlich so stark wirksam, daß viele Inhalte im Kontext des Heavy Metal als Bedrohung empfunden werden, während vergleichbare Texte und Szenen in der Diskomusik, etwa in „Thriller“ von Michael Jackson, weitaus weniger Beachtung finden.

Rockmusik – die Flucht in Traumzeiten

Die derzeitige Produktion und Rezeption von Rockmusik hat das oben beschriebene Grundmuster der Symbolisierung bzw. Provokation von Gefühlen im Prinzip übernommen. Die Strukturen der Musik sind an die Gefühlswelt der Adressaten angepaßt worden. Träume und Sehnsüchte bis hin zur „no future“-Trostlosigkeit werden in der Phantasie der Jugendlichen idealisiert und in der Musik als ästhetischer Genuß kultiviert.

Jugendsubkulturen und ihre Rockmusikszene werden so zu einem Spiegel gesellschaftlicher Vorgänge und Realitäten, wie sie von Jugendlichen wahrgenommen werden.

Kleidung, Musik und Symbole sind Ausdruck ästhetischer Gestaltungen, durch die Jugendliche sich in einer prinzipiell widerständigen Welt heimelig einzurichten versuchen. Vom erwachsenen Betrachter wird das weltanschaulich geprägte Äußere aber nicht ästhetisch, sondern ethisch und metaphysisch interpretiert: „No-future-Jugend!“, und es wird übersehen, daß der Jugendliche gleichzeitig „Akteur und Betrachter seiner Vollzüge“ (Hauser, 1987) ist. So sind Widersprüchlichkeiten wie Perspektivlosigkeit dokumentierende Grufti-Kutten bei gleichzeitigem ehrgeizigen Kampf um optimale Schulabschlüsse zu erklären.

Solche Subkulturen sind also zugleich eine Möglichkeit der Reflexion gesellschaftlicher Verhältnisse, Protest und eine Möglichkeit

konstruktiver Verarbeitung. Auf welcher der drei Komponenten der Schwerpunkt liegt, hängt von der individuellen Situation ab.

Die Musik erhält in diesem Kontext die Qualität einer Ersatzreligion im Sinne einer situativen Heilerfahrung, denn sie ist Bestandteil dieser „heimelig eingerichteten Welt“. Die im Klang inszenierten Emotionen symbolisieren das eigene Lebensgefühl. Für den Zeitraum ihres Konsums scheinen sich Antworten auf die für den Jugendlichen so bedeutsamen Fragen nach Identität und Sinn mitzuteilen.

So kann Konsens in der Kommunikation über Stimmungen und Erfahrungen der Alltagswelt hergestellt werden. Die ästhetische Verdichtung im Klang ermöglicht unmittelbar das Gefühl der Remythifizierung von Wirklichkeit.

Einer der nachhaltig wirksamsten Mythen der Rockmusik ist der des Rockstars, den „man als eine Trivialisierung des archaischen Mythos vom Schöpfer an sich verstehen kann“ (Voullième, 1987). Er ist in den Augen der Jugendlichen derjenige, der es durch Genie, Arbeit und Glück geschafft hat, ganz oben zu stehen, der die Kompensation der eigenen Emotionen vollendet auszurücken versteht und der offensichtlich Arbeit und Lebensgefühl verbinden kann. Nicht-entfremdete Arbeit bei uneingeschränktem Erfolg aber ist der Traum jedes Jugendlichen (der allerdings kaum je für einen von ihnen wahr wird). Daher bietet der Rockstar die Möglichkeit der vollkommenen Identifikation auf der Suche nach der eigenen Identität.

7. Konsequenzen

Zu den Ursachen des Jugendsatanismus wären auch noch einige vordergründige Motive zu nennen, etwa das der Neugier, das – verbunden mit der spektakulären Medienberichterstattung – wesentlich zu seiner Verbreitung beigetragen hat, oder das Motiv der Abenteuerlust, das Bedürfnis nach echten Erlebnissen.

Bleibt noch die Frage nach seiner Bewertung. Der Jugendliche ist auf der Suche nach dem Sinn seiner Existenz und seines Handelns, seiner Weltanschauung und letztlich

Praxis

Gottfried Hierzenberger

Die Boten Gottes – Helfer der Menschen

Auftrag der Boten Gottes ist es, den Menschen auf dem Weg der Vergeistigung beizustehen. Dazu bedarf es aber auf seiten der Christen einer Besinnung auf die „Geisterwelt Gottes“, um zur Zusammenarbeit mit den Boten Gottes fähig zu werden. Diese „Kooperation“ wird dann in vierzehn Bereichen gezeigt, die einen mündigen, für seine eigene Entfaltung wie für die Entwicklung der Welt verantwortlichen Menschen ausweisen. red

„Die Bibel redet nicht deswegen von ‚Engeln‘ oder besser von ‚Boten Gottes‘, weil sie von uns verlangt, außer an Gott auch noch an Engel zu glauben. Sie redet von ihnen, damit uns Gott näherkomme“ (Claus Westermann).

Die verschwundenen Boten

Diese jedem Bibelkundigen eigentlich ganz selbstverständliche Einsicht ist vielen Christen heute durchaus nicht evident. Es bedurfte gar nicht der Auseinandersetzung um das „Opus Angelorum“, um erkennen zu müssen, wie sehr die „Boten Gottes“ aus dem Bewußtsein vieler engagierter und bewußt gläubiger Menschen verschwunden sind. Fragt man nach der Ursache dieses lautlosen Exodus, dann stößt man auf kritische Aufklärung, auf Rationalismen aller Art, auf „Verkopfung“ des glaubenden Bewußtseins und auf das unselige Entweder-Oder von Mythos und Logos. Gott und seine Boten, Christus und seine Engel, der Paraklet und die Geisterwelt der Wahrheit werden sehr oft leider nur in Form von dogmatisierten Formeln für-wahr-gehalten. Unmittelbare und mittelbare Begegnungen, mystische Erfahrungen, Umgang miteinander und Austausch im Gebet, wie sie tausendfältig in der Bibel und aus der Urkirche überliefert sind, aber auch aus der gläubigen Tradition (nicht zuletzt in der Ikonographie) bekannt

seiner Identität, und er greift dafür auf ausdrucksstarke Symbole zurück, die sich in der ästhetischen Gestaltung seiner Lebenswelt, seiner Kleidung und in der Musik wiederfinden lassen. In dem Maße, in dem in den letzten Jahren Pluralisierungs- und Individualisierungsprozesse innerhalb der Gesellschaft zugenommen haben, findet dieses Suchen im Vorfeld von Institutionen statt, d. h. innerhalb von Jugendsubkulturen. Über den Prozeß der Identitätsfindung werden Jugendliche mit der derzeitigen Weltanschauungsszene, also auch mit Formen des Satanismus, konfrontiert. Dabei kann es bei persönlicher Disposition geschehen, daß solche destruktive Kulte und Allmachtsphantasien als scheinbare Lösungswege angenommen werden.

Im allgemeinen aber werden solche Extreme im Rahmen von Jugendkulturen Übergangsphasen auf dem Weg zu einer individuellen Lebensgestaltung sein. Probleme können sich dann einstellen, wenn Fehlorientierungen oder zu große Enttäuschungen nicht verkraftet werden. Diese Gefahr gewinnt in den letzten Jahren an Brisanz, da die Integration Jugendlicher in die Erwachsenenwelt durch das Qualifikationsparadox – lange Ausbildungszeiten bei zunehmender Deflation der Qualifikation – und Arbeitslosigkeit immer weniger gelingt. Es darf deshalb nicht erstaunen, wenn viele von ihnen den Rückzug aus der Gesellschaft in weltanschauliche Freiräume antreten, um dort nach Alternativen für eine sinnvolle Gestaltung ihres Lebens zu suchen.

Literatur

Klaus Allerbeck – Wendy Hoag, Jugend ohne Zukunft? Einstellungen, Umwelt, Lebensperspektiven, München 1986; Dieter Baake – Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), Neue Widersprüche. Jugendliche in den achtziger Jahren, Weinheim – München 1985; Martin Blachmann, Okkultismus und Rockmusik. Vortrag vom 10. März 1988 in Mainz; Linus Hauser, Jugendsubkultur. Zur Darstellung eines Begriffs, in: Zeitschrift für Philosophie, Heft 1/87; Ulrich Müller, Okkultismus/Spiritismus/Satanismus – gesellschaftliche Probleme?, in: Forum Jugendreligionen 1/2, 1988; Siegfried Schmidt-Joos, Sympathy for the Devil. Aleister Crowley, Kenneth Anger und die Folgen, in: Rock Session 1, Hamburg 1977; ders., Rocklexikon, Reinbek bei Hamburg 1976; Helmut Voullième, Die Faszination der Rockmusik. Überlegungen aus bildungstheoretischer Perspektive, Opladen 1987; Bernhard Wenisch, Satanismus, Stuttgart 1988.

und noch greifbar sind, gelten merkwürdigerweise wenig.

„Es ist ein Segen, daß sich die Engel nicht darum kümmern, was die Menschen von ihnen denken, ob die Menschen an Engel glauben oder nicht. Sie können sich gar nicht darum kümmern, denn ihr ganzes Sein ist Auftrag . . ., ist Botschaft“, sagt Claus Westermann in seinem lesenswerten Büchlein „Gottes Engel brauchen keine Flügel“ (Stuttgart 21980).

Wenn wir die Engel in ihrem Wesen als *Boten Gottes* ernst nehmen würden, ginge es nicht um akademische Diskussionen, ob es Engel gibt oder nicht oder wie man sie zu denken habe oder nicht – sondern ganz einfach um das Wahrnehmen der Boten, um das Hören auf ihre Botschaft und um die Konsequenzen, die wir in unserem persönlichen Leben daraus ziehen. Das gilt für jeden einzelnen glaubenden Menschen wie für die Gemeinden, die sich „im Namen des Herrn“ versammeln (Mt 18, 20).

Wir haben uns abgewöhnt, die Realpräsenz des Herrn in seinen Gemeinden mit den Engeln in Verbindung zu bringen. Wir reden zwar von der „pneumatischen“ Existenzweise Christi und bemühen uns um eine dementsprechende „Spiritualität“, aber „pneuma“ und „spiritus“ sind uns theologische Begriffe und keine geistigen Realitäten personaler Art mehr, mit denen man von Person zu Person umgeht.

Die „Engel der Gemeinden“

Zur Verdeutlichung darf ich an die sieben Sendschreiben erinnern, welche der Visionär Johannes an die Gemeinden in Ephesus, Smyrna, Pergamon usw. zu schicken hat: „Am Tag des Herrn wurde ich vom Geist ergriffen und hörte hinter mir eine Stimme . . . Schreib das, was du siehst, in ein Buch und schick es an die sieben Gemeinden . . . Da wandte ich mich um, weil ich sehen wollte, wer zu mir sprach. Ich sah sieben goldene Leuchter und mitten unter den Leuchtern einen, der wie ein Mensch aussah . . . In seiner Rechten hielt er sieben Sterne . . . Er sagte: Fürchte dich nicht! Ich bin der Erste und der Letzte . . . die sieben Sterne sind die Engel der sieben Gemeinden, und die sieben Leuchter sind die Gemeinden. An den Engel

der Gemeinde in Ephesus schreibe . . .“ (Apk 1, 10 – 2, 1 gek.). Der Kontakt zwischen Christus und seinen Gemeinden läuft über den Propheten (Visionär, Mittler), und direkter „Ansprechpartner“ des Herrn und „Adressat“ des Briefes ist „der Engel der Gemeinde“. Damit ist offensichtlich nicht deren irdischer Leiter gemeint, sondern ihr Lichtengel („Stern“), der die Gemeinde verantwortlich betreut, führt, erleuchtet und stärkt. Durch den Mittlerdienst des Johannes ist uns dieser Blick auf die pneumatische Struktur einer Gemeinde möglich! Wir sind nicht hellsehtig wie er, aber wir sind Empfänger dieser Botschaft, die er an den „Engel“ gerichtet hat. Wenn wir die Existenz dieses Engels hinwegdisputieren, reduzieren wir die Gemeindestruktur auf eine irdische Gemeinschaft und die spirituellen Kontaktmöglichkeiten auf menschliche Festschreibungen . . . Die sieben Briefe, unter dieser Perspektive gelesen, machen ganz anders betroffen als sonst, denn das „Ich will dich ausspeien aus meinem Munde“ (3, 16) ist an den Engel der Gemeinde von Laodizea gerichtet! Das heißt nichts anderes als unmittelbare Schicksalsgemeinschaft zwischen Engeln und Menschen, auf Gedeih und Verderb aufeinander angewiesen!

In meinem eben im Verlag Tyrolia unter dem Titel „Die Boten Gottes. Biblisch gesehen“ erscheinenden Buch, das sich hauptsächlich mit der Aufarbeitung aller Bibelstellen über die Boten Gottes befaßt, versuche ich im dritten Teil („Leben mit Gottes Engeln“) das Konzept einer „Praktischen Engellehre“ zu entwickeln: Wie kann man als Christ bewußter – und ohne einer „Geheimgesellschaft“ anzugehören – die Gemeinschaft mit Gottes Engeln leben und realisieren, die in der Bibel so vielfältig beschrieben und bezeugt ist? Es geht dabei nicht um eine systematisch-theologische Engellehre, auch nicht um esoterische Spekulationen oder okkulte Praktiken, sondern um jene ganz spezifische Geistigkeit („Spiritualität“), die sich „von innen her“, in der Tiefe des Herzens vielfältig vom Geist Gottes bewegt und angerührt weiß, um jene Vergeistigung zu erfahren und voranzutreiben, die das große Ziel der Menschen auf dieser Erde und der Auftrag der Boten Gottes zugleich

ist. Paulus spricht in diesem Zusammenhang von der „diakonia tou pneumatos“ (2 Kor 3, 8), von der Kooperation zwischen der Engel- und Geisterwelt Gottes und den Dienern des Neuen Bundes.

Bereiche der Kooperation zwischen Engeln und Menschen

Ich möchte in der Folge kurz die vierzehn Bereiche nennen und kommentieren, in denen diese Kooperation sich vollzieht:

Glauben heißt, in der Verbindung mit der Geisterwelt Gottes stehen.

Wie gesagt, es geht nicht um eine Engellehre, also nicht um die Glaubensinhalte, sondern um die Glaubenspraxis. Paulus spricht vom „Erweis von Geist und Kraft“ (1 Kor 2, 4), auf den sich der Glaube stützen können soll. Die Kraft und der Geist Gottes werden aber durch seine Boten präsent gehalten. In der Kommunikation mit seinen Boten erfahren wir Gott, hören wir sein Wort, dringen unsere Gebetsworte vor seinen Thron, erfahren wir seine Nähe, seinen Schutz, seine Vater-sorge und vor allem seine tatkräftige Liebe . . .

Beten heißt, sich ausdrücklich an Gott und seine Engel wenden.

Der persönliche Kontakt mit Worten und Blicken („Wer Augen und Ohren hat, der sehe und höre!“), das geistige Bewußtsein, die Erfahrung des Innewohnens (Apk 3, 20), die Hoffnung, daß sich „der Geist unserer Schwachheit annimmt“ (Röm 8, 26) – das Bewußtsein der Gotteskindschaft und der Christusbruderschaft und das Wissen um seinen persönlichen Schutzgeist . . . all das mündet in direktes Beten im Sinne des „Betet ohne Unterlaß!“ (1 Thess 5, 17). Die geschöpfliche Abhängigkeit und die tiefe Geborgenheit in der Hand Gottes geschehen im dicht verflochtenen Netzwerk der geistigen Weltordnung, die von der Geisterwelt Gottes getragen wird.

Gottesdienst feiern heißt, Gottes Dienst dankbar entgegennehmen.

Der schenkende Gott und unsere dankbare Hingabe – das ist die Grundstruktur jedes Gottesdienstes. Gottes Geschenke sind aber nicht nur im Blick zurück, in der „memoria“,

präsent, sondern auch in der Zukunft: „ . . . Der Geist der Wahrheit wird euch in die ganze Wahrheit führen. Er wird sagen, was er hört, und euch verkünden, was kommen wird“ (Joh 16, 13). In urkirchlichen Gemeinden waren diese aktuelle Komponente des sich äßernden Pneuma und die Zukunftskomponente des eschatologisch agierenden Gottesgeistes Hauptinhalt der Gottesdienste (1 Kor 12–14) – eine Revitalisierung der Charismen und eine Zukunftsausrichtung wären sich daraus ergebende Ziele einer fundamentalen Liturgiereform!

Geistliche Autorität zeigt sich im Erweis von Geist und Kraft.

Die eingangs erwähnten „Sendschreiben“ an die Gemeindeengel zeigen, daß die irdischen Vorsteher der Gemeinden sich primär als „Partner“ der Gemeindeengel sehen und verstehen müssen – wobei der Gedanke an Diözesanengel, Nationalkirchenengel, Dekanatsengel, Pfarreiengel bis zu Basisgemeindeengeln so absurd nicht ist, wie er klingt. So gesehen, muß ein Gemeindeführer zuallererst in stande sein, seinen Partnerengel zu kontaktieren, Erfahrungen mit ihm zu machen, seinen Inspirationen zu folgen, seine Warnungen zu hören, seine geistigen „Lebensmittel“ für die Gemeinde zu empfangen und weiterzugeben . . .

Christlich leben heißt, seine Geistesgaben (Charismen) aktivieren.

In den Charismen (vgl. 1 Kor 12, 1. 4–7. 31a; 14, 1b) äußert sich die Kraft und konkret-inspirative Einwirkung Gottes über seine vielfältig „spezialisierten“ Boten ganz direkt. Neben den klassischen Charismen aus urkirchlichen Zeiten gibt es auch „neue“ Charismen, d. h. Berufungen und Kraftbegabungen zu bestimmten Diensten, die „dem Aufbau der Gemeinde dienen“. Gemeindeglieder als schweigende „Masse“ ist völlig unbiblich und unkirchlich. Mitglieder des „laós“ sind keine „Laien“ (Nichtfachleute), sondern Geistbegabte, die ihren Beitrag zum Wohl aller leisten können und wollen.

Mündig sein heißt, die Geister unterscheiden können.

Wer sich darüber im klaren ist, daß er „potentieller Geistträger“ ist, der mit Gottes En-

geln in Kontakt stehen soll und kann, der muß sich auch der „Gefahren“ bewußt werden, die das Umgehen mit den „unsichtbaren“ Boten Gottes in sich birgt, denn „unser Kampf richtet sich gegen die bösen Geister des himmlischen Bereichs“, also gegen die negativen, widergöttlichen geistigen Mächte, die „Satanengel“ (Apk 12, 9), die diese Welt beherrschen wollen und vielfältig am Werk sind – besonders dort, wo der Mensch durch ihre Leugnung („Es gibt keinen Teufel“) ihre Unsichtbarkeit noch potenziert.

Asketisch sein heißt, Gedanken- und Gefühlskontrolle üben.

Was auch „nach der Erlösung“ noch bleibt, ist unser Angefochtensein vom „Gesetz der Sünde“ (Röm 7, 19–25). Wir leben im Herrschaftsbereich des „Herrn dieser Weltzeit“ (Joh 12, 31), in der „Dunkelheit“ (Joh 1, 5) und sollen das göttliche Licht verbreiten helfen. Dies geht nur mit großer Nüchternheit und Wachsamkeit – konkret: durch ständige Kontrolle unserer emotionalen und mentalen Kräfte und durch ständige Überprüfung, wer der Herr in unserem Haus ist (individuell und gemeinschaftlich gesehen).

Den über uns „ausgegossenen“ Geist dürfen wir nicht „auslöschen“.

Bei Joel 3, 1 ff steht das berühmte Wort Gottes von seinem „Geist, den er über alles Fleisch ausgießen wird“. Petrus hat bei der Pfingstpredigt (Apg 2, 16ff) diese Ankündigung für die Endzeit auf seine Gegenwart bezogen – sie ist bis heute aktuell und meint die Geistbegabung der Glaubenden. Die Warnung in 1 Thess 5, 19 vor dem „Auslöschen“ meint daher u. a. das Hinwegdisputieren und Infragestellen der Realität, Existenz und Wirksamkeit der Engel, warnt vor „Geistlosigkeit“ und „Abstraktion“, die fast notwendig zu praktischem Unglauben bei voll intaktem ideologischen Theismus (!) führen.

Der Lebenssinn jedes Menschen besteht in der Verwirklichung seiner Lebensaufgabe.

Der individuelle Mensch als „besonderer Gedanke Gottes“, hinter dem bestimmte Intentionen stehen, die er während seines Lebens auf dieser Erde zu erfüllen hat – das eröffnet einen Zugang zu einer sehr viel breite-

ren Perspektivität, in der unser Leben zu sehen ist. Wenn es im Epheserbrief heißt „In ihm hat er uns erwählt vor der Erschaffung der Welt“ (1, 4), so vermittelt dies eine Ahnung von den Plänen Gottes, die unserem kleinen menschlichen Gehirn zu groß sind, die aber bestehen und in die wir geistige Wesenheiten, „nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen“ (Gen 1, 26), einbezogen sind. Aufschluß darüber ist nur von Gott und seinen Boten zu erwarten.

Für die Erde Verantwortung tragen heißt, mit den Naturgeistern kooperieren.

Wir finden uns auf dieser Erde vor, treten in sie ein, transzendieren sie aber zugleich, teilen sie mit den Tieren und Pflanzen und befinden uns eingebettet in eine umfassende Ordnung, die überall die Spuren des geistigen Gottes trägt, der über seine Boten – in diesem Falle gewaltige Engel der Erde, der Luft, des Wassers und des Lichtes sowohl im Makro- wie im Mikrokosmos – die Geschehnisse unseres Planeten in diesem Sonnensystem in dieser Galaxie in der unermesslichen Weite des durchstrukturierten Kosmos lenkt. Wir sind nicht nur Erdenbürger, unser Ursprung und unser Ziel liegen „außerhalb“ – woraus sich u. a. unsere „Würde“ herleitet, „nur um ein Geringes unter Gott gestellt“ (Ps 8, 6).

Krankheiten sind ein Ausdruck der Gottferne und Erlösungsbedürftigkeit.

Jesus ist im Neuen Testament auch der große „Therapeut“, der mit der Heilung unserer Krankheiten ein Heilszeichen setzt: die Disharmonie des großen Abfalls wird ausgeglichen, die ursprüngliche Wohlordnung wiederhergestellt. Das Charisma „Kranke zu heilen“ (1 Kor 12, 9. 28), ist ein solcher Ansatzpunkt, der in den konventionellen christlichen Gemeinden keine Tradition mehr hat, via „Geistheiler“ neu und verfremdet ins Bewußtsein gerückt wird und in vielfacher Hinsicht zu aktualisieren wäre, wenn man sich darüber im klaren ist, daß solche heilenden Kräfte von „Geistärzten“ stammen, die auf dem Weg des Charismas mit menschlichen Heilern – nicht nur mit akademisch ausgebildeten Ärzten! – kooperieren wollen . . .

Sterben heißt, in die geistige Existenzweise hinübergehen.

Die „ars moriendi“ ist untrennbar mit dem Wissen um die Präsenz von Nothelfern und Sterbebegleitern verbunden, die „von drüben her“ mithelfen, aus dem irdischen Leib den überirdischen zu gestalten (vgl. 1 Kor 15, 35ff). Im Zusammenwirken zwischen dem Menschen, der als Glaubender die „Frohbotschaft vom Tod“ angenommen hat, sich von geistlichen Sterbebegleitern helfen und von geistigen Helfern begleiten läßt, und dem lebendigen Gott, der allein ewiges Leben schenken kann, geschehen die geistige Wiedergeburt und das „Heimkehren in die Wohnungen im Haus des Vaters“ (Joh 14, 2ff).

Statt eine „heile Welt“ zu schaffen, sollen wir die „neue Erde“ erwarten und vorbereiten.

In den Auseinandersetzungen um die „Theologie der Befreiung“ wird immer wieder die Differenz zwischen „dieser Welt“ und der „kommenden Welt“ deutlich. Wer meint, mit politischem Engagement den „Himmel auf Erden“ schaffen und herbeizwingen zu können, übersieht die Struktur dieser Welt, deren „Gestalt vergeht“ (1 Kor 7, 31). Wer andererseits die Welt sich selbst überläßt und damit Gottes Schöpfung abwertet, verabsäumt es, seinen Beitrag zu leisten, daß das Licht in der Finsternis leuchtet. Die angesagten apokalyptischen Ereignisse scheinen unmittelbar vor der Tür zu stehen, vielerlei „Botschaften“ der geistigen Helfer im Dienst Gottes mahnen, rufen zur Umkehr und bereiten auf die „Zeitenwende“ vor. Gefährlich ist ein Abtun der Warnungen. Gefordert ist die wache Bereitschaft der „klugen Jungfrauen“ (Mt 25, 1ff).

Das Ziel alles christlichen Handelns ist die Rückkehr in die geistige Heimat.

Der umfassende Heilsplan Gottes wird uns in der Bibel nur teilweise enthüllt, denn es geht ihr um die Geschichte der Glaubenserfahrungen Israels und um die endzeitliche Inkarnation des „Sohnes“ (Hebr 1, 1ff) und um sein konkretes Erlösungswerk. Viele Perspektiven konnten die Zeitgenossen Jesu noch „nicht fassen“ (Joh 16, 12) – Gottes Bo-

ten, die er für die Zukunft ankündigte, „führen in die ganze Wahrheit“ (Joh 16, 13). Danach Ausschau zu halten, das Bewußtsein zu weiten und sich vom „Geist der Wahrheit“ helfen zu lassen, darin besteht der eigentliche Sinn aller pastoralen Bemühungen.

Christliche Gemeinden als Orte für Engelerfahrungen

Diese Anmerkungen im Telegrammstil können natürlich nur die Perspektiven anreißen, um die es geht. Es scheint mir jedenfalls ein Gebot der Stunde zu sein, daß die heute so zahlreich gewordenen Engelerfahrungen (ich berichte darüber im 1. Teil meines Buches unter dem Titel „Die Rückkehr der Engel“) nicht nur außerhalb der christlichen Gemeinden geschehen und womöglich als „Aberglaube“, „Spiritismus“ oder „Okkultismus“ disqualifiziert werden, sondern einen legitimen Ort innerhalb des christlichen Lebens und der Glaubenspraxis behalten oder wieder mehr bekommen.

Georg Bienemann

Okkultes als Herausforderung für Christen

Pastoraltheologische Überlegungen zu einem angstmachenden Thema

Die einen waren der Meinung, es würde sich um eine Modeerscheinung handeln, andere sahen bereits die Grundlagen des Christentums gefährdet. Manche verschließen immer noch (mit viel innerer Kraft!) die Augen in dem Sinne: „Was es nicht geben darf, gibt es nicht.“ Gemeint ist das Okkulte, ab Anfang der achtziger Jahre stark im Kommen. Dies hat zur Folge, daß gerade innerhalb der Kirchen überlegt werden muß, ob dies nicht (auch) eine Reaktion auf eigene Defizite ist. Etwa in dem Sinne: Was in der christlichen Kirche nicht mehr geglaubt, gefeiert, gelebt werden kann, das kommt zur Hintertüre in Gestalt des Aberglaubens, des Okkulten wie-

der (lautlos) herein, und viele erschrecken. Wenn ich es richtig sehe, dann scheint mir letzteres bereits dazusein. Mitten in christlichen Gemeinden ist Okkultes zu spüren. Dies trifft genauso außerhalb der Kirchen zu. Für manche ist das das „Thema Nummer 1“, sehr angstbesetzt, geworden. Die folgenden Überlegungen wollen hier anknüpfen: Wie kann innerhalb der christlichen Gemeinden mit dem Okkulten (und besonders mit einer „Spieler“, dem Spiritismus) umgegangen werden? Dazu sollen einige praktische Anregungen und Ideen gegeben werden.

1. Okkulte Schlaglichter

Verängstigte Eltern melden sich. Die heranwachsenden Kinder hören Heavy Metal. „Da soll sich doch der Satan melden? Wo liegen die Gefahren, was sollen wir tun?“

Ein junger Mann ruft an. Er nimmt in sich Kräfte wahr, die ihn bestimmen wollen. Er wehrt sich. Seine Frage ist, was getan werden kann. „Bin ich krank?“

Junge und ältere Menschen berichten von ihren unterschiedlichen spiritistischen Erfahrungen. Dies sind schöne, aber auch angstmachende Erfahrungen. Fest steht – so wird übereinstimmend berichtet –, „es sind wirklich Verstorbene, die sich da melden“.

Eine große Illustrierte berichtet über Techniken der Wahrsagerei. Eine Frauengruppe ist verunsichert. „Was ist wirklich dran?“ Sie bitten den Pfarrer um ein Gespräch.

In letzter Zeit geht das Gerücht herum, auch auf dem Friedhof in der Stadt würden merkwürdige Praktiken ausgeübt. „Satanskult? Spinnerei? Phantasie einiger?“ Es ist ein Thema, viele sind verunsichert. Information wird gewünscht.

Bei der Segnung des Hauses wird der Diakon gebeten, bis in den Keller zu steigen, weil hier der Ort der dunklen Gewalten sei. Der Hausbesitzer bittet ihn darum, besonders den Heizungskeller und auch hinter den Öltank das Weihwasser zu sprengen.

„Kann es sein, daß der Satan Besitz von meiner Tochter genommen hat? Ich kann ihr Verhalten sonst nicht mehr verstehen.“ Ein Hilferuf, wie ich ihn erfahre.

„Was ist mit Erdstrahlen? Gibt es die?“ Bei der Programmplanung eines Verbandes

werden diese Fragen aufgeworfen. „Und wie ist es mit dem Pendel? Kollegen berichten davon, daß sie auch über Lebensmittel und Medikamente das Pendel halten, um herauszufinden, was verträglich ist oder nicht.“

Bei der Gemeindefwallfahrt wurden von einigen wieder einmal bestimmte Andenken am Wallfahrtsort gekauft. Darauf angesprochen, wurde klar, welch magische Sicht doch viele unserer Gemeindeglieder haben. Dies wurde auch im Gespräch mit den Katechetinnen deutlich. „Sakramente gleich weiße Magie?“

Jugendliche wollen wissen, was denn wohl der Unterschied von christlichem Totengedenken und Spiritismus sei. Sie machen auf Traditionen aufmerksam und formulieren daraus den Vorwurf. „Das ist doch auch Geisterglaube.“

2. Die eigene Stellungnahme ist gefragt

Die Beispiele könnten weiter aufgelistet werden. Festzustellen sind Unsicherheit und Angst. Nicht bearbeitete Fragen kommen plötzlich hoch. Satan, der „Glaube“ an Satan, Satanismus ist eines dieser großen Themen. Damit verbunden die Angst vor seinen Helfershelfern, den Dämonen. Aber auch böse Geister, Störgeister, Klopfgeister – natürlich auch die andere Seite mit guten Geistern – melden sich. Viel Dunkles bricht da auf, beherrscht Menschen und drängt in krankmachende Situationen bzw. ist bereits Ausdruck von Gespaltenheit (einem unheilenden Zustand). Dahinter steht bei vielen die Frage: „Wohin geht's mit mir, was habe ich zu erwarten, was kommt im Tod?“ Aber auch die Erfahrung der eigenen Brüchigkeit, Fehlerhaftigkeit, Ergänzungsbedürftigkeit wird deutlich.

Damit ist angesprochen, was m. E. ganz wichtig für die Bearbeitung des Okkulten in christlichen Gemeinden (in der Schule) ist: Eigene Fragen und Befürchtungen sind das Thema!

Von der Frage des Okkulten kommen wir aber auch zu zentralen Fragestellungen des Glaubens und der Gemeindepastoral. Es kann und darf nicht dabei stehengeblieben werden, miteinander zu klären, warum das Pendel pendelt und das Tischchen (im Spiritismus) Botschaften produziert, sondern viel

wichtiger ist: was steht dahinter, welche Fragen tun sich auf, was werden hier für Gläubigkeiten und Defizite deutlich, welche Kritik wird unausgesprochen sichtbar, wo sind wir – auch mit unserem Deutungs- und Hilfsangebot – unmittelbar gefordert?

3. Ist die Stunde der Geister da?

In den letzten Jahren ist die verstärkte Zunahme spiritistischer Praktiken festzustellen, also des Glaubens daran, es könne mit Hilfe bestimmter „Experimente“ oder/und „Techniken“ ein Kontakt mit den Verstorbenen aufgebaut werden.

Folgende Gründe, warum Menschen zum Spiritismus kommen, sind zu bedenken:

– Wir haben es mit einer sehr rationalen Weltsicht zu tun. In diese scheint Irrationalität, ein Ausbrechen aus den „Zwängen“ der Rationalität, mitgegeben zu sein. Das berechtigte Einklagen von mehr Gefühl (es wird vom „Bauch“ im Gegensatz zum Kopf gesprochen) macht dies deutlich. Die Flucht aus der Rationalität scheint hier und da durch den Weg ins Okkulte (z. B. Spiritismus) gekennzeichnet zu sein.

– „Lineare Erfahrungen“, also gleichförmige Erfahrungen, Langeweile, Eintönigkeit usw., scheinen eine bedenkliche Transzendenzsuche zu fördern. Das ist gerade bei Jugendlichen zu beobachten.

– Orientierungslosigkeit, der verdeckte Wunsch nach dem Religiösen, aber auch das bewußte Absetzen von dem, was innerhalb der kirchlich-religiös geprägten Sozialisation erfahren wurde, scheint eine wichtige Rolle zu spielen.

– Damit verbunden die fehlende Auseinandersetzung, was religiöse Themen und existentielle Fragen angeht. Hier z. B. das „Wohin geht es eigentlich?“ (Jenseitsvorstellungen, Bilder von Himmel und Hölle, Gericht usw., die nicht bearbeitet werden, zumindest wenig Platz innerhalb der kirchlichen Verkündigung einnehmen) oder die Auseinandersetzung mit den schon angesprochenen dunklen Mächten, nämlich Satan und Dämonen, natürlich auch mit Engeln, eben mit „transzendenten Größen“ und damit mit Vorstellungen des Kinderglaubens, an dem viele Erwachsene jetzt krank sind, weil dieser Glaube nicht mitgereift ist.

– Der Zugriff zu den Toten (im Spiritismus) läßt häufig auf sogenannte Allmachtsphantasien schließen. Eine Technik reicht, um Verstorbene in die Mitte der Lebenden zu holen. Sozusagen wie durch Knopfdruck erscheinen die Geister, gleichsam wie beim Computer: Programm und Technik geben Macht (über das Jenseits).

– Schließlich kommen viele Menschen zum Totenkontakt, weil sie innerhalb einer Trauersituation stehen. Sie schaffen die radikale Trennung nicht, die im Tod liegt. Durch spiritistische Praktiken wollen sie die Verbindung zum Verstorbenen wieder aufnehmen, um so den Abschied zu umgehen. Darauf soll später besonders eingegangen werden.

4. Begleitung von Betroffenen

Wenn sich innerhalb einer Gemeinde plötzlich „etwas Okkultes“ bemerkbar gemacht hat, kommt meist der Ruf nach einem Fachmann/einer Fachfrau, der/die möglichst schnell Informationen geben kann. Aber damit ist es nicht getan, auch wenn die plötzliche Aktivität gut zu verstehen ist. Hilfreicher ist hier Besonnenheit. Eine grundlegende Situationsreflexion scheint (bei aller Aufregung) der erste gebotene Schritt zu sein. Also: Worum geht es eigentlich? Was ist die Fragestellung (dahinter)? Welche Ängste und Gefühle hat der in der Seelsorge Tätige dabei?

Erst danach kann überlegt werden, welche weiteren Schritte gegangen werden. Informationen sind wichtig. Doch scheinen sich einige andere Möglichkeiten innerhalb des Gemeindealltages eher anzubieten, etwa das Gespräch mit den Betroffenen und Ratsuchenden, denn meistens geht es nicht um den Wunsch nach sachlicher Information, sondern um Mitteilen im Gespräch, um das Aussprechen von Ängsten und Phantasien, manchmal auch um Trost und Verständnis. Also sind zunächst Ansprechpartner und Ansprechpartnerinnen gesucht, mit denen es sich reden läßt. Rationale Bearbeitung liegt später an. Von daher sollte der oder die Ratsuchende nicht fernab von allen Lebensbezügen zu einer Institution (Fachperson) „überwiesen“ werden. Der oder die Angefragte (Seelsorger/in) ist zunächst gefragt! Wer gut zuhören kann, hilft bereits aktiv weiter.

Es mag sein, daß der oder die Hilfesuchende auf den Seelsorger/die Seelsorgerin psychisch krank wirkt. Hier stellt sich dann natürlich die Frage, ob andere fachliche Hilfe angebracht ist. Dies sollte mit dem oder der Hilfesuchenden überlegt werden. Deutlich muß aber bleiben, daß der oder die Hilfesuchende – so gut es eben geht – Hilfe erfährt. Für den Seelsorger/die Seelsorgerin kann es wichtig sein, mit einem Arzt, Psychologen oder einer anderen therapeutischen Fachperson in Kontakt zu treten, um hier Rat zu bekommen. Da bieten sich gerade die (kirchlichen) Beratungsstellen an. Die Zusammenarbeit mit den Beraterinnen und Beratern ist sicher ein wichtiger und auch dringend notwendiger Schritt.

In bestimmten Situationen scheint mir die Einladung zum Gebet um Heil (Heilung) und Ganz-Werden das zu sein, was Christen anbieten können. Das hat dann nichts mit „Gesundbeten“ (in der negativen Bedeutung) oder Dämonenbeschwörung zu tun. Sondern in der Not wird Gott um Hilfe gerufen, das Leben ausdrücklich unter seinem Schutz gesehen und die Vergewisserung (miteinander) ausgesprochen und ggf. auch durch Zeichen (z. B. Segen) verstärkt, daß wir Gerettete sind. Darin liegt eine Chance. Doch ist zu bedenken, daß nicht inflationär damit umgegangen wird. Zu fragen ist immer, ob Gebet (und Segenshandlung) nicht in bestimmten Belastungen einer Fehldeutung bei den Hilfesuchenden unterliegen. Gemeint ist die (unausgesprochene) Angst der Hilfesuchenden, daß sie „von allen guten Mächten verlassen sind“, daß Satan und seine Dämonen Besitz von ihnen ergriffen haben. Religiöse Ausdrucksweisen können dies Unausgesprochene verstärken. Darum ist es wichtig, vorher darüber zu sprechen.

Das Gespräch mit Spiritisten bzw. mit denen, die spiritistische Praktiken ausüben, ist also ein wichtiger Dienst, den Hauptamtliche innerhalb der Gemeindeseelsorge, aber genauso jedes Gemeindemitglied übernehmen können.

Es gibt verschiedene Anknüpfungspunkte, die Christen mit Spiritisten ins Gespräch bringen können. Der gläubige und überzeugte Spiritist wird die Nächstenliebe als besonderen Wert beachten und praktizieren

wollen. Dies gilt genauso für den Christen. Gemeinsam ist auch der Glaube an ein Weiterleben nach dem Tod. Zwar haben hier manche Spiritisten recht konkrete Vorstellungen, die christlich kaum nachzuvollziehen sind. Und doch verbindet die Frage nach dem Fortleben, die Frage des Jenseitsglaubens. Im Gespräch mit Spiritisten sollte vom christlichen Auferstehungsglauben Zeugnis gegeben werden. Totengedenken, Gebet für die Toten und Gedenktage machen ja eine christliche Praxis aus, die einem Spiritisten Zugang zu christlichem Auferstehungsverständnis eröffnen kann. Es darf dabei nicht übersehen werden, daß viele Menschen, die spiritistische Praktiken ausüben, sich durchaus als überzeugte Christen verstehen und keinen Widerspruch zu ihrem christlichen Glauben sehen. Christliche Spiritisten behaupten nicht selten, sie hätten mit Heiligen, mit der Gottesmutter Maria oder gar mit Jesus Christus Kontakt und erhielten so eine direkte Offenbarung. Deshalb fühlen sie sich den Kirchen gegenüber oft überlegen, weil sie das Evangelium und Gottes ganze Offenbarung nicht mehr „nur“ glauben müssen: Die Existenz Gottes, der Geister und das Weiterleben nach dem Tod sind für sie beweisbar. Hier ist eine kritische Auseinandersetzung geboten. Zu betonen ist, daß Gott allein im Akt des Glaubens zu verstehen ist. Er ist nicht Bestandteil der Welt und auch nicht beweisbar.

5. An der Seite der Trauernden

Im Gespräch mit älteren Menschen ist oft zu erfahren, daß viele von ihnen regelmäßig in Kontakt mit ihren verstorbenen Partnern stehen, und zwar mit Hilfe „spiritistischer Methoden“.

Eltern, die ein Kind verloren haben, versuchen, die Verbindung zum Kind neu aufzunehmen, indem sie beispielsweise an die Möglichkeiten des sogenannten Tonbandstimmenspiritismus glauben.

Auch viele Jugendliche praktizieren das Gläschen- oder Tischchenrücken, weil sie mit einem lieben Verstorbenen in Beziehung treten möchten, da ihnen der Abschied sehr weh tut und schwerfällt. Abschied, Trauer, das sind wichtige Beweggründe, warum Menschen zum Spiritismus (zumindest zu

den Praktiken) kommen. Darum liegt hierin auch eine große Anfrage an christliche Gemeinden.

Unser Anspruch einer österlichen Verkündigung und die Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Tod muß eine christliche Praxis zur Folge haben, die besonders dann gefragt ist, wenn es um direkte Trauerarbeit geht. Wie geht man mit dem Tod um? Die Chance einer christlichen Gemeinde ist hier besonders groß. Wenn viele nicht mehr wissen, was sie tun können, dürfen Christen ihre Hilfe anbieten. Sie helfen trösten. Sie helfen, den Toten zu begraben, und sie bleiben in der Nähe der Hinterbliebenen. Auch Christen müssen es lernen, über den Tod zu sprechen, weil der Tod so „normal“ ist wie das Leben.

Viele wurden in eine spiritistische Runde geholt, um mit der Trauer fertig zu werden. Diese Trauerverarbeitung findet sich bei den Spiritisten. Warum so wenig bei Christen? Brauchen wir nicht Gruppen und Nachbarschaften (Hausmitbewohner), wo Trauernde trauern können?

„Emmaus-Dienst“ der Christen

Die Tatsache des Todes macht Menschen traurig, hilflos und handlungsunfähig. Aber das (gläubige) Zeugnis von der Auferstehung läßt neue Energien aufkommen. In der „Kneipe von Emmaus“ hat sich das beispielsweise ereignet. Die Glaubenserfahrung (war es uns nicht, als . . .?) ermöglichte den beiden Jüngern, neu aufzubrechen. Sie mußten nicht vom Ort des Todes (Jerusalem) weiter flüchten, sondern konnten mit neuen Kräften, gestärkt durch das Mahl des Glaubens, zurückkehren zu diesem Ort. Jetzt aber mit einer Perspektive.

Die biblische Erzählung spricht nicht von okkulten Erscheinungen, auch nicht von rationalen Erklärungen, schon gar nicht von spiritistischen Kontakten mit den Verstorbenen, sondern allein vom Glauben (an den Auferstandenen). Der entzieht sich der Beweisbarkeit. Die Emmaus-Erfahrung ist von daher eines der wichtigen „Lehrstücke“ christlicher Lebensweise mit Trauernden. Dieser Anspruch einer österlichen Verkündigung gehört in diese Überlegungen hinein.

Dazu einige allgemeine Reflexionsfragen:

Wie österlich ist die christliche Verkündigung? Gibt sie wirklich Hoffnung auf ein ewiges Leben, und geschieht dies verständlich, also lebensnah? Kommt nicht manchmal zu schnell das Osterhalleluja (Christ ist erstanden!), und dabei wird die schmerzvolle Trauer der Anwesenden vergessen, weil „Emmaus“ erst später kommt? Setzen wir unseren Glauben an die Auferstehung um in den Einsatz für das Leben vor dem Tod? Mit diesen Fragen soll auch eine Beobachtung angesprochen werden, die typisch zu sein scheint. Christen haben zwar ein bestimmtes „Wissen“ und bestimmte Vorstellungen vom Tod und dem Weiterleben. Fragt man aber weiter nach, so stellt sich bei vielen schnell heraus, daß es sich mehr oder weniger um ein „Schulbuchwissen“ handelt, das wenig mit eigenen Überzeugungen angereichert wurde.

Die stark spiritistische Welle signalisiert: Die Verkündigung und Auseinandersetzung mit den Fragen „der Letzten Dinge“ müssen intensiver erfolgen. Dies ist einmal eine Erwartung an die Verkündigung innerhalb der Gottesdienste. Die Frage nach dem Tod gehört aber auch in die Bildungsarbeit von Kindergarten und Schule, in die Elternarbeit dieser Bildungsinstitutionen, müßte verstärkt in der Gemeinde- und Sakramentenkatechese vorkommen und wäre in vielen Situationen lebensnah anzusprechen, zu erarbeiten. Wenn das „Thema“ häufiger in der Verkündigung, in Kinder- und Jugendarbeit, in der Erwachsenenbildung und der Altenarbeit vorkäme, würde es vielleicht selbstverständlicher, über diese lebenswichtige Frage zu sprechen.

6. Auseinandersetzung oder Aufklärung?

Abschließend sollen einige Anmerkungen zur thematischen Auseinandersetzung mit den verschiedenen Erscheinungsweisen des Okkulten gebracht werden. Es geht um grundlegende Auseinandersetzung und nicht um (oberflächliche) Aufklärung. Aus der eigenen Praxis kenne ich es, oft in Pfarrgemeinden und Konferenzen gerufen zu werden, um „aufzuklären“. Hier zeigt sich aber, daß es mit einer Aufklärungsveranstaltung nicht getan ist, zumal die verschiede-

nen okkulten „Spielarten“ viel zu vielschichtig sind. Darum bietet sich – wenn überhaupt notwendig – eine Seminarreihe an. In diese Seminarreihe einbezogen gehören Informationen über verschiedene Phänomene (wie beispielsweise innerhalb der spiritistischen Gläubigkeit anzutreffen). Die Auseinandersetzung mit dem Spiritismus (Okkultismus) und mit Gefahren, die daraus erwachsen können, ist notwendig. Es geht nicht um Verteufelung, sondern um Auseinandersetzung. Dies setzt bei Verantwortlichen in Gemeinden, der Jugendarbeit und Schule an. Auf eine Gefahr ist jedoch aufmerksam zu machen: Wenn spiritistische Praktiken unkritisch vorgestellt, gleichzeitig aber die Gefahren nicht berücksichtigt werden, wird eher Neugierde geweckt als Vorbeugung geleistet.

Ausdrücklich will ich noch einmal darauf hinweisen, daß es nicht allein (bei Betroffenen zuerst nicht!) um eine rationale Auseinandersetzung geht. In der Auseinandersetzung mit dem Spiritismus (Okkultismus) werden immer Gefühle, Glaubensauffassungen und Sinnfragen mit im Spiel sein.

7. Literatur und Arbeitshilfen für die Gemeindeglieder (eine kleine Auswahl)

Christian Weiss, *Begnadet, besessen oder was sonst? Okkultismus und christlicher Glaube*, Otto-Müller-Verlag, Salzburg 1986, 164 Seiten.

Georg Bienemann, *Pendel, Tisch & Totenstimmen. Spiritismus und christlicher Glaube. Ein Ratgeber*, Christophorus-Verlag, Freiburg 1988, 120 Seiten.

Harald Baer, *Ist die Stunde der Geister gekommen? Zur Hochkonjunktur des Okkultismus*, Hoheneck-Verlag, Hamm 1987, 50 Seiten.

Alfons van Dijk, *Erziehung zum Geisterglauben? Geistige Erziehung oder Erziehung zu den Geistern*, Hoheneck-Verlag, Hamm 1988, 78 Seiten.

Bistum Aachen (Hrsg.), *Neue Kultbewegungen und Weltanschauungsszene. Band 1 (1987), Band 2 (1990)*, zu beziehen über den Buchhandel, Verlag Kühlen, Mönchengladbach.

Michael Schibilsky, *Trauerweg. Beratung für helfende Berufe*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1989, 290 Seiten.

Tonbilder von Georg Bienemann – Werner Starke, *Zwischen Pendel und Pyramide. Spiritismus heute (30 Schwarzweiß- und Farbdias, Toncassette und Textheft, Laufzeit 18 Minuten)*, Lahn-Verlag, Limburg 1987.

Im Bann des Bösen. Teufelsglaube und Satanskult (35 Farbdias, Toncassette und Textheft; mit einem Begleitheft, das u. a. ein Unterrichtsmodell und eine Vorlage für einen Gesprächsabend in der Gemeinde sowie andere methodische Hinweise bringt; Laufzeit 20 Minuten), Lahn-Verlag, Limburg 1988.

Friederike Valentin

Das Engelwerk – ein Werk der Engel?

Was ist dieses „Engelwerk“; dessen Lehren und Praktiken in jüngster Zeit von Bischöfen beanstandet wurden und über das auch in der Öffentlichkeit viel diskutiert wird? Ein kurzer Blick in die Geschichte und eine Zusammenfassung wichtiger Lehren und Praktiken soll den an einer kritischen, aber sachlichen Auseinandersetzung Interessierten als Erstinformation dienen.* red

Kirchliche Stellungnahmen gegen Lehre und Praxis des Engelwerkes

Im März d. J. erklärte Bischof Stecher u. a.: „Die Veröffentlichung des sogenannten ‚Handbuches des Engelwerkes‘ hat begreiflicherweise beträchtliches Aufsehen und viel Befremden hervorgerufen . . . Niemand kann etwas gegen die Verehrung der heiligen Engel haben, wie sie nach den rechtverstandenen Aussagen der Heiligen Schrift und der Tradition der Kirche geübt wurde. Das ‚Handbuch‘ bringt aber ausgedehnte Phantastik und z. T. abergläubische Behauptungen über Engel- und Dämonenwesen. Solange ich die Verantwortung für die Verkündigung des Glaubens in der Kirche von Innsbruck trage, muß ich daher die Verbreitung dieser Lehren in meinem Diözesanbereich untersagen.“

Dieser Erklärung haben sich bei der heurigen Frühjahrskonferenz die Bischöfe angeschlossen, indem sie die bereits 1988 gefaßten Beschlüsse bekräftigten, „wonach 1. die vom Engelwerk ausgesprochenen Privatoffenbarungen nicht verkündet werden dürfen, 2. keine Engelweihen vorgenommen werden dürfen, 3. die in der BRD verbotenen Aktivitäten des Engelwerkes nicht nach Österreich verpflanzt werden dürfen“ (Kathpress, 6. 4. 1990).

In der BRD empfahl im Frühjahr 1988 die Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz – basierend auf den jahrelangen Recherchen des Münchener Weihbischofs Soden-Frauenhofen – den Diözesanbischöfen, Exerzitien des Engelwerkes zu verbieten und den Priestergemeinschaften des Engel-

* Vgl. die Buchbesprechungen S. 358f.

werks die bischöfliche Anerkennung zu entziehen sowie die kirchliche Druckerlaubnis für die beiden Bände „Tagesengel“ zurückzunehmen. Einen Monat später erließ der Erzbischof von München, Kardinal Wetter, eine entsprechende Verfügung, der sich andere Diözesen (z. B. Aachen, Passau, Köln) anschlossen.

Bereits 1983 hat die Glaubenskongregation dem Engelwerk drei Auflagen gemacht: die sog. Engelnamen nicht im Kult zu verwenden, von den Mitgliedern kein Schweigegebet zu verlangen und sich im eucharistischen Kult an die kirchlichen Vorschriften zu halten.

Was steht dahinter? – Die äußeren Daten

Das Engelwerk (*Opus Angelorum*) geht auf Privatoffenbarungen der Gabriele Bitterlich (1906–1978) zurück, die im Werk als „Mutter“ verehrt wird. Die gebürtige Wienerin, die sich später mit ihrer Familie in Innsbruck niederließ, begann auf Befehl ihres Beichtvaters nach dem 2. Weltkrieg mit der Niederschrift ihrer Schauungen. 1951 wurden Schutzengelweihe, Engelweihe und Sühneweihe durch Bischof Rusch approbiert, der 1961 die Schutzengel-Bruderschaft in Innsbruck-Wilten als „*pia unio*“ kanonisch errichtete. 1965 übernahm das Engelwerk die Burg St. Petersberg bei Silz, die heute die Zentrale darstellt. 1967 wurde in Scheffau (Erzdiözese Salzburg) die Kongregation der Schwestern vom Heiligen Kreuz gegründet. 1969 entstand in der Diözese Augsburg die Priestergemeinschaft vom Heiligen Kreuz im Engelwerk, ein Jahr danach auch in der Diözese Rom und später in anderen Diözesen (z. B. Brasilien). 1973 wurde die drei Jahre zuvor approbierte Priestergemeinschaft in Innsbruck von Bischof Rusch wieder aufgehoben. Kurze Zeit später kam es aufgrund von Spannungen in Ordensgemeinschaften zu einer Anfrage an die Religiosenkongregation. Die Ausbreitung vor allem in Übersee ging aber rasch weiter. 1979 wurde ein nur noch kirchenrechtlich bestehender Orden von Regularkanonikern vom Heiligen Kreuz (*Ordo Canonicorum Regularium S. Crucis*, OSC), eine spanische Gründung aus dem 12. Jh., wieder aktiviert, und führende Männer des Engelwerks wurden hier Mitglieder, z. B. auch der Sohn der Gründerin, P. Hansjörg

Bitterlich. „Inzwischen sind auch die Liegenschaften und wohl das Vermögen der Bruderschaft oder der Priestergemeinschaft an das Eigentum der Chorherren-Kongregation überführt worden und somit der Aufsicht der Diözesanbischöfe entzogen“, wie es in einer Stellungnahme von Weihbischof Soden vom September 1986 (S. 13) heißt. Im Rahmen des Ordens wurde ein Donatenstand (für Priester wie für Laien) eingerichtet. – Bereits 1988 wurde lt. *Annuario Pontificio* der Orden mit 11 Häusern, 174 Priesterprofessen und 56 Priestern ausgewiesen.

Ein Blick ins Innere des Engelwerkes

Frau Bitterlich hat dieses Werk als endzeitliche Hilfe in der geistigen Auseinandersetzung verstanden. So heißt es im bereits erwähnten 320 Seiten umfassenden Handbuch, das nach eigenen Angaben zwischen 3. 5. und 7. 7. 1960 verfaßt wurde: „Wir sollen uns die Art und Weise der Engel zu beten, zu denken und zu handeln zu eigen machen, denn der Endkampf im Schöpfungsablauf wird mit geistigen Waffen geführt werden“ (Handbuch 1). Wie bedeutend diese Schrift für das Engelwerk ist, wurde auch in einer „Club 2“-Diskussion im ORF deutlich, als der Pressesprecher des Engelwerks das bischöfliche Verbot aus Innsbruck gleichsam als Vernichtung des gesamten Werkes sah. Die Information über die „Waffen“ bildet den Kern des Handbuchs in Form einer Übersicht über „jeden einzelnen Engel, seine Stellung innerhalb der Chöre, seine Aufgabe, sein besonderes Patronat, seine Kennzeichen (Symbolik), seine Fürsorge-Art um den Menschen und seine besonderen dämonischen Gegner“ (Handbuch 7). Es findet sich hier ein Verzeichnis von 412 Engeln (u. a. werden atl. Gottestitel wie Jahwe, Jah, Elohim als Engelnamen verwendet) und 243 Dämonen (mit Namen wie Ruach oder Horeb) mit Hinweis auf „dessen Stellung innerhalb der Rangordnung der gestürzten Engel, das Gebiet und die Art seiner Angriffe, Kennzeichen, Abwehrmöglichkeiten und hier besonders die helfenden Engel“ (Handbuch 7). Das „Verzeichnis besonderer Balungen von Dämonen und ihr Zweck“ (ebd.) erinnert nicht nur an Volksaberglauben, sondern z. T. auch an eine spirituelle Überinterpretation von Volksweisheit. So heißt es

z. B., daß fließendes Wasser keine dämonischen Strahlungen aufnehmen kann, unter der Erde fließendes jedoch unterirdische Strahlen und stehendes Wasser dämonische Strahlungen aufnimmt. Im Unterschied zu eisen-, kiesel- und kalkhaltiger Erde, die resistent gegen Dämonisches ist, nimmt Schwefel-, Moor- und Sumpferde dämonische Strahlungen auf. Bei Tieren sind für dämonische Strahlen am meisten die grauen, gefleckten und schwarzen Katzen, die gefleckten und schwarzen Hennen, Schweine und glatthaarige Hunde, Schmeißfliegen, Ratten und Schlangen empfänglich; beeinflussbar sind alle Raub-, Nacht-, Sumpf- und Aastiere, Wühlmäuse, Wespen, Stechfliegen u. a. m.; nicht empfänglich sind Schaf, Jungvieh, Esel, Hirsch, Reh, Gemse, Hase, Wachtel, Wildvögel, Sperling, Taube, Schwalbe, Möwe, Singvögel, Biene, Marienkäfer und Fische (außer Raubfische und Aal). Dämonen stehen auch hinter verschiedenen Krankheiten (von Krampfadern bis Epilepsie), möglicherweise aber auch hinter Blitz und Unwetter, Verwerfen von Kälbern und Verwelken von Obstbäumen.

Die Bedeutung der Engel liegt außerdem darin, daß in den Bitterlichschen Schriften gesagt wird: „Die Zahl der Engel deckt sich mit der Zahl der Menschen. Denn je ein Mensch und ein Engel werden einst, vergeistigt, die wahre geschöpfliche Widerspiegelung des drei-einigen Gottes sein“ (Die Ersterschaffenen Gottes 7). Zugleich heißt es auch, daß der Mensch nicht nur seinen Schutzengel hat, sondern „jeder Mensch von seinem bösen Schatten begleitet“ wird (ebd. 40) – womit eine dualistische Haltung angesprochen ist.

Bei der Information über das Reich der (guten wie gefallenen) Engel und der Einteilung in verschiedene Machtbereiche (die Zahlen 3 und 7 spielen u. a. eine Rolle) ist der kabbalistische Einfluß deutlich, und: „Die Strahlungen der bösen und guten Engel werden in vielfach verzerrter und verwischter Form – aber mit einem wahren Kern – in der Astrologie zu Deutung und Auswertung gebracht“ (ebd. 22).

Bei dem Werk „Die heiligen Tagesengel“ wird betont, daß nur derjenige, der „an die Engel Gottes glaubt, wer sie liebt und sich von ihnen führen lassen will“, sich in dieser

Schrift zurechtfinden wird (Einführung 5). Bei den Namen wird hervorgehoben, daß es sich um hebräische Ausdrücke handelt – was allerdings bei eingehender Prüfung nicht durchgängig der Fall ist (z. B. wird „Ave“ übersetzt mit „der die Glocke läutet“ oder „Bethel“ als „Fürst über das Metall“, was zumindest an den hebräischen Sprachkenntnissen zweifeln läßt).

Wenn man diese Ansichten bedenkt, dann wird es verständlich, daß im Engelwerk großer Wert auf das Schweigen gelegt wird. Das Schweigegeplübe war indispensabel. Daraus entstand eine Geheimhaltung auch im innerkirchlichen Bereich; für die Schriften von Frau Bitterlich wurde auch nicht um ein Imprimatur angesucht (aus einer sehr engen Verbindung zwischen Echtheit der „Offenbarung“ und glaubwürdigem Leben der Gründerin). So war der Glaubenskongregation in Rom bei ihrer Stellungnahme 1983 noch nicht das Handbuch bekannt. Daher hat das in der offiziellen Zeitschrift der Kongregation für die Evangelisation der Völker, „Christ to the World“, vom Jänner/Februar 1984 positive Statement über das Engelwerk unter Bezugnahme auf eine Audienz bei Papst Paul VI. am 23. 10. 1968 nur bedingte Bedeutung. Der Zusatz beim Copyright sorgte außerdem für Geheimhaltung: „Nachdruck, Vervielfältigung, fotomechanische Wiedergaben, Produktionen, Auszüge auch einzelner Teile nicht gestattet. Jedes Exemplar ist unverkäuflich, Eigentum der Bücherei der Schutzengel-Bruderschaft und wird nur leihweise ausgegeben. Die Leihfrist läuft spätestens beim Tod des Entleihers ab“ – weswegen auch den Mitgliedern empfohlen wurde, bei ihrem Testament diese Unterlagen besonders zu bedenken, damit sie nicht Unbefugten in die Hände geraten. Auch wurde ihnen geraten, nicht von „Privatoffenbarungen“ zu reden, sondern nur davon zu erzählen, was sie sich selbst erarbeitet haben (wozu übrigens auch die Kenntnis des Namens des eigenen Schutzengels gehört). Feinde des Engelwerkes werden mit Feinden Gottes und der Engel gleichgesetzt. – In einer internen Schrift über das Schweigen wird immer wieder auf das Geheimnis Bezug genommen. Doch hier geht es – genau betrachtet – um Geheimniskrämerei, die weder einer kirchlichen Organisation allgemein

noch weniger jedoch innerhalb des kirchlichen Raumes angebracht ist.

Die Praxis

Dank der Verschleierungstaktik erfahren allerdings die Interessierten zunächst kaum etwas von den Inhalten des Handbuchs. Sie haben den Eindruck, daß hier endlich wieder die – etwas ins Abseits geratene – Engelverehrung gefördert wird, und legen das Schutzengelversprechen und die Schutzengelweihe ab. Die folgende Engelweihe beinhaltet die Bereitschaft, dem Engel ähnlich zu werden und wie die Engel Gott dienen zu wollen. Die nächste Stufe sind die Sühnweihen (allgemeine, besondere, geheime), um mit den Engeln (die nicht leiden können) für die Rettung der Seelen zu kämpfen.

Die Mitglieder betonen die Christozentrik wegen der wöchentlichen „Ölbergstunde“ donnerstags und der dreistündigen Andacht freitags von 12 bis 15 Uhr. Dies wird unter dem Sühngedanken gesehen „für gefährdete Brüder, die um das Lösegeld der eigenen Seele an den Schutz des Engels gebunden werden“ (Soden-Frauenhofen 1986, 9).

Eine besondere Problematik stellt der zweimal tägliche (teils auch öftere) Kommunionempfang dar. Die Praxis geht von dem Glauben aus, „daß in der heiligen Kommunion nicht wir den Engel in uns hineinnehmen, sondern der Herr nimmt zu uns den Engel in sich und zu uns hinein“ (Schwestern-Lehrbrief 67/78). Das Einswerden mit dem Engel gilt also als Frucht jeder Kommunion.

Die Werbung soll diskret vor sich gehen, indem z. B. das Gespräch unauffällig auf das Thema „Engel“ gelenkt wird: „Wenn der Gesprächspartner gerne etwas über die heiligen Engel hört, dann ist das für uns ein Zeichen, daß wir mehr von ihnen sagen dürfen“ („Christ to the World“, 14).

Insgesamt signalisiert das Phänomen Engelwerk – vor allem bei jenen, die nicht in das Innere eingedrungen sind – ein Interesse an konkreter vertiefter Spiritualität. Allerdings muß hier zugleich gesagt werden, daß – wie es Bischof Stecher formulierte – hier statt religiöser Vertiefung abergläubische Praktiken und damit wiederholt massive Dämonenängste die Folge sind, die von der Freiheit der Kinder Gottes wegführen.

Bénézet Bujo

Die Geister im afrikanischen Kontext

Das afrikanische Geisterverständnis ist nicht mit der christlichen Lehre über Engel und Teufel gleichzusetzen. Es gibt Geister in der Natur, deren Herkunft der Mensch nicht genauer zu bestimmen vermag. Die Begegnung mit ihnen – meistens nachts – ist immer unheimlich und kündigt des öfteren ein bevorstehendes Unglück an.

Daneben hat der afrikanische Mensch mit Geistern zu tun, die auf die Verstorbenen zurückgehen. Mir scheint, daß diese Kategorie von Geistern eine viel existentiellere Rolle im Alltag spielt als die erste.

1. Die Stellung der Ahnen

Es ist hinlänglich bekannt, daß die Ahnen den Lebensgrund der Negro-AfrikanerInnen ausmachen. – Auch in Afrika erscheint der Tod als unentrinnbares Ereignis. Der Mensch, der stirbt, wird aber nicht zunichte gemacht. Sein „*muwumu*“ (Atem bzw. Geist), wie die *Teke* von Zaire sagen, ist unsterblich, er geht zur Gemeinschaft der Vorfahren¹.

Es ist auch auf diese Weise, daß der Mensch „Geist“ wird. Der „Geist“ wird nur dann zu den Ahnen gezählt, wenn er bestimmte Voraussetzungen erfüllt: Er muß ein tugendhafter Mensch gewesen sein, der nach den Vorschriften gelebt hat, wie die Vorfahren sie festgelegt hatten. Ein Ahn muß verheiratet gewesen sein, eine Nachkommenschaft hinterlassen, ein fortgeschrittenes Alter erreicht haben und nicht gewaltsam ums Leben gekommen sein. Allerdings sind diese Voraussetzungen nicht unbedingt dieselben bei allen Stämmen.

Sollte jemand ins Ahnendorf aufgenommen worden sein, könnte man von „gutem Geist“ sprechen. Zwischen diesem Geist und der irdischen Gemeinschaft wird die Beziehung sehr eng, denn einerseits verdanken die Hinterbliebenen ihre Existenz den Ahnen, andererseits aber können die Verstorbenen ihr „Ahnensein“ nur durch die irdische Sippen-gemeinschaft zur Geltung bringen. Das

¹ *Buakasa Tkm, Lire la religion africaine, Ottignies/Louvain-la Neuve 1988, 34.*

Hauptziel dieser „Interaktion“ ist das Wachstum der Lebenskraft sowohl innerhalb der diesseitigen als auch der jenseitigen Gemeinschaft. Die beiden Gemeinschaften beeinflussen einander gegenseitig. So betrifft etwa die Ursache einer Krankheit nicht nur die irdische Gemeinschaft, sondern kann ebenso auf die Verstorbenen zurückgeführt werden. Eine Naturkatastrophe wie Hungersnot könnte mit der Unzufriedenheit der Ahnen zu tun haben. Wer seine Vorfahren vergißt oder ihnen durch sein Verhalten nicht die gebührende Ehre erweist, muß mit bösen Folgen für sich selbst und seine Angehörigen rechnen. Krankheit und Unglück können den Willen der Ahnen zum Ausdruck bringen. Sie sind ein Alarmsignal, das zur Gewissenserforschung aufruft². – Das Lebenswachstum vollzieht sich hierarchisch, von oben nach unten und umgekehrt. Das Leben, das vom höchsten Wesen, Gott, kommt, erreicht die Nachfahren über die Ahnen. Diese ihrerseits werden durch die Ältesten der irdischen Gemeinschaft – Häuptling, Familienvater, -mutter . . . – vertreten, die den übrigen Sippenmitgliedern die Lebenskraft weitergeben. Daraus erhellt, daß die Ältesten der irdischen Gemeinschaft den Ahnen näherstehen und daß sie folglich über größere Macht und Weisheit verfügen als andere Sippenangehörige. Daher kann eine Krankheit oder ein Unglück als Folge einer Beleidigung oder eines Fehlverhaltens gegen die Ältesten der Gemeinschaft aufgefaßt werden. Tritt beispielsweise Sterilität bei einem Ehepaar auf, dann könnte dies damit zusammenhängen, daß der *Onkel* seinen Anteil an der Mitgift nicht erhalten hat³. Der Onkel beeinflußt die Lebensgemeinschaft negativ und macht die Betroffenen unfähig zur Weitergabe des Lebens. Das Ehepaar, das die Bestimmung bezüglich der gerechten Verteilung der Mitgift nicht beachtet hat, zieht sich ein schlechtes Wissen zu, das es daran hindert, ein harmonisches und gelungenes Leben zu führen. Erst eine Wiedergutmachung kann die Wurzeln des Übels freilegen und die Harmonie zwischen Mann und Frau einerseits und Mann-

² B. Bujo, Heilige Traditionen. Die Verbundenheit mit den Ahnen als das Unaufgebbare in Afrika, in: Botschaft und Dienst – Zeitschrift für Erwachsenenbildung 39 (1988) 26–33, hier 28.

³ Buakasa Tkm, a. a. O. 34.

Frau und Onkel andererseits wiederherstellen. Dadurch versöhnt man sich sowohl mit der sichtbaren Sippengemeinschaft als auch mit der unverzichtbaren Ahnengemeinschaft. Von hierher versteht man, warum der/die traditionelle HeilerIn in Afrika eine Krankheit nicht behandeln darf, ohne die guten Geister, die Ahnen, anzurufen, da der Beistand dieser lebensspendend ist.

Betont werden muß an dieser Stelle, daß die Ahnen als gute Geister Gott als höchsten Geist keineswegs ersetzen. Bei vielen Stämmen spielen sie vielmehr eine Mittlerrolle. Gerade dies haben m. E. viele Forscher nicht zu verstehen vermocht. Aus der Tatsache, daß die AfrikanerInnen sich mit Vorliebe um ihre Vorfahren kümmern, haben sie geschlossen, ihr Gott sei zu fern und unpersönlich. In Wirklichkeit versteht der afrikanische Mensch eine direkte Zuwendung an eine höhere Persönlichkeit als grobe Unhöflichkeit und unerhörte Anmaßung. Wer eine Botschaft an eine solch wichtige Persönlichkeit zu überbringen hat, tut es über einen Dritten, selbst dort, wo der Adressat anwesend ist⁴. Zu Recht stellt B. Nyom fest, daß etwa im Fall einer unfruchtbaren Ehe die Ahnen zwar als Vermittler angerufen werden, aber daß die Befreiung von der Sterilität durch Gott selbst geschieht. „Diese Vielzahl der Vermittler ist . . . nichts anderes als die Bekräftigung einer universalen Solidarität und das Eingeständnis der Ohnmacht des Menschen, ganz allein aus eigener Kraft die Leiter des Absoluten zu erklimmen . . .“⁵ Nimmt man diese Beobachtung ernst, dann müssen die in der missionarischen Zeit verbreiteten und bei manchen Theologen immer noch vertretenen Theorien neu bedacht werden. Der afrikanische Gott ist dem konkreten Menschen in seinem Alltag viel näher, als des öfteren angenommen wird.

2. Eine weitere Kategorie von Lebend-Toten

Weiter oben wurde von Kriterien für das Ahnentum gesprochen. Alle Toten sind also

⁴ J. M. Ela, Mein Glaube als Afrikaner. Das Evangelium in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit, Freiburg i. Br. 1987, 37.

⁵ B. Nyom, Der eigenständige Beitrag der afrikanischen Spiritualität, in: V. Mulago gwa Cikala (Hrsg.), Afrikanische Spiritualität und christlicher Glaube. Erfahrungen der Inkulturation, Freiburg i. Br. 1986, 62–63.

nicht gleichrangig und verdienen nicht die gleiche Ehrung. Alle, die als Verbrecher galten und sich nicht an die Satzungen der Vorfahren gehalten haben, gehören zu jenen Geistern, die nicht im Ahnendorf wohnen dürfen. Sie irren umher und versetzen die Hinterbliebenen in Angst. Darum gibt es Riten und Opfer, die sie besänftigen sollen. – Neben diesen bösen Geistern gibt es andere, die gewaltsam durch Krieg oder Unfall ums Leben gekommen sind. Als Geister wohnen sie nun am Ort, an dem sie vom Tod überrascht wurden. Sie sind in Flüssen, auf den Bergen, im Wald . . . anzutreffen. Sie werden als erste Bewohner und Besitzer dieser Orte betrachtet. Genauso wie die Ahnen haben auch sie die Macht über jede Person, die sich diesen Orten nähert oder dort wohnt. Dies zeigen sie dadurch, daß sie beispielsweise das Flußwasser bitter oder die Nahrungsmittel ungenießbar machen. Es ist ein Zeichen dafür, daß die Geister unzufrieden sind, wenn man in einem Dorf nur noch eine bedrohliche Existenz führt; wenn es keine Eintracht untereinander gibt; wenn Krankheit und Tod überhandnehmen⁶. – Um die Gesellschaft gegen das Unheil zu schützen, spezialisieren sich einige Männer und Frauen auf Erkenntnis und Anwendung verborgener Naturkräfte. Gemeint sind hier vor allem die HeilerInnen und HellscherInnen, die die Kunst besitzen, Menschen in ihrer Not zu helfen. Sie gebrauchen ihre Talente zum Nutzen der Gemeinschaft. Hingegen sind die Zauberer jene, die die gleichen Talente mißbrauchen, um den Mitmenschen zu schaden. Nach der negro-afrikanischen Solidarität muß jedes Mitglied die gesamte Sippegemeinschaft unterstützen und zum Lebenswachstum eines jeden beitragen. Der Zauberer bricht diese Solidarität und zerstört das Leben. Schließlich solidarisiert er sich mit den bösen Geistern, die den Menschen ins Unglück stürzen. Während man sich mit den bösen Geistern durch Riten und Opfer versöhnen kann, sind die Zauberer zu bekämpfen. Manchmal muß man sich gegen sie sogar physisch wehren. Die HeilerInnen sind in der Lage, sie harmlos zu machen, da sie über die gleichen Kenntnisse verfügen wie die Zauberer.

⁶ Buakasa Tkm, a. a. O. 35–36.

Zieht man nun die gesamte afrikanische Weltanschauung mit in Betracht, dann ist darauf hinzuweisen, daß das Geistesverständnis sich nicht mit der christlich-westlichen Interpretation deckt. Die afrikanischen Geister lassen sich nicht ohne weiteres in die Kategorie von Heiligen, Engeln und Teufeln bzw. Dämonen einordnen! Sie sind viel umfassender. Wollte man sie z. B. im Licht der „*Communio sanctorum*“ begreifen, dann ließen sich nicht alle Aspekte erfassen. Die Heiligen im katholischen Verständnis sind nämlich nicht lebensspendend. Ihre Handlungsmöglichkeiten im Himmel scheinen sehr begrenzt zu sein, wenn man sie mit denen der afrikanischen Ahnen vergleicht. Wiewohl letztere die obengenannte Mittlerrolle spielen, können sie doch autonom in das Leben der Sippegemeinschaft eingreifen. Sie gehören einfach dazu und sind in allem verantwortlich für das Schicksal der Nachfahren. Menschen, die nicht ins Ahnendorf aufgenommen wurden, sind keine verdammten Seelen, die einfach wie im Christentum vergessen werden dürfen. Sie haben zwar eine andere Lebensweise als die Ahnen, aber sie wollen in der Erinnerung ihrer Freunde und Verwandten lebendig bleiben. Daher signalisieren sie ihre Existenz durch störende Faktoren, die die Lebenden dazu anstacheln, sich ihnen gegenüber versöhnend und mittlerweile auch dankbar⁷ zu verhalten.

Für eine inkarnierte Pastoral in Afrika ist es sehr wichtig, sich diese existentielle Bedeutung der Lebend-Toten zu vergegenwärtigen. Offenbar sind die christlichen Kirchen vom westlichen Weltverständnis beeinflusst worden, das mit „Kontingenztheorie“, „*causa prima – causa secunda*“ operiert. Auf diese Weise haben sie die afrikanischen Religionen mißverstanden. Sie haben dem afrikanischen Menschen entweder den Götzendienst unterstellt oder ihm jegliche Erkenntnis Gottes als höchstes Wesen abgesprochen. Übersehen wurde dabei, daß Gott im afrikanischen Kontext als menschenfreundlich angesehen wird, da er nur dort beleidigt wird, wo der Mensch gegen das Wohl der Mitmen-

⁷ Man denke hier an Wälder und Flüsse, auf die ein Geist Besitzansprüche erheben kann. Wer ohne Dankbarkeit Nutzen aus diesem Besitztum zieht oder es bedenkenlos zerstört, muß mit einer Sanktion rechnen.

schen oder gegen eigenes Wohl verstößt. – Andererseits liegt dem afrikanischen Menschen eine dichotomische Einstellung fern, die nicht nur Leib und Seele, Himmel und Erde, aber auch Gott und Menschen total auseinanderreißt. Etwas provozierend aus afrikanischer Sicht formuliert, ist die Seele nur leibhaft und der Himmel nur erdhafte zu erkennen, genauso wie Gott nur in Menschengestalt wirklich erfahrbar ist. Es gilt hier, dem Ganzheitlichkeitsprinzip Rechnung zu tragen. Gerade weil dies nicht ernstgenommen wurde, begegnet man in Afrika ChristInnen, die morgens in der Kirche sein können und abends beim Hellseher oder Zauberer. Die christlichen Kirchen lassen ja den afrikanischen Menschen im Stich, wo er im entscheidenden Augenblick Hilfe zur Bewältigung existentieller Probleme erwartet⁸. Trotz der oft betonten Ekklesialdimension bleibt der Glaube allzusehr auf das Individuum zugeschnitten, ohne ihm die gesamte gemeinschaftliche Dimension des Sichtbaren und Unsichtbaren existentiell erfahrbar zu machen. Hier hätten die offiziellen Kirchen und deren Theologen von den Unabhängigen Afrikanischen Kirchen noch manches zu lernen.

⁸ B. Bujo, Heilige Traditionen, 28–29.

Predigt

Wilhelm Zauner

**Von guten Mächten
wunderbar geborgen**

Predigt zum Schutzengelfest

Bei einer längeren Autofahrt habe ich einen Studenten gefragt, woran er denkt, wenn von Engeln die Rede ist. „Naja“, sagt er, „jetzt denke ich natürlich zuerst an die ‚gel-

ben Engel‘ von der Straßenwacht. Man ist doch sehr froh, wenn so einer daherkommt, falls man hilflos mit seinem Fahrzeug auf dem Pannestreifen steht. – Mir fällt auch die Schutzengel-Apotheke ein. Dort bekommt man wirklich nicht nur alles, was man in einer Apotheke erwarten kann; dort haben sie auch den Nachtdienst besonders gut organisiert.“ – „Das sind aber doch recht säkularisierte Engel“, sage ich, „ein Pannenfahrer in einem gelben Auto oder ein Apotheker im weißen Mantel. Fällt dir denn zu den Engeln nichts Religiöses ein?“ – „Etwas Religiöses?“ Er macht eine kleine Pause und singt: „Durch der Engel Halleluja tönt es laut bei ferne und nah.“ Dann sinniert er: „Weihnachten. Wie weit das alles weg ist! Eine selbstgebastelte Krippe, darüber ein fast unsichtbarer Draht, an dem ein Engel schwebt. Er wippt freudig, wenn man den Draht von hinten bewegt. – Ich denke auch an die Rokokokirche im Stift Wilhering. Bei einer Führung habe ich gehört, daß sie mit über 800 Putti verziert ist, das sind so abgeknipste kleine Kinder mit Flügeln. Sie schauen recht fröhlich und zufrieden drein.“ Auf die Frage, welche Vorstellungen er selber von den Engeln habe, sagt er: „Ich habe mir keine Gedanken darüber gemacht. Unreflektiert verbinde ich damit so etwas wie Heinzelmännchen oder Kobolde. Sie spielen in meinem religiösen Leben keine Rolle.“

Wahrscheinlich verbinden heute viele Christen mit dem Stichwort „Engel“ nicht viel mehr als dieser Student. Sie denken vielleicht an das Bild, das ihr Katechet einmal in eine Schulstunde mitgebracht hat: Ein Kind will auf einem schmalen Steg einen Abgrund überqueren. Hinter dem ängstlich wirkenden Kind steht ein Engel mit großen Flügeln, der wohl imstande scheint, das Kind ans andere Ufer zu fliegen, wenn der Steg nicht hält.

„Ich habe einen Schutzengel gehabt“, sagt auch mancher durchaus nicht religiöse Mensch, wenn er bei einem Unfall keinen Schaden erlitten hat. Ein anderer sagt vielleicht: „Schwein gehabt“, und meint damit dasselbe.

Wenn wir tatsächlich mit dem Stichwort „Engel“ nicht mehr verbinden – können wir dann überhaupt ehrlich das Fest der „heili-

gen Schutzengel“ feiern? Es ist ja ohnedies seit der Reform des liturgischen Kalenders kein Fest mehr, sondern nur noch ein „gebotener Gedenktag“. Vielleicht könnte man auch diesen bei der nächsten Kalenderreform streichen. Wer weiß schon, was sich der gütige, aufrichtige und schlichte Mann, der noch mit 80 Jahren Papst geworden ist und als Clemens X. im Jahre 1670 dieses Fest eingeführt hat, dabei wirklich gedacht hat? Wahrscheinlich hatte er (wie viele damals) Angst vor den Türken und wollte durch dieses Fest alle Christen veranlassen, gegen diese Feinde der Christenheit auch die Schutzengel zu Hilfe zu rufen.

Wie immer die Sache gelaufen ist – dieser Gedenktag regt dazu an, ein wenig über die Engel nachzudenken. In der Bibel sind sie ganz selbstverständlich da, und in unseren Gebeten auch: „Der Engel des Herrn brachte Maria die Botschaft, und sie empfing vom Heiligen Geist.“ Bei den großen Theologen unserer Zeit liest man freilich wenig über die Engel. Vielleicht ist es am besten, wenn wir die Kinder fragen. Im heutigen Evangelium haben wir ja gehört: „Ihre Engel im Himmel schauen allzeit das Angesicht meines Vaters im Himmel“ (Mt 18, 10). In diesem Satz ist wohl auch die Vorstellung vom Schutzengel grundgelegt. Kinder haben eine besondere Beziehung dazu. Sie können am unbefangenen mit den Engeln umgehen und erfassen am leichtesten, was damit gemeint ist.

Ich denke an meine eigene Kindheit. Ich habe von meiner Mutter das Gebet gelernt: „Heiliger Schutzengel mein, laß mich dir empfohlen sein.“ Das Wort „empfohlen“ habe ich nicht verstanden. Ich wußte aber, was ein Fohlen ist, nämlich ein junges Pferd. Da ich ganz beglückt war, wenn ich ein junges Pferd sah, brachte ich es gern mit dem „Schutzengel mein“ in Verbindung, also: „Laß mich dir ein Fohlen sein.“ Das paßte mir gut. Ich wollte ja wie ein junges Pferd springen und spielen und fröhlich sein, aber doch auch wie dieses wissen, daß die Mutter nahe ist und acht gibt, daß mir nichts passiert. Der Schutzengel war für mich so etwas wie eine gute Pferdemutter, die ihr Fohlen nicht an sich bindet, sondern durch ihre Gegenwart Vertrauen schafft, damit ihr Junges unbeschwert seine Sprünge machen kann.

Später begannen dann die theologischen Gespräche mit meiner Mutter, nebst kontrollierenden Rückfragen an den Vater. Ich begann ja bald mit der Volksschule und mußte vorher noch einige Erkundigungen über Wesen, Aufgaben und Zuständigkeit der Engel einziehen. Die Auskünfte waren enttäuschend. Meine Frage nach den Flügeln beantwortete die Mutter ausweichend: Die Engel sehen gar nicht so aus, wie sie auf den Bildern dargestellt werden. Die Flügel bedeuten nur, daß die Engel immer rasch zur Stelle sind, wo wir ihre Hilfe brauchen. Auf die Frage, warum manche Engel Schutzengel heißen (mein Vater war Schutzmännchen), erhielt ich die Auskunft: Weil sie dich schützen und aufpassen, daß dir nichts Böses geschieht. Rückfrage: Warum ist dann der Nachbarsbub die Treppe heruntergefallen und hat sich verletzt? Antwort: Der Schutzengel wird ihm beistehen, daß er bald wieder gesund wird. – Eine andere Frage: Woher weiß der Engel, auf wen er aufpassen muß? Antwort: Das sagt ihm der liebe Gott; er will ja, daß sich der Engel um einen bestimmten Menschen kümmert, besonders um ein Kind. Der Vater fügte hinzu: „Als ich im Krieg war, habe ich auch manchmal zu meinem Schutzengel gebetet. Ich war einmal sehr krank, aber ich bin wieder gesund geworden und gut nach Hause gekommen.“

Heute frage ich mich: Haben mir meine Eltern nicht auf ihre Weise recht gut beigebracht, was uns durch die Rede von den Engeln mitgeteilt wird? Ich habe erfaßt: Gott ist nicht nur im Himmel droben. Er ist jedem einzelnen von uns ganz nahe. Alle Kleinigkeiten unseres Lebens sind ihm wichtig. Er will, daß uns nichts Böses zustößt. Wenn aber etwas Schlimmes passiert ist, dann ist er besonders nahe und läßt uns nicht im Stich. Er erwartet uns nicht nur am Ende unseres Lebens, sondern er begleitet uns und ist bei uns alle Tage. Wir sind nie ganz allein und brauchen keine Angst zu haben: Der Engel ist ein stiller und treuer Begleiter. Er zwingt zu nichts und läßt uns frei, aber er bleibt immer in der Nähe.

Erschreckend viele Menschen leiden heute unter Angst und Einsamkeit. Vielleicht hängt es auch damit zusammen, daß es uns heute nicht mehr so gelingt, das Bewußtsein

der schützenden Nähe Gottes zu vermitteln, indem wir unbefangen von den Engeln reden, oder – noch besser – indem wir füreinander gute Engel sind? Das Gedicht, das Dietrich Bonhoeffer zwei Monate vor seiner Hinrichtung (1945) dem Neujahrsbrief an seine Eltern beigelegt hat, klingt wie ein tiefer Dank für den Glauben an die Engel, den sie ihm vermittelt haben:

Von guten Mächten wunderbar geborgen,
erwarten wir getrost, was kommen mag.
Gott ist mit uns am Abend und am Morgen
und ganz gewiß an jedem neuen Tag.

Bücher

Zum Umgang mit Engeln und Dämonen

Heiner Boberski, Das Engelwerk. Ein Geheimbund der katholischen Kirche?, Otto Müller Verlag, Salzburg 1990, 288 Seiten.

Das Buch stellt eine umfassende Recherche über das derzeit innerkirchlich vieldiskutierte Thema dar. Entwicklung, Besonderheiten in Theologie und Frömmigkeit kommen ebenso zur Sprache wie die Arkandisziplin und die inzwischen auf verschiedenen Ebenen stattgefundenen Kontroversen um dieses „Werk“.

Der Autor befaßt sich mit wissenschaftlicher Akribie mit dieser österreichischen Gründung. Er geht den Ursprüngen und der zentralen Persönlichkeit „Mutter“ Bitterlichs nach, benennt die zahlreichen Engelwerk-Gemeinschaften und deren internationale Verbreitung. Es kommen die Problematik der Innen- bzw. Außenansicht zur Sprache und das Faktum der Geheimschriften. Den Vorwürfen von seiten der Theologen folgen eine Darstellung der Art der Verteidigung des Opus Angelorum gegen diese Anschuldigungen und die Darstellung der früheren und gegenwärtigen Kontroversen.

Das mit großer Sorgfalt gearbeitete Buch hat u. a. seinen hohen Informationswert durch

die nüchterne und detaillierte Deskription der Fakten, die wiederholt die Insider-Sicht ebenso wie die Meinung der Kritiker nebeneinander stehen läßt. Boberski bleibt auch bei seinem Fach, die theologische Frage wird zwar kurz angeschnitten, nicht jedoch der Versuch einer Angelologie gemacht. Eine Zeittafel, ein eigenes Literatur- und Quellenverzeichnis sowie ein umfangreiches Register erhöhen den Informationswert dieses Buches. Im „Resumée und Ausblick“ wird u. a. die Gefährlichkeit des Opus Angelorum „in seiner Weltfremdheit und in seinem Machtstreben“ (263) konkret formuliert, aber auch die psychisch problematische Komponente angesprochen. Schließlich soll nicht durch die sehr kritische Behandlung des Engelwerks das Thema „Engel“ in Theologie und Frömmigkeit „in Mißkredit geraten oder gar auf der Strecke bleiben“ (268). Es geht vielmehr um das „christliche Urvertrauen in Gott und seine guten Kräfte“ (ebd.).

Friederike Valentin, Wien

Heinz Gstrein, Engelwerk oder Teufelsmacht? Hintergründe über eine Grauzone kirchlicher Aktivitäten: Neues Heil oder innerkirchliche Sekte?, Edition Tau, Mattersburg – Katzelsdorf 1990, 264 Seiten.

Das vorliegende Buch besteht aus drei unterschiedlichen Einheiten: Zunächst einmal finden sich sehr persönlich gehaltene Berichte des Autors von seinen Besuchen in den Zentren des Engelwerks (St. Petersburg/Tirol, Rom, zwei Niederlassungen in Brasilien). Allerdings ist ein wenig anzuzweifeln, ob die Überschrift „Engelwerker auf Zeit: Das Opus Sanctorum Angelorum erlebt und ausprobiert“ der doch relativ kurzen Zeit der Kontaktnahme angemessen ist, wenn man um die „Innenseite“ dieses Werkes ein wenig Bescheid weiß . . . Der zweite Block in diesem Buch steht unter dem Thema „Engel – die unbekanntenen Wesen“ und bringt selektiv jene Belegstellen für Engelverehrung in Judentum, Christentum und anderen religiösen Traditionen und der Esoterik; eine Übereinstimmung zwischen Engelwerkschriften und dem Buch Zohar der Kabbala an verschiedenen Stellen wird betont (um diese später zu relativieren).

Der dritte Teil befaßt sich mit der Frage nach der Echtheit der Offenbarung der Gabriele Bitterlich. Hier weist sich das Buch – das im Vorwort weder Polemik noch Propaganda für das Engelwerk machen möchte – als auf der Seite der Propagandisten stehend aus. Dies wird noch deutlicher bei der Behauptung, das „Handbuch“ sei bloß ein „Randprodukt“ (218). Jedoch meldet der Autor Bedenken gegen die „jüdischen“ Dämonen und jene des Liberalismus an, während rechts-extremen Ideologien anscheinend keine Bedeutung im geistigen Kampf zukommt. Im Anschluß finden sich verschiedene Texte, von Ausschnitten aus Konzilsdekreten bis zu Stellungnahmen von Bischof Stecher und Weihbischof Krenn, aber auch einzelne Passagen aus den Schriften des Engelwerks. – Das zwischen Sekundär- und Primärtexten plazierte, kurze Resümee läßt erneut den Autor für das Engelwerk Partei ergreifen, auch wenn einige kritische Punkte zur Sprache kommen. *Friederike Valentin, Wien*

Giovanni Franzoni, Der Teufel – mein Bruder. Der Abschied von der ewigen Verdammnis, Kösel-Verlag, München 1990, 167 Seiten.

Der ehemalige Abt von St. Paul vor den Mauern gibt in diesem Buch Zeugnis von seiner Erfahrung, die er im Austausch mit suchenden Frauen und Männern gemacht hat. Franzoni ist mit Origenes davon überzeugt, daß es keine ewige Verdammnis gibt, weil dies dem umfassenden Heilswillen Gottes widerspricht. Er zeigt auf, welche verheerende Wirkung die Vorstellung vom Teufel hat, weil sie Feindbilder errichtet und irdische Höllen – Zuchthaus, Folter, Todesstrafe, Irrenhaus, Ghettos – rechtfertigt. Die Vorstellung einer ewigen Hölle verhindert wahre Gewaltlosigkeit, wie sie von Jesus und anderen Großen der Geschichte gefordert wird. Nach Franzoni zwingt die Bibel nicht zum Glauben an den Teufel; den Evangelien geht es entscheidend um die Befreiung von physischen und psychischen Übeln, deren Ursachen die Dämonen sind. Die Kirche habe in ihren Lehraussagen viel behutsamer vom Teufel gesprochen, als es die Praxis der Verdammungen und der Scheiterhaufen zeigt. –

Das Buch ist ein Leitfaden für alle jene, die am Abbau zerstörerischer Traditionen in Christentum und Kirchen mitwirken und die lähmenden Teufelskreise von Gewalt, Macht und Diskriminierung durchbrechen wollen.

Helmut Erharter, Südstadt

Albert Görres – Karl Rahner, Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum, Herder Taschenbuch 1631, Verlag Herder, Freiburg 1989, 256 Seiten.

In den Religionen ist „das Böse“ (bzw. der Böse) Sammelbegriff für alles Tötende, Zerstörende, Lebensbedrohliche; und „das Gute“ (bzw. der Gute) Sammelbegriff für das Lebenbewahrende, Schützende, Lebenweckende. So befaßt sich der Theologe mit dem metaphysisch Bösen, während es dem Humanwissenschaftler um konkrete Realisationsformen und -ursachen des Bösen geht. Wie kommt es, daß wir einander und unserer Mitwelt Böses tun, Leben bedrohen und zerstören, obwohl wir uns zum Guten bekennen? Eine biologistische Theorie von einem angeblich „angeborenen“ Tötungsdrang vermag immer weniger zu überzeugen. Plausibler werden Theorien, daß es von konkreten Lebenserfahrungen und Sozialisationsformen abhängt, ob wir Leben schützen oder bedrohen – fremdes und das eigene. Görres zeigt, wie in der christlichen Tradition viel lebenentfaltende, aber auch erschreckend viel lebenzerstörende Potentiale gespeichert sind. Die zweiten werden von vielen Christen verdrängt und damit nicht bewältigt. Er zeigt die Folgen einer Lebenswelt, wo Wärme und Zärtlichkeit mangeln, wo psychosexuelle Reife schwer gelingt, wo Schuldgefühle festgeschrieben werden, wo Unbefriedigte kaum zu Frieden fähig sind (90f). „Ekklesiogene Neurosen“, emotionale Verwahrlosung, latenter Selbsthaß (Abtötung) und stille Aggression pflanzen Böses fort, statt es in Jesu Nachfolge zu bewältigen. Görres zeigt aber auch, wie Christen die Direktursachen des Bösen (Liebesverweigerung) vermindern könnten. Seelsorger und Theologen sollten dieses „alte“, aber ehrliche Buch aufmerksam lesen, bevor sie über das metaphysische Böse spekulieren.

Anton Grabner-Haider, Graz

Büchereinflauf

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

- Casaldàliga Pedro**, Kampf und Prophetie. Aufzeichnungen einer Reise durch Nicaragua, Verlag St. Gabriel, Mödling 1990, 160 Seiten, S 189,-.
- Cascales Josef G.**, Bund der Freundlichkeit, Verlag Hermagoras, Klagenfurt - Wien 1990, 46 Seiten, S 10,-.
- Codina Victor**, Vorwärts zu Jesus zurück. Von der modernen Theologie zur solidarischen Nachfolge, Otto Müller Verlag, Salzburg 1990, 272 Seiten, S 248,-.
- Drewermann Eugen**, Kleriker. Psychogramm eines Ideals, Walter-Verlag, Olten - Freiburg/Br. 1989, 900 Seiten, DM 88,-, S 686,-.
- Edlinger Franz**, Erinnerungen an Gott. Zeichen - die uns an Gott erinnern, Zeichen - durch die wir an Gott erinnern, Edition Tau, Mattersburg - Katzelsdorf 1990, 118 Seiten, S 140,-, DM 19,80.
- Ders.**, Ihr werdet mein Volk sein, und Ich werde euer Gott sein. Für eine Kirche im Sinne des Evangeliums, Edition Tau, Mattersburg - Katzelsdorf 1989, 120 Seiten, S 140,-, DM 19,80.
- Forte Bruno**, Maria, Mutter und Schwester des Glaubens, Benziger Verlag, Zürich 1990, 292 Seiten, DM 39,-, sFr 36,-.
- Gerhards Albert** (Hrsg.), Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel, Reihe: Quaestiones disputatae, Band 127, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1990, 184 Seiten, DM 39,-.
- Gstrein Heinz**, Engelwerk oder Teufelsmacht. Hintergründe über eine Grauzone kirchlicher Aktivitäten: Neues Heil oder innerkirchliche Sekte? Edition Tau, Mattersburg - Katzelsdorf 1990, 264 Seiten, S 298,-, DM 42,-.
- Lachmann Rainer - Rupp Horst F.** (Hrsg.), Lebensweg und religiöse Erziehung. Religionspädagogik als Autobiographie, 2 Bände, Deutscher Studien Verlag, Weinheim 1989, 373 und 374 Seiten, DM 68,-.
- Leisch-Kiesel Monika - Savio Enrico** (Hrsg.), Die Wahrheit der Kunst. Wider die Banalität. Für Günter Rombold zum 65. Geburtstag, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1989, 200 Seiten, DM 58,-.
- Mühlen Heribert**, Neu mit Gott. Einübung in christliches Leben und Zeugnis, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1990, 448 Seiten, DM 26,-.
- Nipkow Karl Ernst**, Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung. Kirchliche Bildungsverantwortung in Gemeinde, Schule und Gesellschaft, Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, Gütersloh 1990, ca. 620 Seiten, ca. DM 68,-.
- Plentinger Stephan**, Behinderte Menschen und verantwortlich gelebte Sexualität, Sinziger theologische Texte und Studien, Band 4, Sankt Meinrad Verlag für Theologie, Christine Maria Esser, Sinzig 1989, 140 Seiten, DM 25,-.
- Quinnett Paul G.**, Warum mit dem Leben Schluß machen? Ein Ratgeber für Gefährdete und für die, die sie verstehen und lieben, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1990, 158 Seiten, DM 24,80.
- Raab Peter** (Hrsg.), Psychologie hilft glauben. Durch seelisches Reifen zum spirituellen Erwachen. Berichte, Erfahrungen, Anregungen, Herder Taschenbuch 1704, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1990, 240 Seiten, DM 15,90.

- Schütz Christian**, Er ist nahe. Lesebuch für Gottsucher, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1990, 208 Seiten, DM 26,80.
- Springstube Gerd**, Nun aber lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir. Wege christlicher Mystik, Edition Tau, Mattersburg - Katzelsdorf 1990, 204 Seiten, S 248,-, DM 36,-.
- Steiger Lothar**, Er geht mit uns. Wiederentdeckte biblische Wegweiser, Herder Taschenbuch 1700, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1990, 160 Seiten, DM 12,90.
- Thils Gustave**, Prêtres de toujours et prêtres d'aujourd'hui. A l'occasion du Synode de 1990, Librairie Peeters und Faculté de Théologie, Louvain - La-Neuve/Belgien o. J., 78 Seiten.
- von Valamo Starez Ioann**, Der Herr möge euch schützen. Briefe an die geistlichen Kinder, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1990, 168 Seiten, DM 22,80.
- Venetz Hermann-Josef**, So fing es mit der Kirche an. Ein Blick in das Neue Testament, Benziger Verlag, Zürich 1990 (4., überarbeitete und erweiterte Auflage), 304 Seiten, DM 34,-, sFr 32,80.
- Walach Harald**, ... so wird Gott in dir geboren. Christliche Glaubenserfahrung und Transpersonale Psychologie, Herder Taschenbuch 1710, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1990, 128 Seiten, DM 9,90.
- Wolff Hans Walter**, Iß dein Brot mit Freuden. Alttestamentliche Ermutigungen, Herder Taschenbuch 1698, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1990, 128 Seiten, DM 9,90.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

- Peter F. Schmid**, Dr. theol., arbeitet als Pastoraltheologe, Pastoralpsychologe und Psychotherapeut in Wien und Linz.
- Arnold Stiglmaier** ist Professor für Altes Testament an der Theologischen Hochschule in Brixen.
- 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.
- Rainer Kampling**, Dr. theol. dipl. theol., vertritt zur Zeit einen Lehrstuhl (Neues Testament) an der Universität des Saarlandes.
- Walter Strolz**, Dr. theol., war Leiter der ökumenischen Abteilung der Stiftung Oratio Dominica zur Förderung des christlichen Dialogs mit den Weltreligionen und lebt seit 1988 als freier Schriftsteller in Innsbruck.
- Gerhard Ludwig Müller** ist Ordinarius für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München.
- Anton Grabner-Haider** ist Professor für Religionsphilosophie an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Graz.
- Christa Zöller** unterrichtet Katholische Religion und Musik an der Realschule und studiert Religionspädagogik an der Universität Münster.
- Gottfried Hierzenberger**, Dr. theol., ist theologischer Lektor im Verlag Herder, Wien.
- Georg Bienemann**, Dipl.-Theol., war bis 1989 Referent für religiöse Bildung im Bischöflichen Jugendamt Münster und ist jetzt Geschäftsführer bei der Katholischen Landesarbeitsgemeinschaft Jugendschutz NW e. V. in Münster.
- Friederike Valentin**, Dr. theol., ist Leiterin des Referates für Weltanschauungsfragen, Sekten und religiöse Gemeinschaften im Pastoralamt der Erzdiözese Wien.
- Bénézet Bujo** ist Professor für Moraltheologie an der Universität Fribourg.
- Wilhelm Zauner** ist Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.

Leitartikel

Günter Biemer Vereinsamung

Es ist mir unvergeßlich, wie der klobige alte Mann mitten in unserem Gespräch von einem Tränenanfall unterbrochen wurde und aus innerster Tiefe sagte: „Ich bin so allein, ich bin so allein!“ Ein herber alemannischer Bauer, dem das Leben nichts geschenkt hatte und der – vielleicht deshalb – allgemein als harter Charakter bekannt war, lebte seit dem Tod seiner Frau allein in seinem Haus, und die Einsamkeit hatte ihn mürbe gemacht.

Seine Erschütterung machte mich betroffen und erinnerte mich an eine Lebensphase, als ich einige Jahre in einem Wohnblockzentrum hauste, abgeriegelt durch eine Überdosis an Arbeit. Im nachhinein kam mir das Leben wie ein Gang durch dunkle Wolken vor. Ich war oft wie aufgesogen von der Schwere, die mich befiel und gefangen hielt, süchtig danach, herausgerissen zu werden; aber es kam niemand. Ich war wie ein Glas Wasser ohne Glas: So beschrieb ich es einem Freund. – Eines Abends, es war schon spät, glaubte ich den Türsummer gehört zu haben und ging an das Haustelefon, um zu sehen, ob ich noch Besuch bekäme. Ich fragte: „Hallo?“ Stimmen junger Leute, die sich offensichtlich vor der Haustüre aufhielten, drangen herauf, und eine Stimme fragte spöttisch: „Haben Sie Schwierigkeiten?“ Ich legte auf und ging etwas verstört zu meinem Schreibtisch zurück. „In der Tat“, dachte ich, „ich stecke in großen Schwierigkeiten. Ich komme mit meinem Alleinsein nicht zurecht.“ Ich mußte meinen Lebensstil ändern; denn ich war nicht nur allein, sondern völlig vereinsamt. Eine Art Schwermut machte mir die Zugänge zum Geheimnis meines Lebens, wie ich Gott gerne nannte, ebenso schwierig wie zu den Kollegen und Mitmenschen, mit denen ich beruflich oder freundschaftlich zusammenkam oder nicht mehr zusammenkam.

1. Vereinsamung – ein Prozeß

Wer allein ist, muß sich nicht einsam fühlen. Und wer einsam ist, muß das nicht schmerzlich empfinden. Im Gegenteil! Die negative, schmerzliche Erfahrung der Einsamkeit ist eine zusätzliche Qualität, die bei den Betroffenen darin gründet, daß sie ihre Situation als Mangel, Unglück, Ausweglosigkeit erfahren. Sie haben Schwierigkeiten, sich in dieser Lebenssituation zurechtzufinden, obgleich das eine Situation ist, in der andere ganz glücklich sind. Solche Schwierigkeiten können ganz plötzlich auftauchen.

Nach einem der Totengottesdienste für den mitten im Herbst seines Lebens Heimgerufenen spreche ich noch

einmal mit seiner Frau auf dem Kirchplatz. Der Schock des Alleinseins mache ihr immer mehr zu schaffen, je größer der zeitliche Abstand vom Todestag werde. Sie wird Zeit brauchen, sich Zeit lassen müssen, antworte ich, sich die Unersetzbarkeit ihres Partners für ihr Leben deutlich werden lassen, den Schmerz und die Trauer zulassen und daran arbeiten. Die Bewältigung eines so elementaren Schicksalsschlages kostet seelische Energie. – Jetzt kommen Sohn, Schwiegertochter und Enkel hinzu: Alle wohnen im gemeinsamen Geschäftshaus. Die Voraussetzungen zur Bewältigung der schweren Krise sind günstig. Trotz der plötzlich angebrochenen Einsamkeit muß es nicht zur Vereinsamung kommen. Der Verlauf ist noch offen.

2. Ursachen der Vereinsamung

So seltsam es klingt: Auch *zu zweien* können Menschen vereinsamen. Das Ehepaar jenseits der Lebensmitte, dessen beide Söhne innerhalb von wenigen Monaten geheiratet und das Haus verlassen haben, hat sich von Verwandten und Freunden zurückgezogen. Schon früher hatten sie kaum Kontakte mit den Nachbarn, noch weniger mit der Gemeinde. Sie geraten immer stärker in eine Eigenwelt mit ihrem Hund und der Vogeltränke beim Sitzplatz auf der Terrasse. Kontaktbesuche von der Gemeinde her zeigen, daß die Kontaktverweigerung zu privatsprachlicher Verzerrung führte, spezifische Symptome der Vereinsamung.

Vereinsamung braucht nicht biorhythmisch oder schicksalhaft begründet zu sein, sondern kann auch durch die aktive Gestaltung des eigenen *Berufslebens* zustandekommen. Überlastung in der Arbeit kann zu der grotesken Situation führen, daß trotz und gerade infolge eines berufsbedingten Übermaßes an Kontakten sich persönliche Einsamkeit breitmacht. Daß Seelsorger berufsbedingt vereinsamen, ist keine Seltenheit. Auch bei ihnen zeigen sich die Symptome der Ersatzhandlungen genau wie bei anderen Leuten, wenn sie die psychophysische Balance durch extensives Fernsehen oder übermäßigen Genuß von Nikotin, Koffein, Alkohol usw. herzustellen suchen oder ruhelos mit dem Wagen durch die Gegend fahren.

Eine der verbreitetsten Ursachen der Vereinsamung hängt zweifellos mit dem psychosozialen Prozeß des *Älterwerdens* zusammen. Der Abschied von der Arbeitswelt bricht nicht nur eine Zahl gewohnter Kontakte ab, sondern nimmt auch die Erfahrung und das Gefühl des Gebrauchtwerdens. Aus dem Umgang mit Jüngeren kann leicht der Eindruck des Veraltens entstehen; man kommt sich vor wie eine aus dem Kurs gekommene Mün-

ze; man kommt aus dem Rhythmus: out of step with the time. Nicht nur daß gleichaltrige Freundinnen und Freunde sterben, macht den älter werdenden Menschen einsam, sondern auch seine Erinnerungen. Wer z. B. Gregorianik liebt, ist heutzutage doch seiner Zeit weit hinterher – oder ist er ihr voraus? –, jedenfalls ziemlich allein mit seinem Geschmack.

Zu den Ursachen der Vereinsamung gehören auch die Ererungenschaften einer hochtechnisierten *Industriegesellschaft*, die dem Individuum einen immer größeren Lebensraum schafft und es damit immer weiter vom Kontakt mit der Gemeinschaft distanziert; angefangen vom Kinderzimmer über den Autofahrer auf dem Weg zur Arbeitsstelle bis hin zum Single-Appartement, in dem man einsam lebt und gegebenenfalls einsam stirbt.

Überblickt man die genannten Symptome und Phänomene, so läßt sich eine *gemeinsame Wurzel* feststellen. Vereinsamung ist ein Zustand, in den man gerät, wenn man die richtige Einstellung zu den vielfältigen Formen des Alleinseins im Menschenleben nicht findet. Es ist ein Zustand, in den man nicht von heute auf morgen kommt, auch wenn die Ursachen plötzlich auftreten können, sondern der das Ergebnis einer Entwicklung mit psychischen, physischen, geistigen und geistlichen Implikationen darstellt.

3. Einsam werden – eine Aufgabe

Kann man Vereinsamung vermeiden? Ja. Kann man Alleinsein vermeiden? Nein. – Und deshalb sind die Gefahren der Vereinsamung allgemein menschlich. Sie betreffen eine der zentralen Qualitäten des Menschen als *Ens personale et sociale* – als personales und soziales Wesen.

„On mourra seul“, schreibt Blaise Pascal: „Wir sind Witzbolde, daß wir uns in der Gesellschaft von unserergleichen niederlassen, die so . . . ohnmächtig sind wie wir; sie werden uns nicht helfen [können]: Sterben wird man allein. Also gilt es zu handeln, als wäre man allein“ (Fragm. 211, Ed. Brunschvicq). Newman schärft die Einsicht Pascals auf seine Person zu: „Allein werde *ich* sterben“: Als er an der Glaubwürdigkeit der anglikanischen Kirche Zweifel hatte, konnte er nicht mehr missionarisch wirken, sondern wurde auf sich selbst zurückgeworfen und mußte erst mit sich selbst ins Reine kommen. Dieser Zustand der radikalen Vereinzelung assoziierte für ihn die Analogie des Sterbens. In der Tat: Das Sterben ist die Zuspitzung der eigenen Existenz in der Übergabe an Gott, darin ist kein Mensch durch einen anderen vertretbar. Zur *ars moriendi* (Kunst des Sterbens) gehört es, sich einzuüben, ein einzelner vor Gott zu werden. Über *mich*, über *mein* Leben, habe ich Rechenschaft abzulegen – na-

türlich in seinem Bezug zu den Mitmenschen. „Jeder von uns wird Rechenschaft vor Gott über sich ablegen“ (Röm 14, 12).

Die spezifische, personale Ausstattung zur verantwortlichen Gestaltung des eigenen Lebens heißt Gewissen. Wer könnte Karl Rahners einprägende Fragen über die Erfahrbarkeit der Gnade vergessen?: „Haben wir uns schon einmal zu etwas entschieden, rein aus dem innersten Spruch unseres Gewissens heraus, dort, wo man es niemand mehr sagen, niemand mehr klarmachen kann, wo man ganz einsam ist und weiß, daß man eine Entscheidung fällt, die niemand einem abnimmt, die man für immer und ewig zu verantworten hat? Haben wir schon einmal versucht, Gott zu lieben, dort, wo keine Welle einer gefühlvollen Begeisterung einen mehr trägt . . .? Haben wir einmal eine Pflicht getan, wo man sie scheinbar nur tun kann mit dem verbrennenden Gefühl, sich wirklich selbst zu verleugnen und auszustreichen, wo man sie scheinbar nur tun kann, indem man eine entsetzliche Dummheit tut, die einem niemand dankt?“ (Schriften zur Theologie, Bd. III, 106f).

Um ein einzelner zu werden vor Gott, „das Selbst Gott gegenüber“ (S. Kierkegaard), und auch vor und für seine Mitmenschen und Partner bedarf es des Mutes zum Alleinsein.

4. „Nie ist man weniger allein, als wenn man allein ist.“

Ciceros Aussage „Numquam minus solus quam solus“ (De officiis III, 7.1) hat eine reiche Wirkungsgeschichte, die gerade auch die Transzendenzhaltigkeit des Alleinseins beinhaltet. Einen anderen Ursprung, der jene Wirkungsgeschichte mit hervorgebracht hat, hat das häufig berichtete Gebetsverhalten Jesu; z. B.: „Nachdem er sie alle weggeschickt hatte, stieg er auf einen Berg, um in der Einsamkeit zu beten. Spät am Abend war er immer noch allein auf dem Berg“ (Mt 14, 23). In diesem Sinne unterläuft Jesus die Gefahr der religiösen Schaustellung, die er auch in der Bergpredigt eingemahnt hat mit der Forderung „Geh in Deine Kammer, wenn Du betest“ (Mt 6, 6). In der Geschichte der Beter spielt das Aushalten des Alleinseins eine große Rolle. In der jüdisch-christlichen Frömmigkeitsgeschichte ist sie mit dem Stichwort Wüste belegt. Alleinsein trägt also die Ambivalenz in sich, Ausgangspunkt zur Vereinsamung werden zu können oder Ausgangspunkt jener kostbaren Erfahrung zu werden, die in die Transzendenz verweist und an Gottes Geheimnis annähert. Kommen nicht die meisten großen Sehnsuchtsrufe und Antworten der Hingabe der Psalmisten aus der Situation des Alleinseins: „Dir, Herr, halte ich meine Seele entgegen, mein Gott, auf Dich vertraue ich“ (Ps 25, 1f).

5. Balance zur Ver- Gemeinschaftung

Vereinsamung ist ein Defekt nicht nur der Sozialfähigkeit eines Menschen, sondern auch der kultivierten Umgangsweise mit sich selbst und unserer Welt. Du mußt vor allem Dich selbst akzeptieren und leiten können, wenn Du andere leiten willst, denn mit Dir selbst bist Du 24 Stunden am Tage zusammen, sagte Ruth Cohn während einer TZI-Trainingswoche für Hochschullehrer/innen. Darum geht es: Nicht sich in der Masse zu verlieren, ein Massenmensch zu werden, hilft die Einsamkeit zu vermeiden oder ihr zu entgehen. Es geht vielmehr darum, aus der Begegnung mit den Menschen und den Dingen zu sich zu kommen und bei sich zu sein. Wer zu sich gekommen ist, ja in meditativer Form sich zu sammeln und zu versenken vermag, schafft die Voraussetzung zur Kommunikation. Sich zu engagieren, sich herzugeben, sich zu verausgaben, sind Lebensvollzüge, die das Beisichsein des Menschen voraussetzen. Einsam sein und gemeinsam sein sind Lebenszustände, die in zirkulärer Weise einander bedingen; man muß beide immer wieder durchleben, um seelisch gesund zu bleiben.

Um es abschließend paradox zu formulieren: Wer nicht vereinsamen will, muß in seinem Leben bewußt immer wieder das Einsamsein aufsuchen und lernen. Wer aus solcher Sammlung kommt, kann mehr sein für seine Mitmenschen: für seinen Lebenspartner oder seine Lebenspartnerin, für seine Gemeindemitglieder in der Pfarrei, für die Notleidenden und Armen, für die er bzw. sie sich einsetzt, für die Vereinsamten, die der Hilfe zur Selbsthilfe bedürfen.

Artikel

Erika
Schuchardt
Einsamsein –
Schlüssel zum
Leben in allen
Lebensphasen
Gemeinsam leben
heißt: gelernt haben,
allein zu sein!

Die Autorin geht dem eigenartigen Phänomen nach, daß den meisten Menschen auf die Frage nach ihren Einsamkeitserfahrungen zunächst eher belastende Situationen einfallen, obwohl bei genauerem Nachdenken sich jede(r) auch an viele positive Erfahrungen erinnert. Dabei bleibt Einsamkeit immer auf Gemeinsamkeit bezogen. Negative Einsamkeitserfahrungen müssen wie alle existentiellen Krisen in einem mühsamen Lernprozeß bewältigt werden, bei dem es entscheidend auf die Nähe liebender Menschen ankommt.

red

Negative
Assoziationen

Haben Sie das auch schon einmal gefragt – sich selbst und andere: „Einsamkeit, was bedeutet das für mich?“ Oder noch persönlicher gefragt: „Einsamsein, was erfahre ich dabei?“

Seit ich aufgefordert worden bin, darüber zu schreiben, habe ich diese Frage vielen Menschen und Gruppen gestellt; immer war es das gleiche: Zunächst fast atemloses Verstummen, dann anhaltendes Betroffensein, schließlich scheinbar endloses Schweigen. Ich hatte offenbar ein Tabu berührt. Fand die Sprachlosigkeit dann endlich Worte, folgte fast allzu rasch eine Kette negativer Assoziationen belastender Situationen wie zum Beispiel:

„Alter, Behinderung, Krankheit, Isolierung, Angst, Dunkelheit, Leere, Abgrund, Ende, Tod . . .“

Manchmal auch differenzierter:

„Keine Stimme mehr haben, ungehört bleiben, ohne Antwort bleiben, unverstanden sein, ausgeschlossen werden, mit allem – Lasten, Verantwortung, Leitung – ganz allein gelassen, ja, verlassen zu sein . . .“

Positive Erfahrungen

Seltener und eher zögernd buchstabiert – wie aus den Tiefen der Seele geboren –, artikulierten sich positiv hilfreiche Erfahrungen mit Einsamsein wie zum Beispiel:

„Ruhe, Besinnung, schöpferische Pause –; endlich allein, ich kann nur zusammen sein, wenn ich auch allein sein darf . . .“

Oder differenzierter:

„Einsamsein bedeutet für mich:

- offen zu sein für Stimmen, die ich sonst nicht höre – aus der Welt Gottes, aus der Natur . . .,
- Gedanken denken, die ich sonst nicht zulassen kann . . .,
- Gefühlen Raum geben,
weinen dürfen, ohne daß es andere belastet,
Wut loslassen, ohne daß es beleidigt . . .

Ja, Einsamsein ist darum für mich ein Stück Freiheit!“

So weit spannt sich der Bogen unserer Erfahrungen mit dem, was wir als Einsamsein erleben – fast vergleichbar dem Regenbogen, jener Brücke Gottes zu uns Menschen, zum eigentlichen Leben.

Mühsame Erinnerung

Erstaunlich die Entdeckung: wir alle haben schon irgendwann einmal Einsamsein als beglückende Erfahrung erlebt; aber seltsamerweise erinnern wir uns daran nur mühsam, fast wie von weit her, als käme es aus einer versunkenen oder gar schon verloren geglaubten Welt. – Schopenhauer spricht von „*Einsamkeit als einer Quelle des Glückes und der Gemütsruhe*“; Einstein sagt von sich, er lebe in jener „*Einsamkeit, die in der Jugend peinvoll, aber in den Jahren der Reife köstlich sei*“.

Aber erinnern wir uns doch noch einmal selbst: Auch in der Kindheit und Jugend war Einsamsein für mich ein „köstlich“ Ding! Allzu deutlich steht mir die Weisheit meiner Mutter vor Augen: Mit ungeteilter Aufmerksamkeit und unendlicher Güte, Phantasie und Humor galt ihre tägliche Sorge dem Versuch, auf beengtstem Raum (Nachkriegszeit) jedem Glied in der Familie – Kindern, Eltern, Gästen – eine Insel zum Einsamseinkönnen zu verschaffen und sie auch – entgegen allen Alltagsforderungen – zu verteidigen wie zu gewähren. Daß sie selbst dabei zu kurz kam, war mir damals keineswegs bewußt; ich genoß kindlich unbeschwert das Entrücktsein, die Glückseligkeit in meiner ureigenen Welt, zuerst mit meinen Puppen, dann mit meinen Büchern, Tagebüchern und mit meiner Geige . . .

Mehr oder weniger erinnern wir uns alle an die Kindheit, die einsamen Spiele und Träume unter der Bettdecke, im Zelt oder in der Höhle, aber auch auf dem Hochsitz in den Wipfeln der Bäume, wo sich unsere Phantasien frei entfalten konnten. Oder wie wir Einsamkeit suchten als junge Menschen, um unseren Gefühlen und Fragen Raum zu lassen, Tagebuchaufzeichnungen auf dem Dachboden verschlossen zu halten, Gedichte zu schreiben, die man niemandem zeigte, Luftschlösser zu bauen, Tagträumen zu leben u. a. Zum Beispiel mitten in einer Kinderschar auf einer Truhe zu sitzen und eine Weltreise zu erleben; die Truhe war zu einem Fahrzeug – vergleichbar Nils Holgerssons' Schwänen – geworden, das durch die ganze Welt und in die Zukunft trägt. Oder wir betrachten den satten, zufriedenen, seligen Säugling, der still vergnügt – begleitet vom Jauchzen der eigenen Laute – mit sich selber spielt. Sie, liebe Leser, finden selbst Beispiele, wenn Sie zulassen, in Ihre Kindheit zurückzureisen, oder wenn Sie Kindern zusehen.

Aber auch in Kindheit und Jugend gibt es die schmerzlichen „peinvollen“ Erfahrungen im Einsamsein: Wir den-

In jeder Lebensphase
beglückende
und schmerzvolle
Erfahrungen

ken an das Gefühl von Verlassensein, die Angst, wenn die Eltern fortgehen, das Heimweh, wenn ein Elternteil oder Geschwister fortbleiben, oder bei jungen Leuten das Gefühl des Unverständenseins bei der Ablösung vom Elternhaus auf der Suche nach einer neuen Gemeinschaft.

Versuche ich, die Ergebnisse meiner Gespräche, Erinnerungen und Literaturstudien zusammenzufassen, wird jedermann offenkundig: Unabhängig vom Lebensalter gibt es in jeder Lebensphase beglückende „köstliche“ wie schmerzlich „peinvolle“ Erfahrungen mit Einsamsein. Aber je intensiver man zuhört und sich Zeit nimmt, in sich hineinzuzulassen, desto offener tritt die Erkenntnis zutage: Ob das Einsamsein als köstlich oder peinvoll erlebt wird, ist weniger abhängig von der Situation an sich als vielmehr von unserer Einstellung zu dieser Situation. Das heißt: Peinvolles Einsamsein kann sich in dem Maße verwandeln, wie es Anstoß zu kritischer Erneuerung wird; indem ich das Erleiden der Einsamkeit bejaht annehme, indem ich also selbst *einwillige*, erfahre ich, daß Einsamsein ein Schlüssel zu neuen Erfahrungen und Erkenntnissen wird, die zur Reife bzw. zum eigentlichen Leben lebenslang notwendig bleiben.

Spüre ich den Lebenswegen der Menschen nach, die aus behagender Einwilligung vom „köstlichen“ Einsamsein zu mir sprachen, kam es mir oft in den Sinn, sie wären mit Hermann Hesse „Im Nebel“ gewandert:

*„Seltsam, im Nebel zu wandern!
Leben ist Einsamsein.
Kein Mensch kennt den andern,
jeder ist allein.“*

Oder sie wären Manfred Hausmann auf dem „Weg ins Dunkel“ gefolgt:

*„Wer des Licht's begehrt, muß ins Dunkel geh'n,
was das Grauen mehrt, läßt das Heil ersteh'n . . .“*

Es wurde mir deutlich, daß diejenigen, die versucht hatten, ihres Schattens angesichtig zu werden, um auch der dunklen Seite sehend und behagend gegenüberzutreten, etwas von der zweierlei Gnade – wie sie Wolfgang von Goethe in seiner „Marienbader Elegie“ beschreibt – in ihrem Leben begriffen hatten:

*„Im Atemholen liegt zweierlei Gnaden,
die Luft einatmen und sich ihrer entladen.
Du danke Gott, wenn er Dich preßt,
Du danke ihm, wenn er Dich wieder entläßt.“*

Die Marienbader Elegie veranschaulicht einerseits, daß unser Ein- und Ausatmen wie Ein- und Ausgang, wie Anfang und Ende, wie Tod und Leben untrennbar als Einheit zusammengehören, und sie veranschaulicht andererseits, daß das positive oder negative Erlebnis dieser Erfahrungen, ob also das Einatmen oder ob das Ausatmen –

unser Leben oder unser Tod – als „köstlich“ beglückend erlebt werden: „*Ich atme auf, wenn ich endlich allein bin!*“ oder als „peinvoll“ schmerzlich erlitten werden: „*Mir bleibt die Luft weg, schnürt es die Kehle zu, wenn ich allein bin!*“ Das bleibt das Geheimnis jenes Lernens, das vor der Herausforderung kritischer Ereignisse nicht flieht, sondern sich ihnen stellt.

Meine These zu
Einsamkeit und
Gemeinsamkeit

Vor diesem Hintergrund formuliere ich meine These:
*Einsamsein ist ohne Gemeinsamkeit nicht möglich; und
Gemeinsamkeit ist ohne Einsamsein unmöglich.*

Dietrich Bonhoeffer schreibt dazu (in: „*Gemeinsames Leben*“):

„*Wer nicht allein sein kann, der hüte sich vor der Gemeinschaft.*“

„*Wer nicht in der Gemeinschaft steht, der hüte sich vor dem Alleinsein.*“

Aus den Thesen hören wir es überdeutlich: Beides – Einsamsein und Gemeinschaft – hat für sich genommen tiefe Abgründe und Gefahren. Wer Gemeinschaft will ohne die Bereitschaft, sein Alleinsein erlernen zu wollen, der stürzt sich buchstäblich rückhaltlos in das Jahrmarktsgeschrei der leeren Worte und Gefühle blinden Aktionismus; umgekehrt, wer Alleinsein sucht, ohne die Bereitschaft, seine Gemeinschaftsfähigkeit einüben zu wollen, der versinkt in Abgründe bloßer Eitelkeiten, narzißtischer Selbstgefälligkeit und selbstzerstörerischer Verzweiflung.

Es gilt – und darauf kommt es mir an – die *zweierlei Gnade* wiederzuentdecken; das aber heißt konkret: die lebendigmachende Erlebnisfähigkeit lebenslanger Suchbewegung auszuhalten, ja, sich dem Leben in seiner Beidseitigkeit – Ganzheit – angesichts aller seiner Krisen wieder lernend zu stellen. Es war kein anderer als Alexander Mitscherlich, der Mitte unseres Jahrhunderts vom „*Lernen als Suchbewegung*“ sprach zu einer Zeit, da David Riesmann seine zeitkritische Analyse der „*Einsamen Masse*“ publizierte. Es sei an dieser Stelle darauf aufmerksam gemacht: für den Christen bedeutet sein Versuch, sein Wagnis, im Glauben zu leben, doch nicht mehr und nicht weniger als eben dieses lebenslange mühselige Unterwegssein zu sich selbst, zum Nächsten, zu Gott mit unendlichen Einsamsein-Gezeiten – vergleichbar Ebbe und Flut – in der Nachfolge Jesu: „*Und Jesus ging auf den Berg, um zu beten*“; was George Bernard Shaw zur Erkenntnis führte: „*Ich erkenne jetzt, daß die Einsamkeit Gottes seine Kraft ist.*“

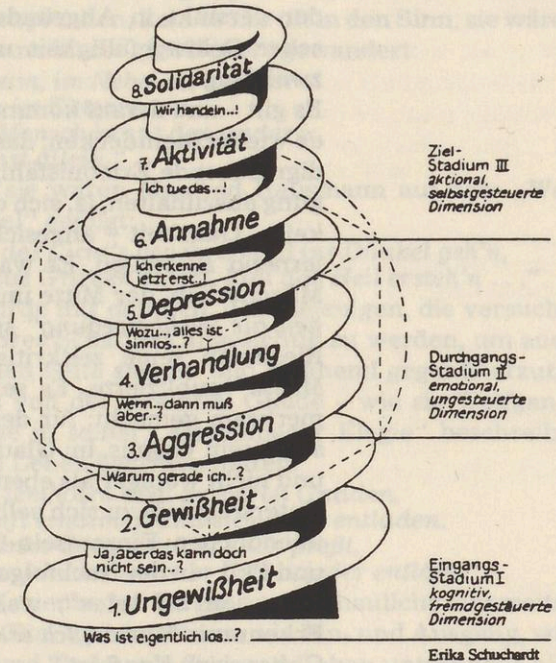
Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß wir auf unserer rastlosen Suche nach Leistung, Erfolg, Glück oft weitgehend vermeiden, uns den Krisen zu stellen; so bleiben

Einsamsein –
Schlüssel zum Leben

eigene Erfahrungen mit Einsamsein oft aufgehoben, hinausgeschoben bis zur Sterbestunde, nicht selten um den Preis, den Schlüssel zum Leben dabei verloren zu haben. Demgegenüber lernen wir von betroffenen Menschen, weil sie ihrer Krise, Krankheit, Behinderung nicht entfliehen konnten, wie sie angesichts der unabweisbaren Bedrohung ihren Schlüssel zum Leben suchten und auch fanden.

Daß durch Einsamsein der Schlüssel zum Leben gefunden werden kann, läßt sich am Lernweg einer Krisenverarbeitung veranschaulichen, wie ich ihn aus 500 Lebensgeschichten betroffener Mitmenschen von 1900 bis 1990 gewonnen habe¹. Hier können allerdings nur stichwortartig die acht Phasen genannt werden, in denen sich der Lernprozeß vollzieht – falls er nicht vorzeitig abgebrochen wird. Auch wenn existentielle Krisen wie schwere Krankheit und Behinderung nicht mit Einsamkeit identisch sein müssen, gehen sie doch meistens mit Phasen des Einsamseins einher, so daß die Verarbeitung der Krise zugleich der Beginn eines Lernprozesses des Einsamseins bedeutet. Die acht Phasen dieses Lernprozesses können im Bild einer sich nach oben verjüngenden Spirale, dem jahrtausendealten Symbol der Seelenreise, dargestellt werden².

Krisenverarbeitung
als Lernprozeß
in acht Spiralphasen



¹ Vgl. E. Schuchardt, Warum gerade ich . . . ? Leiden und Glaube, Offenbach 1990 (erw. Auflage).

² Graphik VIII aus dem gen. Buch. S. 33. Vgl. auch E. Schuchardt, Jede Krise ist ein neuer Anfang, Düsseldorf 1988.

Man denke sich in die Situation eines Menschen, der erfährt, daß er krebskrank ist. Er wird zunächst erstarren und in eine *Phase der Ungewißheit* treten: „Was ist eigentlich los . . .?“ Nach Erhärtung der Diagnose kommt die *Phase der Gewißheit*, die aber mit dem vertrauten, „ja, aber . . .“, das kann doch gar nicht sein . . .“ abgeleugnet wird, da nur der Verstand, nicht aber das Herz ja sagen kann. Menschen, die in dieser Phase allein gelassen werden, brechen häufig schon hier den Lernprozeß ab und versuchen, der bedrohlichen Wahrheit ein Leben lang auszuweichen. Bei anderen sickert die verstandesmäßig erfaßte (Kopf-)Botschaft allmählich zur gefühlsmäßigen (Herz-)Erfahrung durch. Jetzt kommt es zur *Aggression* gegen alle und alles (Familie, Freunde, Kollegen, Umwelt), vor allem aber gegen sich selbst, was übereinstimmend bei allen 500 Biographen zum Todeswunsch und bei zwei Dritteln zum Suizidversuch geführt hat. In einer vierten Phase beginnt die *Verhandlung* mit Ärzten oder die Suche nach Wunder-Wegen (z. B. auf Wallfahrten). Wenn keine Änderung eintritt, verfällt der Mensch in *Depression*. Man trauert über das, was schon aufgegeben werden mußte und was noch aufgegeben werden muß. In der *Phase der Annahme* fragt man nicht mehr, was verloren ist, sondern was man mit dem, was noch da ist, tun kann. Dies kann zur *Phase der Aktivität* führen, in der alle Selbsthilfe- und Initiativgruppen wurzeln, und schließlich die *Phase der Solidarität* erreichen, in der das Ich seine Einsamkeit zu öffnen und im Wir gemeinschaftlich Verantwortung zu tragen beginnt.

Die Lösung in allen unabwendbaren Krisen besteht also darin, nicht mehr im Widerstand gegen, sondern mit dem scheinbar Unannehmbaren zu leben. Auf solche Weise kann auch – wie einleitend beschrieben – aus dem „peinvollen“ Einsamsein jenes „köstliche“ werden, indem sich zwar nicht die konkrete Situation, wohl aber unsere *Einstellung* dazu verwandelt. Das aber heißt: gelernt haben, *bejahend einzuwilligen*, so daß aus Einsamsein Sinn, Glück erlebt werden kann und erwächst.

Wie das Fallen in das scheinbar ausweglose Einsamsein einer Depression ein Schlüssel zum Leben werden kann, indem ein Partner von Anfang an die Krankheit voll mitträgt, beschreibt Ingrid Weber-Gast in ihrem Tagebuch³. Sie bekennt, daß die menschliche Nähe das einzige war, was sie erreicht hat, während sie sich von Gott im Stich gelassen fühlte, aber aufgrund ihrer lebenslangen Geschichte mit Gott auf ihn ihre Aggression abladen konnte. Die menschliche Nähe wurde für sie zum Zeichen einer Begegnung mit Gott, denn diese Menschen verkör-

Menschliche Nähe –
einziges Heil-Mittel

³ I. Weber-Gast, Weil du nicht geflohen bist vor meiner Angst. Ein Ehepaar durchlebt die Depression des einen Partners, Mainz 1978.

perten ihr die Nachfolge Jesu. Weil Gott für eine schwer-mütige Person kein Wegbegleiter mehr sei, dürfe man sie eigentlich keinen Augenblick allein lassen. Aber gerade menschliche Nähe sei so schwer zu gewähren. Sie glaubt fest, „daß ein Mensch, der seinen Platz sucht neben einem, der nicht mehr weiter kann, und geduldig und unbeirrt mitzutragen versucht, auch wenn ihm noch so oft nach Flucht zumute ist – daß dieser Mensch wirklich etwas lebt von der Nachfolge Jesu . . .“.

Ingrid Weber-Gast faßt ihre Erfahrungen so zusammen: Weil Du, Lebenspartner, nicht geflohen bist vor meiner Angst: Du gabst mir Nähe und Annahme!

Weil Du, Gemeinde, nicht geflohen bist vor meiner Schwermut: Du hast für mich gebetet und mir ihn gezeigt!

Weil Du, Gott, nicht geflohen bist vor meiner Klage: Du hast mich mit Dir ringen lassen, doch niemals hast Du mich losgelassen!

Was bedeutet das alles für die christliche Gemeinde?

Die Gemeinde kann zunächst den Einsamen und Kranken nahe sein durch das fürbittende Gebet. Sie kann Menschen, die in ihrer Schwermut Gott aus dem Auge zu verlieren drohen, ausdrücklicher in die Gemeinde hineinnehmen und ihnen so helfen, ihren Glauben als Kraftquelle wiederzufinden. Der Pfarrer und andere Mitglieder der Gemeinde sollten als Freunde depressiver Menschen dieses schwierige Leben aus unmittelbarer Nähe miterleben und mittragen. Die Verkündigung müßte auch mit der Schwermut mancher Hörer rechnen und Worte anbieten, die auch in das Dunkel einer solchen Krankheit hinabreichen. Die Klagepsalmen sollten in den Gottesdienst gebracht werden, weil mit ihnen der freimütige Umgang mit Gott eingeübt werden kann.

Liselotte Wilk
Die postmoderne
Gesellschaft –
eine Gesellschaft
„isolierter
Einzelner“?
Einige soziologische
Überlegungen

Die gesellschaftliche Entwicklung der vergangenen Jahrzehnte geht zwar in Richtung auf eine stärkere Individualisierung, die sich in gewissem Ausmaß isolationsfördernd auswirkt, die aber auch die Emanzipation und freie Entfaltung fördert. Erfreulicherweise sind nur wenige Gruppen von Menschen völlig isoliert. Kirche und Gesellschaft sollten sich gemeinsam bemühen, diesen Menschen, aber auch den nur für eine bestimmte Zeit stärker isoliert lebenden tragfähige Netzwerke anzubieten. red

Immer wieder in der Geschichte wurde das Schreckgespenst einer Gesellschaft, die charakterisiert ist durch das isolierte Nebeneinander-Existieren egozentrischer ge-

meinschaftsunfähiger Individuen, entworfen. Diese in verschiedenen historischen Epochen aufgestellten Prognosen unterscheiden sich lediglich darin, daß sie unterschiedliche gesellschaftliche Kräfte als Ursachen dieser Entwicklung ansehen.

Es ist hier nicht der Raum gegeben zu einer umfassenden Analyse all jener gesellschaftlichen Faktoren, die die Integration eines Individuums in seine Gesellschaft und somit auch seine soziale Desintegration – die hier mit Isolation gleichgesetzt werden soll – bestimmen. Es soll hier nur auf einige der Dimensionen eingegangen werden, die als Charakteristika heutiger Gesellschaft und des Wandels, dem sie unterliegt, gelten und denen besondere Bedeutung in der oben angesprochenen Richtung zugeschrieben wird. Im Anschluß daran wird versucht, auf der Basis empirischer – vorwiegend auf Österreich bezogener – Studien Hinweise auf den Anteil isoliert lebender Personen zu geben. Wieweit diese Daten verstanden werden können als Ergebnis bestimmter isolationsfördernder bzw. -hemmender gesellschaftlicher Faktoren und auf welche Personengruppen als besonders gefährdete sie verweisen, soll abschließend diskutiert werden.

1. Individualisierung und Wertewandel als isolationsfördernde Kräfte

Als eines der zentralen Kennzeichen heute stattfindender gesellschaftlicher Entwicklung wird eine alle gesellschaftlichen Bereiche umfassende Individualisierungsdynamik angesehen. Gesellschaftliche Individualisierungsschübe sind in der Geschichte der Moderne keineswegs neuartige Erscheinungen, es sei verwiesen auf die Beschreibung des gesellschaftlichen Wandels als Prozeß der Ablöse von „Gemeinschaft“ durch „Gesellschaft“ bei Tönnies (1963). Das, was den Individualisierungsschub der Gegenwart kennzeichnet, sind seine Konsequenzen: Es kommt zur Ausdifferenzierung von Individuallagen in der entwickelten Arbeitsmarktgesellschaft. Der *einzelne* wird zur „lebensweltlichen Reproduktionseinheit des Sozialen“ (Beck 1986, 119).

Verlust traditioneller Sicherheiten und Chance zu neuen Gemeinschaftsbindungen

Dieser Vorgang besitzt nach Lau (1988, 219) sowohl als objektive als auch als subjektive Dimension Bedeutung. *Objektiv* bedeutet Individualisierung sowohl Freisetzung von traditionellen Gemeinschaftsbindungen als auch reaktive, sekundäre Einbeziehung in neue Vergemeinschaftungsprozesse. Die Freisetzung von traditionellen Gemeinschaftsbindungen wird durch Chance und Zwang zu Mobilität gefördert und zeigt sich unter anderem in einer Abnahme der normativen Verpflichtungen gegenüber Verwandtschaft und Nachbarschaft. Damit wird die Zugehörigkeit zu traditionellen Gruppen und Milieus ungewiß, und diese verlieren ihre sozial-stützende Funk-

tion. Institutionalisierung und Standardisierung neuer Lebenslagen können aber auch zur Entstehung neuer soziokultureller Gemeinsamkeit führen, die es ermöglichen, neue Gemeinschaften zu wählen und zu gestalten. Lau (1988, 22) bezeichnet solche Versuche als sekundäre Vergemeinschaftungen. Dabei wird die Isolation der gegeneinander verselbständigten Privatexistenzen durchbrochen, und es werden situations- und themenspezifische Koalitionen geschlossen. Als solche neue Formen der Vergemeinschaftung können so unterschiedliche Erscheinungen wie Kindergarteninitiativen, Therapiegruppen und soziale Bewegungen gelten. Die Ausdifferenzierung von Individuallagen bedeutet somit, als objektive Dimension betrachtet, sowohl die Herauslösung aus historisch vorgegebenen Sozialbindungen und den Verlust traditioneller Sicherheiten als auch die Chance zu neuen, frei gewählten und mitzugestaltenden sozialen Einbindungen (Beck 1986, 206).

Spannung zwischen Vereinzlung und Emanzipation

Die *subjektive* Dimension der Individualisierung spannt sich zwischen Vereinzlung und psychologischer Anonymisierung einerseits und Autonomisierung und Emanzipation andererseits auf. Diese Spannung findet in zahlreichen Lebensbereichen des einzelnen seinen Ausdruck; sie soll hier am Beispiel der Wahl der Lebensbiographie und der Familienform gezeigt werden. Die Freisetzung von Mann und (insbesondere) Frau aus traditionellen Rollenzuweisungen bedeutet ebenso die Chance, das Leben nach eigenen Vorstellungen zu gestalten, wie die Notwendigkeit dazu. Dies findet seinen Ausdruck darin, daß für den einzelnen mehrere Lebensentwürfe zur Wahl stehen, ehemals institutionalisierte Lebensmuster (z. B. generatives Verhalten) individuelle Entscheidungen abverlangen und Normalitätsvorstellungen bezüglich Biographie (z. B. Berufsbiographie [Kohli 1986]) an Verbindlichkeit verlieren. Die eigene Lebensgestaltung wird durch das Verlorengehen von geschlechts-, schicht- und berufsspezifischen Biographiemustern zum „individuellen Projekt“ (Lau 1988, 220). Gelingen oder Mißlingen liegen in der Verantwortlichkeit des einzelnen, ein Scheitern wird nicht von der einbindenden sozialen Gruppe mitgetragen. Die damit gewonnene Selbstbestimmung und Autonomie schließt aber auch Vereinzlung in sich ein, das Freisein von sozialer Kontrolle sowohl Emanzipation als auch Anonymisierung.

Eng verbunden mit dieser Möglichkeit der Gestaltung der eigenen Lebensbiographie ist die Freiheit der Wahl der familiären Lebensform und deren Gestaltung. Traditionelle Normen, insbesondere geschlechtsspezifische, ha-

ben an Verbindlichkeit abgenommen. Die Individualisierung hat dazu geführt, daß die Verwirklichung und Entwicklung der eigenen Person in verschiedenen Formen von Familie ebenso gesucht wird wie enge Verbundenheit und innige Gemeinschaft. Gerade aber diese umfassenden Ansprüche bergen die Gefahr in sich, daß die gewählte Familienform die an sie gestellten Erwartungen nicht erfüllt und als Folge davon zerfällt bzw. aufgelöst wird. Wurde also Familie einerseits im Rahmen eines fortgeschrittenen Individualisierungsprozesses für Mann und Frau durch die Befreiung von vorgegebenen Rollenleitbildern und sozialer Kontrolle zu der Möglichkeit der Gestaltung umfassender Gemeinschaft schlechthin, in der man als ganze Person erlebt, geliebt, akzeptiert, betreut, gehalten, unterstützt und gefördert wird, so ist diese Gemeinschaft zugleich labil und von Auflösung bedroht. Der Zerfall einer familiären Lebensform aber bedeutet beinahe immer den Verlust der wichtigsten Gemeinschaft und birgt häufig die Gefahr in sich, daß der einzelne, zumindest für einen gewissen Zeitraum, isoliert ist und sich einsam fühlt. Familiäre Gemeinschaft ist nur sehr begrenzt durch nichtfamiliäre Gemeinschaftsformen zu ersetzen, nicht zuletzt deshalb, da vorwiegend stabile Primärbeziehungen identitätsbildende Kraft besitzen.

Pluralisierung der
Wertordnungen . . .

Als ein weiterer Faktor, der Einfluß auf die Chance des einzelnen, in seine Gesellschaft integriert zu sein, nimmt, wird häufig der „Wertwandel“ angesehen. Die Annahme eines linearen, gerichteten Wandels scheint inzwischen unhaltbar geworden zu sein. Sowohl die Annahme einer Erosion der Pflicht- und Akzeptanzwerte als auch die These von Inglehart über den Wandel hin zu postmaterialistischen Orientierungen (Inglehart 1980) scheinen den tatsächlichen Entwicklungen nicht zu entsprechen. Man kann vielmehr annehmen, daß es zu einer Pluralisierung der gesellschaftlichen Wertordnung und zu einer Individualisierung des Umgangs mit Wertordnungen gekommen ist (Eder 1988). Dennoch wird in soziologischer Literatur immer wieder darauf verwiesen, daß insbesondere der Wandel von Pflicht- und Akzeptanzwerten hin zu Werten der Selbstverwirklichung – vorwiegend vermittelt über Bedeutung und Gestaltung von Familie – Ursache einer zunehmend prekären, von Isolation bedrohten Lage insbesondere älterer und alter Menschen darstellt (Rosenmayr 1986, 64). Solidarität in der Familie wird demnach abgelöst von Tendenzen zur Selbstverwirklichung mit Egozentrik und Egoismus. In Verbindung mit dem zunehmenden Muster der Singularisierung führt dies dazu, daß Menschen auf sich selber und ihre Eigenkompe-

. . . und Gefahr von
egoistischer „Selbst-
verwirklichung“

tenz zurückverwiesen werden, was besonders dann problematisch wird, wenn sie auf Hilfe und Unterstützung durch andere angewiesen sind. Zudem führt das Streben nach Selbstverwirklichung dazu, daß menschliche Beziehungen instabil werden und von begrenzter Dauer, was zumindest zeitweilige Isolation begünstigt. – Beck (1986) schreibt den Veränderungen im Bereich der Wertorientierungen eine völlig andere Bedeutung zu. Auch er geht davon aus, daß sich allmählich ein neues Wertsystem mit einer neuen Ethik, die auf dem Prinzip der Pflichten gegenüber sich selbst beruht, etabliert. Diese Wertorientierung scheint vorerst im Widerspruch zur traditionellen Ethik zu stehen und wird häufig als Ausdruck des Egoismus und Narzißmus mißverstanden. Dabei wird aber übersehen, daß sich der Kern des Neuen auf „Selbstaufklärung und Selbstbefreiung als eigentätigen, lebenspraktischen Prozeß“ (Beck 1986, 157) richtet und daß dies die Suche nach neuen Sozialbindungen in Familie, Arbeit und Politik mit einschließt.

Hinweise darauf, in welchem Ausmaß soziale Eingebundenheit von Individuen bzw. Isolation in unserer Gesellschaft heute tatsächlich anzutreffen ist, geben neuere empirische Studien.

2. Empirische Hinweise auf soziale Isolation

Den wohl wichtigsten empirischen Zugang zur Erfassung der sozialen Eingebundenheit von Individuen stellen Netzwerkanalysen dar. Ausgangspunkt des sozialen Netzwerkkonzeptes (bei aller Unterschiedlichkeit seiner theoretischen Konzeption) sind die unterschiedlichen sozialen Kontakte und Beziehungen eines Individuums, die sein soziales Netzwerk bilden. Dabei ist zu beachten, daß soziale Netzwerke keineswegs konstant sind, sondern während der ganzen Lebensspanne ständigen Wandlungen unterliegen (Röhrle 1987) und daß sie unterschiedliche Funktionen wahrnehmen können: Unterstützung, Kontakt, Geselligkeit und Kontrolle (Marbach 1987, 4).

Familie als das soziale Netzwerk

Als das soziale Netzwerk schlechthin kann die Familie (hier verstanden als die in einer gemeinsamen Wohnung lebenden Verwandten) gelten. Sie erfüllt all die oben angegebenen Funktionen mit hoher Intensität und während eines langandauernden Zeitabschnittes. Ist es doch die ihr von der Gesellschaft zugeschriebene und von ihr erwartete Leistung, daß sie intime Zusammengehörigkeit vermittelt, daß sie Sicherheit, Nähe, Geborgenheit und Empathie und die benötigte emotionelle und instrumentelle Unterstützung gibt. So erwartet man sich auch, wie die Ergebnisse einer repräsentativen österreichischen Studie zeigen, in Notsituationen am häufigsten Unterstützung von seinem Ehepartner (Höllinger 1987, 121). Die demo-

graphische Entwicklung allerdings verweist darauf, daß in westlichen hochentwickelten Gesellschaften wie Österreich oder der BRD zunehmend mehr Personen alleine und nicht in einem Familienhaushalt leben. So lebten laut Mikrozensus 1988 in Österreich 790.600 Personen, das sind 10,4% der Gesamtbevölkerung, allein (Gisser u. a. 1990, 75). Die Steigerung dieses Anteils seit 1961 um vier Prozentpunkte dürfte neben der allgemeinen Tendenz zur Individualisierung durch eine zunehmende Verbesserung des Wohnungswesens, die ein Alleinleben erst möglich machte, bedingt sein. Am stärksten sind dabei die Einpersonenhaushaltsquoten der über 75jährigen Frauen gestiegen. Von den 65–74jährigen Frauen lebten 1988 39,3% allein, von den über 75jährigen 52,8%. Von den entsprechenden Altersgruppen der Männer waren es hingegen nur 10% bzw. 18,5%. Familie (im oben dargestellten Sinn) als wichtigstes soziales Netzwerk müssen also heute vor allem ältere und alte Frauen entbehren. Meist waren sie verheiratet und haben ihren Partner durch Tod verloren. Wieweit es ihnen gelingt, die damit verlorengegangenen familialen Kontakte durch Kontakte mit nicht mehr in der Familie lebenden Verwandten oder Freunden zu kompensieren, wird weitgehend von ihrer bisherigen Integration in soziale Netzwerke und ihrer Pflege sozialer Kontakte abhängen, und dies wird ausschlaggebend dafür sein, wie sehr sie davon bedroht sind, aufgrund ihres Alleine-Lebens isoliert zu werden (vgl. Shamgar-Handelman 1989; Vaskovics – Buba 1988).

Das verwandtschaftliche Netzwerk

Neben der Familie kommt der Verwandtschaft zentrale Bedeutung als Kontakt- und Unterstützungsnetzwerk zu. Die durchschnittliche Größe des verwandtschaftlichen Netzwerkes beträgt nach der Studie von Baumann u. a. (Reisenzein u. a. 1989) acht Personen, von denen fünf als wichtig erachtet werden. Die Kontakthäufigkeit variiert sehr stark mit dem Verwandtschaftsgrad, und zwar derart, daß sich bei abnehmendem Verwandtschaftsgrad die Kontakthäufigkeit reduziert. Besondere Bedeutung kommt dabei den Eltern-Kind-Beziehungen zu. Alle vorliegenden österreichischen, aber auch internationalen Studien zeigen, daß Eltern bzw. Kinder weit häufiger getroffen werden als andere Verwandte. Mit ihren Eltern bzw. Kindern trifft mehr als ein Drittel aller Österreicher täglich oder mehrmals wöchentlich zusammen, zudem telefonieren sie ebenso häufig mit ihnen. Kontakte mit Geschwistern finden schon bedeutend seltener statt, weniger als ein Fünftel trifft seine Geschwister mehrmals die Woche. Insgesamt pflegen mehr als 90% der Österreicher regelmäßig Kontakt mit ihren Verwandten (vgl. Wilk –

Bacher 1990, 300f), wobei die Intensität der Kontakte im hohen Maß von der Wohnentfernung abhängt. Die Größe des Kontaktkreises variiert, wie Schulz in seiner Studie „Sozialkontakte in der Großstadt“ zeigen konnte, im hohen Ausmaß mit dem Alter einer Person (Schulz 1978, 82). Während bei mehr als der Hälfte der Befragten das verwandtschaftliche Kontaktnetz aus einer bis fünf Personen bestand, nahm der Anteil jener, die auf die Frage nach der Größe des verwandtschaftlichen Kontaktkreises mit „fast niemand“ antworteten, mit zunehmendem Alter stark zu. Waren dies bei den 19- bis 25jährigen nur 9,5%, stieg dieser Anteil bei den 26- bis 40jährigen etwa auf 12,5% an und betrug bei den 41- bis 60jährigen bereits 33,3%. Verwandte stellen nicht nur wichtige Gesprächspartner dar, sondern insbesondere die primär-verwandtschaftlichen Beziehungen haben große Bedeutung hinsichtlich jeder Art sozialer Unterstützung. Während entfernte Verwandte eher periphere Kontaktfunktionen bzw. Funktionen, die dem Freizeitbereich zugeordnet werden, wie z. B. „miteinander plaudern“, haben, erfüllen die nahen Verwandten primär wesentliche Unterstützungsfunktionen, z. B. Hilfe in Notlagen oder Besprechung von beruflichen Problemen (Schulz 1978, 111f). Die Hälfte der Österreicher baut im Notfall auf die Unterstützung – naher – Verwandter. Neidhardt (1966, 27) bezeichnet dies als „Solidarität auf Abruf“.

Nachbarn, Freunde,
Kollegen u. a.

Neben dem sozialen Netzwerk der Verwandten kommt dem der Bekannten größte Bedeutung zu. Nach der Untersuchung von Baumann u. a. (vgl. Reisenzein u. a. 1989) hatten die Befragten im Durchschnitt mit 4,2 Nachbarn, 5,3 Arbeitskollegen, 5 Vertrauenspersonen, 5,8 Freunden und 5 guten Bekannten regelmäßig Kontakt. (Eine Aufsummierung dieser Personen als Größe des Bekanntennetzwerkes ist nicht möglich, da sich einzelne Kategorien überlappen können.) Wie die ISSP-Studie von 1986 zeigte (vgl. Wilk – Bacher 1990, 300), hatten ca. 45% täglich oder mehrmals die Woche mit einem Freund persönlich und/oder telefonisch Kontakt, 42% persönlich und 33% telefonisch einmal pro Woche bis einmal im Monat. Mit zunehmendem Alter reduziert sich der Anteil der Bekannten, die regelmäßig getroffen werden (ÖStZ 1975, 116). Zudem haben Angestellte und Selbständige einen größeren Bekanntenkreis als Arbeiter. Ersteren ist es nicht zuletzt aufgrund besserer finanzieller Möglichkeiten eher möglich, Bekanntenkreise über weitere Entfernungen hin aufrechtzuerhalten und zu pflegen. Darüber hinaus haben Frauen, insbesondere Nicht-Berufstätige, einen kleineren Bekanntenkreis als Männer.

3. Schlußfolgerungen

Die Lebensbedingungen in der „postmodernen“ Gesellschaft, insbesondere die Tendenz zur Individualisierung, ermöglichen es dem Individuum, sich aus traditionellen sozialen Bindungen zu lösen und soziale Beziehungen relativ frei zu wählen und selektiv zu handhaben. Zugleich wird soziale Kontrolle verringert und die Autonomie des einzelnen vergrößert. Wie weit dies dazu führt, daß der einzelne sozial isoliert wird, kann auf der Basis empirischer Studien nicht eindeutig beantwortet werden. Zudem besteht Unklarheit darüber, aufgrund welcher Kriterien eine Person als sozial isoliert bezeichnet werden kann. So wurden in der Untersuchung von Marbach (1987) Kontaktdefizite im Unterstützungs- oder Kontaktnetzwerk bereits als Vorhandensein sozialer Isolation bewertet. Trifft beides zusammen, so können Personen als gänzlich isoliert gelten.

In der Studie von Schulz (1978) gab ca. ein Zehntel der unter Vierzigjährigen an, daß sie zu fast niemandem Kontakt hätten. Bei den über Vierzigjährigen waren es jedoch bedeutend mehr. Fragt man nach einzelnen Gruppen von Kontaktpersonen, so zeigt sich, daß zwar 17% der Befragten keinen Kontakt zu Nachbarn haben, jedoch nur 3% ohne Bekanntenkontakte sind. Neben der Größe des Kontaktkreises gibt die Beschaffenheit des Unterstützungsnetzes Hinweise auf soziale Isolation (vgl. ISSP-Erhebung). Dabei fällt auf, daß die meisten Befragten (etwa 92%) zwar Kontaktpersonen besitzen, an die sie sich um instrumentelle Hilfe wenden können, daß jedoch ein erheblicher Anteil (etwa 18%) offenbar niemanden hat, von dem er sich Hilfe in emotionalen Problemlagen erhofft.

Fragt man direkt danach „*Finden Sie, daß Sie genügend Bekannte haben?*“, wie dies im Mikrozensus 1975 getan wurde, so beantworten insgesamt 92% der österreichischen Bevölkerung, jedoch 87% der Wiener Bevölkerung diese Frage mit „ja“. Differenziert auf die Wiener Bevölkerung, bejahen diese Frage 90% der Arbeiter und 86% der Angestellten sowie 89% der Männer und 86% der Frauen. Diese Frage greift die Thematik der sozialen Isolation jedoch nur auf, sie kann allenfalls als eine Annäherung an dieses Problem verstanden werden.

Soziale Isolation –
eine gesellschaftliche
Randerscheinung?

Faßt man all diese Befunde zusammen, so deuten sie darauf hin, daß der Großteil aller Personen in ein unterstützendes soziales Netzwerk *integriert* und keineswegs sozial isoliert ist. Der Familie, in der man lebt, kommt dabei erwartungsgemäß die größte Bedeutung zu. Aber auch Verwandtschaft, insbesondere primärverwandtschaftliche Beziehungen, stellen (anscheinend entgegen aller Individualisierungstendenzen) eine der bedeutendsten Res-

sources dar. Zugleich aber wird deutlich, daß ein (wenn auch relativ kleiner) Teil eine eigene Familie als Beziehungsnetz entbehren muß und/oder mit nur sehr wenigen außerhalb der Familie lebenden Personen in umfassendem Kontakt steht und in schwierigen Situationen allein auf sich selbst angewiesen ist. Dies entspricht weitgehend den Befunden für die BRD, die Marbach (1987) erhoben hat. Er gelangte zu dem Ergebnis, daß weniger als 1% der Befragten als *gänzlich isoliert* betrachtet werden können. Etwa jeweils 2,5% der Befragten gaben an, entweder über kein Kontaktnetzwerk oder kein Unterstützungsnetzwerk zu verfügen. Hinsichtlich der Typisierung der von sozialer Isolation Betroffenen zeigte sich, daß sich vor allem sozial Schwache durch das Fehlen eines Kontaktnetzwerkes ausweisen und das Fehlen eines Unterstützungsnetzwerkes überdurchschnittlich Ehepaare ohne Kinder betrifft. Zusammenfassend gelangt die Studie zum Ergebnis, daß soziale Isolation zwar ein nachweisbares und differenziert zu betrachtendes Phänomen ist, dem jedoch eher der Stellenwert einer gesellschaftlichen Randerscheinung zukommt.

Aufmerksamkeit
für sozial schwache
Gruppen verstärken

Repräsentative österreichische Studien geben nur wenig Auskunft darüber, welche Faktoren solch eine Isolation begünstigen. Sie lassen nur höheres Lebensalter und niedrigen beruflichen Status als solche erkennen.

Die Befunde legen folgende Interpretation nahe: Der Trend zu Individualisierung hat keineswegs zu einer weiterverbreiteten sozialen Isolierung der Gesellschaftsmitglieder geführt. Die meisten Menschen sind in soziale Netzwerke integriert und in der Lage, sich soziale Kontakte und Unterstützung zu sichern. Dies allerdings scheint bestimmte Fähigkeiten und Ressourcen vorauszusetzen, über die einzelne, sozial schwache Gruppen in nur unzureichendem Maß verfügen. Aufgabe von Sozialpolitik wird es daher sein, ihr Augenmerk auf diese Gruppen zu richten und Maßnahmen zu setzen, die deren sozialer Isolation vorbeugen bzw. diese aufbrechen.

Literatur

M. Bacher – L. Wilk, Familie und ihre sozialen Netzwerke, in: R. Gisser – L. Reiter – H. Schattovits – L. Wilk (Hrsg.), *Lebenswelt Familie*, Wien 1990, 295–311; U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. M. 1986; K. Eder, Wertwandel. Ein Beitrag zur Diagnose der Moderne? in: H. O. Luthe – H. Meulemann (Hrsg.), *Wertwandel*, a. a. O. (s. u.) 1988, 257–294; F. Höllinger, Familie und außerfamiliäre Netzwerke als Basis für soziale Hilfeleistungen, in: M. Haller – K. Holm (Hrsg.), *Werthaltungen und Lebensformen in Österreich. Ergebnisse des Sozialen Surveys*, München – Wien 1987, 111–140; R. Inglehart, Zusammenhang zwischen sozioökonomischen Bedingungen und individuellen Wertprioritäten, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 32 (1980) 144–153; H. Klages, Wertorientierungen im Wandel, Frankfurt a. M. 1984; P. Kmieciak, Wertstrukturen und Wertwandel in der Bundesrepublik Deutschland, Göttingen 1976; M. Kohli, *Gesellschaftszeit und Lebenszeit. Der Lebenslauf im Strukturwandel der Moderne*, in: J. Berger (Hrsg.), *Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren*, Göttingen 1986, 183–208; Ch. Lau,

Gesellschaftliche Individualisierung und Wertwandel, in: H. O. Luthe – H. Meulemann (Hrsg.), Wertwandel – Faktum oder Fiktion? Frankfurt a. M. – New York 1988; J. Marbach, Soziale Netzwerke von Familien in der Bundesrepublik Deutschland, hektographiertes Manuskript, München 1987; F. Neidhardt, Die Familie in Deutschland, Opladen 1966; Österreichisches Statistisches Zentralamt (ÖStZ), Kontakte im Verwandten- und Bekanntenkreis. Ergebnisse des Mikrozensus, September 1975, Beiträge zur österreichischen Statistik, Heft 484, Wien 1975; E. Reizenzeim – U. Baumann – A. Laireiter – G. Pflingstmann – K. Schwarzenbacher, Interviewleitfaden „SONET“ zur Erfassung von sozialem Netzwerk und sozialer Unterstützung: Theoretische Grundlagen, Konstruktion und empirische Befunde, noch unveröffentlichtes Manuskript, Psychologisches Institut der Universität Salzburg 1989; B. Röhrle, Soziale Netzwerke und Unterstützung – Befunde und Rezeptionsvarianten eines „neuen“ Konzepts in der Psychologie, Diskussionspapier Nr. 54, Heidelberg 1987; L. Rosenmayr, Über Familie in den Strukturumbrüchen heute. Forschungen und Erwägungen in disziplinübergreifender Sicht, in: Archiv für Wissenschaft und Praxis der sozialen Arbeit, Heft 2–4 (1986) 48–81; W. Schulz, Sozialkontakte in der Großstadt, Wien 1978; L. Shamgar-Handelman, Verwitwung und Witwenschaft in modernen Gesellschaften, in: R. Nave-Herz – M. Markefka (Hrsg.), Handbuch der Familien- und Jugendforschung, Bd. 1 Familienforschung, Neuwied – Frankfurt 1989, 423–432; F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, Darmstadt 1963; L. Vaskovics – H. P. Buba, Soziale Lage von Verwitweten. Schriftenreihe des Bundesministers für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit, Bd. 199, Stuttgart 1988.

Gert Schneider Einsamkeit als pastorales Tabu

In einer kritischen Analyse verschiedener pastoraler Situationen seiner Pfarrgemeinde stellt Schneider fest, daß zuviel Leistungsdenken und zuwenig Gelassenheit vorhanden sind. Dementsprechend fordert er den Abschied von der „aktiven Gemeinde“. red

Wenn ich in diesem Beitrag Einsamkeit als ein pastorales Tabu charakterisiere, dann auch in der provokativen Absicht, zur Diskussion zu stellen, was innerhalb von Pastorkonferenzen beinahe ausschließlich als Thema der Arbeit „an anderen“ erscheint. Ich will überhaupt nicht bestreiten, daß Einsamkeit in der Tat ein zunehmend schwieriges Problem in unserer Gesellschaft zu werden droht – und das trotz immer wieder angepriesener technischer Kommunikationsmittel. Ich will vielmehr fragen, warum ein so gravierendes Thema unter Pastoralarbeitern und -arbeiterinnen kaum oder gar nicht zur Sprache kommt, d. h., mir geht es um die Einsamkeit bei denen, die aktiv in unseren Gemeinden tätig sind, angefangen bei den Hauptamtlichen bis hin zu der großen Zahl von Menschen, die vielleicht gerade aus einer inneren Einsamkeit heraus in unseren Gemeinden mitarbeiten möchten. Es muß offensichtlich an der Art und Weise unserer gemeindlichen Arbeit liegen, wenn eine für dringlich erachtete Fragestellung dort nicht angerührt wird.

Erfahrungsbereiche
aus der Gemeinde

Zunächst aber will ich versuchen, einige Erfahrungsbereiche aus der eigenen Gemeindegarbeit zu benennen, um im Anschluß daran darüber zu reflektieren.

Aufgabenerfüllung
statt
Erzählgemeinschaft

Ich erlebe in vielen pastoralen Situationen der Gemeinde, in der ich als hauptamtlicher Pfarrer arbeite, besonders in den zahlreichen Arbeitsgruppen oder Gremien, daß bei den Menschen, die dort mitarbeiten, ein merkwürdiger Drang besteht, möglichst objektiv und sogar in Kategorien der Wirtschaftsunternehmen über die anstehende „Aufgabe“ zu sprechen. Verbunden damit ist der ebenfalls starke Drang nach möglichst vielen „Erfolgsmeldungen“, wenn über die Arbeit des entsprechenden Kreises oder der Gruppe berichtet wird. Das scheint nach meinen Erfahrungen bei Hauptamtlichen beinahe stärker zu sein als bei Ehrenamtlichen. Ich gewinne zunehmend den Eindruck, daß wir uns den Aufsichtsratssitzungen eines Industrieunternehmens eher verbunden fühlen als einer „kommunikativen Erzählgemeinschaft“. Existentielle Situationen, Ärger, Streß, Enttäuschung, Freude und private Stimmungslagen kommen einfach nicht vor. Wir haben in unserer Gemeinde vor einigen Jahren damit begonnen, am Ende der Zusammenkünfte von Pfarrgemeinderat und Kirchenvorstand danach zu fragen, wie die Sitzung persönlich empfunden wurde, was an emotionalen Befindlichkeiten ausgesprochen werden kann. Ich erlebe, wie wenig das gelingt. Ebenso ist es kaum möglich, sich gegenseitig persönlich nach eigenen Erfahrungen zu erkundigen, obwohl viele voneinander wissen, was sie momentan durchzustehen haben in ihrer Ehe oder mit der nach Jahren neu hereingebrochenen Krankheit des Alkoholismus. Mir scheint es so, als gehöre sich das innerhalb einer gemeindlichen Arbeitsgruppe nicht, als müßten wir stets und immer perfekter funktionieren und uns somit zu einem Abklatsch der gesellschaftlichen Verhältnisse entwickeln, die wir rational so klug und geschickt analysieren und beklagen können.

Wo bleiben die
kommunikativen
Grundstrukturen?

Ich frage mich angesichts solcher Erfahrungen und auch der eigenen Befindlichkeit „nach dem Dienst“, im „Privatleben“, ob hier nicht die Art und Weise unserer Gemeindegemeinschaft, vielleicht sogar der ganzen gegenwärtigen Pastoral, in massiver Weise zurückschlägt auf den Kern jüdisch-christlicher Tradition, nämlich ihrer kommunikativen Grundstrukturen. Unsere herkömmlichen Gemeinden haben wenig von dieser Tradition bewahrt, dafür offensichtlich mehr von einer unheilvollen Organisationswut, die Glauben zum Effizienzfaktor gemacht hat. Einen ersten Zugang zu einer Deutung des Phänomens vermag ich darin zu finden, daß unsere Pastoral gekennzeichnet ist von einer unglaublichen „Subjektvergessenheit“ bis hin zu einer geradezu sträflichen Ausblendung aller der Befindlichkeiten und personalen Eigenheiten,

die eigentlich Gemeinde überhaupt erst konstituieren müßten. Die massive Ausblendung der eigenen Person mit ihren Fähigkeiten, Eigenarten, Schwächen und Widerständigkeiten hat benennbare Ursachen, die ich „Normenpriorität“ in der Pastoral nennen möchte. Es gibt m. E. auch geschichtliche Belege. Nach Franz-X. Kaufmann in seinem Buch „Kirche begreifen“ war die Antwort der katholischen Kirche auf die neuzeitlichen Differenzierungsprozesse eine beinahe alle Bereiche umfassende „Verkirchlichung des Christentums“ mit einer weiteren Zuspitzung auf das „Ämtersegment“.

Geringe Bedeutung
persönlicher
Erfahrungen

Das hatte unter anderem zur Folge, daß persönliche Glaubensvorstellungen, persönliche religiöse Bedürfnisse und vor allem die ungemein wichtige Verbindung von Alltagserfahrung und Religion unter dem Deutungshorizont kirchlicher Institution subsumiert wurden und kein Platz mehr da war für die gegenseitige Wahrnehmung der eigenen Person. Christentum wurde kanalisiert in einer Weise, die gerade die entscheidende Kategorie der modernen Entwicklung, nämlich die Privatheit, nicht mehr aufzunehmen vermochte, so daß sie in religiösen Fragen tatsächlich „privat“ blieb, und das heißt für mich in einer gewissen Weise auch „einsam“. Die kirchlichen Ortsgemeinden sind in der Regel kein Ort, an dem diese „Privatheiten“ ausgehandelt werden können, sondern der einzelne und unter Umständen auch schon einsame Mensch sieht sich wieder einem fordernden Normensystem gegenüber und reagiert lediglich „rituell“, d. h., er fordert die „Dienstleistung“ zur Befriedigung – nicht zur Aushandlung – seiner privaten religiösen Bedürfnisse. Und damit entwickelt sich ein Teufelskreis, der unter dem anstehenden Thema der Einsamkeit m. E. erst noch erforscht und diskutiert werden muß: Indem der „Leistungsgeber“ dem „Leistungsnehmer“ auf dessen vordergründiger und sichtbarer Ebene, auf dem Gebiet der Dienstleistung, entgegentritt, bleiben beide in einem vorpersonalen Zustand, der eher Einsamkeit schafft als sie aufbricht. Der Typus „Pfarrei“ oder das „parochiale Prinzip“ haben diesen Zustand verfestigt: Gemeinde wird trotz der eindringlichen Intention nicht gebildet, sondern verhindert. Diese These von Hermann Steinkamp in seinem bemerkenswerten Beitrag „Selbst, wenn die Betreuten sich änderten“ kann noch einmal fokussiert werden auf das Thema Einsamkeit. Gemeinde nach biblischer Tradition lebt von der Kommunikation, und dazu gehören die ganze Person und der gesamte Bereich der eigenen Biographie. Diese aber wird eigentlich in einem Betreuungmodell ausgeblendet, so daß es auch überhaupt

nicht zu einer kollektiven Biographie kommen kann, als die eine christliche Gemeinde innerhalb unserer Gesellschaft große Chancen hätte.

Zuspitzung auf Amtskirche

Die ebenfalls von Franz-X. Kaufmann konstatierte Zuspitzung der Verkirchlichung auf das „Ämtersegment“ erwirkt noch zusätzlich eine Ausblendung kommunikativer Strukturen, indem das Amt weitgehend aus dem Kommunikationsprozeß ausgeklammert wird. Ich meine nicht die zahlreichen Feste und Feiern, in denen der Pfarrer „zum Anfassen ist“ – das ist keine Kommunikation –, sondern ich meine den ungemein wichtigen wechselseitigen Prozeß der „Glaubensbiographie“, der gemeinsamen Definition dessen, was Glaube und Gemeinde ist und sein kann. Das allein würde m. E. auch die Einsamkeit der hauptamtlich tätigen Priester durchbrechen können, denn alle anderen mehr oder weniger oberflächlichen Vereinsmeiereien führen an seiner Aufgabe, solche Räume mit schaffen zu helfen, die ein identitätsstiftendes Klima ausstrahlen, vorbei. Die Einsamkeit des Priesters hängt sicher auch mit dem Pflichtzölibat zusammen – das soll hier keineswegs bestritten werden –, die Einsamkeit ist aber auch eine durch die Institution konstruierte, in der Position und der Rolle begründet. Erst wenn hier der Mut aufgebracht wird, die Selbstrolle zu verändern und selbst und authentisch sein Amt „zu füllen“, kann überhaupt von einer Überwindung der Einsamkeit gesprochen werden.

Zur Überwindung der Subjektfremdheit

Ich bin mir bewußt, daß dies alles Vermutungen und Ansätze zum weiteren Nachdenken sind, aber ich denke, daß wir so miteinander Theologie treiben lernen, indem wir unsere persönlichen und unbedingt einmaligen Befindlichkeiten mit anderen austauschen lernen im Kontext der pastoraltheologischen Erkenntnisse, die ja gerade darauf warten, daß sie in einem personalen und biographischen Kontext verständlich gemacht werden.

Abschied von der „aktiven Gemeinde“

Wenn also unsere gängigen Gemeinden subjektfremd sind, dann muß auch nach Wegen gesucht werden, diese Fremdheit zu überwinden. Ich will dies in einigen durchaus angreifbaren thesenartigen Sätzen versuchen.

1. Wir müssen innerhalb unserer kirchlichen Ortsgemeinden radikal Abschied nehmen von der Vorstellung einer „aktiven Gesellschaft“, die ja im Klartext unter dem Begriff „aktive Gemeinde“ zu finden ist. Gerade christliche Gemeinden hätten die einmalige Chance, innerhalb unserer Gesellschaft, die Aktivität mittlerweile zum einzigen Lernziel erklärt hat, alternative Räume zur Verfügung zu stellen, in denen Menschen lachen und weinen können, in denen sie auch nichts tun können oder müssen, in denen

sie auch nicht dauernd nachweisen müssen, welchen Normen sie entsprechen. Das gilt vor allem für die religiöse Erfahrungswelt und für die religiöse Sprache der Menschen, die private Religiosität als einzige überhaupt noch kennen. Normale Gemeindemitglieder kennen nicht die religiöse Sprache der meisten Menschen unserer Gesellschaft.

Mut zur eigenen Person

2. Unter denen, die pastoral tätig sind, muß der Mut entwickelt werden, sich selber zu meinen und zu leben, wenn überhaupt von pastoraler Arbeit gesprochen werden kann. Bestimmte spezielle fachliche Qualifikationen für bestimmte diakonische oder beratende Aufgaben sollen nicht abgestritten werden, aber im Regelfall geht es doch darum, daß endlich an einem Ort unserer Gesellschaft auch nicht „hochqualifizierte“ Menschen erfahren können, daß sie kompetent sind, daß sie sich politisch und religiös und daß sie sich selbst artikulieren können, ohne Angst haben zu müssen, daß sie „richtig“ liegen.

Ohne Leistungsdruck

3. Pastorale Arbeit darf sich nicht unter Leistungsdruck setzen wollen/müssen. Es ist absurd, wenn Streß-Situationen als Folge von Überarbeitung zum Kennzeichen pastoraler Tätigkeiten werden sollen. Christliche Gemeinde hat „Zeit“, sie muß weder einen zentralen Plan erfüllen, noch muß sie rechtzeitig ihr Konto bedienen – ihr läuft eigentlich nichts weg. Wie herrlich wäre es, wenn Menschen einen Ort finden könnten, wo sie selbst Zeit haben, weil andere für sie Zeit haben. Ein wesentlicher Schritt aus der Einsamkeit!

Lernort für positive Einsamkeit

4. Schließlich könnte christliche Gemeinde ein Ort werden oder Orte vorbereiten, an denen Menschen wieder positive Einsamkeit lernen dürfen. Es kann leicht der Eindruck entstehen, als würde generell Einsamkeit als ein negatives und makelhaftes Kennzeichen angesehen. Das ist es in dem Moment, da Identität fehlt und authentisches „Allein-sein-Können“ nicht mehr möglich scheint. Die jüdisch-christliche Tradition und die zunehmende Ökumene mit anderen Religionen kennen den ganz hohen Stellenwert von „authentischer Einsamkeit“. Eine christliche Gemeinde könnte ein Ort zur Einübung solcher Einsamkeit werden.

Es könnte immerhin möglich sein, daß in manchen Gremien mit pastoraler Zielsetzung dieses einmal besprochen wird. Es könnte auch möglich sein, daß Christen auf einmal eine große Anziehungskraft bekommen – nicht wegen ihrer Hektik, nicht wegen ihrer tausendfach gegliederten Dienstleistungen, sondern wegen ihrer Fähigkeit, sich nicht zu verbergen hinter Aktivität, sondern zu zeigen, wie schwach einer sein kann, damit er seine Stärke erfährt.

Lorenz Wachinger

Vereinsamte Eltern, vereinsamte Söhne und Töchter

Der Autor geht im folgenden Ursachen der Vereinsamung nach, die in nicht aufgearbeiteten Störungen der Beziehung zwischen Eltern und Kindern – meist zwischen Vätern und Söhnen oder Müttern und Töchtern – oder in nicht gelungener Ablösung der Kinder von den Eltern bzw. der Eltern von den Kindern liegen. Die Seelsorge sollte die Menschen ermutigen, sich diesen Störungen und Konflikten zu stellen, um aus verbesserten Beziehungen Kraft für die Bewältigung der Einsamkeit und gegen Vereinsamung zu gewinnen. red

Schwierige „Entwöhnung“ der Eltern

Bei dem amerikanischen Familientherapeuten Jay Haley fand ich ein Kapitel über das Problem, „die Eltern von den Kindern zu entwöhnen“. Die anregende Überraschung des Titels liegt in der Umkehrung der Macht- und Größenverhältnisse: nicht mehr das kleine Kind wird mit Geduld und List von der Mutterbrust entwöhnt und muß lernen, mehr Allein- und Selbständigsein auf sich zu nehmen, Zähne und Hände einzusetzen, um den Hunger zu stillen; wir halten den schmerzhaften Prozeß für ganz normal, weil wir seine Pein vergessen haben. Ist es für Eltern wirklich ebenso schwer, als über die Lebensmitte hinaus Erwachsene den neuen Beziehungsstand zu lernen? Daß die „Kinder“, also die jetzt erwachsenen Söhne und Töchter, weiter wegrücken, um ihr eigenes Leben aufzubauen und die eigenen Beziehungsnetze zu stabilisieren, wobei sie oft die Beziehung zu den Eltern vernachlässigen? Gewiß verlieren die Mütter vor allem Bestätigungen der eigenen Kraft und Kompetenz, wenn sie nicht mehr in dem Maße gebraucht werden wie einst von den Kindern. Gewiß wird den Vätern eine Stütze ihres Selbstbewußtseins entzogen, wenn die Kinder nicht mehr fragen und gehorchen. Aber, wie bei dem Kind, das von seinem eigenen Teller essen lernt, ist ja auch eine neue Freiheit gewonnen, die sicher nur schätzen wird, wer das selbstverständliche Haben und Ge-

brauchtwerden, das heißt aber das Mächtig-Sein loslassen kann. Ein Zustand der wechselseitigen Abhängigkeit löst sich, ein neuer und freierer spielt sich ein.

Störungen in Beziehungs-Konstellationen

Wenn sich das immer so einfach wie ein Wachstumsvorgang vollzöge! Aber wie das Wachsen, besonders das seelische, schon nicht glattgehen muß und viele Störungen denkbar sind; wie in Beziehungs-Konstellationen der Grad der Schwierigkeit um die Zahl der an der Beziehung Teilhabenden sich vervielfacht, so gibt es in diesem Wachsen in Beziehungsnetze hinein und heraus Krisen, Brüche, Abbrüche. Von „verwaisten Eltern“ sprechen wir heute, nicht mehr nur von Waisenkindern. Wir nehmen zu dem früher recht häufigen Fall, daß Kinder die Eltern durch Tod verlieren, den anderen dazu, daß Eltern eine Tochter, einen Sohn sterben sehen müssen und den Verlust lange nicht verschmerzen. Verheerender als solche Schicksalsschläge wirken Verhärtungen gegeneinander, schleichende Entfremdung, Nicht-versöhnt-Sein, aus den Spannungen des Aufwachsens übriggebliebener Haß. Hier sind Verbindungen gestört, die Eltern sich gewünscht haben und aus denen Söhne und Töchter leben würden. Hier entsteht ein Allein- und Beraubtsein, das einem Menschen zuviel werden kann, besonders wenn der Druck des Alters dazukommt. Hier ist oft das Bewußtsein eines Versagens oder Nicht-Wollens, einer Schuld also, das an der Lebenskraft frißt.

Ich versuche, die Vielfalt des Lebens in *drei Beispielen* zu spiegeln.

Vater und Söhne

Ein Mann von etwas über 60 hat Philosophie und Germanistik studiert, sich beruflich gut etabliert, geheiratet und mit seiner Frau, von der er jetzt getrennt lebt, zwei Söhne großgezogen. Die berufliche Karriere ist zu Ende, nicht ohne Krach: die Behörde, wo er gearbeitet hat, strukturiert sich um, er ist faktisch „entmachtet“. Der Kontakt zu den Söhnen ist so gut wie abgebrochen. Warum? Zuerst war wohl das typische Sich-aneinander-Reiben des Vaters und seiner Söhne aus Rivalität und Konkurrenz, aus den väterli-

chen Versuchen, den eigenen Einfluß zu sichern und Kompetenz zu demonstrieren. Dazu kam dann, daß die Söhne die Meinungen und Wünsche des Vaters in Frage stellten, Zorn aufeinander, das Nicht-reden-Können. Der Vater neigte zu starren Grundsätzen und verhärtete damit die Söhne in ihrem Widerspruch und Trotz. So wurde das Gespräch mühsam, unbefriedigend, brach ab. Zuviel Ungelöstes blieb zwischen Vater und Söhnen stehen; es gab keine Sprache für die beteiligten Gefühle von Ärger und Ungeduld, von Verachtung und Stolz; es gab keine Wege, den Zorn zu lösen. So schonten beide Seiten ihre empfindlichen Stellen, indem sie auf Rückzug gingen. Im Nicht-Nachgeben schien die letzte Botschaft an die andere Seite zu stecken und die letzte Herausforderung darin, daß die Tür zu blieb.

War diese Herausforderung ein Appell an den andern, trotz allem Vorgefallenen anzuklopfen? Aber die Schwierigkeit lag in dem ersten Schritt, den einer von beiden zuerst hätte tun müssen. Unklare Appelle werden schwerer gehört, das verschärfte die Unlösbarkeit. Keiner konnte sich die Angst eingestehen, die damit verbunden war und zwei Seiten hatte: einmal die, das Gesicht zu verlieren, und zum anderen die Angst, einsam zu sterben oder den Vater einsam sterben zu lassen. Wird der Vater, in diesem Fall, verbittern und am Leben verzweifeln oder gar sich in den Suizid treiben lassen? Wird er da, wo er den Austausch mit den Söhnen bräuchte, sich verhärten und gefühllos werden, weil er den Schmerz nicht aushält? Oder weil er lieber diesen Schmerz behält, als den anderen durchzuleiden, daß er den Nacken beugen müßte und eingestehen, daß er nicht ohne den Kontakt zu den Söhnen leben will? Wird er irgendwie und kümmerlich weiterleben und schließlich irgendwie sterben, amputiert sozusagen, mit nicht genutzten Lebensmöglichkeiten, also traurig und resigniert oder betäubt, nicht mehr fühlend?

Und die Söhne? Das abgebrochene Gespräch wird auch ihnen weh tun, wenn sie auch in der aufsteigenden Dynamik ihres Lebens das Unbehagen sich verdecken können. Mit dem Vater, der sein Leben verstümmelt hat, sind ihre Chancen der Erinnerung und der durchleuchteten Lebensgeschichte schmaler ge-

worden. Der nicht gehörte, jedenfalls nicht beantwortete Appell der verschlossen bleibenden Tür wird sich irgendwann, vielleicht im Gegenüber mit den eigenen Kindern, als versäumte Gelegenheit zur Versöhnung entüllen. So wird menschliches Leben ärmer – auf beiden Seiten.

Mutter und Tochter

Eine Frau, Mitte der 40, verheiratet und Mutter von drei Kindern, erinnert sich an die schwierige Beziehung zu ihrer Mutter, die 78jährig im Altersheim lebt. Eine Schreckensvorstellung ist ihr, der einzigen Tochter: daß sie die Mutter pflegen oder bei ihrem Sterben dabei sein müßte.

Als Kind hat sie sich von der Mutter nicht verstanden gefühlt. Sie war anders, hat die Mutter dadurch wohl verunsichert und gereizt. Die Mutter hat um sie gekämpft, hat versucht, sich zu ihren Geheimnissen einen Zugang zu verschaffen. Aber der Wunsch teilzuhaben ist von der Tochter als gewaltsames Eindringen aufgefaßt worden. Sie hat sich gewehrt, hat gegen die Taktiken der Mutter schließlich das Schweigen gesetzt. Sie hörte zum Beispiel auf, Klavier zu spielen, sobald die Mutter die Wohnung betrat. Später brach sie den Kontakt zu ihr bis auf die Reste des Konventionellen ab. Die gefühlsmäßige Verbundenheit ist seit langem weg. Nur noch ihr Gegenteil ist spürbar: Ekel vor der Berührung mit dem verwelkenden Körper der Mutter.

Das Ringen um Vertrauen und das Sich-Wehren gegen das Vereinnahmtwerden ist also alt. Nur daß sich das Verhältnis der Kraft geändert hat – zuungunsten der Mutter. Sie ist jetzt die Schwächere, die Abhängige, jedenfalls in der äußeren Realität. In ihrer Vorstellung trägt die Tochter immer noch das frühere mächtige Mutterbild mit sich. Noch kann sie nicht über ihre Angst weg. Noch wehrt sie sich, bis hin zum inneren Rückzug auf die Körperreaktion des Ekelgefühls. Die Abwehr liegt also jenseits der Sprachgrenze und ist rational nicht unmittelbar zu erreichen. Die Tochter mag sich vernünftig sagen, daß das Kämpfen sinnlos geworden ist; sie wird trotzdem auf der Hut sein, sich an alte Verletzungen erinnern, die Worte und die Mienen der Mutter abwägen.

Vor allem wird sie das Nicht-aufmachen-Können schmerzhaft spüren. Das Teilen und Mitteilen, das Verstehen und Verstandenwerden fehlen ihr – von der Seite der Mutter her jedenfalls. Der eigene Lebenszyklus rundet sich nicht. Das offene vertrauensvolle Kindsein war nicht möglich und wird in der Erinnerung nicht durchgearbeitet, so daß etwas davon nachgeholt werden könnte. Et was, das weich sein möchte, bleibt hart.

Die Mutter, auf dem Abstellgleis, fühlt sich weithin aus dem Leben der Tochter, aus dem Leben mit den Enkelkindern ausgeschlossen. Hat sie das harte Kämpfen-Müssen in sich gemildert? Kann sie das Unrecht zugeben, das sie der Tochter angetan hat, und kann sie darüber sprechen? Den früheren Haß auf die Tochter hat sie sich kaum bewußt gemacht. Sie hat ihn aber gelebt und ausgedrückt, ob sie es weiß oder nicht. Wird sie ihn jetzt einsehen und korrigieren können?

Es wäre viel, wenn das auch nur teilweise gelänge. Vielleicht wird es nicht in aller Ausdrucklichkeit möglich sein, nicht mit klaren und eindeutigen Worten. Vielleicht wird es „nur“ ein Zeichen sein, ein Signal von der Mutter aus, auf das die Tochter reagieren kann. Ein Schmuckstück, eine Fotografie könnte Erinnerungen hochholen. Vielleicht werden sich beide den Erinnerungen, den schlimmen wie den guten, stellen und weinen können über das viele, das nicht war und das beiden fehlt an ihrem Leben. Vielleicht läßt sich ein Stück der Solidarität beider Frauen miteinander neu gewinnen. Das Harte in ihrem Leben könnte sich lösen; das Getröstetsein, das zum Leben wie zum Sterben gehört, würde möglich.

Alleinsein können

Ein 80jähriger Maler lebt in einer mit Bildern, Steinen und Büchern angefüllten Wohnung, versorgt sich selber trotz bedeutender gesundheitlicher Einschränkungen. Er ist seit 15 Jahren verwitwet, ein Sohn ist vor mehr als 20 Jahren in den Bergen tödlich verunglückt. Die Tochter und der Schwiegersohn sind beide Bildhauer, leben 30 km entfernt ihrer Arbeit. Zu den beiden hat sich eine vorsichtig-freundliche Distanz wieder eingespielt, nachdem die Loslösung der jun-

gen Frau von den Eltern schwierige Zeiten heraufbeschworen hatte. Der alte Mann lebt in der Erinnerung an größere Zeiten, an Begegnungen mit Dichtern und Künstlern, an Arbeit, an die schwere Zeit während des nazistischen Regimes. Er lebt Enttäuschungen noch einmal durch, erzählt gern von den Kämpfen der Mannesjahre, pflegt seinen ausgedehnten Freundeskreis. Er musiziert auf einer kleinen elektronischen Orgel; er schaut Ausstellungen von neuen und älteren Malern an; er benutzt das Telefon, auch um neue Kontakte zu knüpfen. Er kann leben, auch wenn es allmählich schwieriger wird. Die Tochter und der Schwiegersohn können ihn lassen. Allzuviel Familien-Kontakt würde er nicht aushalten, er ist zu eigenwillig, zu jähzornig auch, immer noch. Sie wissen um ihn, sind erreichbar. Der Vater freut sich über ihre Erfolge, respektiert die beiden, will nicht viel von ihnen. Werden sie da sein, wenn die Not des Altseins drückender wird? Der alte Mann kann gelassen da sein. Vieles freut ihn noch – ich habe gesehen, wie zärtlich er einen schönen Stein in die Hand nehmen konnte. Die Erinnerungen sind gegenwärtig; sie werden mächtiger werden, je mehr die Gegenwart sich verschließt, je mehr die Zukunft zur Neige geht. Er wird in seinen Erinnerungen weite und vielverschlungene Wege gehen, je weniger er mit den Beinen ausschreiten kann. Er kann loslassen; er wird die Zeit der letzten Hinfälligkeit durchleiden, geduldig im ganzen, ab und zu zornig, ab und zu traurig über das Nicht-Erfüllte in seinem Leben und über das, was ihm vorzeitig weggenommen worden ist. Sein inneres Gespräch – und er hat gelernt, mit Gott zu reden – wird traumhafter werden. Es wird nicht abreißen, wenn das Leben zu Ende geht.

Zur Entwicklung von Beziehungen

Drei Beispiele dafür, wie ein Mensch seinen Weg geht und zu Ende geht; die Variation ist unendlich nach der Vielzahl der Lebens- und Beziehungsgeschichten. Der Weg fängt damit an – als Bedingung des Lebens –, daß das Kind von jemandem angenommen wird. Steht am Anfang das Angenommenwerden, so nimmt bald der junge Mensch selber aktiv Beziehungen auf, lernt es mehr oder weniger

gut, hat daran sein Glücklich- oder Unglücklichsein. Neues Leben entsteht daraus im typischen Wechsel der Generationen, wird angenommen oder, auf verschiedene Weise, verworfen. Und wieder, die Beziehungen der Kinder zu den Eltern lockern sich im Aufwachsen, formen sich um oder reißen, verwickeln sich unheilvoll, glätten sich oder nicht, bleiben lose oder festigen sich wieder. Der alte Mensch wächst aus den Verbindungen seines Lebens heraus oder wird herausgedrängt, herausgerissen, klammert sich an oder geht leicht weg. Er muß die Hiob-Erfahrung machen: „Nackt bin ich aus dem Leib meiner Mutter gefahren, nackt kehre ich wieder dahin“ (Hiob 1, 21). Kann ein Mensch diesen Weg, der auf die letzte Einsamkeit im Sterben zuführt, annehmen, und macht diese Erfahrung ihn freier, gelassener oder macht sie ihn bitter? Führt sie ihn zum Austasten der Grenzen des eigenen Lebens und zum Erleben der vollen Lebensgestalt, die einmalig und kostbar ist, nach C. G. Jung zur Individuation also, oder läßt sie ihn an Bruchstellen sich wundreißen?

Fähigkeit zur Versöhnung

Die Antwort wird im Verlauf der individuellen Lebensgeschichten vorbereitet. Sich zu versöhnen wird von Kind an gelernt und über die Lebensalter weg neu, besser geübt – oder abgewiesen. (Früher nannte man das Unnachgiebige, Starre gern „Charakter“ – ein Mißverständnis!) Viele lernen langsam, brauchen Zeit, auch Schicksalsschläge, um sich neu zu orientieren oder weicher zu werden. Zur Versöhnung bereit sein ist zwischen Eltern und Söhnen oder Töchtern, die sich gegenseitig so viel zu verzeihen haben, notwendig, wenn das Miteinanderleben nicht verhärten und erstarren soll. Es ist unerlässlich, wenn das Leben weiterwachsen, ganz und heil werden soll. Der Gedanke der Versöhnung hat einen unübersehbaren Überhang zum Leben mit dem unnennbaren Geheimnis. Nicht umsonst betont Paulus diese unendliche Aufgabe: „Laßt euch versöhnen mit Gott . . .“ (2 Kor 5, 18–20).

Kann ein Mensch in dieser letzten und entscheidenden Aufgabe seines Lebens, sich zu versöhnen, Hilfe finden? Gewiß muß jeder Mensch in das eigene Leben sich einfühlen

und hineindenken, spüren, wo noch Ungelöstes verborgen ist und selber die notwendigen Schritte tun. Gewiß will niemand gedrängt und getrieben werden, auch nicht mit „frommen“ Argumenten. Aber fast alle haben es nötig, jemandem von dem Unversöhnten zu erzählen, auch klagen zu können. Im Hin und Her des Gesprächs, das seine Zeit braucht, im langen Hören und sparsamen Reden wird sich manches lösen. Im Hin und Her des Gesprächs haben die großen Versöhnungsgeschichten der Überlieferung, gerade auch der christlichen und biblischen, ihren Ort.

Hans-Eckehard Bahr

Zunehmende Verlassenheit – Wiedereinwurzelungen

Bahr stellt einer zufriedenen, in gelungener Beziehung lebenden Familie auf Kreta die in zunehmender Einsamkeit lebenden Menschen in unserer Wohlstandsgesellschaft gegenüber und macht sich auf die Suche nach Wegen, die aus der Vereinsamung herausführen können. red

1. Arme Reiche

Kreta, Südküste

Neun Kilometer oberhalb von Agia Galini mündet die Bergstraße auf den Dorfplatz von Melambes. Neun Kilometer, die uns aus dem weißblau schimmernden Touristenzentrum unten am Meer in die Dritte Welt versetzen. Eine Stille, die hinhorchen läßt. Auf das schnelle Trippeln des Maulesels, auf Taubengurren, Hühnergackern und auf die Koselaute der Frau drüben, die ein Kind tätschelt.

Die Alte winkt uns heran. Ich sehe beim Näherkommen in ein waches Gesicht, früh gealtert, gefurcht, den Blick gebannt auf die weißen Seidenblusen der Frauen unserer Reisegruppe gerichtet. Ihre Augen hängen an der glatten Haut, am gepflegten offenen

Haar derer aus Deutschland. Kalla, sagt sie, Kalla. Für sie, die von Körperarbeit Gebeugte, ist es die Lebensweise der reichen Industriegesellschaft, die das erzeugt: die wehenden Haare, den leichten Schritt, den Teint.

Am Abend in der Dorfgaststube. Fischessen. Gebannt beobachte ich die Handgriffe des Wirtes, das Treiben in der engen Küche. Da ist sie wieder, die Frau von vorhin. Meine Frau, lacht der Wirt. Der Mann, die Frau, die zwei Kinder, alle geschäftig beim Zubereiten von Brot, Salattellern, Beilagen. In der Ecke die Oma, schlafend, den Kopf auf dem Seitentisch. Ihr Mann Tomaten schneidend, flink, die ganze Familie mit seinen Späßen unterhaltend.

Fasziniert sehe ich diese Szene backofenwarmer Wohligkeit. Niemand von denen da in der Küche scheint einsam. Alle sind sie verbunden. Mit den Dingen, den Speisen, untereinander.

Wir aber, die Reisegruppe, eine zusammengewürfelte Schar von einzelnen, durch nichts verbunden als durch den Wunsch nach Sonne, nach südlicher Lebensart. Arme Reiche.

Einkaufszentrum, westdeutsche City

Der Gang ins neueröffnete Einkaufszentrum einer westdeutschen Stadt wird von einem Zeitgenossen folgendermaßen beschrieben:

„Wo früher Kinder mit Fahrrädern spielten, schieben sich jetzt Betonklumpen vor: die städtische Kultur- und Kongreßfestung, flankiert vom Sakralklumpen des neuen Kirchen-Gemeinde-Zentrums und dem Parkhaus, eines vom anderen kaum zu unterscheiden. ‚Plaza‘ heißen die elektrisierenden Stichworte, ‚Center‘ und ‚Kommunikation‘, und keiner merkt, daß Kommunikation und menschliche Lebensqualität hier vor allem verkauft werden in Gestalt von Fernsehern, Haarfestigern und Spraydosen.“

Die Leute leben hier in so schlimmen Verhältnissen, daß sie einem die Faust zeigen, um ihr Bedürfnis nach Freundlichkeit auszudrücken. Und wenn sie einen anschreien, dann meinen sie, daß man sich endlich um sie kümmern soll. Diese Sätze Peter Schneiders stehen mir vor Augen, wenn ich die Schilderung des Einkaufszentrums lese.

In zahllosen Untersuchungen ist in den letzten Jahren festgehalten worden¹: Die Zerstörung der Geborgenheit, der Tod der Gemütlichkeit wird nicht von außen, von irgendwelchen Feinden unserer Ordnung angeordnet. Es ist die von uns selbst vorangetriebene Dynamik des expansiven Wachstums, des technischen Fortschritts, die, einmal losgelassen, heute auf uns zurückschlägt. Wir sehen Stadtverwaltungen, in Sorge um die lebenswichtigen Gewerbesteuern, Autoschneisen dreispurig durch die Altstadt schlagen und die Bewohner, abgedrängt auf die Neubausiedlung, auf das Hochhaus am Stadtrand. Dort sitzen sie nun, in der neuen Heimat, ohne das eigene Gärtchen, durchs Fernsehen mit der Außenwelt verbunden, kaum mehr durch das Gespräch mit den Nachbarn.

Arm, aber glücklich?

Die Frau, der Mann, die zwei Kinder, die Großeltern in der kleinen kretischen Dorfküche. Jeder hilft dem anderen. Alle sind sie verbunden. Mit den Dingen, den Speisen, untereinander. Ist es zynisch, sich aufmerksam zu machen auf solche Lebensformen? Arm, aber glücklich – die Selbstentschuldigung der Kolonialherren – erliegen wir ihr erneut? Eine Flut von Büchern zeigt uns den anderen Alltag der Indianer, der Schwarzen, die alternativen Lebenserfahrungen der unterdrückten Völker. Ihre Armut, hervorgehoben durch eine jahrhundertelange Ausbeutungspolitik der reichen Völker, raubt Millionen von Menschen in der Dritten Welt nicht nur die elementarsten Mittel zur Produktion lebenswichtiger Güter. Die Armut entmenschlicht auch das Innere der Entrechteten. Sie zerstört das Vertrauen untereinander und führt zu Haß und Gewalt gegenüber den Unterdrückten.

Die Kraft zum Zusammenhalt untereinander haben diese Gruppen aber keineswegs eingebüßt. Im Gegenteil, sie scheinen tatsächlich menschenfreundlichere Fähigkeiten zur

¹ Vgl. zum Folgenden: H.-E. Bahr, *Alleinsein*. Ich hoffe auf das Leise, Stuttgart 1986; R. Gronemeyer/H.-E. Bahr (Hrsg.), *Nachbarschaft im Neubaublock*. Empirische Untersuchungen zur Gemeinwesenarbeit, theoretische Studien zur Wohnsituation, Weinheim 1977; H.-E. Bahr (Hrsg.), *Wissen, wofür man lebt. Jugendprotest – Aufbruch in eine veränderte Zukunft*, München 1982, 11ff.

solidarischen Nähe und zu einer fröhlichen Feier des Lebens entwickelt zu haben als wir. Zum ersten Mal müßten wir Bürger der reichen Gesellschaften unsere Aufmerksamkeit deshalb auf diese fremden religiösen und politischen Kulturen richten – nicht auf der Suche nach billigen Absatzmärkten, sondern aus dem aufrichtigen Interesse, ob sie uns lehren können zu überleben.

Was die Basisgemeinden und die politischen Oppositionskräfte Lateinamerikas, Südkoreas und Südafrikas vor allem von unserer Lebenserfahrung unterscheidet, sieht der brasilianische Theologe Leonardo Boff so: „Die Basisgemeinden der Armen, die an den Rand gedrängten Gruppen leiden an keiner Sinneskrise. Im Gegenteil: Sie finden Sinn im Kampf ums Leben und im Engagement für die historische Überwindung des Systems der bürgerlichen Moderne. Die große herrschende Gesellschaft der wohlhabenden Nationen“, folgert Boff, „wird langsam von innen her zerfressen. Hoffnung und Zuversicht entschwinden ihr.“² Was soll sie tun, nachdem sie ihre Revolution des Hungers beendet und ihre Bedürfnisse bis zum Überdruß befriedigt hat, fragt der lateinamerikanische Befreiungstheologe.

2. Was tun gegen Leere, Einsamkeit, Unzufriedenheit . . .

Nach mehrjährigem Aufenthalt in der Bundesrepublik Deutschland beobachtet Boff 1981 Erscheinungsformen einer neuartigen Krise: „Leere, Einsamkeit, Angst, Beklommenheit und ziellose Aggressivität, mit einem Wort: allgemeine Unzufriedenheit.“ Die Leere ergibt sich – so Boff – aus dem Gefühl, daß „wir wenig an Leben und Gesellschaft ändern können und daß eigentlich nichts mehr wichtig ist“. In der wachsenden Einsamkeit kommt zum Ausdruck, daß wir den Kontakt mit der Natur verloren haben, daß Freundschaft und Zärtlichkeit seltener werden.

In den Jahren, seit der international bekannt gewordene Boff uns 1981 den Spiegel vorgehalten hat, haben sich fundamentale Wandlungen gerade in unserem Land vollzogen. Gleichwohl kann nichts darüber hinwegtäu-

schen, daß wir einer Katastrophe zuzutreiben scheinen. Ich denke dabei nicht nur an die auch 1990 noch ins Riesenhafte gesteigerten militärischen Zerstörungsindustrien, nicht nur an die chemischen Gifte in unserer Luft, im Wasser und in unseren Speisen³. Ich sehe im Gefolge dieser Bedrohungen auch eine ganz andere, erst allmählich sichtbare *Gefährdung der inneren Natur*, die *zunehmende Verlassenheitserfahrung* vieler Menschen.

Das zerrissene Netz sozialer Beziehungen

Die großen Technosysteme zerreißen ja das Netz sozialer Beziehungen der Menschen. Sie werfen den einzelnen auf sich selbst zurück und treiben ihn so in den Konsum von Dingen, der ihn das Fehlen von menschlichen Beziehungen verschmerzen lassen soll. Die Technosysteme konzentrieren sich ganz auf wirtschaftliches Wachstum, und sie gehen davon aus, die Zufriedenheit der Bürger, der Frieden in unseren Städten, käme zustande vor allem durch Anteilhabe an den materiellen Reichtümern der Gesellschaft. Was die Verteidiger einer solchen Wachstumspolitik jedoch nicht sehen, ist zweierlei: Erstens, der Wunsch nach Zusammengehörigkeit und verlässlichen Beziehungen, nach öffentlicher Kommunikation, ist auf lange Sicht immer stärker als der Wunsch, mehr zu haben. Das Bedürfnis, anderen – als Mensch, mit seinen eigenen Fähigkeiten – etwas zu bedeuten, ist fundamentaler als der Drang, nur durch Dinge, Sachen und alle möglichen Anschaffungen bei anderen eine Rolle zu spielen.

Und das zweite, was zu denken gibt: Das Bedürfnis nach Nähe, der Wunsch, aktiv beteiligt zu sein, selbständig teilnehmen zu können an öffentlich-politischen Entscheidungsprozessen ebenso wie an privater Nachbarschaft, dieses Grundbedürfnis führt, wenn es nicht erfüllt wird, bei vielen Menschen zu klinisch kaum mehr faßbaren seelisch-körperlichen Leiden. Rückzug und Selbstaufgabe sind häufig die Folge. Melancholie in der zweiten Etage. Die Daten der Psychiatric-Enquete der Bundesregierung Deutschlands enthüllten schon im Herbst 1975 einen nahe-

² Vgl. L. Boff, *Zärtlichkeit und Kraft*. Franz von Assisi, mit den Augen der Armen gesehen, Düsseldorf 1983, 21. Die weiteren Zitate aus diesem Kapitel.

³ Vgl. dazu H.-E. Bahr, *Versöhnung und Widerstand, Religiöse und politische Spielregeln gewaltfreien Verhaltens*, München – Mainz 1983; *ders.*, *Franziskus in Gorleben, Frankfurt/M.* 1981.

zu katastrophalen sozial-medizinischen Befund: Elf Millionen Menschen, also jeder fünfte Bundesbürger, waren damals bereits in eine seelische Konfliktlage geraten und dringend hilfsbedürftig.

Schwere Unzufriedenheitslagen also im Innern der Wohlstandssysteme und Ratlosigkeit auf den Rathäusern ebenso wie bei vielen Eltern und Lehrern. Frieden, wenn das zu tun hat mit unserem Wunsch, ganz zu sein, unzerstört, nicht mehr kaputt, dann werden viele in den nächsten Jahren in immer mehr Unfrieden geraten – und das meist ohne eigene Schuld.

Einsamkeit mitten unter Menschen

Eine Einsamkeitsangst breitet sich aus, die nicht durch das Alleinsein entsteht. Die einen – im Gegenteil – mitten unter Menschen befällt. Für-sich-sein-Können galt einmal als eine wohltuende Erfahrung, in der man zur inneren Ruhe findet. Wie kommt es, daß die Einsamkeit heute als so bedrohlich erlebt wird? Daß immer mehr Menschen vom Gefühl einer tiefen Ungeborgenheit bestimmt sind? Woher die diffusen Ängste, die depressive Selbstzärtlichkeit gerade bei denen, die uns gestern noch nicht schreckten mit ihrer inneren Öde?

„Was im Mittelalter die Seuchen waren, Pest, Cholera, Pocken, ist heute . . . die traurige Verstimmung, die Depression. Psychotherapeuten und Sozialpsychologen halten sie für die häufigste seelische Störung in den westlichen Industriegesellschaften. Die Weltgesundheitsorganisation schätzt, daß auf der ganzen Erde 150 Millionen an Depressionen leiden“ (Dörte von Westernhagen).

Das Wort Depression ist zum Sammelbegriff für Zustände geworden, deren tiefere Ursachen uns aber noch verborgen sind, die wir nicht wahrhaben wollen, weil wir fürchten, die Gegenkräfte nicht zu haben. Psychoanalytiker weisen hin auf Entsicherungsfurcht, auf rückwärtsgewandte Geborgenheitswünsche. In der Tat, nie zuvor bin ich unter jüngeren Menschen so häufig auf Empfindung einer seelischen Randlage gestoßen, auf Verlust von Tatkraft, Erlebnis- und Beziehungsunfähigkeit und auf Insensibilität für Leiden anderer. Das Gefühl, an lokalen Umweltzerstörungen, geschweige denn an weltpolitischen Unfriedensstrukturen letztlich nichts

ändern zu können, ist nicht gerade kleiner geworden.

Veränderung krankmachender Politik- und Technikstrukturen

Ich möchte festhalten: Was durch die äußeren politischen Umstände, durch die Strukturen zerstört wird, das kann auch nur dort, nämlich politisch, geheilt werden. Durch eine fundamentale Veränderung dieser krankmachenden Politik- und Technikstrukturen. Auf der anderen Seite gilt ebenso: Wer selber von der Krise betroffen ist, kann nicht warten, bis das große Ganze sich ins Menschenfreundliche verwandelt. Er muß sich selber helfen. Er steht vor der Frage: Wo gibt es heute Kräfte gegen die Isolation? Wo sind Menschen, Situationen, in denen das Rettende schon da ist? Auch das Reich Gottes – das weiß die religiöse Erfahrung – kann doch nur kommen, wenn es schon da ist.

Wie sind sie denn fertig geworden mit der Einsamkeit, die großen Heiligen, unsere religiösen Vorbilder? Unsere Eltern und unsere Freunde?

Hier eine Antwort zu finden ist lebenswichtig für jeden einzelnen. Es ist ebenso notwendig für das politische Gemeinwesen. Denn nur wer für sich selber einsamkeitsfähig geworden ist, ist auch wahrnehmungsfähig für andere. Wer Lust zum eigenen Leben hat, ist auch imstande, Widerstand aufzubringen gegen die Banalität und gegen die Verkümmern des Lebens draußen. Er kann helfen beim Aufbau von Hoffnungen, von Bildern des gelungenen Lebens. Er wird dann zu einer Gegenstimme gegen die Mutlosigkeit. Er unterbricht für eine kleine Zeit die Gewalt. Könnte so eine Anti-Verlassenheitsarbeit auch der Kirchen aussehen? Ihre ethischen Appelle, die Aufforderungen zu partnerschaftlicherer Moral greifen heute offenbar weniger als in den letzten Jahren. Bedarf es in dieser Frage einer befreienden Erinnerung an tiefere Gegenkräfte in den Menschen? Wie sähe, neben der moral-orientierten Verkündigung eine identitäts-orientierte Sinn-Hoffnung aus?

Ich plädiere für eine solche Erinnerung an Gegenkräfte in der Gemeinde, an die „Heiligen“ vor Ort, bei uns selber. Eine Erinnerung, die Diakonie durch Lebenserfahrungen farbiger zu machen.

Margarethe Freytag – Brigitte Weber
Erfahrungen mit der Einsamkeit
alter Menschen

Wie erfahren alte Menschen ihre Einsamkeit? Welche zum Teil vorgefaßten Meinungen bestehen auch bei Helfern, welche Idealvorstellungen liegen gutgemeinten Fürbitten für alte Menschen bisweilen zugrunde? Solchen Fragen nachzuspüren und sie möglichst aus der Sicht der Betroffenen zu beantworten ist Anliegen des folgenden Beitrags. red

Erfahrungen mit der Einsamkeit
alter Menschen

„Wenn jemand im Alter einsam ist, so hat er es verabsäumt, rechtzeitig Freundschaften zu pflegen!“ Elisabeth, die Leiterin eines pfarrlichen Seniorenclubs, ist überzeugt, daß alte Menschen letztlich selbst an ihrer Einsamkeit schuld seien.

„Herr, gib, daß kein alter Mensch in unserer Umgebung einsam ist!“ Welche Idealvorstellung steht hinter dieser Fürbitte, und welches pastorale oder soziale Verhalten lösen solche Vorstellungen aus?

Wir fühlen uns bei solchen und ähnlichen Aussagen nicht wohl. Diesem Unbehagen versuchen wir hier nachzuspüren, möchten es verstehen, uns damit auseinandersetzen. Ausgehend von unseren Berufs- und Lebenserfahrungen und weniger von ohnehin allgemein bekannten Konzepten und Lehrinhalten, möchten wir uns dem Thema behutsam und eher aus der Sicht der Betroffenen nähern. Nur einige Aspekte herauszugreifen wird möglich sein.

Die Einsamkeit hat viele Gesichter

„Einsamkeit ist ein sich verselbständigender Rückzug aus der Welt“, meint eine ehemalige Lehrerin. Sie war nicht verheiratet, die meisten ihrer vielen früheren Freunde sind gestorben, zu den Kindern ihrer auch schon verstorbenen Geschwister hat sie nur losen Kontakt. Fast immer ist sie allein, oft fühlt sie sich einsam. Menschen aller Altersstufen, die unter dem Gefühl der Einsamkeit leiden, wollen dieser Einsamkeit meist so rasch als

möglich entkommen, suchen Ablenkungen, fliehen in Betriebsamkeit oder finden eine Aufgabe, für die sie leben können. Alte Menschen haben es dabei allerdings schwerer. Oft sind sie müde, hören oder sehen schlecht, haben Probleme mit den Füßen. Sie sind somit viel unausweichlicher den Anfechtungen der Einsamkeit ausgesetzt. So auch Frau K., die ehemalige Lehrerin. Sie fühlt sich zwar sehr einsam, möchte das wohl ändern, doch es fällt ihr schwer, aus der schon gewohnten Routine auszurechnen. Auch ein lieber Besuch stört den Rhythmus, der Schwindel und vor allem das schlechte Hören machen Angst vor jeder Kommunikation. Schon tagelang vorher ist sie aufgeregt, wenn sich ein Besuch ansagt. Wann immer es geht, vermeidet sie daher Kontakte und bleibt mit ihrer Einsamkeit, dem Fernsehen und dem Telefon allein zu Hause.

Viele alte Menschen nehmen die Einsamkeit, der sie nicht entkommen können, an und integrieren sie in ihr Leben. Für manche von ihnen wird dann gerade ihre Einsamkeit zur Quelle neuer Einsichten und tiefer Erfahrung. Die Einsamkeit als Chance auf dem Weg zu Vertiefung, innerer Harmonie und Zufriedenheit. So erlebt es z. B. der ehemals sehr beliebte Pfarrer, dessen „konservatives“ Denken später fast niemand mehr mitvollziehen konnte. Zunächst rebellierte er betroffen, doch jetzt im hohen Alter lebt er allein mit seinem einsamen Wissen, doch versöhnt mit dem ihm Aufgegebenen, und strahlt Freude und Gelassenheit aus.

„Vereinsamung steigert, wenn sie nicht zerbricht“, schreibt Stefan Zweig in seinen Erinnerungen „Die Welt von Gestern“. Einsamkeit kann auch krank machen oder zerbrechen. Wenig bekannt ist, daß prozentuell die meisten Selbstmorde von alten Menschen begangen werden. Und viele erstarren langsam und vegetieren nur mehr verbittert dahin, wenn die eigenen Kinder nicht mehr kommen, nicht mehr anrufen oder schreiben oder wenn Einsamkeit sonst durch echte Vernachlässigung seitens der Angehörigen oder Nachbarn entsteht.

Manche alte einsame Menschen sind mit ihrer Unzufriedenheit, ihren Vorwürfen, ihrer herrischen Art und ihren Mimositäten sicher eine große Belastung für die sie Betreuen-

den, die sich dadurch überfordert fühlen. Das führt entweder zu einer gespannten Atmosphäre, manche Helfer bleiben aus oder versuchen, den Kontakt zu minimieren. Die Engländer sagen: Wer eine reizende alte Dame werden will, muß als junges Mädchen damit anfangen. Vielen gelingt das nicht. Geht man der Geschichte ihres Lebens nach, entdeckt man fast immer einschneidende Ereignisse, die vorhandene Entwicklungsmöglichkeiten behinderten. Wem ist das anzulasten?

Nach dem Verlust des Partners, bei schwerer Krankheit oder einer notwendig gewordenen Heimunterbringung ist das Gefühl der Einsamkeit oft übermächtig. Häufig stellen davon Betroffene die verzweifelte Frage nach der Sinnhaftigkeit ihres Lebens. „Niemand braucht mich, ich bin allen nur eine Last!“ Wir sind wenig vorbereitet auf ein Leben ohne Arbeit und ohne Gebrauchtwerden. Sich in unserer Leistungsgesellschaft auf eine ganz andere Sicht der Sinnhaftigkeit des Lebens einzulassen ist ungemein schwer. Wer kann dazu etwas sagen, der den Weg noch nicht selbst gegangen ist?

Und da ist noch die Einsamkeit der „letzten Dinge“. Mit 89 Jahren, einige Monate vor ihrem Tod, schrieb eine Frau im Krankenhaus folgendes Gedicht:

So ist es.

Du fühlst dich – und bist unendlich dankbar dafür –

umgeben von Liebe und Geborgensein.

Doch zutiefst, so ganz im Innersten bist du allein.

Mußt mit manchen Ängsten und Beschwerden,

so auch mit den allerletzten Dingen hier auf Erden,

möglichst klaglos, möglichst lächelnd fertig werden.

Herausforderungen für den Helfer

Sagt jemand von sich, daß er sich einsam fühle, so kann es ihm leicht geschehen, daß ein wohlmeinender Helfer befindet, er habe eigentlich keinen Grund dazu. Anderen gehe es viel schlechter als ihm, und er solle doch einfach dies oder jenes dagegen tun. So bekommt z. B. ein 70jähriger Witwer immer wieder den Rat, doch einfach wieder zu hei-

raten. Er fühlt sich nicht verstanden und angenommen und schweigt. Einsamkeit kann durch verfehlte Hilfe noch größer werden.

Wie kommt es dazu, daß wir Helfer oft nach bestem Wissen und Gewissen reden und handeln und dabei dennoch die Betroffenen enttäuschen bis entmündigen? Stellen wir bei der Beurteilung einer Situation nicht oft Verallgemeinerungen und unsere persönlichen Vorstellungen von richtig und falsch in den Vordergrund? Hinter dieser Barriere können wir den anderen dann nicht mehr wirklich wahrnehmen und verstehen. Lassen wir uns nicht auch manchmal von unseren eigenen Ängsten leiten? Wir können uns nicht vorstellen, so zu leben, wie der alte Mensch es möchte, haben Angst davor und drücken ihm den Stempel „hilfebefürftig“ auf. Die Gefahr einer Fehlbeurteilung ist groß und dadurch eine Aktion gegen den alten Menschen leicht möglich. Nur die betroffene Person selbst kann letztlich darüber Auskunft geben, ob sie einsam ist oder nicht, ob diese Einsamkeit ein Mangel für sie ist oder nicht. Meist sind es nicht nur die Worte, die die Antwort geben, sondern es ist der ganze Mensch, der antwortet. Um diese Antworten zu entziffern, bedarf es Menschen, die fähig sind, den alten Menschen ohne vorgefaßte Ideen und subjektive Meinungen wahrzunehmen, Menschen, die zuhören und beobachten können, worauf es dem Betroffenen ankommt.

Ein mutmachendes Beispiel

Brigitte erlebte in ihrer Praxis ein Beispiel, das ihr sehr naheging, ihr aber auch Mut macht, dem Wunsch des alten Menschen und der Sicht seiner Dinge, solange es geht, Vorrang einzuräumen. Herr und Frau W., beide weit über 80 Jahre, wohnen seit Jahrzehnten auf ihrem abgelegenen und seit einigen Jahren nicht mehr bewirtschafteten Bauernhof. Frau W. kann sich nur im Wohnraum mit Hilfe einer Gehschule fortbewegen, Herr W. geht mit zwei Krücken. Seit einigen Jahren besucht Brigitte beide. Es geht immer wieder darum, daß Verwandte Entmündigungsanträge bei Gericht stellen. Man könne die beiden alten Leute nicht länger allein lassen, sie müßten ins Heim gebracht werden. Obwohl eine Haushaltshilfe gefunden werden kann, wird auf Grund der zunehmenden kör-

perlichen Gebrechlichkeit die Frage des weiteren Verbleibes auf dem Bauernhof immer akuter. Während eines diesbezüglichen Gespräches sagt Herr W. plötzlich: „Kommen Sie mit! Ich zeige Ihnen etwas!“ Sie gehen auf den Hof hinaus, er auf seinen beiden Krücken, und bei jedem Schritt scheint es, als ob er gleich zusammenbrechen würde. Herr W. bleibt bei einem Holztrög stehen, in den eine Quelle fließt. Er zeigt darauf und sagt: „Und diese Quelle sollen wir alleine lassen?“ Bei dieser Aussage werden Begriffe wie Einsamkeit, Bedürftigkeit, Isolation zur Abstraktion. Das Leben, symbolisiert durch die Quelle, und das Sterben, sichtbar in der physischen Gebrechlichkeit, werden hier in einem Fließen erfahrbar, das nur die Natur selbst in ihren Prozessen hervorbringen kann. Herr und Frau W. fügten sich dieser Natur in einer Weise, die wir nur ahnen können. Die Quelle des lebendigen Wassers und die vertraute Umgebung der Natur blieben für beide bis zuletzt bedeutungsvoller als die Sorge um ihr physisches Wohlbefinden und die Konsequenzen der Isolation. Natürlich wissen wir, daß es manchmal keinen anderen Ausweg als eine Heimunterbringung gibt und daß auch manchmal eine solche schwere Entscheidung dazu gegen den Willen des alten Menschen getroffen werden muß. Manchmal aber muß der Helfer zurückbleiben, meinungslos und still, wenn der alte Mensch allein sein will, sein darf und sein muß.

Keine Zeit!

Alte Menschen klagen immer wieder, daß Angehörige, Ärzte, Pflegepersonen, Helferrinnen und sonstige Betreuer keine oder nicht genügend Zeit für sie haben. Umgekehrt bedauern auch die Helfenden häufig, daß ihnen die nötige Zeit für ein Gespräch abgehe. Keine Zeit – geht es dabei wirklich nur um Minuten und Stunden als Maßeinheit? Steht diese gesellschaftlich anerkannte und weitverbreitete Floskel nicht oft verschlüsselt für Unsicherheit, Angst, Überforderung, Nichtwollen, Ungeduld oder Feigheit? Wir selbst erfahren uns hinsichtlich der Zeit auf zwei Ebenen. Wenn wir mit unseren Gefühlen und unserem Wollen in einem guten Gleichgewicht sind, kommt beim Gesprächspartner kaum das Gefühl auf, wir

hätten keine Zeit, und zwar unabhängig davon, wie lange das Gespräch tatsächlich dauert. Ist dieses Gleichgewicht nicht vorhanden, kann es aber sein, daß der andere nach zwei Stunden noch klagt, man hätte keine Zeit für ihn gehabt. Wir meinen daher, daß das Zeitproblem nicht ein Problem des realen Zeithabens allein ist. Die meisten alten Menschen wissen sehr gut, daß Angehörige oder Betreuer viel zu tun haben, und respektieren das auch. Was sie in ihrer Einsamkeit oft so sehr vermissen, ist die echte Begegnung und liebevolle Beziehung. Wenn es gelingt, achtsam, offen, ohne Geräuschkulisse der eigenen Gedanken, Aktivitäten, Wünsche und Vorstellungen dem alten Menschen zu begegnen, dann gibt es kein Problem „Zeit“. Dann wird die Begegnung zum Geben und Nehmen, und es bleibt eine Betroffenheit, die Liebe spürbar macht.

Ferdinand Kerstiens

Lebenschancen im Alter

Gedanken aus den Gesprächen
von einem Besinnungstag

Die folgenden Gedanken wurden von Pfarrrer Kerstiens auf einem Besinnungstag mit alten Menschen notiert und den Teilnehmern zur Verfügung gestellt. Kerstiens selbst begnügt sich bei solchen Besinnungstagen mit einigen einführenden Überlegungen; alles weitere geschieht in einem langen und offenen Gespräch, das aus unterschiedlichen Elementen besteht. red

Dankbar sein für das, was einem noch möglich ist an Bewegung und Kontakt, an Hören, Sehen und Gehen.

Nicht darauf warten, daß andere für mich etwas tun, sondern von mir aus auf andere zugehen, sie besuchen, Zeit haben für sie, Aufmerksamkeit, erzählen und andere erzählen lassen.

Andere anders sein lassen, Toleranz. Der Blick zurück zeigt mir meine Irren und Wirren, macht mich großzügig und gelassen gegenüber den Lebenswegen anderer. Der Blick zurück zeigt mir, wie oft um weniger wichtige Dinge großer Streit entstand.

In der eigenen Familie: Den anderen, vor allem den Kindern und Enkeln ihren eigenen Lebensweg lassen, sie nicht mehr dirigieren wollen, schon gar nicht mit Geld ihr Wohlwollen und ihre Besuche erkaufen wollen.

Sich freuen, wo man noch gebraucht wird, wo die Kinder und Enkel auf einen zukommen, aber auch gelassen nein sagen können, wenn man überfordert ist.

Sich selber etwas gönnen an Schönerem, das noch möglich ist: verreisen, Kontakte, den eigenen Interessen nachgehen: Bücher, Lesen, Fernsehen auswählen.

Stehen zu meinen Grenzen, meinen Fehlern, meinen Schwächen, zu meiner Trauer, meiner Schuld, meinen Enttäuschungen. Ich brauche keinem mehr etwas vorzumachen.

Weise sein, die Menschen lieben, wie sie sind, sie gelten lassen können, sich nichts vormachen lassen, auch von Politikern nicht.

Offensein gegenüber Menschen, die von ferne kommen: Aussiedler (wie viele von uns waren das nicht selber einmal!), Asylsuchende (wie viele konnten nur überleben, weil sie während der Nazi-Zeit anderswo Asyl fanden), Türken usw.

Sich informieren über das politische Geschehen: Arbeitslosigkeit, Rentenreform, Gesundheitsreform. Nicht bloß Parolen weitergeben, sich informieren und dann im Familienkreis und darüber hinaus die öffentliche Meinung mitbestimmen, nicht denken: Da kann ich doch nichts dran machen. Das ist nur Ausrede für unsere Bequemlichkeit. Wir bleiben mitverantwortlich durch unsere Stimme bei der Wahl und bei der Meinungsbildung über wichtige Fragen.

Den Horizont erweitern: Fragen von Missetoren und Adveniat, Dritte-Welt-Fragen. Immer davon ausgehen: Ich bin mitbeteiligt an dem Geschehen in der Welt.

Neid und Geiz hinter sich lassen, sich nicht an den Gerüchten über andere beteiligen, Schadenfreude überwinden, andere verstehen, nicht verurteilen.

Leid kann sehr, sehr schwer sein. Trauernde begleiten, unaufdringlich, einfach dasein und sie wieder aufnehmen.

Das eigene Leid und die Trauer tragen. Das kann ein menschliches und christliches Zeugnis sein, das auch für Kinder und Enkel überzeugender ist als vieles Reden über den Glauben.

Nachdenken in Glaubensfragen. Früher durfte man es nicht. Die neue Freiheit als Chance begreifen, keine Angst davor haben. Über den Glauben sprechen. Früher durfte man es nicht.

Fürbittendes Gebet für die eigene Familie, aber auch darüber hinaus. Die anderen Gott anvertrauen, der noch andere Wege kennt als wir. Stellvertretendes Gebet für andere, die vielleicht nicht mehr beten können.

Noch Hoffnungen und Träume haben, nicht nur zurückblicken. „Eure Alten werden Visionen haben“ – Apostelgeschichte als Deutung des Pfingstereignisses.

Sich freuen können, die Zuwendung anderer auch im Leid gut annehmen und „genießen“ (Thomas von Aquin).

Mich selber Gott anvertrauen ohne Angst vor Gericht und Hölle. Er ist größer als unsere Fragen, als unsere Schuld, als unser Herz, auch wenn es uns anklagt.

Manfred Scheuer

Zur Einsamkeit des Priesters

Geistliches Leben setzt den Mut zur Wüste, den Schritt zur Stille voraus. Einsamkeit kann eine positive Kraft sein, die zu unverwechselbarer Freiheit und Individualität des Einzelnen führt. Der Autor zeigt im folgenden, wie mannigfaltig die Wege und Gründe sind, die gerade den zölibatären Priester zur Vereinsamung führen können, und in wie viele Sackgassen er geraten kann beim Bemühen, die Vereinsamung zu überwinden. Er bietet aber auch Hinweise darauf, was dem Priester helfen kann, die positive Kraft der Einsamkeit sowie die Unterscheidung der Geister zu lernen.

Wenn das persönliche Leben zu kurz kommt . . .

Auf einen jungen Priester wartet in der ersten Gemeinde viel Arbeit. Unterricht, Gruppen, Sakramentenspendung u. a. brauchen nicht wenig Vorbereitung und Aufmerksamkeit. Einladungen werden als will-

kommene Bestätigung und Gelegenheit angenommen, um in die neue Lebenswelt hineinzuwachsen. Der Eros für die Pastoral führt nicht selten zu einer Verausgabung der Kräfte: Nach und nach treten Erholung, Natur, persönliche Beziehungen, Freundschaften, geistliches Leben und Studium im zeitlichen Haushalt in den Hintergrund. Inhaltlich zehrt das Engagement noch vom Feuer des Anfangs wie auch aus den in der Ausbildungszeit angelegten Konserven. Schleichend, ohne daß dies an einem bestimmten Punkt zu fixieren wäre und ohne daß es ausdrücklich gewollt wird, verliert das persönliche Leben und mit ihm auch das Wort der Verkündigung und das konkrete Hinhören auf Menschen an Tiefe. So kommen nicht wenige nach einigen Jahren in den Würgegriff der Einsamkeit. „Du hast mir die Freunde und Gefährten entfremdet; mein Vertrauter ist nur noch die Finsternis“ (Ps 88, 19). Diese Vereinsamung bedeutet Isolation, Leere, Verzweiflung, nicht selten auch Verbitterung und Resignation. Das eigene Ich wird als Kerker erlebt, aus dem es kein Entkommen zu einem Du gibt, kein Weg führt aus diesem Labyrinth des Selbst hinaus. Die äußeren Symptome und Konsequenzen sind dabei recht unterschiedlich. Manche entwickeln sich einfach zu „Eigenbrötlern“, andere fliehen in Alkoholismus oder sonstige Ersatzbefriedigungen, bei nicht wenigen zeigen sich psychosomatische Störungen wie Kopfschmerzen oder Magenbeschwerden.

Zölibatäre Lebensform und Berufsrolle

Auch die äußeren Gründe lassen sich nicht auf einen Nenner bringen. Mit ein Grund ist sicher die zölibatäre Lebensform. Zur Ursache von Isolation, Austrocknung und Gefühlsarmut wird sie vor allem dann, wenn sie als bloß von außen und so als ungerechtfertigt auferlegt qualifiziert und somit nicht innerlich oder nur halbherzig akzeptiert wird. Gerade die nicht angenommene und nicht ausgehaltene Einsamkeit wird zum Fraß der Seele. Eine andere Ursache ist – wenn auch sicher nicht so monokausal, wie E. Drewermann meint¹ – die Berufsrolle des Priesters, die amtlich alle persönlichen Gefühle erstickt, aneinander vorbeileben läßt, eine

Angst vor Nähe und Berührung erzeugt und so eine Entscheidungs- und Bindungsunfähigkeit mit sich bringt. Mit ein Grund für Vereinsamung ist – so paradox dies klingen mag – die inflationäre Erwartung des Persönlichen, Echten und Authentischen in der Seelsorge, in der alles Rituelle, Amtliche und Institutionelle automatisch als uneigentlich und entfremdend hingestellt wird. Weil ein Priester diese Erwartung in seiner menschlichen und emotionalen Begrenztheit gar nicht erfüllen kann, führt sie zu einem vorgetäuschten Interesse, zu einer gespielten Betroffenheit und zu einem Als-ob. Zu einem guten Teil rührt die Einsamkeit des Priesters auch daher, daß er in breiten Kreisen der gegenwärtigen Gesellschaft nicht mehr gefragt erscheint, daß das, wofür sein Herz brennt, von nicht wenigen als uninteressant, lebensfern oder gar lebensfeindlich verurteilt wird. Der Beruf des Priesters ist nicht mehr einfach vom Milieu gestützt. Dazu kommt das Gefühl der Vergeblichkeit. Viele Mühen, Ideen und Einsatz werden als umsonst und von anderen sogar als lästig empfunden. Auf manch gut vorbereitete Predigt erhält er keinerlei Resonanz.

Aufgabe der Theologie kann es nicht sein, die Leblösigkeit solcher Vereinsamung zu legitimieren, den Schmerz der Einsamkeit zu leugnen, seine Spur zu verwischen und über ihn hinwegzutäuschen. Der Stachel im Fleisch kann und darf nicht durch billige harmonische Erklärungen und in Moralien getränkte Ratschläge gezogen werden. Wohl geht es um eine kritische Unterscheidung der Geister, um die Frage, welche Einsamkeit zum Nährboden von Freiheit, Individualität und neuem Leben werden kann und so unverwechselbar zum Glauben gehört und welche Vereinsamung zur Beziehungslosigkeit und Verwüstung der Seele führt. Die Einsamkeit kann zur Sackgasse des Todes werden, sie kann aber auch als Weg durch die Wüste ins gelobte Land führen.

Sackgassen

Jesus wird vom Geist in die Wüste, d. h. in die Einsamkeit geführt. Um den Schmerz und die Last dieser Einsamkeit loszuwerden, tauchen verlockende Möglichkeiten auf, die der Armut des begrenzten Lebens auf die Sprünge helfen sollen.

¹ Eugen Drewermann, Kleriker. Psychogramm eines Ideals, Olten 1989, 254–258.

Manipulation von Beziehungen

Da ist für Jesus die Versuchung, den Hunger zu stillen, indem er Steine in Brot verwandeln könnte. Der Hunger nach Gemeinschaft, nach Berührung, nach Nähe und Intimität soll quasi magisch durch beruflich verordnete und hergestellte Begegnungen gestillt werden. Weil aber hier der gnadenhafte Freiraum des Du nicht ausgehalten, sondern vereinnahmt wird, erwächst diesem Ansinnen keine Erlösung von der Vereinsamung. Noch so viele verordnete professionelle Begegnungen heben den Schmerz nicht auf. Anerkennung und Geborgenheit lassen sich nicht rauben, Liebe und Nähe kann man nicht manipulieren. Eine verordnete Sozialität, eine genomme Beziehung bleibt letztlich monologisch.

Flucht in die Geschäftigkeit

Ein Trick des Priesters, seiner Einsamkeit zu entkommen, ist auch die Flucht in die Geschäftigkeit, in die Arbeitswut. Die Suche nach ständig Neuem, das Hüpfen von einem zum anderen, die ständige Beschleunigung der Pastoral, die Faszination am Quantitativen sind aber nur die Kehrseite von Entwurzelung und Vereinsamung und nicht ihre Überwindung. Es gilt auch für den Priester, was B. Pascal allgemein vom Menschen sagt: „Alles Unglück der Menschen entstammt einem, nämlich daß sie unfähig sind, in Ruhe allein in ihrem Zimmer bleiben zu können.“² Die Suche nach bloßer Zerstreung allein schafft noch keine Beziehung, weil sie letztlich den anderen als Beschäftigungstherapie mißbraucht.

Machtentfaltung

Dann gibt es die Versuchung, der Einsamkeit durch den klerikalistischen Willen zur Macht zu entkommen. Dieses Bestreben bleibt aber in der Dialektik von Herr und Knecht stecken³. Der Herr muß bestrebt sein, den Knecht stumm und klein zu halten,

² Blaise Pascal, *Pensées*. Über die Religion und über einige andere Gegenstände, Heidelberg 1954, Nr. 139; vgl. dazu auch Henri J. M. Nouwen, *Der dreifache Weg*, Freiburg i. Br. 1984, 16–54.

³ Zu diesen Versuchungen und Aporien vgl. eingehender Ferdinand Ulrich, *Gegenwart der Freiheit, Einsiedeln 1974; ders., Leben in der Einheit von Leben und Tod*, Frankfurt a. M. 1973.

ja ihn zu entselbsten. Der Wille zur Macht scheitert an seiner Unfähigkeit zum freien Gewährenlassen. Die bestellte Bestätigung, der gekaufte Applaus decken die Vereinsamung nur zu.

Wer ängstlich um seine Position und Macht besorgt ist, kann auch nicht „mitbrüderlich“ sein. Konkurrenz und Rivalität (*invidia clericalis*) gibt es gerade auch unter Priestern. Ist nicht das vergleichende Schielen auf den anderen (Ist er besser? Ist er beliebter? Hat er mehr Erfolg?) der Grund für die Oberflächlichkeit und Hohlheit mancher Priesterkonferenzen und Gemeinschaften?

Vergötzung von Dingen und Menschen

Schließlich taucht für Jesus die Versuchung der Vergötzung auf, um die Wunde der Einsamkeit selbsttätig zu schließen. Gerade dieser Versuchung gibt der Priester nach, wenn er negativ an Dinge oder Menschen verfällt. Die Menschen spüren sehr wohl, welches Verhältnis ein Priester zu Geld und Besitz hat, ob bei ihm das „Haben“ das letzte Individualisationsprinzip ist, ob er sein „eigentliches“ und „wirkliches“ Leben in Hobbies sucht . . .

Auch das Hineinstürzen in menschliche Abhängigkeiten, das Vergötzen von Freundschaft, die Verabsolutierung von Gemeinschaft und Gemeinde kann nicht in den bergenden Schoß der Heimat zurückführen. Jede Vergötzung und Verabsolutierung gerade auch von Menschen legt letztlich Fesseln an.

Pastoral ohne Profil und Optionen

Ein sicherer Weg in die Vereinsamung ist für den Priester die Sucht, es sich mit keinem zu vertun, keinem zu widersprechen, allen Recht zu geben. Die Weigerung, der eigenen Individualität und Berufung ein konkretes Profil zu geben, die Unfähigkeit, bestimmte Optionen in der Pastoral zu treffen, die Scheu vor schmerzlichen Entscheidungen wirken destruktiv. Eine abstrakte Allgemeinheit und Universalität bleiben in der konkreten Gegenwart fleisch- und blutleer. In diesem Zusammenhang wird der Priester manchmal das Opfer von Eifersucht. Weil er nicht alle Erwartungen erfüllen kann, trifft ihn die neidische Aggressivität der Zu-kurz-Gekommenen, die an keinem Lächeln, an

keinem Verweilen und an keiner Sympathie ein gutes Haar lassen. Hält er diese Spannung nicht aus und gibt er dem Druck, dem Gerede und dem Tratsch nach, wird seine Wohnung unversehens zu einer Burg und seine Existenz zu einer fensterlosen Monade.

Vermarktung der Intimität

Keine Abhilfe der einsamen Not bringen auch das öffentliche Zur-Schau-Stellen der eigenen Hilflosigkeit und die Vermarktung der Intimität. Öffentliche Anbiederung ohne Sperrzonen kann wohl der Sucht der Masse, jedem ins Schlafzimmer schauen zu können, entsprechen. Die Unfähigkeit zu einer Stufung der Intimität ist aber letztlich ein Weg in die Verrohung und in die Barbarei und nicht zu Gemeinschaft und Beziehung.

Ein unchristlicher Holzweg, mit der Einsamkeit umzugehen, ist schließlich eine negative Abtötung. Wenn mit der Abtötung der Gefühle, des Eros und der Sexualität jede Suche, Sehnsucht und Ausrichtung auf ein Du stirbt, so hat das mit dem Reich Gottes nichts zu tun. Christlich ist auch kein Kult der Einsamkeit (mit dem Zölibat), durch den die Sozialität zur Zweitrangigkeit degradiert und das eigentliche Leben vom Du abgeschnürt wird⁴. Der romantische Selbstgenuß, die Glorifizierung der Subjektivität, ein autarkes, selbstgenügsames Ich wie auch das Verliebtsein in die eigene Schwermut entspringen nicht dem Leben, sondern dem Todestrieb.

Unterscheidung der Geister

Geistliches Leben setzt den Mut zur Wüste, den Schritt zur Stille voraus. Es ist der Geist Gottes, der Jesus in die Wüste führt (Mt 4, 1). Aus einem geistlichen Leben, das sich ehrlich den inneren Tendenzen, Kräften, Wünschen, Krisen, Versuchungen, Regungen, Spannungen und Widerständen stellt und Trost und Trostlosigkeit, Wachstum und Abnehmen von Glaube, Hoffnung und Liebe wahrnimmt, erwächst die Fähigkeit zur Unterscheidung der Geister. Ignatius von Loyola nennt in der 9. Regel zur Unterscheidung der Geister drei Hauptgründe für trostlose und mühsame – man kann übertragen wohl

auch sagen für einsame – Zeiten: „1. Weil wir lau, träge und nachlässig in unseren geistlichen Übungen sind. 2. Um uns zu prüfen, für wieviel wir taugen und wie weit wir uns in seinem Dienst und Lobpreis ohne solchen Sold an Tröstungen und gesteigerten Gnaden länger einsetzen. 3. Um uns wahre Kenntnis und Einsicht zu geben, daß es nicht bei uns liegt, gesteigerte Andacht, intensive Liebe, Tränen oder irgendwelche andere geistliche Tröstung herbeizubringen oder zu haben, sondern daß alles Gabe und Gnade Gottes, unseres Herrn, ist.“⁵

Statt geistiger Trägheit Bemühung um Selbsterkenntnis

Die Gründe für Vereinsamung können also auch in Fehlern des eigenen Lebensstils, in eigener Faulheit oder Unaufmerksamkeit liegen. Sicher darf dabei kein monokausaler Tun-Ergehen-Zusammenhang konstruiert werden. Wer aber alles tut, um seine Gesundheit zu ruinieren, darf sich nicht wundern, wenn er krank wird. Wer sich auf keinen Menschen einläßt und nicht bereit ist, etwas zu verschenken, sollte nicht aufschreiben, daß er so allein gelassen wird. Wer in einer Krise plötzlich merkt, daß seine Seele aus dem letzten Loch pfeift, sollte auch einmal fragen, ob er ihr überhaupt schon einmal Aufmerksamkeit geschenkt hat. „Wie willst du die Fähigkeit zuzuhören bewahren, wenn du niemals zuhörst: Daß Gott für dich Zeit haben soll, hältst du sicher für ebenso selbstverständlich wie dies, daß du keine Zeit für Gott haben kannst“ (Dag Hammarskjöld). Einsamkeit kann positiv zum Ort von Selbsterkenntnis und Selbsterziehung werden. Daran führt kein geistlicher Weg vorbei: „Denn die Selbsterkenntnis ist so wichtig, daß ich nie eine Nachlässigkeit bei deren Erwerb wünschte, selbst wenn ihr euch auch bis zum Himmel erhoben hättet“ (Teresa von Ávila)⁶.

Bewußtmachen der eigenen Identität

Positive Einsamkeit kann ein Indikator für die unverwechselbare Freiheit und Indivi-

⁴ Vgl. dazu die philosophiehistorischen Textverweise bei H. Emmel – U. Dierse, Art. Einsamkeit, in: HWP 2, 407–413.

⁵ Die Exerzitien. Übertragen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1954, Nr. 322.

⁶ Die Seelenburg (5. Band der sämtlichen Schriften), München 1984, 29.

dualität des Einzelnen sein⁷. Im Lichte der jüdisch-christlichen Tradition ist der Einzelne kein bloßer Anwendungsfall des Allgemeinen, kein Derivat eines uniformen Ganzen, keine Nummer im Kalkül Gottes; Gottes Handeln in der Schöpfung entspringt keiner Schablone der Gleichmacherei, seine Liebe ist schöpferisch: „Fürchte dich nicht, denn ich habe dich beim Namen gerufen, du gehörst mir“ (Jes 43, 1). Jesu Ruf ergeht an Einzelne, die er beim Namen nennt (Mt 4, 18–22 par; 10, 1–4 par). Der Auferstandene schenkt Maria Magdalena, die in ihrer Verlassenheit trauert, ihren Namen, ihre Identität zurück (Joh 20, 16). Von da her gibt es eine unaufhebbare, heilsgeschichtliche Bedeutung des Einzelnen in der Kirche⁸. Der Weg des Einzelnen kann wohl durch eine Gemeinde oder durch die Kirche insgesamt angeregt, bestärkt, gefördert, kritisiert und auch korrigiert werden, die Gottesbeziehung des Einzelnen löst sich aber nicht in die Vermittlung hinein auf bzw. darf nicht von dieser aufgesogen werden. In diesem Sinn ist Einsamkeit, Abgeschiedenheit und Wüste der Ort, daß der welt- und menschenimmanente Gott auch der Gott des personalen Je-Mehr, das je-größere Geheimnis ist. Die Wüste ist der Ort, an dem Gott Israel ins Herz spricht (Hos 2, 14)⁹. Hier kommt zum Ausdruck, daß Gott selbst und Gott allein die Erfüllung menschlicher Sehnsucht sein kann und nur er genügt.

Die Priorität der konkreten Gottesbeziehung ist die ontologische und theologische Grundlage für die Würde des menschlichen Gewissens (auch des irrenden!). In ihr wurzelt, daß die Kirche keine Berufung machen und schon gar nicht erzwingen kann und darf. Geistliches Leben weiß sich unverwechselbar vor Gott gestellt, es flieht nicht in das „Man“, es geht nicht auf in der Objek-

⁷ „Es gibt keine freie Gesellschaft ohne Stille, ohne einen inneren und äußeren Bereich der Einsamkeit, in dem sich die Freiheit entfalten kann.“ (Herbert Marcuse, Über Revolte, Anarchismus und Einsamkeit, Frankfurt a. M. 1969, 43).

⁸ Vgl. dazu besonders Karl Rahner, Über die heilsgeschichtliche Bedeutung des Einzelnen in der Kirche, in: *ders.*, Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie, Innsbruck 1959, 88–126; *ders.*, Das Dynamische in der Kirche (QD 5), Freiburg i. Br. 1958.

⁹ Günter Virt (Hrsg.), Ich habe dich in die Wüste geführt, Innsbruck 1988.

tivität der Institution, es verschafft sich nicht durch die Masse, durch die Meinung der Mehrheit ein Alibi. Von da her kann die Sakramentalität des priesterlichen Amtes kein totales Verschwinden der Person des Priesters im Amt und auch kein totales Diktat der Institution bedeuten. Es wäre widersinnig, würde die schöpferische und personale Liebe Gottes durch einen gesichtslosen und „entpersönlichten“ Charakter dargestellt.

Diese Form der Einsamkeit, die ihren Grund in der Bedeutung des Einzelnen und seiner Freiheit hat, ist keine Beziehungslosigkeit. Im Gegenteil: sie ist Voraussetzung dafür, daß in der Beziehung positives Selbstsein anerkannt und gewährt wird. Einsamkeit in der Beziehung zum Du bewahrt vor negativer, selbstzerstörerischer „Entselbstung“, vor unselbständiger und schmarotzerhafter Verfallenheit, sie schützt vor einer Symbiose, in der es keine lebendige Spannung mehr gibt. Zugleich wird die Einmaligkeit des anderen geachtet und geschützt, der eine kann beim anderen Gast sein, ohne ihn zu okkupieren.

Einsamkeit in der Beziehung zu Gott ist zunächst der Preis für die positive Differenz zwischen Gott und Geschöpf. Gebet und Frömmigkeit sind ja kein namen- und sprachloser Verschmelzungsprozeß, kein Aufgehen in einem dämonisch Einem. In der Beziehung zu Gott wird der Mensch in sein positives kreatürliches Selbstsein gesetzt. Diese Beziehung kennt durchaus den Schmerz der Abwesenheit und der Verlassenheit¹⁰. Der Weg der Nachfolge Jesu ist mitgeprägt durch den Abschied von den Vertrauten (vgl. z. B. Lk 14, 25–35), er führt durch die Distanzierung von Freunden (Mt 26, 56) und lotet die Abgründe der Verlassenheit durch Gott aus (Mt 27, 46). Auch marianische Frömmigkeit macht aus der Religion des Kreuzes keine billige Harmonielehre. Von Maria ist die ständige Einübung in das Loslassen unmittelbaren Greifens und Besitzens gefordert: „Wußtet ihr nicht?“ (Lk 2, 49) „Frau, was habe ich mit dir zu schaffen?“ (Joh 2, 4) „Wer sind meine Mutter und meine Brüder?“ (Mk 3, 31) Auch für den Priester

¹⁰ Vgl. dazu Hans Urs von Balthasar, Die Abwesenheiten Jesu, in: *ders.*, Neue Klarstellungen, Einsiedeln 1979, 28–36.

kann innergeschichtlich die Einsamkeit des Kreuzes nicht aus dem Weg geräumt werden. Alle Romantisierungen und Harmonisierungen, auch unter dem Vorzeichen der Frömmigkeit, führen am Weg Jesu vorbei.

Der Einsamkeit eine Sprache geben

Die biblischen Beter (Psalmen, Jeremias, Klagelieder, Hiob, Jesus)¹¹ beschönigen in keiner Weise die Abgründe der Verlassenheit, der Zerstörung und die Erfahrung des Todes. Sie vergraben sich aber auch nicht in ihre Isolation und Verzweiflung (es gibt auch ein narzißtisches Verliebtsein in die eigene Traurigkeit). Sie erinnern sich an die Geschichte Gottes mit ihnen und klagen in der Erfahrung der Abwesenheit Gottes, daß er sich als Gott des Lebens und der Freiheit erweise. Das Gebet der Klage fällt nicht aus dem Glauben heraus (darin unterscheidet es sich vom Skeptizismus), ohne sich der Dramatik des Lebens und des Todes zu entziehen. So wird in der Klage die Erfahrung der Einsamkeit radikal ernstgenommen und zugleich auf Kommunikation hin aufgebrochen. Für den Priester kann dieses biblische Gebet der Klage eine Ermutigung sein, seine eigenen Erfahrungen ohne jede Beschönigung vor Gott zur Sprache zu bringen. Zudem braucht er aber auch eine positive Kultur der Einsamkeit.

Mut zum Alleinsein

„Bete, daß deine Einsamkeit der Stachel werde, etwas zu finden, wofür du leben kannst, und groß genug, um dafür zu sterben.“¹² Eine positive Kultur der Einsamkeit ist Voraussetzung für jede schöpferische, geistige und geistliche Tätigkeit. Will der Priester nicht bloß von außen gesteuert ein Funktionärs- und Verwalterdasein führen und soll seine Arbeit nicht zu geschäftigem Tun ausarten, will er nicht bloß reagieren, dann muß er sich der Stille des Herzens und der Kraft wie auch der Last der Kontemplation aussetzen. Dazu gehört regelmäßiges persönliches Gebet mit dem Hinhören auf die

Zeichen der Zeit (vgl. GS 4), mit der Deutung des Lebens aus dem Glauben (vgl. die Methode: Sehen – Urteilen – Handeln in der KAJ), mit dem täglichen Gebet der liebenden Aufmerksamkeit (GCL), mit Wüstentagen (Foucauld-Familie), Exerzitien oder einfachen Zeiten der Stille, in denen sich der Eigengeschmack der Seele mit dem persönlichen Charisma entwickeln kann und das Schweigen immer mehr zu einem aufmerksamen Hören auf den Willen Gottes wird¹³. Das Reich Gottes kommt aus der Einsamkeit unter der Erde (vgl. Mt 13; Joh 12, 24) und atmet die Geduld des Reifens.

Zudem wahren der Stachel und das Geschenk der Einsamkeit vor einem allzu raschen musealen Einrichten in einem Lebensentwurf, bei dem alles seinen fixen Platz hat, aber eigentlich nicht mehr lebendig ist. Diese Einsamkeit kann im Priester die Sehnsucht und den Durst nach dem Reich Gottes offenhalten¹⁴. Aus dieser Offenheit kann ihm ein positiver Non-Konformismus erwachsen, der ihn zur Solidarität mit jenen befähigt, die nicht in das abgerundete System der fertigen Lösungen passen.

Kultur der Freundschaft

Damit die Einsamkeit fruchtbar bleibt, ist es für den Priester ebenso wichtig, daß er auch Alltag und Fest kultiviert¹⁵, sich Zeit für Freunde und Mitbrüder nimmt, Freude am Schönen, an der Natur, an Kunst und Musik entwickelt, daß er staunen, lachen und weinen kann . . .

¹¹ Hans Schaller, Verbirg nicht dein Gesicht vor mir. Vom christlichen Bitten und Klagen, Mainz 1982.

¹² Dag Hammarskjöld, Zeichen am Weg, München 1967, 51.

¹³ Vgl. die Hinweise bei Josef Freitag, Sakramentale Sendung. Gabe und Aufgabe des sacramentum ordinis (pwb Sonderdrucke 29), Freiburg 1990, 21–27.

¹⁴ Dazu mehr bei Madeleine Delbrél, Frei für Gott, Einsiedeln 1976, 73–79 (Die apostolische Einsamkeit).

¹⁵ Henri J. M. Nouwen, Schöpferische Seelsorge, Freiburg i. Br. 1989; Rolf Zerfaß, Menschliche Seelsorge, Freiburg i. Br. 1985.

Praxis

Johann Franke

„Was hat Dir geholfen, als Pfarrer leben zu können?“

Eine Antwort
auf eine freundschaftliche Frage

Der folgende Erfahrungsbericht geht auf Gespräche zurück, die zwei von der Spiritualität und seelsorglichen Arbeit dieses Priesters tief beeindruckte Mitglieder der Redaktion in den vergangenen Jahren mit dem Autor geführt haben. Er erzählt darin, was ihn in den 35 Jahren seines Priestertums getragen hat. Neben dem Vertrauen auf Gott wurden für ihn die Gemeinde der Jünger und insbesondere die Freundschaft mit einer Frau immer wichtiger. red

Ich nehme meine Zuflucht zu Gott, zur Wahrheit und zur Gemeinde der Jünger

Seit zehn Jahren bin ich Pfarrer in einer großen Pfarrei am Rand einer Großstadt. Vor fünfunddreißig Jahren habe ich in dieser Großstadt als Kaplan begonnen und auch die meisten Jahre als Priester dort gelebt.

Die vergangenen Jahre habe ich mitten in der Stadt unter den Menschen gelebt und war arbeitsmäßig sehr stark belastet. So habe ich meinen privaten Lebensraum in jeder Hinsicht stark einschränken müssen. Den größeren Teil des Pfarrhauses hat die Kirchenverwaltung an eine Familie vermietet. Dies brachte volles Leben ins Pfarrhaus und auch einen gewissen Ausgleich dafür, daß meine freundschaftlichen und familiären Beziehungen ziemlich auf der Strecke geblieben sind. Seit einem Jahr teilt ein Kaplan, der als Neupriester in die Pfarrei kam, das Leben mit mir. Ich kann aufatmen und genieße auch die Vorteile einer geregelten Haushaltsführung, die Tischgemeinschaft, das Gespräch und Zusammenleben sowie gelegentliches gemeinsames Breviergebet. Erstmals seit meiner Kaplanszeit kann ich auch in der Pfarrgemeinde, zu der ich gehöre, am Gottesdienst ganz gewöhnlich teilnehmen und auch die Predigt hören.

Hier in der Siedlung und unter den Fabriken und im gesellschaftlichen Leben wollte ich als Mann des Evangeliums Christi und Mitbürger in diesem Teil der Menschheit leben. Als Pfarrer und durch die vielen Anforderungen war ich zugleich etwas danebenstellt, obwohl ich ständig mit den Menschen und dem Wort Gottes befaßt war. Woher bekam ich die Kraft, daß ich nicht müde wurde?

Die Grundlage

Meine Eltern hätten mich nicht katholischer erziehen können in dem absolut katholischen Dorf, in dem ich aufwuchs, und in der katholischen Stadt, vor deren Toren unser Dorf lag. Ich lebte völlig in der Kirche. Das Gymnasium, ebenso wie die Hitlerjugend, die ich beide besuchen mußte, konnten dem keinen Abbruch tun, im Gegenteil. Dort lernte ich arglos und tief eine Art nationalen Sozialismus, eine Liebe zu den Leuten, unter denen ich lebte. Die Härten des Krieges, die ich uns alle erleben sah, stärkten diese Liebe. Die Ideologie und der Massenwahn hatten keine Chance, wir waren gläubig und christlich imprägniert. Ich lernte auch, wie man Leidenden aller Nationen helfen kann. Ein Kaplan, der uns als persönlicher Freund und Gruppenleiter die Suche nach Gottes Gegenwart und die Liebe zu sich selbst vorlebte, lehrte mich Lebensvertrauen, Vertrauen auf Gott und Liebe zur Schöpfung. Sie hat mich alle Zeiten der Niederlagen, der Depressionen und der Angst, das Leben zu verpassen, überstehen lassen.

Im Seminar habe ich die Nachfolge Jesu dazugelernt, und in den Zeiten, da ich die Kontemplation zu üben begann, Jesus als Gott mit uns gefunden. Ich konnte sehen: In der Gemeinschaft der Heiligen habe ich meinen Platz bekommen, darin lebe ich.

Das ist die Grundlage. Was hat mir im letzten Jahrzehnt, da ich als Pfarrer voll im Leben der Pfarrei eingebaut bin, geholfen?

In einer geistlichen Gemeinschaft sagen sie:
Ich nehme meine Zuflucht zu Gott.

Ich nehme meine Zuflucht zur Wahrheit, die gelehrt wird.

Ich nehme meine Zuflucht zur Gemeinschaft der Jünger.

Diese drei Zufluchten haben mir geholfen. Sie haben mein geistliches Leben gerettet, sie haben meine Ruhe gerettet und mich in der Kirche gehalten. Gerade so, wie es jetzt ist, gefällt es mir, zu leben.

1. Ich nehme meine Zuflucht zu Gott

So wie ich mich erinnere, habe ich als Hilfe für mein Leben als Priester übernommen:

- die tägliche Betrachtung,
- die häufige heilige Messe,
- den Rosenkranz,
- das Breviergebet,
- das Lesen der Heiligen Schrift und das Studium,
- die jährlichen Exerzitien,
- die Gemeinschaft mit dem Klerus und der Kirche,
- die Ehelosigkeit um Christi und der Kirche willen.

Wenn ich das einhalte, hat mein Leben eine Form, in der es gelingen muß. Ich habe das geglaubt und übernommen, um als Priester leben zu können. Ich wollte meinen Glauben an Gott und meine Jüngerschaft Christi in dieser Weise schützen.

Den Glauben an Gott und die Liebe zu ihm habe ich bei meinen Erziehern abgeschaut. Die geistliche Erziehung im Seminar, das Studium der Moral, der Glaubenslehre, die Auflagen des Kirchenrechts konnten diesen Glauben und den Lebensentwurf, der darauf aufbaute, nur stützen.

Die Menschen, die mir später im Leben begegneten, haben mir geholfen, daß meine Enge erweitert wurde, meine Neurosen und Verklemmungen, die ich mir früher zwangsläufig zugezogen hatte, gemildert oder überwunden wurden.

Haben mir die Hilfen der priesterlichen Lebensform tatsächlich geholfen? Kam die Hilfe nicht woanders her?

1. Nicht gehalten hat die tägliche Betrachtung, wie sie uns vom Spiritual gelehrt wurde. Nach einiger Zeit habe ich sie durch das Immerwährende Christusgebet – in der CAJ wurde das geübt – ersetzt. Inzwischen habe ich nach jahrelangen Versuchen, die Meditation mit anderen zu üben, zu meinem Heil Leute gefunden, die mich in die Kontemplation eingeführt haben. In der Seminar- und Universitätszeit war es nicht möglich, eine Einführung in unsere mystische Tradition

des Gebets zu bekommen, geschweige denn zu einer Anbetung in diesem Sinn. Dabei sind die Jahrhunderte unserer alten Kirchengeschichte und Heiligengeschichte voll davon, und in der Kirche des Ostens ist sie die normale Frömmigkeit. Diese gegenstandslose direkte Anbetung (Meditation mag ich nicht gern sagen, eher Kontemplation) konnte ich in Gemeinschaft üben und übe sie auch allein. Längst hat sie die (diskursive) Betrachtung ersetzt, sie hat die Anbetung Gottes gerettet und die Gelassenheit und Direktheit des Lebens gebracht. So konnte ich der Menge der Anforderungen ohne Hektik gerecht werden. Ich glaube, dies ist die direkte Weise, den ersten Satz des Katechismus zu verwirklichen oder das Hauptgebot zu halten, das uns die Heilige Schrift und Jesus speziell auferlegen. Es geht dabei nicht so sehr um die treu, womöglich täglich, eingehaltene Zeit des Gebetes, es geht um das Leben vor Gott, das bei der Kontemplation von selbst wächst.

2. Die tägliche heilige Messe habe ich schätzen gelernt in den Zeiten, da ich als Sonderseelsorger nicht täglich dazu kam. „Es betet und opfert“, sie ist am wenigsten mühsam, ich bin einfach ein Teil der Menschheit. Nichts ist verlangt, sie ist die wahre Ruhe. Das Tun Jesu Christi und mit Jesus Christus, am einfachsten nach den liturgischen Vorschriften, bringt zugleich das Einssein mit den Menschen, für die ich zu leben habe. Sie merken wohl auch selbst etwas davon.

3. Den Rosenkranz habe ich in der Tasche. Beten kann ich ihn nur selten, lieber allein. Mit der Pfarrei zusammen ist er mir eine Last.

Das Brevier habe ich seit Jahren nur sporadisch, mehr oder weniger häufig, gebetet. Das Bewußtsein, für das Volk Gottes oder mit ihm zu beten, hat mir wenig Antrieb gegeben. Manchmal, mit der kleinen Gemeinde bei der Vesper am Sonntag, oder im Conventiat oder jetzt mit dem Kaplan, habe ich gern gebetet. Da gehen mir die Psalmen als Gebet und Gotteslob auf und freuen mich. Aber im Ganzen reicht es mir, öfters einmal zu beten, um in den objektiven Strom des Gotteslobes der Kirche eingebaut zu sein.

4. Die Exerzitien habe ich bis zu meinem 25jährigen Jubiläum gern gemacht, wegen

des gemeinsamen geistlichen Zusammenseins, auch wenn sie mir oft als Fortbildungsveranstaltungen zweckentfremdet schienen und zu kurz und unruhig waren. An ihre Stelle sind längst die gemeinsamen Meditationswochen getreten, gewöhnlich während des Urlaubs, aber auch im Lauf des Jahres. Ohne die Zeiten des kontemplativen Betens, in denen ich regelmäßig, häufig meine Zuflucht zu Gott nehme, würde ich mein Leben sicher nicht als Gottesdienst, nicht als erfreulich und erfüllt sehen.

Das Beten in der Gemeinde, besonders das Beten einer kleinen Gruppe, die mit mir wöchentlich zusammen in der Stille anbetet, stützt mich allgemein.

II. Ich nehme meine Zuflucht zur Wahrheit, die gelehrt wird

Die Bücher der Heiligen Schrift sind die Grundlage meiner Bibliothek, meiner Urlaubslektüre, mein ständiges Nebenbei-Studium, wie auch Lektüre zur Unterhaltung. Aus den Heiligen Schriften – nicht nur unserer christlichen Religion – kann ich leben und sie mit manchen Mitschülern in der Kontemplation auch gelegentlich behandeln.

III. Ich nehme meine Zuflucht zur Gemeinde der Jünger

1. Das Conveniat im Dekanat: Kaum eines habe ich versäumt. Oft ist die Zusammenkunft etwas öde, selten kommt ein geistliches Gespräch oder ein wirkliches Fachgespräch heraus. Offenbar trauen wir uns nicht, uns in die Karten schauen zu lassen, weder werden Niederlagen zugegeben noch schöne Zeiten erzählt. Was in den Pfarreien geschieht, erfahren wir manchmal aus den Lokalnachrichten der Zeitung. Es bleibt bei einer Konferenz mit Andacht, Gastfreundschaft, Flachserei und Bekanntgabe von Terminen. Zwischendurch blitzt freilich der Geist auf und entschädigt für viele lahme Stunden. Auch die Treue, mit der wir zu den Versammlungen kommen, zeigt, daß wir eine Lebensgemeinschaft sind, die uns trägt. Kaum ein Thema bei uns ist der Bischof und die ganze Leitungsorganisation. Wir haben berechtigt das Bewußtsein, daß die Arbeit von uns gemacht wird. Freilich haben wir

auch etwas mitleidigen Respekt. Wir möchten die Arbeit dieser Leute nicht tun, obwohl wir vielleicht schon davon geträumt haben. Etwas anderes ist die Gemeinschaft und das Wissen der Zusammengehörigkeit mit der Weltkirche. Wir haben und geben viele Zeichen des universalen Lebens, des unzerstörbaren.

2. Natürlich habe ich die Ehelosigkeit als junger Mann versprochen, und ich habe sie mit Mühe auch eingehalten. Nur dauert es fast das ganze Leben, bis ich sie wirklich verkräftet habe. Man kann dazu auch nicht erzogen werden. Ich mußte lernen, lange Zeit zugleich voller Angst und Neid und voller Freude an der Freiheit (wobei das ehelose Leben wirklich nur mit Freiheit gegenüber Besitz und Bequemlichkeit und mit vollem Einsatz bei der Arbeit erträglich und sinnvoll erscheint). Lange, quälende Zeiten (die auf andere Weise auch der Mensch in einer Partnerschaft durchzustehen hat) braucht es, bis man sich selbst findet, bis ein Sinn erscheint, bis Gott sich zeigt, bis die vorhandene Neurose abklingt und bis ich mich dem Leben überlasse. Lang genug bestand die Gefahr, daß ich böse wurde, oder ängstlich oder hart.

Ohne die langsam wachsende Freundschaft mit einer Frau wäre ich unwissend und beengt geblieben, glaube ich. Es war sicher nicht leicht. Es wäre nicht gegangen ohne menschliches Format. Es ist gerade noch gegangen und hat mich (nicht nur mich) zur Freiheit gebracht.

Ich kann niemand einen solchen Weg empfehlen. Auch mir habe ich ihn nicht empfohlen – er hat sich ergeben. Wer gibt ihn? Das Leben? Ohne Zweifel.

Verwandten von mir, die mich um Rat fragten, ob sie Priester werden könnten, habe ich dieses Punktes wegen nicht zugeraten. Es ist eine Zumutung. Doch ist es für mich eine Hilfe Gottes – nicht weil es legal, sondern weil es eine Art Leben ist.

3. Lange Zeit habe ich eine Priestergemeinschaft gesucht, eine Bruderschaft, doch kam ich in keine der bestehenden Gruppen hinein. Die Gemeinschaft der Leute, mit denen ich meditiere, ist die Jüngerschaft geworden, die Zuflucht ist.

Die kameradschaftlich ruhige Zusammenarbeit mit den tragenden Leuten der Pfarrei

ebenso wie mit Menschen aus der politischen und gesellschaftlichen Zusammenarbeit, die mich zu Rat ziehen oder mit denen ich zusammenkomme (Lokalpolitiker, Menschen von a. i., von der Friedensinitiative, ebenso wie aus dem evangelischen Kirchenvorstand), schaffen mir Boden unter den Füßen. Es befriedigt mich ungemein, einfach dazuzugehören und meinen Teil beizutragen.

Ergebnis

Die Hilfen zum Leben, die uns als Klerikern gegeben sind, haben also nicht alle wirklich geholfen. Den Geist von Glauben, Hoffen, Lieben kriegt man anderswoher, und jedenfalls ich mußte ihn mitbringen und auch von Leuten außerhalb unserer Organisation stärken lassen. Es reicht nicht zu einer tragfähigen Spiritualität des Diözesanpriesters in der Klerusgemeinschaft, so sehr auch die Verbundenheit da ist.

Es wäre sehr angebracht, hätte man uns das Beten der Kirchenväter, der Mystiker, der östlichen Kirche gelehrt. Eine entsprechende Lebensweise würde sich daraus sicher von selbst ergeben. (So wie in Japan kein Mönch die Verantwortung für einen Tempel und dessen Gemeinde und Gottesdienst übertragen bekommt, der nicht einige Zeit in der Meditation des Zen geübt hat. So ist sein Leben um das Gebet zentriert, und zwar um die direkte Art des Einswerdens mit dem Einen, dessen Namen nicht genannt wird. Das Leben wird dadurch von selbst gefördert, und die Aktivität kommt sicher nicht zu kurz. Schon der alte Mose hat dies gezeigt, und Jesus mit seinem Leben ebenso.)

Ich hatte Glück, daß ich nicht vergeblich gesucht habe. So ist mein Leben voll gelungen. Das Gespräch mit den Leuten von der „Diakonia“ hat mich zu einer Rückschau gebracht, die mir selbst sehr gut tut. Vielleicht kann sie Mitbrüder auf ihrem Weg trösten und bestätigen. Wir haben keinen Grund, niedergeschlagen und verdrossen zu sein. Gott ist mitten in unserem Leben.

Martha Sonntag

Begleitung in Einsamkeitssituationen Möglichkeiten und Aufgaben für die Kirchen

Nach drei Berichten über fast ausweglos erscheinende Situationen der Vereinsamung beschreibt die Verfasserin den Wert kirchlicher Beratungseinrichtungen, die aber auf ein entsprechendes Engagement der Gemeinden und einzelnen Christen angewiesen sind.

red

Begegnungen in der Praxis

Schmal, blaß, mit herunterhängenden halblangen Haaren sitzt sie mir gegenüber und weint – ein wildes, aufbäumendes Schluchzen. Ich kenne diese Situation aus einer dreijährigen Beratungsgeschichte. Frau B. ist wieder in ihr Tief geraten, sie wehrt sich verzweifelt gegen ihre Situation. Sie erwartet nicht von mir, daß ich sie für sie ändere. Jedoch erwartet sie mein Zuhören, mein Mitgehen, mein Mitfühlen. Ich spüre, daß ich ihr in diesem Augenblick auch gar nichts anderes geben kann als mein Dasein. Die konstante Begleitung ist wahrscheinlich viel wichtiger als die therapeutischen Angebote zur Diagnose und zur Veränderung – denke ich heute an diesem Morgen und halte das Weinen aus, auch die Bitterkeit ihrer Vorwürfe. Und ich wähle behutsam die nächsten Worte. – Frau B., 43 Jahre, alleinstehend, wohnt immer noch in einer Studentenbude. Nach dem Scheitern ihrer ersten Berufsphase, in der es erhebliche Beziehungsschwierigkeiten gab, suchte sie ihre Zuflucht beim Studium. Nach verschiedenen mißlungenen Prüfungsanläufen will sie jetzt den Abschluß mit einer Magisterarbeit zustande bringen. Der Ballast, den sie mit sich schleppt, ist erheblich: ständige psychosomatische Beschwerden, Isolation im Uni-Bereich, Ausgrenzung in der Herkunftsfamilie (die Geschwister sagen: „Die ist doch verrückt!“), Mangel an freundschaftlichen Kontakten. „Wenn ich nur einen Menschen hätte, der mit mir spazieren geht, oder ins Kino. Einfach mal jemand, mit dem man ein bißchen reden kann, damit das Alleinsein nicht so erdrückend ist!“ Freilich

weiß ich, daß die Ursache dieser Misere in der desolaten Entwicklungsgeschichte von Frau B. liegt. Eine lange Therapie in einer anderen Stadt hat bei ihr nicht das bewirkt, was Frau B. erhofft hatte. Ich weiß auch, daß ihr tiefsitzendes Mißtrauen, ihre Selbstzweifel eine erhebliche Barriere sind für die Begegnung mit anderen. Jetzt ist die Beratungsstelle für sie wie ein Rettungsanker.

Ich sehe hinter dem leidenden, verunglückten Menschen den anderen: ihre Warmherzigkeit, ihr soziales Engagement, ihre intellektuelle Potenz, ihre kreativen Begabungen, ihr Lächeln, wenn sie Vertrauen faßt. Aber was kann ich, mit der einen Stunde in der Woche, bewirken?

(Bericht einer Mitarbeiterin an einer von den Kirchen getragenen psychologischen Beratungsstelle für Ehe-, Familien-, Lebensfragen.)

Die Station der Nervenklinik hat mich angerufen. Herr M. (35) liegt apathisch in seinem Bett. Ich kenne nur seinen Namen und seine wichtigsten Daten aus dem Aufnahmebericht der Klinik. Er wurde gefunden mit einer Überdosis an Schlaftabletten. Gerade noch hat es gereicht, den Suizid zu verhindern.

„Möchten Sie erzählen, wie es gekommen ist?“ Schweigen. Dann trotzig: „Warum habt ihr mich nicht sterben lassen, ich will nicht mehr leben . . .“ Ich kann verstehen, daß jemand, der an der Grenze war, zunächst wütend ist, weil ihm der erlösende Freund Tod entzogen wurde. Ich kenne diese Situation aus vielen ähnlichen, wo ich gerufen werde, um die ersten Schritte eines solchen Menschen ins Leben zu begleiten. Ich weiß, daß wir viel Zeit miteinander brauchen. – Einige Tage später erfahre ich von ihm die Geschichte: Herr M. arbeitet als Zahntechniker. Er hat mit viel Eigenarbeit ein Haus gebaut und vor fünf Jahren geheiratet. Wie er meint, war die Beziehung zu seiner Frau gut, er wähnte sich glücklich. Da überfällt sie ihn innerhalb von wenigen Tagen mit dem Entschluß, auszuziehen. Sie will die Ehe beenden. Herr M. vermutet, daß ein Mann dahintersteckt, aber sie leugnet dies. Sie spricht nur davon, daß sie es mit ihm nicht mehr aushalte . . . Nun ist für Herrn M. alles zusammengebrochen. Er sitzt im leeren Haus,

er weiß nicht, was er machen soll in seiner Freizeit. Er irrt durch die Straßen und zweifelt an sich, an seinen Chancen, noch einmal ein neues Leben beginnen zu können. In einer übermächtigen depressiven Welle nimmt er dann seine Tabletten.

Ich fühle meine Hilflosigkeit. Ich kann diesem Mann seine Frau nicht zurückgeben. Längerfristig wäre sicher eine Beratung nötig, um die tieferliegenden Konflikte seiner Persönlichkeit aufzuarbeiten. Aber jetzt? Aktuell? Morgen wird er entlassen. Ich könnte vielleicht einen Arbeitskreis anrufen, der sich um Suizidale kümmert. Aber Voraussetzung ist, daß Herr M. sich dort anmeldet. Wird er es tun? Wird jemand ihm die Brücke bauen? Was passiert in dem großen Vakuum, das sich jetzt auftun wird, wenn er heimkommt – bis dahin, wo eine Hilfe von außen greifen kann?

(Bericht eines Klinikseelsorgers in der Supervisionsgruppe.)

„Daß ich überhaupt heute zu Ihnen kommen konnte, verdanke ich nur dem Besuch meiner Schwester“, sagt mir eine 29jährige Frau, alleinerziehende Mutter mit einem zehn Monate alten Baby daheim. Sie stammt aus dem Norden, kennt in der Stadt so gut wie niemand. Ihre Schwester ist auf Besuch für einige Tage angereist. Jetzt kann Frau L. einmal ohne Baby in meine Sprechstunde kommen. Der Anlaß für unser Gespräch ist, wie häufig in den letzten Monaten, irgendeine Regelung der Sozialversorgung. Aber der tieferliegende Kummer von Frau L. ist da, wo meine Institution und die Querverbindungen nicht mehr helfen können. – Frau L. hat eine Ausbildung als Altenpflegerin absolviert und will in diesem Beruf auch tätig sein. Da lernt sie einen etwas jüngeren Mann kennen. Er erscheint ihr zwar ziemlich labil, aber da beide – sie und er – oft vom Gefühl des Alleinseins überfallen werden, wächst unversehens eine intime Beziehung, so eine Art Flucht-und-Trost-Beziehung. Sie wird schwanger, Abtreibung kommt für sie aus ethischen Gründen nicht in Frage.

Der Partner, zu der Zeit arbeitslos, soll eine Ausbildungsmöglichkeit im Süden bekommen. Frau L. fährt ihm, hochschwanger, nach. Es kommt zu großen Auseinandersetzungen zwischen den beiden. Frau L. er-

fährt, daß er mit Drogen zu tun hat. Sie weiß nicht, wo sie hin soll. Ihr Verhältnis zu ihrer Familie daheim ist nicht tragfähig. Kurz vor dem Geburtstermin bekommt sie große Schmerzen. Die medizinische Situation ist lebensgefährlich für Mutter und Kind. Der Arzt veranlaßt sofortige Einweisung in die Universitätsklinik. – Trotz schlimmer Befürchtungen ist ihr kleiner Junge lebensfähig. Frau L. bleibt einige Wochen in der Frauenklinik, das Kind in der Kinderklinik. Über die Sozialarbeiterin der Klinik erreicht Frau L. die notwendigen Hilfen, nachdem die Beziehung zum Vater des Kindes endgültig abgebrochen ist. – Frau L. hat mit unserer gemeinsamen Unterstützung in ihrer Situation viel erreicht: eine kleine Wohnung, ausreichende Sozialhilfe. Sie nimmt auch von sich aus Kontakte auf zum Verein alleinerziehender Väter und Mütter. Doch, sagt Frau L., „was hilft mir ein Verein mit seinen gelegentlichen Veranstaltungen, wenn mir abends die Decke auf den Kopf fällt, wenn ich buchstäblich 24 Stunden für meinen Jonathan verantwortlich bin. Wenn er seine Schreianfälle bekommt, könnte ich ihn vor Verzweiflung an die Wand klatschen! Wie soll ich jemals eine regelmäßige Beratung in Anspruch nehmen, wenn ich niemand habe, der auf das Kind aufpaßt. Das Geld reicht nicht für Babysitterdienste. Und was ist, wenn ich einfach mal ins Kino möchte, einfach so mal am Sonntag weggehen, ohne ein Kind auf dem Arm . . .“ Frau L. ist eine von vielen Alleinerziehenden. Trotz großem sozialem Engagement der Kirchen und Länder sind die wesentlichen Fragen nicht gelöst.

(Bericht einer Sozialarbeiterin bei einer diakonischen Bezirksstelle.)

Engagement der Kirchen

Die drei geschilderten Lebensschicksale stehen an dieser Stelle für ein ganzes Heer von einsamen, allein gelassenen Menschen in unserer Gesellschaft. Die Anlässe und Gründe für die Einsamkeit sind an anderer Stelle dieses Heftes aufgezeichnet. Wir stellen uns die Frage, was unsere Kirchen (katholische und evangelische) mit dieser aktuellen Situation zu tun haben.

Die drei Bereiche der Verwirklichung christlicher Botschaft waren und sind im Verlauf

der Geschichte geblieben: die Verkündigung, die Liturgie und die Diakonie. Nun war die Sorge für Arme, Kranke, Gescheiterte lange allein die Aufgabe der Kirche, ein Werk der Barmherzigkeit frommer, selbstloser Menschen. Immer mehr hat in unserem Zeitalter der Staat die Sozialhilfe übernommen, er ist sozusagen „zuständig“ für alle Arten von Elendssituationen. Der Bürger zahlt u. a. dafür seine Steuern. – Daneben werden von den Kirchen (oder kirchlichen Verbänden wie Diakonisches Werk und Caritas) viele soziale Einrichtungen getragen mit zum Teil erheblichen staatlichen Zuschüssen. Die Frage ist aber, inwieweit unsere Kirchen diese Aufgaben sehen als eine Antwort auf den Anruf der Not unserer Zeit. Alleinsein und aus dem sozialen Netz herausfallen ist vielleicht heute eine ebensolche Epidemie wie einst die großen Geißeln der Menschheit.

Man wird mit Respekt sagen müssen, daß seit den ersten Anfängen nach dem Krieg innerhalb der Kirchen ein großes System von Beratungsdiensten entstanden ist, meist auf Initiative von aufmerksamen einzelnen oder Basisgruppen. Solche Dienste können Anlaufstelle für den genannten Personenkreis sein. Wenn man das Verzeichnis kirchlicher Dienste eines größeren städtischen Dekanats in die Hände bekommt, ist man erstaunt: neben der Telefonseelsorge gibt es eine ganze Reihe von spezialisierten Diensten für die psychologische Versorgung, gibt es praktische Hilfsdienste, gibt es Selbsthilfegruppen. Wir verdanken diese Impulse im wesentlichen dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Dort wurde ein Ruf nach dem Dienst der Kirche in der Welt und ihrer Zusammenarbeit mit den humanistischen Disziplinen aufgenommen. Das „aggiornamento“ Johannes' XXIII. wurde gehört und hat – heute noch – seine Wirkung.

Da ich selbst 21 Jahre an einer psychologischen Beratungsstelle in kirchlicher Trägerschaft gearbeitet habe, kenne ich aber die Schwierigkeiten, mit denen diese Institutionen zu kämpfen haben. Es hat sich nach den ersten Gehversuchen dieser Beratungsdienste am Ende der 60er Jahre sehr bald erwiesen, daß fachkundige Hilfe von geschulten, ausgebildeten Kräften übernommen werden

muß und daß darum z. B. psychologische Beratungsstellen und psychosoziale Dienste relativ viel Geld kosten. Jede neue Planstelle, die besonders wegen der langen Wartezeiten an den Stellen für die Ratsuchenden notwendig wird, bedarf vom Tag der Beantragung ab eines harten Kampfes bei den zuständigen Stellen. Selbst wenn der Finanzausschuß des Ordinariats (Oberkirchenrats) Geld einplant, wenn der zuständige Referent von der Notwendigkeit der Erweiterung überzeugt werden kann, so ist noch lange nicht sicher, ob sich im Diözesanrat (Synode) eine Lobby findet für die Ausdehnung dieser Dienste. In Rivalität mit anderen Antragstellern (die sicher alle ihre Berechtigung aufweisen können) beginnt das Gerangel um die wenigen neuen Planstellen im jeweiligen Diözesanhaushalt.

Außerdem werden die sozialen Dienste immer wieder hinterfragt nach ihrem „Proprium“, d. h. wie verträgt sich soziale Arbeit, psychologisches und therapeutisches Angebot, mit dem seelsorglichen Auftrag der Kirche. Manchmal ist schwer verständlich zu machen, daß die Zuwendung zum notleidenden Menschen eo ipso Vollzug christlicher Botschaft ist. Bei solchen Debatten erinnere ich mich häufig an ein Gefühl bei einem Erlebnis am Ende des Krieges, das ich in Analogie anführen möchte: Als junges Mädchen stand ich vor dem brennenden Haus meiner Freundin. Brandbomben hatten das Wohnhaus der Familie, das auf einem der Bundesbahn gehörenden Gelände stand, getroffen. Während die Flammen lichterloh aus dem obersten Stockwerk schlugen, wurde ich Zeuge eines Streites zwischen Männern der Bahn, wer nun zuständig sei: ihre Feuerwehr oder die der Stadt. Unsere eigene Initiative hat dann die amtlichen Helfer nachgezogen.

Was Beratungsdienste nicht leisten können . . .

Selbst wenn wir noch viel mehr für die Ausweitung unserer fachlichen Beratung tun könnten, so bleibt doch gerade das offen, wovon unsere Fallbeispiele eingangs reden. Die Beraterin im Fall I weiß sehr wohl, daß ihre Hilfe nur eine Hilfe zur Selbsthilfe sein kann. Wie aber, wenn die Kräfte jener Frau nicht ausreichen, ihre eigenen Ressourcen anzu-

gehen? Was geschieht auf dem langen Weg der einsamen Wochenenden und Abende? Da ist ein Bereich, wo unsere speziellen Dienste überfordert sind. Man spricht oft von der „Komm-Struktur“ dieser Stellen. Daß es darüber hinaus innerhalb der Kirchen noch etwas anderes geben sollte, ein Offensein und ein „Nachgehen“ in Einsamkeitssituationen, wäre dringend notwendig.

Im Fall II: Nehmen wir an, der junge Mann findet nach der Krise zurück in seine Arbeitswelt. Nun könnte man leichthin sagen: „Der wird schon wieder eine Frau finden!“ Wie aber, wenn er unter Kontaktstörungen leidet, wenn er sich nicht mehr zutraut, auf eine Frau zuzugehen. Wo sind Begegnungsmöglichkeiten angeboten, die nicht ausbeuterisch um Kunden werben, sondern Offenheit und Unverbindlichkeit anbieten, die vielleicht ein erster Schritt sein könnten zum näheren Kennenlernen?

Fall III, die Alleinerziehende. Unsere Kirche wirbt um das Ja zum Leben. Sie richtet Stellen ein für Schwangerschaftskonfliktberatung. Sie sichert erste finanzielle Hilfe zu. Es gibt Heime, wo Frauen vorübergehend unterkommen können. Wenn man aber das Problem konkret ansieht, ist das alles nur ein Tropfen auf einen heißen Stein. Die Ausgrenzung aus beruflichen Kontakten, die Dauerinanspruchnahme der Mütter durch ihre Kinder ohne Entlastung durch einen Partner zehren die Kräfte einer solchen jungen Frau aus, zumal wenn noch die Fremdheit einer Stadt, ohne Familienangehörige und Freunde, hinzukommt. Neben den rein praktischen Fragen (wie dieses oder jenes dringende Bedürfnis der Frau gelegentlich auch ohne Kind erledigt werden sollte) spielt ja auch die tiefe Kränkung eine Rolle: „Ich bin allein mit meinem Kind.“ Die anfängliche Tapferkeit, ja vielleicht die Begeisterung für die Mutterschaft, wird auf eine harte Probe gestellt durch die Situation der Alleinerziehenden. Der Blick auf die kompletten Familien beim Sonntagsspaziergang kann zum Trauma werden.

Falls eine solche Frau dann vielleicht zufällig im kirchlichen Dienst war (etwa geschieden und wieder mit Partner lebend), hat sie größte Mühe, um ihren Arbeitsplatz zu kämpfen. Die Verbitterung, hier gerade in

besonderer Weise von der Kirche abgewiesen zu werden, weil ihre Lebenssituation nicht in die Richtlinien für kirchlich Bedienstete paßt, ist schwer zu verkraften.

Aus den Erfahrungen der Begrenztheit der Beratungsdienste stellt sich die Frage, ob wir nicht viel mehr Engagement der Gemeindeglieder brauchen. Die eingerichteten Stellen reichen niemals aus, die vielfältige Not von Einsamkeit betroffener Menschen mitzutragen. Wo und wie können freiwillige und ehrenamtliche Helfer – Männer, Frauen, Jugendliche – gewonnen und vorbereitet werden auf ein erweitertes soziales Engagement? Vorbilder und Modelle gibt es genügend.

Begegnungsbereitschaft ist nicht nur eine Sache der Institutionen

Hier einige Beispiele: Fachkräfte einer Beratungsstelle in Zusammenarbeit mit Ärzten bilden einen Helferkreis aus für die Begleitung psychisch Kranker. Die Männer und Frauen haben sich eingefunden nach einem Aufruf in den kirchlichen Gemeinden. Diese Helfer werden mit ihrer Arbeit nicht allein gelassen. Sie treffen sich nach einer Vorbereitungszeit regelmäßig, um ihre Erfahrungen auszutauschen.

Ein Klinikpfarrer ruft auf, es möchten sich doch Menschen melden, die in der Lage sind, langfristig Kranke in den Kliniken regelmäßig zu besuchen und für diese kleine Dienste zu erledigen. Auch dieser Personenkreis wird durch den Klinikpfarrer regelmäßig unterstützt.

Eine Pastoralassistentin meint, es wäre doch nicht genug getan, wenn einmal im Jahr an Fasnacht ein „Ball einsamer Herzen“ stattfindet. Sie organisiert einen regelmäßigen Treffpunkt für junge (und ältere) Menschen – unverbindlich, offen. Sie läßt sich etwas einfallen, damit hier keine Langeweile und Verkrampfung aufkommen.

Ein Jugendseelsorger motiviert seine älteren Jugendlichen, Babysitterdienste bei Alleinerziehenden anzunehmen. Sie sollen dafür kein Geld nehmen für den regelmäßigen Dienst, zu dem sie eingeteilt werden. Eine Vermittlungstelefonnummer wird bekanntgegeben, und zwar nicht nur in der Gemeinde, sondern in der Zeitung. Die diensttuen-

den Jugendlichen haben dann in ihrer Gruppe Gelegenheit, in begleitenden Gesprächen etwas zu lernen über Entwicklungspsychologie, über praktische Kinderbetreuung. Es ergibt sich in solchen Runden auch, über Voraussetzungen für gelingende Partnerschaft zu sprechen.

Wege moderner Seelsorge werden mehr denn je über Delegation und über Initiative derer gehen, denen Glauben an die christliche Botschaft mehr als ein Abstraktum ist. Eine Gemeinde kann jeweils nur einen Rahmen anbieten: ihre Räume, ihre Kartei. Oft erschöpfen sich aber kirchliche Aktivitäten außerhalb der Gottesdienste und des Unterrichts in Angeboten für diejenigen, die ohnehin „dazu“ gehören: die aktiv sind, die zum Gottesdienst kommen, die man kennt. Die wirklich Einsamen, die mit den obengenannten Nöten Belasteten, findet man bei diesen Angeboten wohl kaum. Denen muß man nachgehen, sie suchen, sie anrufen, Gruppen bilden, Begegnungsmöglichkeiten planen und durchführen. Das erfordert Ausdauer und Frustrationstoleranz bei Enttäuschungen und Vergeblichkeit.

Priesterausbildung und Einzelfallhilfe

In diesem Zusammenhang frage ich mich gelegentlich, wie es denn um die seelsorgliche Sprechstunde unserer Gemeindepfarrer bestellt ist. Seit es keine Menschenschlangen mehr vor den Beichtstühlen gibt, könnte ja doch ein Bedürfnis bei den Gemeindegliedern bestehen nach einem Gespräch in schwierigen Lebenssituationen, bei Entscheidungsfragen nach Maßgabe des Gewissens. – Sicher gibt es viele Gespräche aus Anlaß: Taufe, Hochzeit, Beerdigung, Krankheit. Aber wenn ich so unsere Pfarrer höre mit ihrem übervollen Terminkalender, da hätte ich wohl selbst nicht viel Lust, mich zu melden zu einem Gespräch in persönlicher Notlage. Ich müßte ja erst einmal den Anlauf über die Sekretärin nehmen. Selbst wenn dies zu umgehen ist, könnte es mir vielleicht passieren, daß unser Gespräch dreimal vom Telefon unterbrochen wird (wie mir von jemand berichtet wurde). Freilich gibt es auch positive Beispiele.

Abgesehen von der terminlichen Überforderung und dem mangelhaften Arrangement

für Gesprächskontakte, frage ich mich manchmal, ob unsere Pfarrer solche Gespräche denn wollen und ob sie in der Lage sind, sie zu führen. Welchen Raum – so darf man fragen – nimmt denn in der Priesterausbildung der psychologische Background der Pastoral ein? Was wird gelehrt über Menschenkenntnis, Krankheiten, Entwicklungsstörungen, Konflikte? Wo wird Gesprächsführung gelehrt, die weiterhilft und sich nicht in Belehrung erschöpft? Wo wird informiert über psychosoziale Dienste, wie sie arbeiten und was sie leisten können? Wo bleibt, im Streß einer großen Gemeinde, noch ein Funken Phantasie für Gebiete der Seelsorge, für die es noch kein „Programm“ gibt?

Ich glaube, daß hier noch ein weites Feld für die Zukunft offen bleibt.

Margarethe Skoda

Anruf aus der Einsamkeit

Der diakonale Dienst der Telefonseelsorgerinnen und -seelsorger wird vor allem von Menschen in Anspruch genommen, die vereinsamt sind. Wie stellt sich diese Einsamkeit dar, und was können Telefonseelsorger „anbieten“? red

Als ich vor Jahren Peter Handkes Erzählung „Wunschloses Unglück“ las, fand ich eine Passage, die in ihrer Aussage genau dem entspricht, was Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter einer Telefonseelsorge täglich zu hören bekommen.

Der Dichter läßt darin die Mutter schreiben: „Bei jedem angenehmen Gedanken fällt die Tür zu, und ich bin wieder allein mit meinen lähmenden Gedanken . . . Mein Mann war fünf Tage hier, und wir hatten nichts miteinander zu reden. Wenn ich ein Gespräch anfrage, dann versteht er nicht, was ich meine, und dann rede ich lieber nichts . . . Ich kann es im Haus nicht aushalten, und so renne ich halt irgendwo in der Gegend herum. Nun stehe ich etwas früher auf, das ist die schwierigste Zeit für mich, ich muß mich zu irgend-

etwas zwingen, um nicht wieder ins Bett zu gehen. Ich weiß jetzt mit meiner Zeit nichts anzufangen. Es ist eine große Einsamkeit in mir, ich mag mit niemandem reden . . . Ich rede mit mir selber, weil ich sonst keinem Menschen etwas sagen kann. Manchmal kommt es mir vor, als wäre ich eine Maschine. Ich würde gerne irgendwohin fahren, aber wenn es finster wird, bekomme ich Angst, nicht mehr hierherzufinden . . . Jeden Tag mache ich dieselben Arbeiten, und in der Früh herrscht wieder Unordnung. Das ist ein unendlicher Teufelskreis. Ich möchte wirklich gerne tot sein . . .“

Handke beschreibt hier nicht die selbstgewählte Einsamkeit eines Menschen, der sich zurückzieht, um nachzudenken, um sein Leben zu ordnen oder um sich von Streß und Getriebe zu erholen, sondern die Bitternis der Isolation, die einem Menschen ungewollt von außen oder von innen auferlegt wird. Das kleine österreichische Dorf in Kärnten, in welchem die Mutter abgeschlossen und vereinsamt lebt, weil jeder um sie herum seine eigenen Wege hastet, unterscheidet sich in keiner Weise von anderen Orten, an denen Menschen aneinander vorüberreichen. Mag dies Rom, Paris, New York oder Wien sein, eine Kleinstadt im nördlichen Niederösterreich oder eine Fremdenverkehrsgemeinde in Tirol, Einsamkeit ist weltweit.

Einsamkeit als Zentralthema der Telefonseelsorge

Wir kennen sie, die Menschen, die im Teufelskreis ihres Alleinseins leben und deren Schrei nach Hilfe niemals erhört wird. Telefonseelsorger wissen von den schweigend Leidenden, den tränenlos Weinenden. Manchmal wissen sie jedoch nicht, ob sie das Seufzen einer Frau oder eines Mannes wahrnehmen, wenn auf ihr „Ich bin da“, „Sie können sprechen“ die Stummheit des Anrufers antwortet und sie den dunklen Schatten einer Verlassenheit spüren, die der andere so abgrundtief empfindet, daß kein Wort ihr Gestalt verleihen könnte. Einsamkeit, gepaart mit Vergleichen und Ausweglosigkeit, daraus erstellt sich eine große Anruferzahl (es überwiegen die Anruferinnen) der Telefonseelsorge Wien.

Ich entnehme der Statistik des Jahres 1989 folgende Zahlen: Bei einer Gesamtzahl von

fast 25.000 Notrufen sprachen 7000 Menschen von ihrem Leiden an Einsamkeit. Diese ist aber auch ohne Benennen des Wortes bei den meisten Gesprächen gegenwärtig, die in der Telefonseelsorge geführt werden.

Einsamkeit gehört also zu den Zentralthemen jeder Telefonseelsorgestelle. Sie begegnet uns in vielerlei Gestalt und Form. Oft wird sie in Haß, Angst und Unsicherheit gekleidet, manchmal umschrieben, auch beschönigt – schmerzhaft bis zur Erträglichkeitsgrenze für den Betroffenen ist sie allemal.

Telefonseelsorge kann als Spiegel unserer Zeit verstanden werden, einer Zeit, die aus Kontakten und Terminen besteht, in der agiert und an der Oberfläche kontaktiert wird. Am Telefon erleben wir das leidvolle Darunter. Wir erleben die Vereinzelung, die Isolation, die Einsamkeit des Menschen, der immer mehr aus der Gemeinschaft mit anderen fällt, je scheinbar näher wir zusammenrücken in den Betonkasernen der Großstadt oder in den Klein- und Kleinstfamilien. Dies wiederum überfordert die Sehnsucht nach Beziehung als Gegenpol zur Vereinsamung und stößt den Suchenden schon deshalb neben vielen anderen Gründen auf sich selbst zurück. Je heftiger der Wunsch nach Beziehung an unser Ohr dringt, desto häufiger steht uns die totale Sprachlosigkeit des Hilfesuchenden gegenüber, und wir erhalten eine Ahnung, wie unmöglich es vielen Menschen ist, selbst etwas von sich zu geben, unmöglich auch, von sich aus auf einen anderen zuzugehen.

Ist die Beziehungsunfähigkeit also der Grund der Einsamkeitsleidenden? Ist sie weiters Grund seines übergroßen Verlangens, vom anderen geliebt zu werden? Alkoholismus, Drogensucht, Kontaktsucht, Sucht nach ständiger Abwechslung sind sicher teilweise Bestätigung meiner Meinung, daß viele Menschen des auslaufenden 20. Jahrhunderts nicht mehr geben, sondern in der Hauptsache nur nehmen können.

So wollen sie auch jemanden besitzen und haben, der ihre Einsamkeit trägt, der sie daraus erlöst und sie liebt wie eine gute, immerzu belastbare und mitfühlende Mutter.

Nachts, wenn die Fernsehprogramme zu Ende gehen und es finster wird in den Kü-

chen, Wohn- und Schlafzimmern, bläht sich die Einsamkeit dieser Menschen zum Gespenst auf und läßt sie nicht einschlafen.

Nacht für Nacht erleben unsere Mitarbeiter am Telefon, daß Menschen von ihrer Schlaflosigkeit berichten. Sie können nicht schlafen, denn der Schlaf bedeutet für jene Anrufer, daß sie sich in noch größere Isolation begeben müßten, sich also ganz in der Einsamkeit verlieren würden. Mag sein, daß dies eine Wiederholungssituation eines sich schon immer verlassen fühlenden Kindes ist, dem nie ein Mensch die Hand entgegenstreckte. Erwachsen nun und mit einem Telefon versehen, holt es sich eine Hand und will gehalten werden.

Die vielen „Beziehungsverlorenen“

Die Anrufer einer Telefonseelsorge kommen aus allen Lebensbereichen und allen Altersstufen. Sie haben ihre Einsamkeit nicht selbst gewählt, leiden an der Entfremdung von anderen und an der Entfremdung von sich selbst. Manche der Anrufenden sind Menschen, die aus einem Beziehungsgefüge gefallen sind oder denen es von vornherein nie möglich war, in einem solchen zu leben. Sie sind im wahrsten Sinn des Wortes „Beziehungsverlorene“. Sie sind „Getrennte“, ob dies nun vom Lebenspartner, von Kindern, vom Arbeitsplatz sein mag oder ob dies eine durch Krankheit erzwungene Trennung ist. Ich erwähne hier besonders die Menschen nach langen oder wiederholten Aufhalten in psychiatrischen Krankenhäusern, auch die Alten und Behinderten. Arbeitslosigkeit, Pensionierung, das aktuelle Gastarbeiter- und Flüchtlingsdasein von Menschen aus verschiedensten Kulturen, all diese Schicksale sind mit Verlust von Lebensaufgabe und Lebensraum verknüpft, letztlich mit dem Verlust eines Hauptteiles personaler Identität. Der aus seiner sozialen Gruppe Gefallene erlebt sich am Ende zerstört, diskriminiert und ohne Sinn.

Ein Versuch zu helfen

17 70 – (in Österreich) der Draht in das Ghetto der Isolierung, dort, wo Resignation, Depression und Hoffnungslosigkeit herrschen? Es wäre überheblich zu sagen, daß dieser kirchliche Dienst am Nächsten dem einzel-

nen Heilung in seiner Gesamtheit bringen könnte. Dieser Dienst ist ein Versuch zu helfen und allein dadurch schon Hilfe.

Hätte die Mutter in Peter Handkes berührender Erzählung – berührend schon deshalb, weil sie für unser aller Beziehungsnot spricht – in ihrer Einsamkeit zum Telefon gegriffen, was hätten wir ihr anbieten können? Welches Zeichen unserer Liebe wäre notwendig gewesen, um durch das Grau ihrer Hoffnungslosigkeit zu ihr zu gelangen, vorsichtig und voll Achtung vor ihrer Würde und ohne sie durch eilfertige Hilfsangebote noch hilfloser zu machen? Zunächst wäre es die ernsthafte Entgegennahme ihrer bisher von keinem Menschen erhörten Einsamkeitsklage gewesen. Das Klagelied, jenes „Du darfst klagen, Mensch“, hat in unserer Kirche uralte Tradition. Die Erlaubnis, daß jeder von uns seine Nacktheit, Armut und Unfähigkeit aus sich herausweinen darf, ist Entlastung für ihn und vielleicht Möglichkeit zu einem Gespräch, das im weiteren den Betreffenden zu einer persönlichen Wahrnehmung führt.

In nüchterne Fachsprache übertragen, hieße dies: Telefonseelsorge ist Krisenintervention in akuten und chronischen Krisen, welche die Kraft des einzelnen überfordern und übersteigen. Die in Gesprächsführung und Methodik geschulten (im allgemeinen ehrenamtlichen) Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter einer Telefonseelsorge begleiten einen Hilfesuchenden mit Ohr, Herz und Verstand, häufig über einen längeren Zeitraum hinweg, bis diesem Menschen eigene Kräfte zuwachsen. Der Anrufer darf stumm sein, insistierend oder aggressiv. Telefonseelsorger geben keine Verhaltensregeln, keine Rezepte oder vorgefertigten Antworten, sie versuchen dem Anrufer achtungsvoll und mitfühlend zu begegnen. Sie sind ihm leiser Spiegel: „Schau, das bist Du, ein suchender, irrender, einsamer Mensch. Du bist auch noch ein anderer . . .“

Die Grundvoraussetzung zu diesem Dienst, welcher in unseren Kirchen dem „Bruderdienst“ zugerechnet wird, ist die Sensibilität des Telefonseelsorgers für eigene und fremde Gefühle sowie die Fähigkeit, diese in dem anderen verständliche Worte zu fassen.

Was bei jedem dieser Gespräche geschieht und nachgewiesenermaßen heilende Wir-

kung hat – wir bekommen davon mitunter Rückmeldung –, ist die Tatsache, daß für die Dauer des Aufeinanderhörens etwas geschieht, das der Hilfesuchende in seinem Leben selten bis kaum erfährt: Es ist dies die kurzfristige Aufhebung der Einsamkeit eines Menschen durch die liebevolle Gegenwart eines anderen. Der Anrufer tritt durch sein Tun kurzfristig aus seiner Vereinsamung. Er wählt aus der Masse der an ihm Vorbeieilenden einen Menschen zum Gesprächspartner, welcher sich anonym und verschwiegen zu einem Dialog stellt, der sich zu einem Dialog bereit erklärt, in welchem Nähe bei gleichzeitiger durch das Medium Telefon gegebener Distanz geboten wird.

„Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn . . .“, beginnen Rainer Maria Rilkes Duineser Elegien. Er richtet darin seine Klage über die Einsamkeit und Entfremdung der Menschheit an einen Engel, für ihn ein unsichtbares und unerreichbares Wesen. Er tut dies zitternd und voll Furcht. Zögernd streckt er die Hand nach dem anderen, erfüllt von dem Wunsch, sich ihm verständlich machen zu können. Sich klein und ängstlich fühlend, nimmt er die angstvolle Suche nach Beziehung auf.

Wir Telefonseelsorger erleben diese Suche ebenfalls, gemeinsam mit den Menschen, die täglich anrufen. Unser Dasein ist der Versuch, den jeweiligen Menschen dabei zu unterstützen und ihn – als Mitmenschen, die davon wissen, weil sie selbst Angst und Not und Einsamkeit in sich und außerhalb von sich kennen – zu begleiten.

Hans Heckhausen

Denen keiner die Hand gibt

Zur Situation der Nichtseßhaften in der BRD

„Buchstäblich von einem Tag zum anderen – so, wie man vom Schüler zum Studenten wird“, so rasch kann es geschehen, daß jemand, der bisher in Familie, Freundschaft, Beruf, Verein u. ä. eingebunden war, zum Nichtseßhaften wird. Heckhausen beschreibt

die Situation und schildert anhand einiger Beispiele, was für diese Menschen geschehen kann. red

In der Bundesrepublik Deutschland leben rund 130.000 wohnsitzlose Arbeitslose fast mittellos auf der Straße. Den etwa 18.000 Plätzen in Wohn-, Aufnahme- und Übernachtungsheimen stehen weit über 100.000 Übernachtungen im Freien gegenüber.

Während der Anteil der Männer in den 70er und 80er Jahren unterschiedlich stark anstieg, entwickelte sich der Frauenanteil von fast Null 1980 auf heute rund 10.000.

Ein Drittel der „Neuauftritte“ waren Mitte 1990 DDR-Bürger.

Zur Einführung einige Zitate von Fachtagungen des letzten Jahres.

Prof. Christian von Ferber, Leiter des Instituts für Medizinische Soziologie der Universität Düsseldorf:

Wir können also generell sagen: geringes und unsicheres Einkommen, geringes Sozialprestige, schwache und unsichere Sozialrechtsposition, Verlust der Wohnung und soziale Isolation sind Merkmale, mit denen ein schlechter Gesundheitszustand, vorzeitige Sterblichkeit, unzureichender Zugang zu medizinischen und sozialmedizinischen Hilfen eng verknüpft sind... Depressive Gemütszustände haben eine außerordentlich starke Verbreitung¹.

Frieder Claus, Eßlingen, u. a. in: „Thesen zur Sicherung und Beschaffung von Wohnraum“:

Das Hilfesystem ist deshalb meist von folgenden Problemen gekennzeichnet: Es kommt zur künstlichen Ballung von Hilfesuchenden an dem Ort, wo sich Fachberatungsstelle und Aufnahmeheim befinden. Dort konzentrieren sich die Probleme und führen zu einer erhöhten Stigmatisierung der Hilfesuchenden. Die – auch finanzielle – Belastung durch Notlösungen wie Erfrierungsschutzräume und Tagesaufenthaltsmöglichkeiten führt bei der betreffenden Kommune eher dazu, verstärkt restriktive Maßnahmen zu ergreifen. In den übrigen von Nichtseßhaften „entsorgten“ Kommunen wird das Problem nicht mehr wahrgenommen².

Für uns Praktiker ist die Wohnraumbeschaffung nach der Zwischenstufe Aufnahme-

heim fast unmöglich geworden. So kommt es, von Ausnahmen abgesehen, kaum zu regulären Arbeitsverhältnissen. Die Aufnahmeheime (zum Teil mit begrenzten gemeinnützigen Arbeitsaufträgen) sind verstopft, die Aufenthaltsdauer ist begrenzt – zu viele müssen wieder auf die Straße. Es gibt zu wenige solcher Projekte.

Dabei ist die fehlende Wohnbereitschaft oder -fähigkeit ein Mythos. Rund 80% möchten in einer privaten Wohnung leben, und die langfristige Erfahrung aus Modellen in Braunschweig und Heidelberg (Caritas) zeigt, daß die große Mehrheit es auch kann. Der eigene Wohnraum wäre die Voraussetzung, Verlorenes wiederzugewinnen, sich ein neues soziales Umfeld zu schaffen, Freunde zu haben – vielleicht eine Familie.

Denn vor den „Katastrophen“, die da heißen: Scheidung, Straftaft, Kündigung, Überschuldung, Sucht oder Unfall, waren fast alle normale Bürger – eingebunden in Familie, Freundschaft, Verein und Beruf. Jeder weiß, wie wichtig Lebenspartnerschaften für die Bewältigung von Krisen sind. Nichtseßhaft wird man durch die angeführten Gründe unter Umständen buchstäblich von einem Tag zum anderen – so wie man vom Schüler zum Studenten wird.

Auf der Straße leben heißt: Tag und Nacht ohne eigene Behausung durchstehen. Sommer und Winter!

Die meisten haben keine Kochgelegenheit, verbrauchen überdurchschnittlich Nikotin und Alkohol. Der meistens täglich ausgezahlte Sozialhilfesatz von DM 15,- reicht nicht aus. Nicht jeder kann betteln (meist verboten), Solidarität wird kleingeschrieben. Konkurrenzverhalten bei Schlafplätzen, günstigen Bettelstandorten und „Occasionen“ im Hilfesystem (Schuhe, Textilien, Schlafsäcke) ist die Regel.

Ihr Wahlspruch heißt: „Nimm, was du bekommen kannst – sofort!“

Dazu kommen für viele (50%) nichtverarbeitete Erlebnisse aus Psychiatrie- und Gefängnisaufenthalten.

Es gibt viel zu wenig Sozialpädagogen und Psychologen in den Anstalten, um die Defizite aufzuarbeiten und die Klienten sinnvoll auf die Zeit der Bewährung in der wieder eigenverantworteten Freiheit vorzubereiten (Gesetzesvorschrift). Ein hoher Prozentsatz

¹ Materialien zur Wohnsitzlosenhilfe, 11, VSH Verlag, Bielefeld 1990.

² Tagung des Landeswohlfahrtsverbandes Baden-Württemberg vom 15. März 1990.

der Straftlassenen steht unmittelbar nach der Haft wieder oder erstmals auf der Straße.

Allein gelassen – einsam.

Einsamkeit in Gemeinsamkeit zu wandeln helfen – wie kann Hilfe aussehen?

Als ich vor sieben Jahren in die Nichtseßhaften-Arbeit kam, um eine kleine Resozialisierungseinheit aufzubauen, war mein stärkster Eindruck:

Denen gibt keiner die Hand.

Die schaut keiner an.

Mit denen spricht niemand.

Vertrauen gewinnen, so hoffte ich, kann ich vielleicht durch offenes, ehrliches Handgeben, Anschauen, Gespräch anbieten.

„Auf Augenhöhe gehen“ habe ich bei der Arbeit auf der Straße gelernt. Wenn jemand sitzt oder liegt, knie oder setze ich mich dazu – auch innerlich. Eine spontane Umarmung herzlich zu erwidern, war am Anfang schwer.

Aus dieser Haltung heraus habe ich einiges versucht, mitorganisiert und beobachtet.

Als Sozialarbeiter kann ich mit dafür sorgen, daß im Berber-Teestüble im Gemeindehaus „Lamm“ eine gute Stimmung herrscht.

Es gibt zweimal pro Woche von 10.00 bis 12.00 Uhr Tee, Kaffee, Brote und im Winter Suppe.

Gespräche und Kontaktaufnahmen finden hier statt. Hilfsmaßnahmen können eingeleitet werden.

Veranstalter ist die Beratungsstelle für NSH. Zwei bis drei Fachleute sind anwesend. Bis zu 50 Besucher nehmen das Angebot mitten in der Stadt an.

Zweimal im Jahr organisieren wir in diesem Rahmen ganztägige „Berberfestle“ im Bereich einer Freizeitanlage mit Wald, Wasser, Sport- und Spielmöglichkeiten.

In diesem Jahr nehmen wir zum ersten Mal an einem Fußballturnier teil. Planung und Training führten „ehemalige“ und aktive Nichtseßhafte bereits mehrfach zusammen.

Kreuzberg, Gemeindehaus der Liebfrauenkirche

Die indische Schwester Soja vom Mutter-Theresa-Orden organisiert mit Helfern zwischen 14.00 und 16.00 Uhr eine Suppenküche für Stadstreicher und Punks.

Zwischen 120 und 200 Männer und Frauen kommen täglich. Drei Schichten in dem einfachen Raum mit langen Tischen und Bänken.

Suppe, Brot und Tee stehen bereit. Draußen vor der Tür die Menschentraube. In aller Ruhe öffnet die Schwester die Tür, gibt jedem die Hand und schaut ihm kurz dabei in die Augen. Wenn alle Plätze belegt sind, betet sie das Vaterunser – viele sprechen mit.

Danach sorgt sie mit ihren Helfern für die Gäste. Nach 30 Minuten sind alle satt. Per Blick oder Handschlag bedanken sich die meisten, bevor sie den Raum verlassen.

Zehn Minuten später steht Schwester Soja wieder an der Tür zur Begrüßung der zweiten Runde.

Beim Beten wird sie vielleicht für die Spenden aus der Gemeinde danken, die ihr diese tägliche Speisung ermöglichen.

Tübingen, Schlatterhaus

Frau Pfeiffer setzt sich zum Kaffee an einen der beiden großen vollbesetzten Tische. Die Schlacht ist geschlagen. Im Winterhalbjahr sorgt sie mit Spenden aus ihrem Stadtteil und einigen Studenten sonntags von 10.00 bis 14.00 Uhr in einer Wärmestube für das leibliche Wohl von bis zu 40 Berbern und Stadstreichern. Eine kräftige Suppe mit Fleisch oder Wurst. Später Kaffee und Kuchen. Gespräche, Spiele – Lachen. Am Ende dankbares Händeschütteln.

„Das ist im Winter mein sonntäglicher Gottesdienst“, sagt die Fünfundszwanzigjährige.

Lothar (40), Kaufmann, schon lange arbeitslos, ist vor einem Jahr in einem Tübinger Stadtteil durch einen Hausbrand um sein Zimmer gekommen. Seitdem lebt er auf der Straße, bei Freunden oder in der ambulanten Übernachtung mit den Berbern. Da er einen exaltierten Aufzug bevorzugt und wenig zielstrebig vorgeht, gelang es ihm nicht, eine neue Bleibe zu finden.

Jetzt überlegen wir, wie innerhalb unseres Vier-Stunden-Arbeitsprojektes auf einem bestehenden Alt-Fundament ein Behelfsheim in einer Blitzaktion erstellt werden kann. Wände, Boden, Dachbalken und Bretter für ein 3×4-m-Zimmer mit Kerzenbeleuchtung konnte ich umsonst organisieren. Lothar kann von seiner Arbeitslosenhilfe 100 DM für Dachpappe und Nägel gut bezahlen. Montag fangen wir an.

Heiligabend im Eß- und Fernsehraum der Tübinger Übernachtung

Zwei Frauen und 35 Männer, dicht gedrängt im geschmückten Raum vor gedeckten Tischen. Kritische Weihnachtsfeierstimmung im Untergeschoß. Wird es gelingen, den „erbaulichen“ Teil so zu gestalten, daß die Berber ihn nachvollziehen, sich beteiligen können?

Am Ende einer kleinen Ansprache versuche ich, auf die mitgebrachte Lektüre einzustimmen, erwähne den Maler und Initiator des Buches, Benediktinerpater Lucas Ruegenberg, der in Köln Sozialarbeit mit Kindern und Jugendlichen geleitet hat. „Den Bruder Lucas kenn ich“, ruft einer aus dem Rheinland, „das können Sie vorlesen!“ Der Bann ist gebrochen. Gespannt hören alle die Geschichte eines Kölner Stadtstreichers: „Wir nannten ihn Pimann“. Anschließend geht das Jugendbuch mit den Bildern von Bruder Lucas von Hand zu Hand.

Wie hat er uns an diesem Abend geholfen! Durch liebevolles Tun und durch seine Kunst war er mitten unter uns. Auch die Bande zwischen Heinz, dem Rheinländer, und mir hat er knüpfen geholfen. Seit zwei Monaten reinigt er zuverlässig die Übernachtungsräume, die sanitären Anlagen und den Eß- und Fernsehraum. Vier Stunden Arbeit pro Tag.

Er wohnt noch mit mehreren Kollegen in einem Zimmer, fängt an, seine 640 DM monatlich in zwei Etappen zu verwalten, trinkt weniger.

Hoffentlich habe ich bald ein Einzelzimmer für ihn!

Bernhard Honsel

„Alles beginnt mit der Sehnsucht“ Bußgottesdienst im Advent

Der folgende Bußgottesdienst, der in der Gemeinde St. Ludwig in Ibbenbüren im Advent 1989 gefeiert wurde, ist zwar stark beeinflusst von den politischen Ereignissen des vergangenen Herbstes; die Aussagen und Anstöße

zur Besinnung sind aber darüber hinaus gültig, so daß der Gottesdienst unverändert wiedergegeben wird. red

Lied: „Tauet, Himmel, den Gerechten“ (GL 901)

Begrüßung – Einführung in das Thema (Priester)

Ich begrüße Sie ganz herzlich zu dieser Stunde der Besinnung und des Gebetes.

„Tauet, Himmel, den Gerechten, Wolken, regnet ihn herab“ – Sehnsucht war es, die das Volk Israel Jahrtausende so beten ließ, die Sehnsucht nach Gerechtigkeit und Frieden, die Sehnsucht nach einer heileren Welt.

Alles beginnt mit der Sehnsucht – und ohne Sehnsucht gibt es keine Veränderung. Als wir uns vor vier Wochen das erste Mal zur Vorbereitung trafen, hatten wir einen Gast aus der DDR, eine Frau aus Karl-Marx-Stadt. Sie erzählte, nur die russischen Panzer hätten die Sehnsucht nach Freiheit und Selbstbestimmung, die in den vergangenen Jahrzehnten in ihnen war, niederhalten können. Als sicher war, daß die Panzer nicht ausfahren würden, brach diese Sehnsucht sich Bahn. Sie hat eine ungeheure Bewegung ausgelöst.

„Alles beginnt mit der Sehnsucht“ haben wir als Thema für diesen Bußgottesdienst gewählt. Wir wollen uns fragen:

Worauf richtet sich unsere Sehnsucht – meine Sehnsucht? Gibt es Möglichkeiten, sie wieder zu beleben?

Wir wenden uns im Gebet an Gott. Als Kehrsvers beten wir den Psalmvers „Gott, mein Gott, in Sehnsucht suche ich dich“.

V: Gott, mein Gott, in Sehnsucht suche ich dich.

A: Gott, mein Gott, . . .

V: Ich will Gott preisen Tag für Tag. Ich will singen, was er für mich getan hat.

Ich freue mich, daß Gott sich um mich armen Menschen kümmert. Ich will, daß die Verlassenen es hören und sich mit mir freuen. . . .

Ich suchte nach Gott, ich redete zu ihm und suchte Antwort; da hörte er mich und befreite mich von meiner Angst. . . .

Wer sich an Gott wendet, wird es erfahren; sein Gesicht wird hell sein vor Freude.

Wer es hören will: Hier bin ich! Ich bin ein armer Mensch, der zu Gott schrie. Gott hörte mich und half mir aus meiner Not. – . . .

Der Herr ist nah all denen, die an sich selbst verzweifeln. Er hilft denen, die an ihrer Schuld zerbrechen; er nimmt ihre Schuld von ihren Herzen. – . . .

Der Herr gibt der Seele seiner Diener Freiheit. Wer sich ihm anvertraut, dem gibt er aus aller Schuld einen befreiten Anfang. – . . .

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

Sehnsucht ist jedem Menschen mit in die Wiege gegeben, doch sie kann zerbrechen und in Verzweiflung und Depression umschlagen. Ein Beispiel dafür ist das Leben des Propheten Elija. Er hatte Gott gedient und für ihn gekämpft. Jetzt wird er von Isebel, der Frau des Königs Ahab, verfolgt. Sie will ihn töten lassen.

Sprecherin: Lesung aus dem ersten Buch der Könige (1 Kön 19, 3–8) . . .

Priester: Ich glaube, manche von uns haben schon ähnliches erlebt. Man hat sich eingesetzt für eine gute Sache – voller Begeisterung. Dann kamen Schwierigkeiten, Widerstände, manchmal auch Menschen, die gegensteuerten. Alle Mühe scheint vergebens. Die Kraft reicht nicht aus – man hat sich überschätzt. Und da ist die eigene Versuchbarkeit und Schwäche wie bei Elija, der sagt: „Ich bin nicht besser als meine Väter und Mütter.“

Die Gefahr einer solchen Stunde ist: Verzweiflung, Resignation – man will aufgeben. Doch Gott läßt Elija nicht fallen, gerade nicht in dieser Stunde. Er schickt einen Engel – in der Wüste, dem Ort der Besinnung, der Einkehr und Umkehr.

Wüste – diese Stunde kann für uns dieser Ort sein.

Der Engel sagt: „Steh auf und isß!“

Vielleicht höre ich in dieser Stunde das entscheidende Wort, das mir weiterhilft, so daß ich es wage, neu aufzubrechen zum Berge

Horeb – das heißt doch: zum Ziel meiner Sehnsucht.

Lied: „Meine engen Grenzen“

Meine engen Grenzen, meine kurze Sicht bringe ich vor dich. Wandle sie in Weite, Herr, erbarme dich.

Meine ganze Ohnmacht, was mich bangt und lähmt, bringe ich vor dich. Wandle sie in Stärke, Herr, erbarme dich.

Mein verlornes Zutraun, meine Ängstlichkeit bringe ich vor dich. Wandle sie in Wärme, Herr, erbarme dich

Meine tiefe Sehnsucht nach Geborgenheit bringe ich vor dich. Wandle sie in Heimat, Herr, erbarme dich.

(Dia einblenden – aufschauendes Kind. Das Dia wurde aus einer nahegelegenen Mediothek besorgt.)

Sprecher: Wir bereiten uns vor auf Weihnachten, dem Fest der Menschwerdung. Das Kind in Bethlehem – ja, ein Kind überhaupt, kann zum Zeichen, zum Symbol werden für meine, für unsere Sehnsucht. Wenn ein Kind geboren wird, sind schon alle Möglichkeiten, alle Fähigkeiten in ihm angelegt. Doch – es steht erst am Anfang des Lebens, am Anfang seiner Entwicklung – am Anfang der Menschwerdung, die das ganze Leben dauern wird – bis ins Alter, bis zum Tod . . .

Der Blick des Kindes ist der Blick nach oben – aufschauendes Erwarten, offen für die Erfüllung der Sehnsucht, die in ihm ist. – Alles beginnt mit der Sehnsucht . . .

Neun Monate war das Kind geborgen, innig verbunden mit der Mutter, von ihr getragen. Geburt heißt Trennung, die schmerzhaft erfahren wird. Es erwacht das Verlangen nach Wärme, nach Nähe, nach Zuwendung, Geborgenheit und Schutz.

„Meine tiefe Sehnsucht nach Geborgenheit“ haben wir eben gesungen.

Doch die Trennung der Geburt bietet auch die Chance der Entwicklung eines eigenen, eigenständigen Lebens. So entsteht das Streben nach Freiheit und Unabhängigkeit, nach Alleinsein und Stille – nach Selbstbestimmung und dem Wahrnehmen eigener Verantwortung . . .

Die ersten Schritte des Kindes sind Schritte von der Mutter, vom Vater weg. Den Mut und die Kraft dazu gewinnt das Kind, wenn durch Nähe und Zuwendung Vertrauen und

Selbstvertrauen wachsen können – wenn es keine Angst haben muß, alleingelassen, nicht geliebt zu werden . . .

Geborgenheit ist wie eine warme Decke, die das Kind schützt. Doch diese kann auch engen – kann zur Zwangsdecke werden, wenn das Kind nicht lernt, sich freizustrampeln.

In der Auseinandersetzung, in der Polarität zwischen dem Wunsch nach Nähe und Geliebtwerden und dem Streben nach Freiheit und Unabhängigkeit kann ein Mensch wachsen; als Kind und im Laufe seines ganzen Lebens kann er sein eigenes Selbst entwickeln – kann Menschwerdung beginnen . . .

Diese Spannung, diese Auseinandersetzung kennzeichnet auch den Prozeß des Jugendlichen in der Loslösung vom Elternhaus. Sie wird bedeutsam, wenn zwei Menschen sich kennen- und lieben lernen.

Sie bestimmt die Beziehungen von Eltern und Großeltern, von Freunden und Kollegen.

Ja, jedes Zusammenleben von Menschen ist geprägt von der Sehnsucht nach Nähe und der Angst, abgelehnt zu werden – und andererseits von der Sehnsucht nach Freiheit und zugleich der Angst, Verantwortung übernehmen zu müssen . . .

Alles beginnt mit der Sehnsucht.

Es gibt Verletzungen, unmenschliche Verhältnisse – im privaten Leben, im Leben der Staaten, die die Sehnsucht ersticken können . . .

Es gibt auch die Gefahr, daß ich selbst meine tiefsten Wünsche nicht ernst nehme – sie verkümmern lasse, weil ich etwas riskieren müßte, weil ich Angst habe, aus dem Rahmen zu fallen, oder weil ich einfach Angst vor dem Unbekannten habe . . .

„Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ kann bedeuten: Ich liebe mich auch mit meiner Sehnsucht, weil sie kostbar ist . . .

Der Blick des Kindes – aufschauendes Erwarten, offen und bereit, sich beschenken zu lassen. Es ist auch der Blick und die Haltung des Glaubenden: offen für das Geschenk von oben – für den letzten Halt, für die Kraft Gottes, die mir hilft, Mensch zu werden . . .

Sprecherin: Meine Sehnsucht – ich frage mich: Worauf richtet sie sich? – Wonach habe ich mich gesehnt?

Ist meine Sehnsucht wach geblieben? Vielleicht traue ich meiner Sehnsucht nicht, weil ich Angst habe, enttäuscht zu werden. – Ich bin auch enttäuscht worden . . .

Es gibt die Enttäuschung, die mich der Wirklichkeit des Lebens näher bringen kann, die heilsam ist und ermutigend.

Und es gibt Enttäuschung, die verletzt und mutlos macht – wie bei Elija.

Enttäuschung kann aber auch dahin führen, daß ich resigniere, in Lähmung ver falle; ich lebe so dahin in Alltäglichkeit und leiser Traurigkeit, verliere den Mut . . .

Meine Sehnsucht – meine Sehnsucht nach Geborgenheit

Bei wem fühle ich mich geborgen?

Andererseits: Von wem erwarte ich Zuwendung? Bei wem suche ich Geborgenheit, Nähe, Verständnis?

Warte ich, daß andere auf mich zugehen?

Habe ich den Mut, den Wunsch nach Nähe auszusprechen, zu zeigen, auf andere zuzugehen? – Oder habe ich Angst, abgelehnt, enttäuscht, verletzt zu werden?

Was könnte ein erster, kleiner Schritt sein, meiner Sehnsucht zu folgen? – Was macht mir Mut?

(Stille)

Priester: Meine Sehnsucht – meine Sehnsucht nach Freiheit und Selbstbestimmung, mein Wunsch, den eigenen Weg zu gehen, Verantwortung zu übernehmen für das eigene Leben.

Ich bin in vieler Beziehung abhängig. – Traue ich mich, genau hinzusehen, meine Abhängigkeiten wahrzunehmen?

Es gibt Abhängigkeiten, Notwendigkeiten, die ich nicht verändern kann. – Doch manches möchte ich vielleicht verändern.

Was hält mich zurück, damit anzufangen?

Ist es Angst? – Vor wem habe ich Angst? – Ist es die Angst vor Auseinandersetzung und Konflikt?

Gebe ich meine Selbstbestimmung ab – aus Bequemlichkeit, weil es einfacher ist?

Oder ist es die tiefe Angst, wirklich Verantwortung für mein Leben zu übernehmen?

Ist mein Bedürfnis nach Sicherheit größer als mein Bedürfnis nach Freiheit und Selbstbestimmung?

Meine Sehnsucht nach Freiheit und Selbstbestimmung: Sie beginnt mit dem Frei-Mut,

daß ich sage, was ich denke, was ich empfinde.

Sie kann wachsen, wenn ich tue, was ich für richtig halte, bereit bin, die Auseinandersetzungen und Konflikte, die daraus entstehen können, auszutragen.

Und es gibt das Geschenk des rechten Augenblicks, etwas zu verändern.

Es gibt auch die Gefahr, die Chance zu verpassen.

Herr, laß mich den Augenblick ergreifen, nutzen.

(Stille)

Lied: „O komm, o komm, Emanuel“ (GL 902)

Sprecherin: Meine Sehnsucht nach Selbstbestimmung, nach einem menschenwürdigen Leben: das ist nur möglich in einer Welt, in der Gerechtigkeit herrscht, Frieden und Freiheit. Und diese *tiefe Sehnsucht nach Gerechtigkeit und Frieden*, sie lebt in jedem von uns.

Meine Sehnsucht nach Gerechtigkeit und Frieden – ist sie noch lebendig, oder habe ich es aufgegeben, mich für die Veränderbarkeit, für eine bessere Welt einzusetzen?

Denke ich vielleicht: Mir geht es ja gut, und wir leben in einem freien Rechtsstaat, in einer Demokratie . . .

Wir leben in einer freien Gesellschaft, in einer Demokratie, d. h. Herrschaft des Volkes. – Das Ringen der Menschen in unseren östlichen Nachbarländern macht uns deutlich: unsere freiheitliche Ordnung ist uns geschenkt, sie ist nicht selbstverständlich; sie ist Aufgabe, Anruf an unsere Verantwortung . . .

Bin ich wach für das, was in unserer Welt, in unserer Gesellschaft passiert? – Interessiert es mich wirklich? Bin ich auch bereit, mich zu engagieren, Verantwortung zu übernehmen?

(Stille)

Sprecher: Meine Sehnsucht – meine Sehnsucht nach Sinn, nach Gott: In jedem Menschen lebt eine tiefe Sehnsucht nach Sinn, nach einem letzten Halt, nach Gott. Doch auch diese Sehnsucht kann verschüttet werden – durch Betriebsamkeit, durch Gleichgültigkeit.

Oft sind wir mit so vielen Dingen beschäftigt, daß kein Raum ist für Gott, keine Zeit, etwas

von dieser Sehnsucht zu spüren. – Wie ist das bei mir? Nehme ich mir die Zeit für Stille, zum Gebet? Bekenne ich mich zu dieser meiner Sehnsucht auch vor anderen?

(Stille)

Meine tiefe Sehnsucht, wirklich Mensch zu werden, in Jesus von Nazareth hat sie sich erfüllt. In der Begegnung mit ihm wird es möglich, daß Verkrustungen aufbrechen, daß Verwandlung geschieht. In vielen Geschichten erzählt die Bibel, wie Menschen in seiner Nähe wieder zu sich und ihrer tiefsten Sehnsucht zurückfinden, wie ein neuer Anfang, wie Heilung, wie Menschwerdung geschieht.

So erhofft Zachäus vom Baum her Zuwendung. Und Jesus? Er kommt zu ihm, geht in sein Haus, hält mit ihm Mahl . . .

Die seit 18 Jahren gekrümmte Frau – niedergedrückt. In Jesu Nähe kann sie sich wieder aufrichten . . .

Und schließlich die Emmausjünger: in der Begegnung mit dem Auferstandenen können sie sich freimachen von ihrer Mutlosigkeit, ihrer Resignation. Sie können ihre Sehnsucht, ihre Hoffnung neu entdecken . . . Die Geschichten der Bibel – es sind auch meine Geschichten. Jesus begegnen – mich seiner Nähe, seiner Hilfe öffnen, kann bedeuten: zu mir selbst finden – neu anfangen können – Heilung und Verwandlung erfahren. Deshalb wollen wir uns nun seiner Nähe – seiner Hilfe anvertrauen – einen neuen Anfang wagen.

(Stille, Orgelspiel)

Vergebungsbitten (Sprecherin)

V: Wir wollen Gott und einander um Vergebung bitten – und einander vergeben.

Als Kehrvers beten wir: Herr, vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.

A: Herr, vergib uns . . .

V: Gott, du kennst mich, du weißt meine innersten Gedanken. Vor dir kann ich keine Maske aufsetzen, denn du schaust durch sie hindurch. – . . .

Ob ich arbeite oder schlafe, ob ich fröhlich oder traurig bin: nichts ist dir unbekannt. Niemand kennt meine Hoffnung und meine Angst. Nur vor dir liegt alles offen da. – . . .

Es gibt keinen Ort, an dem du, Herr, nicht bei mir bist, keinen Augenblick, in dem du

nicht deine Hand über mich hältst. Hab Dank, daß du dich so wunderbar erweist von Tag zu Tag in meinem Leben.

Hab Dank, daß du immer bei mir bist.

Herr, vergib uns . . .

Lossprechung

P: Der gütige Gott erbarme sich unser, er lasse uns die Sünden nach und führe uns zum ewigen Leben.

A: Amen.

P: Nachlaß, Vergebung und Verzeihung unserer Sünden schenke uns der treue und barmherzige Gott.

A: Amen.

P: Im Namen unseres Herrn Jesus Christus spreche ich uns los von aller Schuld. Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.

A: Amen.

P: Lasset uns nun beten, wie der Herr selber es uns gelehrt hat:

A: Vater unser . . .

Priester: Wir dürfen nicht auseinandergelien, ohne von einer Sehnsucht zu sprechen, die tief in jedem Menschen verwurzelt ist – die Sehnsucht nach Leben – nach ewigem Leben. Und da ist der Tod die Grenze.

Gibt es eine Möglichkeit, diese Grenze zu überschreiten?

Ich möchte Ihnen ein Bild zeigen und Gedanken von Jörg Zink vortragen, Gedanken, denen ich mich voll anschließen kann.

Dia: Untergegangene Sonne – (wurde aus einer nahegelegenen Mediothek besorgt)

Jörg Zink, Ich werde gerne alt (Kreuz-Verlag)

Was erwarte ich? Nichts, was man ewige Ruhe nennt. Das ist zu sehr von unserer Müdigkeit aus gedacht.

Ich glaube, daß meine Wege weitergehen, auch von Erkenntnis zu Erkenntnis, daß ich einen neuen Raum erfahren werde und dabei mehr verstehen von mir selbst, von Gott, vom Sinn meines Schicksals, von der Wahrheit dieser Welt.

Ich möchte wissen, wie es auf der anderen Seite aussieht.

Nein, ich will nicht noch einmal jung sein.

Ich werde gerne alt.

Und ich danke Gott, daß er mir gegeben hat, in ihm zu sein ohne die Grenzen der Zeit.

Immer weniger steht zwischen dem Leben und mir, dem ewigen, meine ich.

Ich stehe dort, wo das Licht ahnbar wird hinter den Bergen dieser Erde.

Priester: Ich wünsche Ihnen und mir, daß wir in dieser letzten Woche des Advents und durch die Feier der Weihnacht diesem Licht näher kommen.

Predigt

Franz Georg Friemel

Zwischen Aggression und Angst

Eine Erzählpredigt zur Perikope von der Ehebrecherin

Im Jahre 2213, als die Menschen nur noch wenige Ideale hatten und der Gedanke an Gott nur wenige unter ihnen beschäftigte, fand ein Kind in einem alten Gemäuer ein Blatt mit einer Geschichte. Ein Stück Papier – und bedruckt – war etwas ganz Altmodisches, denn die Menschen verkehrten mittels elektronischer Zeichen miteinander, und es gab nur wenige, die die alten Buchstaben noch lesen konnten. Der Großvater des Kindes war noch in der Lage, nicht nur mit digitalen Zeichen, sondern mit der uralten Schrift umzugehen. Er verstand die Geschichte und er wußte sofort, daß hier ein außerordentlicher literarischer Fund gemacht worden war. Hier war der Beweis gegeben, daß es tatsächlich einmal die Institution der Ehe gegeben hatte und daß man diese Verbindung von Mann und Frau so ernst nahm, daß Untreue mit dem Tod bestraft wurde. Es war die Rede von einer Gruppe von Männern, die mit Nachdruck diese Institution verteidigten und deshalb sogar töten wollte. Dann gab es da diese Frau, die um ihr Leben fürchten mußte, weil sie mit einem anderen Mann geschlafen hatte. Eine höchst aufregende Begebenheit für Menschen, deren Leben zwar gesichert und im Wohlstand, aber doch sehr eintönig und ohne jedes Abenteuer verlief. Vor allen Dingen aber wurde hier von einem Menschen erzählt, der sich nicht

Zur Diskussion

Norbert Mette

Vom Säkularisierungs- zum Evangelisierungsparadigma

Die folgenden Überlegungen lassen sich von der These eines Paradigmenwechsels innerhalb der neueren Entwicklung der Praktischen Theologie leiten. Während das Säkularisierungsparadigma vor allem die zunehmende Entkirchlichung der Gesellschaft und eine epochale Tradierungskrise des christlichen Glaubens vor Augen hat, geht das Evangelisierungsparadigma davon aus, daß der Modernisierungsprozeß sich für die Mehrheit der Menschheit und für die Umwelt als zerstörerisch erweist und daß daher auch die Evangelisierung auf die Gestaltung einer humanen Praxis hinorientiert sein muß. Anhand einer Reihe von pastoraltheologischen Handbüchern wird gezeigt, wo die Schwerpunkte bisher lagen und warum eine Änderung in Richtung Evangelisierungsparadigma notwendig erscheint. red

hinter die strengen Gesetze stellte, die damals üblich gewesen sein mußten, der aber auch das, was sie Ehebruch nannten, nicht billigte. Er stand zwischen den Männern, die schon die Steine in den Händen hatten, und der Frau. Zwischen der Aggression und der Angst. Es war eine Szene, die man vor Augen hatte, wenn man sie nur las.

Der Journalist machte die Geschichte über die Bildschirme bekannt. Es kam in jenem Land eine Bewegung für die alte Ehe auf. Ein Film schilderte das Leben der Frau bis zu dieser Stunde. Es bildeten sich Gruppen für Gerechtigkeit und Gruppen für Barmherzigkeit. Es entstand in diesem reizarmen Land, in dem alles geregelt und das Gras grau war, eine neue Begeisterung für das Abenteuer des Lebens.

Am meisten machten sich die Leute Gedanken über diesen Menschen, der in der Geschichte einen Namen hatte und Jesus hieß. Von ihm ging Hoheit aus, ein Eindruck, den niemand je gemacht hatte. Dieser Jesus war ein stiller Mann, der keine Propaganda brauchte, wie sie in diesem Land üblich war. Die Leute mußten lange nachdenken, was Sünde sein mochte. Aber als sie es begriffen hatten, wurde ihnen klar, daß dieser Jesus souverän damit umging. Kühn mit dem Geschehen, das drohte, menschlich mit dieser Frau. Jesus wurde der Name für eine ganz neue Art zu leben und miteinander umzugehen. Es fiel diesen digitalisierten Menschen auf, wie automatenhaft sie lebten und wie lebendig diese alte Geschichte war. Es gab eine Jesussehnsucht, die eine Lebenssehnsucht war, und man suchte nach ihm in der Vergangenheit. Ich weiß nicht, ob die Menschen damals noch eine andere Jesusgeschichte fanden, aber diese gab Hoffnung. Einige brachten ihn mit der alten Vokabel „Gott“ in Verbindung.

Von ihrer Genese her ist die Praktische Theologie eng mit dem Säkularisierungsparadigma verbunden¹. Verdankt sie doch ihre Institutionalisierung der durch die Entflechtung von Gesellschaft und Kirche ausgelösten Krise, die eine Neubestimmung pastoralen Handelns erforderlich hat werden lassen. Auch im Verlauf der weiteren Entwicklung dieser theologischen Disziplin blieb dieses Paradigma vorherrschend, wofür die aufweisbare enge Verflechtung der praktisch-theologischen Wissensformen mit der jeweiligen sozialen Wirklichkeit des Christentums ein deutliches Indiz ist². Zugleich führten die Pluralisierung und Differenzierung innerhalb dieser sozialen Wirklichkeit des Chri-

¹ Vgl. ausführlich V. Drehsen, *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie*, Gütersloh 1988; N. Mette, *Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der praktischen Theologie*, Düsseldorf 1978.

² Vgl. W. Fürst, *Praktisch-theologische Urteilskraft*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1986, bes. Teil II.

stentums aber auch zu unterschiedlichen Profilen und Präferenzen innerhalb des Säkularisierungsparadigmas. Das Evangelisierungsparadigma verdankt wesentliche Impulse neueren Entwicklungen, wie sie sich in der Pastoral und Theologie der Kirchen in der sogenannten Dritten Welt, vorab Lateinamerikas, vollziehen. Sie finden wohl nicht zuletzt deswegen Resonanz innerhalb der hiesigen praktischen Theologie, weil in ihnen der Praxis konsequent jene theologische Dignität beigemessen wird, für die sich diese theologische Disziplin bei uns immer wieder stark zu machen versucht hat, die sie jedoch gegen das vorherrschende Theologieverständnis nicht durchzusetzen vermochte.

Zweierlei sei einleitend noch bemerkt: Zum einen sei darauf hingewiesen, daß das Evangelisierungsparadigma in seiner bewußten Ausformung noch zu neu ist, als daß es bereits auf die Konzeption von praktisch-theologischen Handbüchern hätte Einfluß nehmen können. Diese sind vielmehr durchgehend dem Säkularisierungsparadigma verhaftet, während das Evangelisierungsparadigma am ehesten – und wohl nicht zufällig – in der neueren praktisch-theologischen Diakonie-Diskussion anzutreffen ist. Zum anderen wird nicht der Anspruch erhoben, mit den beiden genannten Paradigmata alle gegenwärtig antreffbaren praktisch-theologischen Ansätze abdecken zu können. Wohl erweisen sie sich unter methodologischen Gesichtspunkten als die ergiebigsten. Aber neben ihnen feiert weiterhin das „klassische“ pastoraltheologische Paradigma – im Sinne einer reinen Anleitungslehre für die pastorale Praxis – fröhliche Urständ. Und nicht zuletzt im Aufwind der postmodernen Wiederentdeckung von Religion wittern manche die Chance eines Neubeginns in der pastoralen Praxis und Theorie, die nach ihrem Dafürhalten die lästige Auseinandersetzung mit der Herausforderung der Moderne für Kirche und Theologie überflüssig werden läßt, da sie vermeintlich überwunden ist. Was häufig unter dem Stichwort „Neo-Evangelisierung“ an neuen kirchlichen Bewegungen und spiritueller Erbauungsliteratur firmiert, kann und darf keineswegs ohne weiteres dem Evangelisierungsparadigma zugerechnet werden.

1. Das Säkularisierungsparadigma in neueren praktisch-theologischen Handbüchern

Wie bereits angedeutet, bleibt die Problematik der gewandelten christlichen Praxis im Horizont der neuzeitlichen Lebenswelt für Ansatz und Durchführung praktisch-theologischer Entwürfe bis in die Gegenwart hinein theorieleitendes Motiv. Im Rahmen dieses Paradigmas lassen sich allerdings verschiedene Profile und Präferenzen praktisch-theologischer Ansätze unterscheiden:

- ein kirchenbezogener (ekkesiologisch-handlungswissenschaftlich),
- ein christentumsbezogener (kulturpraktisch-vermittelnd) und
- ein gesellschaftsbezogener (kritisch-theoretisch bzw. funktionalistisch).

1.1 Der kirchenbezogene Ansatz

Mit ihrer starken Konzentration auf die Kirche als sozialem Kommunikations- und Handlungszusammenhang und darin nochmals auf den Amtsträger erweist sich insbesondere die katholische Variante der Praktischen Theologie als Korrelat eines geschichtlichen Prozesses, der von F.-X. Kaufmann als „Verkirchlichung des Christentums“ bezeichnet worden ist³. Als praktisch-theologisch relevant gelten insbesondere jene Aufgaben und Themen, in denen die Kirche in der Gegenwart sich selbst realisiert. Damit ist keineswegs bloß eine Legitimation des kirchlichen Status quo angezielt. Im Gegenteil, die einerseits situational-analytische und andererseits theologisch-normative Reflexion der kirchlichen Praxis soll gerade zu ihrer konstruktiven Veränderung verhelfen. Seine bis heute eindrucksvollste Entfaltung hat dieser Ansatz in dem „Handbuch der Pastoraltheologie“ gefunden. Doch auch die meisten im Anschluß an das „Handbuch“ und teilweise in kritischer Absetzung von ihm entwickelten praktisch-theologischen Neuentwürfe im katholischen Bereich verbleiben innerhalb des kirchenbezogenen Referenzrahmens⁴.

Exemplarisch kann dafür als jüngste, noch im Erscheinen begriffene Veröffentlichung

³ Vgl. ebd. 246–277.

⁴ Vgl. überblicksartig N. Mette, Von der Anwendungs- zur Handlungswissenschaft, in: O. Fuchs (Hrsg.), Theologie und Handeln, Düsseldorf 1984, 50–63.

die vierbändige Pastoraltheologie von Paul M. Zulehner angeführt werden⁵. Ausdrücklich gibt er darin „die ‚Praxis der Kirche(n)‘, also das, was die Kirche ‚tut‘, wie sie handelt, arbeitet und ihre Arbeit organisiert“⁶ als das Thema praktisch-theologischer Reflexion an. Sie zielt grundsätzlich „die Optimierung der stattfindenden kirchlichen Praxis“⁷ an, wozu es einerseits erforderlich ist, mit Hilfe der Human- und Sozialwissenschaften jene Situation zu erkunden, in der die „Praxis der Kirche“ heute stattfindet, und andererseits die Aufmerksamkeit darauf gerichtet sein muß, „welche Handlungszumutungen sich von Gott her für seine Kirche aus dieser Gegenwartssituation erkennen lassen“⁸. Diese Aufgabe, die Zulehner „Fundamentalpastoral“ nennt, vollzieht sich in drei Abschnitten bzw. Reflexionsschritten: In der „Kriteriologie“ geht es darum, die Ziele pastoralen Handelns zu klären, näherhin sich des „unverrückbaren Hauptziels“, zu dem die Kirche berufen ist, zu vergewissern und davon die „zweispältigen Nebenziele“, die sich aus ihrer institutionellen Verfassung ergeben, zu unterscheiden. „Kairologie“ nennt Zulehner die (wissenschaftliche) Erkundung und Bestimmung der Gegenwartssituation. Und schließlich stellt sich der „Praxeologie“ die Aufgabe, Handeln vorzubereiten, genauerhin: verantwortlich notwendige Reformprozesse innerhalb der Kirche zu initiieren.

Zulehner ist es im übrigen sehr daran gelegen, daß sich die Praktische Theologie nicht zu sehr als wissenschaftliche Disziplin von der kirchlichen Praxis abhebt, sondern bewußt an dem gewissermaßen als „alltägliche Pastoraltheologie“ zu umschreibenden Nachdenken der Betreffenden über ihr kirchliches Handeln anknüpft und auf diese hin – kritisch-konstruktiv – bezogen bleibt. Ihm geht es um eine möglichst breit vermittelte „Einübung in verantwortliches pastoraltheologisches Denken“⁹.

⁵ Vgl. P. M. Zulehner, Pastoraltheologie, Bd 1: Fundamentalpastoral, Bd 2: Gemeindepastoral, Düsseldorf 1989; vgl. auch *ders.*, Inhaltliche und methodische Horizonte für eine gegenwärtige Fundamentalpastoral, in: O. Fuchs, a. a. O., 13–37.

⁶ P. M. Zulehner, Pastoraltheologie. Bd 1, a. a. O., 32.

⁷ Ebd. 37.

⁸ Ebd. 35.

⁹ Ebd. 12.

Auch die protestantische Variante der Praktischen Theologie erblickt weithin in der Kirche als der zusammenfassenden und vereinheitlichenden Klammer einer Vielzahl von christlich motivierten Einzeläußerungen ihr fundamentales Thema. Treffend hat W. Fürst Entstehung und Entwicklung dieser Disziplin innerhalb der protestantischen Theologie als Korrelat zu jenem geschichtlichen Prozeß rekonstruiert, den er als „Kirchenwerdung des protestantischen Christentums“ bestimmt¹⁰. Ihre einzelnen Entwürfe lassen sich dahingehend unterscheiden, ob sie ihre Gegenstände und Aufgaben aus dogmatischen Grundsätzen von Kirche zu deduzieren versuchen oder stärker aus den geschichtlichen Überlieferungen herleiten oder sich von solchen vorgegebenen Kanones freizuhalten bestrebt sind, indem sie die kirchliche Praxis als übergreifenden Lebens- und Handlungszusammenhang allererst zu rekonstruieren versuchen.

Für dieses letzte Vorgehen kann als jüngstes Beispiel das auf vier Bände angelegte und im Unterschied zum „Berliner“ (s. u.) sogenannte „Gütersloher“ „Handbuch der Praktischen Theologie“ angeführt werden¹¹. Der Band, in dem die wissenschaftstheoretische Grundlegung vorgenommen werden soll, steht allerdings noch aus, so daß die methodologischen Grundlagen dieses Handbuches hier nur fragmentarisch vorgestellt werden können.

Seinen Gesamtansatz kennzeichnet J. Kleemann als „pragmatisch-situativ“ und führt dazu aus: „Diesmal rückt die ‚Praktische Theologie‘ genannte Disziplin nicht von den Höhen historisch-systematischer Kategorien gegen die Niederungen kirchlicher Praxis vor, sondern versucht, auf dem Boden tagtäglich gelebter Kirche zu bleiben.“¹² Um genau diesen Boden bzw. dieses Feld tagtäglich gelebter Kirche möglichst vollständig zu erfassen, ist eine Zwölfeldermatrix konstruiert worden. Seine drei Zeilen geben die Felder und Dimensionen kirchlicher Praxis an: der einzelne/die Gruppe, Gemeinde, Gesellschaft/Öffentlichkeit. In den vier Spalten

¹⁰ Vgl. W. Fürst, a. a. O., 277–321.

¹¹ Vgl. P. C. Bloth u. a. (Hrsg.), Handbuch der Praktischen Theologie, 4 Bde, Gütersloh 1981ff.

¹² J. Kleemann, Zum Verständnis und Gebrauch des HPTh, in: P. C. Bloth u. a. (Hrsg.), a. a. O., Bd 2, 7–9, hier: 7.

sind die Aufgabenstellungen bzw. „Obligationen“ der Kirche aufgeführt: Verkündigung und Kommunikation, Bildung und Sozialisation, Seelsorge und Diakonie, Leitung und Organisation: mit Hilfe dieser Zwölfeldermatrix soll mehrerlei geleistet werden: Sie gibt ein Strukturgitter zur Rekonstruktion und Analyse pastoraler Praxis; sie verdeutlicht das mögliche und nötige Ineinandergreifen der verschiedenen Ebenen kirchlichen Handelns; sie stellt schließlich die einzelnen Bereiche in ihr umfassendes Bedingungs- und Wirkungsfeld und eröffnet so neue Perspektiven für die kirchliche Praxis¹³.

Die eher konventionelle Darstellungsweise der Praktischen Theologie als systematische Entfaltung ihrer Teildisziplinen liegt dem zwischen 1974 und 1978 erschienenen und von einem Autorenteam in der DDR bearbeiteten dreibändigen „Berliner“ „Handbuch der Praktischen Theologie“ zugrunde¹⁴. Ausgehend von dem mit der Bildung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR im Jahre 1969 markierten neuen Selbstverständnis der „evangelischen Kirche als Zeugnis- und Dienstgemeinschaft in einer sozialistischen Gesellschaft“ (I/9), sollte eine dem Rechnung tragende Gesamtdarstellung der Praktischen Theologie konzipiert werden. Als Leitsatz wird ihr vorangestellt: „Die Praktische Theologie erörtert kritisch und konstruktiv den aktuellen Aspekt derjenigen Handlungen, Einrichtungen und Beziehungen, in denen lebend eine gegebene christliche Kirche ihre Mission, Kirche Gottes für die Menschen in ihrer Gegenwart zu sein, entweder wahrnehmen oder preisgeben wird.“ (I/14) Näherhin wird das in den folgenden Kapiteln zugrundegelegte Selbstverständnis der Praktischen Theologie in drei Durchgängen entwickelt: im Klarwerden darüber, im Schnittpunkt welcher – nicht ohne weiteres zur Deckung zu bringenden – Erwartungen sie steht (Ausbildungs- und Kirchenreform, Kirchlichkeit und Wissenschaftlichkeit der Theologie); in der Vergegenwärtigung der Vorgeschichte und Geschichte dieser Disziplin, wobei u. a.

¹³ Vgl. ebd. 8.

¹⁴ Vgl. H. Ammer u. a., Handbuch der Praktischen Theologie, 3 Bde, Berlin 1974/78.

Ansprüche wissenschaftlicher Reflexion eine heilsame Relativierung zu erfahren vermögen; in systematischen Bestimmungen der Stellung und Aufgabe der Praktischen Theologie, die schließlich in ihrer Charakterisierung als einer „*theologia eventualis*“ (I/45) münden. Die von J. Henkys eingangs programmatisch angegebene Vorgehensweise der Praktischen Theologie – „Sie setzt beim gegebenen Zustand an und erörtert Gegenwart und Zukunft des kirchlichen Dienstes angesichts der Macht des Faktischen (die also nicht gelegnet und auch nicht verteuftelt wird), beflügelt durch den Reiz des Möglichen (der ebenfalls keine Mißachtung verdient), gebunden an den Ruf des Sendenden.“ (I/45) – wird allerdings in den Einzelbeiträgen ebenso wenig einheitlich befolgt, wie darin die Besonderheit kirchlichen Handelns in einer sozialistischen Gesellschaft erkenntlich wird¹⁵.

1.2 Der christentumsbezogene Ansatz

Auch wenn sich die hier als kirchenbezogen typisierten Entwürfe Praktischer Theologie in ihrer Offenheit für die gesellschaftlichen Problemlagen kirchlichen Handelns deutlich von ihren vielfach defensiv-apolgetisch eingestellten Vorläufern unterscheiden, bleiben sie doch einer Reduktion des Christlichen auf die Kirche verhaftet. Eine solche wird allerdings nicht der neuzeitlichen Konstellation des Verhältnisses von Religion bzw. Christentum und Gesellschaft gerecht. Seit Beginn der Neuzeit hat sich eine Entflechtung von Kirchlichkeit und Christentum vollzogen, in deren Gefolge das Christentum neben seiner kirchlich identifizierbaren Prägung auch eine öffentlich-gesellschaftliche und eine individualisierte private Erscheinungsform aufweist, die es so auch zu außerhalb von Theologie und Kirche sich artikulierenden Lebenswelten haben werden lassen. In diesem Sinn ist von einer fortwirkenden „Christentumsgeschichte“ zu sprechen.

Näherhin ausgeführt ist dieser christentumsbezogene Ansatz in der momentan einzigen monographischen Gesamtdarstellung der Praktischen Theologie, wie sie D. Rössler

¹⁵ Zu dieser Problematik vgl. auch P. M. Zulehner, Pastoraltheologie, Bd 1, a. a. O., 178–195.

vorgelegt hat¹⁶. Nach ihm besteht die auch von ihrer Wissenschaftsgeschichte her sich ergebende Eigenart dieser theologischen Disziplin darin, daß sie auf die bestimmte geschichtliche Form der Praxis des Christentums, nämlich in ihrer differenzierten neuzeitlichen Ausprägung, bezogen ist und es sich entsprechend angelegen sein zu lassen hat, diese geschichtlich gewordene Praxis, die als solche ihr prinzipiell vorausliegt, zu rekonstruieren und somit die Konstitution des zeitgenössischen Christentums auf den Begriff zu bringen. Dabei ist für die kritische Bestimmung seiner Identität auf die Grundsätze der christlichen Überlieferung zurückzugreifen, während seine faktische und mögliche Relevanz nur mit Hilfe eines um humanwissenschaftliche Einsichten bereicherten Theorierahmens angemessen erfaßt werden kann.

In dreierlei Hinsicht erweitert Rösslers Vorgehen den geläufigen Wahrnehmungshorizont der Praktischen Theologie: „Indem es nicht nur einzelne spezifisch religiöse Phänomene ins Blickfeld rückt, sondern auch nach funktionalen Zusammenhängen fragt, durchstößt es . . . die Grenzen einer Betrachtung, die sich allein auf religiöse Rituale oder kirchliche Einstellungen konzentriert. Durch die identitätstheoretische Perspektive erfolgt eine gründliche Relativierung jedes Versuchs, die gegenwärtige Wirklichkeit allein im Rahmen der Unterscheidung von Kirchlichkeit/Unkirchlichkeit zu erfassen. Und der fundamentale Hinweis darauf, daß das Christentum in der Neuzeit sich als kirchliche, öffentliche und private Religion darstellt, vermag Beziehungen und Spannungen verständlich zu machen, die in der säkularisierten Moderne das Leben des einzelnen wie die Gemeinderealität jederzeit prägen.“¹⁷

Zu einem solchen komplexen Vorgehen ist nach Rössler die Praktische Theologie benötigt, will sie der vielfältig ausdifferenzierten Praxis im Rahmen des neuzeitlichen Chri-

stentums Rechnung tragen. Indem sie die darin antreffbaren unterschiedlichen Grundformen christlich-kirchlichen Handelns zusammenfassend zu begreifen und zusammenstimmend darzustellen¹⁸ versucht, leistet sie ihren Beitrag zur selbständigen Urteilsbildung der in der kirchlichen Praxis Handelnden. Als die für diese theologische Disziplin eigene Bestimmung ergibt sich daraus: „Praktische Theologie ist die Verbindung von Grundsätzen der christlichen Überlieferung mit Einsichten der gegenwärtigen Erfahrung zu der wissenschaftlichen Theorie, die die Grundlage der Verantwortung für die geschichtliche Gestalt der Kirche und für das gemeinsame Leben der Christen in der Kirche bildet.“¹⁹

1.3 Der gesellschaftsbezogene Ansatz

Der hier als gesellschaftsbezogen typisierte Ansatz hat mit dem christentumsbezogenen gemeinsam, daß er den kirchenbezogenen Referenzrahmen der Praktischen Theologie als unangemessen, da zu eng gesteckt, zurückweist. Er unterscheidet sich jedoch in seiner Interpretation der neuzeitlichen Entwicklung; angesichts der in ihr zu verzeichnenden Absetzbewegungen von und Brüchen mit der christlichen Tradition suggeriert nach seinem Dafürhalten das Interpretament „Christentumsgeschichte“ eine zu einlinige Kontinuität. Christentum und Kirche sind ihrerseits vielmehr mit dem Anspruch der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte konfrontiert.

Als prominenter Vertreter für diesen Ansatz ist G. Otto zu nennen, der zunächst in dem von ihm herausgegebenen „Praktisch-theologischen Handbuch“ programmatisch und in letzter Zeit in einer bislang zweibändig vorliegenden monographischen Gesamtdarstellung ausführlich seinen Entwurf von Praktischer Theologie als „kritischer Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft“ konzipiert hat²⁰. Es sind vor allem zwei grundlegende Änderungen gegenüber

¹⁶ Vgl. D. Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin – New York 1986. – Vgl. auch V. Drehsen, a. a. O., sowie ders., Praktische Theologie, in ders. u. a. (Hrsg.), Wörterbuch des Christentums, Gütersloh – Zürich 1988, 990–992.

¹⁷ M. Josuttis, Religion – Gefahr der Postmoderne. Anmerkungen zur Lage der Praktischen Theologie, in: EK 21 (1988) 16–19, hier: 19.

¹⁸ D. Rössler, a. a. O., 58.

¹⁹ Ebd. 3.

²⁰ Vgl. G. Otto (Hrsg.), Praktisch-theologisches Handbuch, Hamburg 21975; ders., Grundlegung der Praktischen Theologie (Praktische Theologie, Bd 1), München 1986; ders., Handlungsfelder der Praktischen Theologie (Praktische Theologie, Bd 2), München 1988.

der herrschenden Tradition dieser theologischen Disziplin.

Statt allein die Kirche in den Blick zu nehmen, nimmt er zum einen den komplexen und spannungsreichen Zusammenhang von Religion und Gesellschaft, dessen Teil die Kirche ist, zum Ausgangspunkt der Theoriebildung. Den angemessenen Reflexionshorizont dafür stellt die Kritische Theorie zur Verfügung, da sie es nicht bloß bei einer Rekonstruktion der vorfindlichen Religion beläßt, sondern das der Religion innewohnende emanzipatorische Potential erinnert und zur Geltung bringt.

Zum anderen wird die sektorale Gliederung der Praktischen Theologie zugunsten einer perspektivischen aufgegeben. Es gilt, die den praktisch-theologischen Problemfeldern gemeinsamen Dimensionen herauszuarbeiten und zu bestimmen, wie z. B. das Verstehen, das kommunikative Handeln, das Lehren und Lernen. Der Vorteil eines solchen Vorgehens besteht nicht nur darin, daß der komplexen Realität von religiös vermitteltem und mithin auch kirchlichem Handeln in der gegenwärtigen Gesellschaft auf diese Weise besser entsprochen werden kann, sondern daß der Zusammenhang praktisch-theologischer Reflexion und der ihr zugrundeliegenden Praxis mit der menschlichen Praxis insgesamt in den Blick kommt. Nach G. Otto liegt das in der Konsequenz des erkenntnisleitenden Interesses von Theologie, das bestimmt sein muß durch das Interesse am Menschen und seiner Lebenspraxis, wie es eine inhaltliche Bestimmung vom Menschen- und Lebensverständnis Jesu von Nazareth her gewinnt.

2. Das Evangelisierungsparadigma in der neueren praktisch-theologischen Diskussion

2.1 Hintergründe

Soll er nicht inflationär gebraucht werden, ist an der anspruchsvollen Bedeutung des Begriffs „Paradigmenwechsel“ festzuhalten, nämlich daß er einen grundlegenden Wandel des gesamten Reflexionshorizontes von Wirklichkeit bis hin zu den erkenntnistheoretischen Grundannahmen bezeichnet²¹. In

²¹ Vgl. hierzu genauer P. Weß, *Gemeindekirche – Ort des Glaubens*, Graz – Wien – Köln 1989, bes. 399–417.

diesem Sinne markiert die Genese der Praktischen Theologie einen Paradigmenwechsel innerhalb der Theologie, wie ihn V. Drehsen treffend als „theologische Wende zur sozial-kulturellen Lebenswelt christlicher Religion“ bestimmt hat²². Im Säkularisierungsparadigma fand das seinen bezeichnenden Ausdruck.

Wenn ihm in folgenden ein alternatives Paradigma gegenübergestellt werden soll, so wird damit eher eine Hypothese zur Diskussion gestellt, als daß die These eines bereits vollzogenen Paradigmenwechsels vertreten werden soll. Die Tatsache, daß das Säkularisierungsparadigma unangefochten in den praktisch-theologischen Handbüchern vorherrscht, läßt einen grundlegenden Wandel kaum bald erwarten. Seine fortdauernde Stärke wird zusätzlich dadurch unterstrichen, daß sich das Säkularisierungsparadigma als fähig erweist, mögliche Alternativkonzepte so zu transformieren, daß es seinem eigenen Bezugsrahmen entspricht. Bevor jedoch das Evangelisierungsparadigma näher bestimmt werden soll, sollen kurzorisch einige Faktoren dafür benannt werden, die dazu geführt haben, daß innerhalb der praktisch-theologischen Diskussion überhaupt die Frage nach einem Paradigmenwechsel drängend geworden ist. Die These ist, daß dafür weniger wissenschaftsinterne Gründe ausschlaggebend sind, sondern Entwicklungen in den Handlungsfeldern, mit denen es diese theologische Disziplin in besonderer Weise zu tun hat, vorab also in der Kirche, aber auch in der Gesellschaft insgesamt.

„Die Zukunft der Kirche hat schon begonnen.“

Wer kann – 20 Jahre später – diese optimistische Einschätzung uneingeschränkt teilen, mit der K. Rahner das maßgeblich von ihm inspirierte „Handbuch der Pastoraltheologie“ abschloß²³? Wo ist in der heutigen kirchlichen Realität erfahrbar, was Rahner als Merkmale für die künftige Entwicklung der Kirche postulierte: Konzentration auf das Wesentliche, Kirche als kleine Herde, Demokratisierung der Kirche, Ausgleich zwischen

²² So der Untertitel seiner in Anm. 1 genannten Untersuchung.

²³ Vgl. K. Rahner, *Die Zukunft der Kirche hat schon begonnen*, in: HPTH IV, 744–759.

Zentralismus und Dezentralismus, gesellschaftskritische Funktion der Kirche, neues Verhältnis zwischen individuellem Gewissen und Lehramt? Ist die Praktische Theologie vorab im katholischen Raum dereinst unter einem solchen innerkirchlichen Reformanspruch angetreten, so muß man nüchtern bilanzieren, daß sie mit diesem Projekt gescheitert ist. Angesichts dieser Situation und angesichts der sich infolgedessen immer stärker ausbreitenden Resignation unter den noch kirchlich Engagierten kann sich die Praktische Theologie nicht mit der Ausgabe von Durchhalteappellen begnügen. Sie hat vielmehr die Aufgabe, die Faktoren und Instanzen namhaft zu machen, die dafür verantwortlich sind bzw. es begünstigt haben, daß es zu der erneuten restaurativen Wende in der katholischen Kirche gekommen ist. Die konfessionelle Kirchengleichheit verwehrt es ihr, neue Wege eines christlichen Sozialvollzugs, die nicht mehr auf die institutionellen Konfessionsgrenzen fixiert sind, zu entdecken und theologisch verantwortet mitzugestalten. Sie verliert damit den Anschluß an möglicherweise am ehesten noch zukunftssträngige Bewegungen in den Kirchen und zwischen den Kirchen²⁴.

Zweifel an der Kontinuität der Christentumsgeschichte

Spätestens die nicht mehr abzustreitenden Traditionsabbrüche innerhalb der Volkskirchen lassen das Theorem von einer Kontinuität der Christentumsgeschichte mehr als zweifelhaft werden. Nicht in Frage gestellt werden soll damit, daß mit Hilfe dieses Theorems eine allzu institutionell-kirchlich fixierte Praktische Theologie wichtige perspektivische Erweiterungen gewonnen hat. Doch bleibt es seinerseits nicht an den Bestand des neuzeitlichen Christentums gebunden? Und was bleibt von dem christentumsbezogenen Ansatz, wenn die Diagnose zutrifft, daß wir mehr und mehr mit einer nachchristlichen bzw. nach-christentümlichen Gesellschaft konfrontiert sind? Zudem fällt auf, wie wenig im Rahmen dieses praktisch-theologischen Ansatzes von der „anderen Seite“ des neuzeitlichen Christentums

²⁴ Vgl. hierzu auch O. Fuchs, *Dabeibleiben oder Weggehen? Christen im Konflikt mit der Kirche*, München 1989, 107–119.

die Rede ist, von all jenen Vorgängen also, aufgrund derer diese Epoche für viele zur Geschichte des Leidens und der Vernichtung geworden ist. Nicht zuletzt wegen ihrer eigenen Verstrickungen in diese Geschichte ist es höchste Zeit, daß die Praktische Theologie sich selbstkritisch auch mit diesem düsteren Kapitel ihrer Entwicklung auseinandersetzt und Trauerarbeit leistet.

Schließlich ist die Gefahr zu sehen, daß Religion und Kirche allein unter funktionalen Gesichtspunkten interessieren und daß die Praktische Theologie der Ausbildung jener modernisierten Religion Vorschub leistet, wie die Postmoderne sie braucht²⁵. So schreibt M. Josuttis: „Religion‘ ist wieder hof- und salon- und diskussionsfähig geworden. ‚Symbol und Ritual‘ liefern nicht nur das anthropologische Fundament für die liturgiewissenschaftliche Reflexion, sondern auch das gute Gewissen für die Fortsetzung der bisherigen kirchlichen Praxis. Die Neubewertung des Mythos in den Kulturwissenschaften hat den Zugang zur biblischen Überlieferung offensichtlich entkrampft. Der Pfarrer, der anders ist, unterhält die Gemeinde, wie es gewünscht wird. Er betreut, die im Dunkel leben, und er beerdigt die Opfer. Die Rückwendung zu Religion und Bibel, Gottesdienst und Pfarramt, die in den letzten Jahren zweifellos zu beobachten ist, paßt in den Zeitgeist.“²⁶ Die Frage ist, ob sich die Praktische Theologie in den Dienst der Pflege und Legitimation einer solchen „Bürger- bzw. Zivilreligion“ stellt oder ob sie entgegen dem Zeitgeist die sperrigen und widerständigen Elemente der religiösen Tradition zur Geltung zu bringen bestrebt ist.

2.2 Grundlegende Merkmale

Während sich das Säkularisierungsparadigma vor allem innerhalb des durch die Pole Glaube – Unglaube bzw. Theismus – Atheismus markierten Koordinatensystems bewegt, werden innerhalb des Evangelisierungsparadigmas die Gegensatzpaare Leben – Tod bzw. Gott (des Lebens) – Götzen (des Todes) zu den entscheidenden Bezugspunk-

²⁵ Vgl. J. Scharfenberg, Bestandsaufnahme des neuzeitlichen Christentums. Gedanken zu Dietrich Rösslers „Grundriß der Praktischen Theologie“, in: *Pastoraltheologie* 76 (1987), 266–277, hier: 276. Vgl. zum Folgenden auch ebd., 276f.

²⁶ M. Josuttis, a. a. O., 16.

ten. Es bildet im übrigen die praktisch-theologische Konkretion eines Paradigmenwechsels innerhalb der Theologie insgesamt, wie er sich in verschiedenen neueren theologischen Ansätzen (z. B. Theologie der Befreiung, feministische Theologie, Black Theology, Minjung-Theologie) niederschlägt²⁷, die eine Ablösung sowohl vom neuscholastischen als auch vom transzendental-idealistischen Paradigma zugunsten eines nachidealistischen Paradigmas vollzogen haben. Gemeinsam ist ihnen, daß sie gegenüber einem abstrakt-theoretisch verbleibenden Wahrheitsbezug die praktische und subjekthafte Grundverfassung der Theologie insgesamt herausstellen und ernst nehmen²⁸.

Die Zusammengehörigkeit von Orthodoxie und Orthopraxis

Damit ist bereits ein fundamentales Merkmal auch des Evangelisierungsparadigmas angesprochen: Es reklamiert die konstitutive Zusammengehörigkeit von Orthodoxie und Orthopraxis. Das ernst zu nehmen bedeutet, daß von Gott nur glaubwürdig gesprochen werden kann, wenn damit ein entsprechendes Zeugnis der Tat einhergeht. Wenn der christliche Glaube die den Menschen gnadenhaft erschlossene, sie heil und frei machende Liebe Gottes bezeugt, wie sie in Leben, Tod und Auferweckung Jesu Christi unüberbietbar offenbar geworden ist, dann genügt es nicht, davon bloß zu sprechen, sondern dann muß dieser Glaube auch in der Erfahrung und Gestaltung menschlichen Lebens seine Entsprechung finden. Hier – in den realen Verhältnissen der Menschen – ist der eigentliche Ort seiner Bewährung. Das hat nichts damit zu tun, Glaube auf menschliche Praxis reduzieren zu wollen. Er ist ja gerade deswegen heilsam für den Menschen, weil er nicht Heil von den

Menschen her, sondern Heil von Gott her ist, dies also nicht durch menschliche Leistung erwirkt, sondern von Gott unverdient geschenkt ist.

Dies befreit von dem Zwang, sich ständig selbst vor den anderen unter Beweis stellen zu müssen, und eröffnet somit neue, den Egoismus sprengende, beziehungsreiche Formen menschlicher Praxis. Christlicher Glaube verwirklicht sich in Kontemplation und Aktion, also einerseits in dem Sich-ergreifen-Lassen von und Sich-Hineinversenken ins Mysterium Gottes, andererseits in der bedingungslosen Zuwendung zu allen, zu deren Nächste zu werden die Situation uns herausfordert. Gottes- und Nächstenliebe bilden eine untrennbare Einheit.

Aus dieser Bestimmung des christlichen Glaubens als Zusammengehörigkeit von Wort und Tat ergeben sich weitere für das Evangelisierungsparadigma zentrale Merkmale:

Das Reich Gottes als Bezugshorizont

Den Bezugshorizont christlich-kirchlichen Handelns bildet nicht die Kirche, sondern das Reich Gottes. Dabei ist entscheidend, daß das Reich Gottes nicht länger individualisiert, spiritualisiert und verjenseitigt verstanden wird, sondern als universale Verheißung einer ganzheitlichen Befreiung aus jeglicher Macht des Todes zu den Möglichkeiten des österlichen neuen Lebens. Ihre Bewährung findet sie im Engagement für den Aufbau einer gemeinsamen Welt in Friede, Gerechtigkeit und Freiheit, in der die Integrität allen Lebens und der gesamten Schöpfung gewährleistet ist. Die Pastoral kann sich darum nicht allein und ausschließlich auf die individuelle Dimension beschränken, wie es im Säkularisierungsparadigma vorwiegend der Fall ist; sondern ihr wohnt konstitutiv eine soziale und politische Dimension inne, die es entsprechend auch wahrzunehmen und umzusetzen gilt²⁹.

Verkündigung, prophetische Kritik und Umkehr

Vom Horizont der Reich-Gottes-Botschaft her gewinnt christlich-kirchliches Handeln

²⁷ Vgl. J. B. Metz, Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie, in: J. B. Bauer (Hrsg.), Entwürfe der Theologie, Graz 1985, 209–233; vgl. auch H. Küng, Theologie auf dem Weg zu einem neuen Paradigma, in: ebd., 181–207.

²⁸ Vgl. dazu jetzt ausführlich die Studie von P. Weß, a. a. O. – Zum Folgenden vgl. ausführlicher: R. Zerfuß – H. Poensgen, Predigt/Verkündigung, in: Chr. Bäumler – N. Mette (Hrsg.), Gemeindepraxis in Grundbegriffen, München – Düsseldorf 1987, 354–368; H. Heidenreich, „Evangelisierung in Europa“, in: Pthl 8 (1988), 25–39 (Lit.!). O. Fuchs, Kirche – Kabel – Kapital, Münster 1989, bes. 45–74.

²⁹ Vgl. N. Mette, Sozialpastoral, in: P. Eicher – N. Mette (Hrsg.), Auf der Seite der Unterdrückten? Düsseldorf 1989, 234–265.

eine inhaltliche Stoßrichtung, die zu Unterscheidungen nötigt. Innerhalb der latein-amerikanischen Befreiungspastoral drückt sich das in einem Engagement aus, das ernst nimmt, daß der kontemplativen „Anuncio“, d. h. der Ankündigung der Frohen Botschaft vom Reiche Gottes und des damit verbundenen Lebens in Fülle für die ganze Menschheit, die prophetische „Denuncia“ entspricht, d. h. die konkrete Anklage ungleicher und unmenschlicher Verhältnisse, die dem Willen Gottes widersprechen und darum als „strukturelle Sünde“ zu bezeichnen sind. Daraus ergibt sich schließlich als drittes Moment einer so ansetzenden Evangelisierung die „Transformacion“, d. h. die Befolgung des Rufes Jesu Christi zur personalen und sozialen Umkehr, zur Transformation der Menschen und Strukturen, um hier und jetzt dem Reiche Gottes, der verheißenen neuen Schöpfung den Weg zu bereiten³⁰.

Änderung der Praxis infolge neuer Optionen
Damit in Zusammenhang stehen die Optionsbestimmungen, die innerhalb des Evangelisierungsparadigmas getroffen werden. Solche Optionen sind der Versuch, angesichts der vorfindlichen sozialen und individuellen Herausforderungen Prioritäten zu entwickeln, die vordringliche Schwerpunkte für das pastorale Handeln angeben. Sie ergeben sich aus der jeweiligen Differenz der vom Evangelium her inspirierten Orientierungen für eine menschenwürdige Praxis und der in ihrem Lichte gewonnenen Befunde der gegebenen gesellschaftlichen Realität. Mit der Wahl von Optionen riskiert die Kirche in der Regel eine Infragestellung sowohl ihres herkömmlichen Selbstverständnisses als auch ihrer Praktiken. Sie wird zur Umkehr und zu konkreten Parteinahmen herausgefordert.

Identität im Dienst an der Menschheit

In dem Maße, in dem die Kirche für die anderen und mit ihnen da ist, gewinnt sie ihre Identität. Das Evangelisierungsparadigma „denkt die Identität der Kirche insofern nicht allein binnenkirchlich, als sie in dem Maße, in dem sie sich evangelisierend verwirklicht, sich auch ‚nach außen‘ authen-

tisch realisiert. Denn der Inhalt der Evangelisierung meint nichts anderes als den Dienst der Kirche an der Menschheit überhaupt, wobei dieser Dienst kein anderer ist als derjenige, den sie an sich selbst vollzieht. Und nur wenn sie sich im Sinne ihres Hauptes, Jesus Christus, in Wort und Tat evangelisierend darstellt und verhält, erreicht ihre theologische Selbstvergewisserung, Sakrament des Heiles für die Welt zu sein, die Menschen als konkrete Heilung und Befreiung in ihren konkreten Verhältnissen bzw. mit notwendigen Veränderungen dieser Verhältnisse. Evangelisierung ist also nicht identisch mit dem Begriff der Christianisierung, welcher die Christlichkeit der Kirche als der Verbreiterin des Christlichen und das Christlichkeitsdefizit und -bedürfnis der Umwelt voraussetzt. Der Evangelisationsbegriff dagegen setzt voraus, daß auch Christ und Kirche selbst ständig ihrer bedürfen und nur in diesem Prozeß dem Bedürfnis der Menschen nach Heil und Befreiung erfahrungshaltig begegnen und dadurch der Evangelisation Raum verschaffen. Die Evangelisation meint also eine Identität der Kirche, die sie nicht nach innen oder außen abgrenzt, sondern in der sie sich der permanenten Entgrenzung zum Heil aller Menschen aussetzt und darin zu sich selber findet“³¹.

Gleichwertige Berufung aller Christen

„Nach innen“ findet diese Entgrenzung darin ihren Niederschlag, daß vor aller funktional bedingten Ausdifferenzierung von bestimmten Verantwortungen für die verschiedenen kirchlichen Handlungsfelder die gemeinsame und gleichwertige Berufung aller Christen zur Evangelisierung anerkannt und zur Geltung gebracht wird. Dem korrespondiert, daß basiskirchlichen Sozialformen eine Priorität beigemessen wird und sie entsprechend gefördert werden, weil sie am ehesten die Möglichkeit zur Entfaltung der verschiedenen Charismen einräumen. Solche Basisgemeinden stehen sowohl im Raum der Kirche (gewissermaßen als die entscheidenden Orte der Kirchwerdung) als auch im Raum der Gesellschaft (als soziale Basisbewegungen). Und aus beiden Dimensionen

³⁰ Vgl. V. Codina, *Qué es la Teología de la Liberación? Oruro/Bolivia 1986*, 29.

³¹ O. Fuchs, *Kirche – Kabel – Kapital*, a. a. O., 61.

und Bereichen erwächst ein integrales Engagement: Im Gebet ist die Gesellschaft mit ihren Problemen präsent, und in den Problemen der Gesellschaft ist der Glaube präsent. In den kirchlichen Basisgemeinden gibt es eine tiefe Beziehung zwischen dem Evangelium und dem Leben, zwischen dem Wort Gottes und den konkreten Problemen, zwischen dem Glauben und dem sozialen Engagement. Sie bilden Laboratorien neuer Formen des Zusammenlebens, an deren Gestaltung jeder und jede einzelne und alle gemeinsam gleichberechtigt mitwirken.

Bücher

Dagny Schüler, Einander begegnen und begleiten. Anregungen zur Nachbarschaftshilfe, mit einem Vorwort von Albert Keller SJ, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988, 96 Seiten.

Die Autorin, ausgebildete Krankenschwester und derzeit hauptberuflich Hausfrau und Mutter, hat hier aus ihrer Erfahrung als Leiterin einer Nachbarschaftshilfegruppe ein sehr hilfreiches Büchlein zum Thema „Helfen“ vorgelegt. Es geht ihr um Hinweise dafür, wie man andere Menschen „gesund“ machen kann, indem man nicht nur versucht, ihre körperlichen Leiden zu heilen, sondern auch ihre Seele zu pflegen, ihnen Freunde zu suchen, die ihnen beistehen, wenn sie Angst bekommen oder einsam sind. Im ersten Teil schildert Schüler den Aufbau und die Entwicklung ihrer Nachbarschaftshilfegruppe, die mannigfaltigen Probleme bei der Organisation der Nachbarschaftshilfe und die vielfältigen Anforderungen, mit denen sich die Helfer konfrontiert sehen. Das Kernstück des Buches liegt aber eindeutig im zweiten Teil, in dem unter dem Titel „Frustr und Freude: Beispiele von menschlichen Begegnungen“ viele persönliche Erfahrungen der Autorin wiedergegeben werden; Erfahrungen mit pflegebedürftigen alten Menschen, Straftatlassenen, Sterbenden, Alkoholikern, behinderten Kindern und an-

deren mehr. Diese in schlichter Sprache nachgezeichneten Beispiele menschlicher Begegnungen werden nicht nur vielen, deren Beruf oder/und Berufung es ist, anderen zu helfen, dabei weiterhelfen können, sondern enthalten Anregungen für jeden, der bereit ist, seinen Mitmenschen in allen Lebenssituationen zu begegnen.

Walter H. Rechberger, Wien

Walter Rebell, Zum neuen Leben berufen. Kommunikative Gemeindepraxis im frühen Christentum, Chr. Kaiser Verlag, München 1990, 223 Seiten.

Was ergibt sich, wenn man das Neue Testament auf ein Leitmotiv aus der neueren praktisch-theologischen Gemeindeforschung hin durchschaut, nämlich dem der „kommunikativen Gemeindepraxis“ (Chr. Bäumler), ist die heuristische Frage dieses Buches. In der Tat – so ist eine Antwort dieses die exegetischen Befunde anschaulich zusammenstellenden Buches des Siegener Neutestamentlers – erweist sich dieses Leitmotiv als hilfreich, um einerseits die neutestamentlichen Kirchen- bzw. Gemeindekonzeptionen und -erfahrungen zu verstehen und andererseits daraus Impulse für die heutige Gemeindepraxis zu gewinnen. Denn es zeigt sich, daß Kommunikation *das* entscheidende Strukturmoment des konkreten Gemeindelebens ist. Zugleich muß jedoch das, was Kommunikation meint, näherhin qualifiziert werden. Und dabei kann nicht darüber hinweggegangen werden – und das ist eine zweite Antwort dieses Buches –, daß das gemeinsame Leitmotiv in unterschiedliche, teilweise sogar miteinander konkurrierende Gemeindemodelle hinein sich ausfaltet. Die konkreten Kommunikationsstrukturen und -prozesse der neutestamentlichen Gemeinden sind durch ihre jeweilige Situation mitgeprägt. Das läßt es nicht zu, lediglich ein Modell von Gemeinde für verbindlich erklären zu wollen. Es eröffnet vielmehr den Spielraum, entsprechend der jeweiligen Situationen auch heute eine Vielzahl von Gemeindeformen auszubilden. Die entscheidende Frage lautet allerdings, ob der Impetus, der von der Botschaft Jesu ausgeht, angemessen zur Geltung kommt, nämlich daß die Verheißung des anbrechenden Reiches Gottes sich nicht zuletzt in der Bildung einer Gemeinschaft manifestiert, „in der die konkreten Sozialbe-

ziehungen erneuert sind, in der das Miteinander von jener bedingungslosen Zuwendung geprägt ist, die man auch von Gott her an sich selber erfährt“ (13). Es ist nicht so, als hätten die neutestamentlichen Gemeinden dieses vollkommen realisiert. Aber in ihnen war die Überzeugung lebendig, daß dem Zusammengefügtsein in Christus besondere Weisen des Aneinander-Anteil-Nehmens und Miteinander-Teilens, der Gemeinsamkeit und Teilhabe (Partizipation) zu entsprechen haben.

Wie das in den neutestamentlichen Schriften entsprechend der Gemeindepraxis, auf die hin sie verfaßt sind, unterschiedlich akzentuiert wird – angefangen von der geschwisterlichen Nachfolgebewegung in Jerusalem bis hin zur johanneischen Konzeption von der Gemeinde als Gegenwelt –, wird in den einzelnen Abschnitten dieses Buches gediegen dargelegt, und zwar teils mit Hilfe eines knappen Überblicks über ekklesiologische Gesamtkonzeption eines neutestamentlichen Autors, teils anhand der (pragmatischen) Auslegung besonders prägnanter Textstellen. Vor allem letzteres macht dieses Buch für die Bibelarbeit in den Gemeinden höchst geeignet. Insgesamt fordert es dazu heraus und regt es dazu an, die heutige Gemeindepraxis „kommunikativer“ zu gestalten.

Norbert Mette, Paderborn

Rainer Lingscheid – Gerhard Wegner (Herausgeber), Aktivierende Gemeindearbeit, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1990, 179 Seiten.

Innerhalb der Diskussion über „Gemeindefaufbau“ versucht dieser – vorwiegend aus praktisch akzentuierten Beiträgen bestehende – Sammelband, Ansatzpunkte und Zugangsweisen zur Gemeindearbeit darzustellen und zu würdigen, die einerseits realistisch vom Tatbestand einer weitgehenden Auflösung der traditionellen volkskirchlichen Wirklichkeit ausgehen, andererseits jedoch diese nicht einfach fallenlassen wollen. Dies zu tun, wird bestimmten Konzepten des missionarischen Gemeindefaufbaus vorgehalten: Sie tendierten auf ein weltabgehobenes und elitäres Gemeindecristentum hin, das sich insbesondere aus den theologischen Vorstellungen von Pastorinnen und Pastoren speise. Wer dem nicht entspreche, finde in der Gemeindearbeit keine Beachtung.

Demgegenüber setzt das in diesem Buch vertretene Pastoralkonzept bei der selbstkritischen Frage ein, ob der Relevanzverlust des christlichen Glaubens nicht damit zusammenhängt, daß er den Bezug zu der sich verändernden Lebenswelt der Menschen verloren habe und er ihnen darum fremd geworden sei. Das bedeutet, daß kirchliches Handeln überhaupt erst einmal wieder Zugang finden muß zu den heutigen – differenzierten – Lebenswirklichkeiten, und zwar so, daß die betroffenen Menschen sich als tätige Subjekte (und nicht bloß betreute Objekte) ihres Glaubens erfahren und einbringen können. Für eine solche lebensweltliche Ausrichtung empfiehlt sich der Rückgriff auf Ansätze und Methoden gemeinwesenorientierter Arbeit. Solche Formen von gemeindlicher Arbeit, die Menschen in ihrer konkreten Lebenssituation anzusprechen und zu aktivieren versucht, ohne sie kirchlich zu vereinnahmen, werden in unterschiedlichen Fallbeispielen konkretisiert, angefangen von kirchlich unkonventionellen Formen der Jugendarbeit bis hin zur Bibellektüre mit Arbeitslosen. Auf diese Weise sollen und können keine Patentrezepte für anderswo vermittelt werden; wohl aber können die Augen dafür geöffnet werden, Leerfelder in der eigenen pastoralen Arbeit zu entdecken. Und es wird Mut gemacht, aus den gewohnten Bahnen kirchlichen Handelns auszubrechen. Daß es dazu immer wieder auch der selbstkritischen Überprüfung bedarf, dafür ist die Gesamtkonzeption dieses Buches ein gutes Beispiel.

Norbert Mette, Paderborn

Erich Zenger, Mit meinem Gott überspringe ich Mauern. Einführung in das Psalmenbuch, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1987, 240 Seiten.

Carlo M. Martini, Der Acker ist die Welt. Was uns Jesus in Gleichnissen sagt, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1986, 176 Seiten.

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

Eine wichtige Einführung in die poetische Gestalt und theologische Aussage der Psalmen bietet E. Zenger. Eine kurze Einführung

(„I. Psalmen rezitieren – wozu und wie“) zeigt heutige Möglichkeiten auf, die Psalmen angemessen zu verstehen. „II. Das Psalmenbuch als Teil der Bibel“ leitet knapp ein in die Redaktion, in die Traditionsgeschichte der einzelnen Psalmensammlungen, in die Aufgabe der sekundären Psalmenüberschriften, die unterschiedlichen Sitze im Leben und die unterschiedlichen poetischen Gestaltungen. Die Psalmen waren das Lieder- und Lesebuch für den privaten und den kultischen Gebrauch. Das rhetorische Lehrgedicht ist vom poetischen Gedicht zu unterscheiden.

Die folgenden Kapitel beschäftigen sich mit insgesamt 24 Psalmen, die unter thematisch anregenden Einheiten gebündelt sind: „Klage und Dank, Volk Gottes, Leben in der Geschichte des Volkes Gottes, Von der Verantwortung des Staates, Option für die Armen, Des Herrn ist die Erde und die auf ihr leben, Gottesmystik“. Jeder Psalm erhält eine Einführung in seine besondere Gestalt und eine Auslegung seines individuellen Gehalts.

Die Sprache ist weitgehend frei von Fachbegriffen, so daß der Leser sich ohne Mühe und Langeweile in die Sprachgewalt der Psalmen hineinleiten lassen kann.

Aus der Praxis von Exerzitienvorträgen in Kenia ist das Buch von Kardinal Carlo M. Martini, „Der Acker ist die Welt“, hervorgegangen. Der ehemalige Rektor des Bibelinstituts in Rom verbindet exegetische Kenntnisse mit meditativen Betrachtungen und Anwendungen. Eine Besinnung auf das Wesen und den Kern des Evangeliums leitet die Vorträge ein. Dann folgt die Auslegung der Gleichnisse, bei der sich sprachliche Analyse, Erschließung der Wirkung, theologische Aussage und heutige Aktualität kaleidoskopartig verbinden. Es handelt sich um ein wertvolles Buch zur persönlichen Besinnung.

Ebenfalls auf Meditation ist das Buch von K. Stock, „Jesus – der Sohn Gottes“, ausgerichtet. Die theologischen Schwerpunkte des Evangelisten werden einfühlsam nacherzählt. Aktuelle Bezugspunkte werden aufgezeigt. Fragen am Schluß eines Abschnittes vertiefen die Aneignung. Für gegenwärtige und künftige Liebhaber des Johannesevangeliums ist dieses Buch zu empfehlen.

D. Dormeyer, Münster

Büchereinflauf

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

Altwegg Leni – Huber-Staffelbach Margit – Staeelin-Handschin Simone (Hrsg.), Ich spielte vor Dir auf dem Erdenrund. Frauen-Gottesdienste, Anleitungen und Modelle, Paulusverlag, Freiburg/Schweiz – Friedrich Reinhardt Verlag, Basel 1990, 182 Seiten, sFr. 24,80.

Angel Hans-Ferdinand, Computer im Pfarrbüro. Möglichkeiten und Probleme des EDV-Einsatzes, Band 1, Ludgerus Verlag, Essen 1990, 200 Seiten, DM 36,-.

Balling Adalbert Ludwig, Auch Ordensleute lachen gern. Heitere Umfrage hinter Klostermauern, Herder Taschenbuch 1713, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 128 Seiten, DM 9,90.

Ders., Gott ans Herz gewachsen. Minuten-Meditationen, Herder Taschenbuch 1705, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 128 Seiten, DM 9,90.

Baumgartner Isidor, Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge, Patmos Verlag, Düsseldorf 1990, 704 Seiten, DM 89,80.

Beinert Wolfgang, Heilender Glaube, Topos Taschenbuch 201, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1990, 192 Seiten, DM 12,80.

Bondolfi Alberto, Ethik und Selbsterhaltung. Sozialethische Anstöße, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz – Verlag Herder, Freiburg – Wien 1990, 190 Seiten, sFr. 28,-.

Bucher Anton A., Gleichnisse verstehen lernen. Strukturgenetische Untersuchungen zur Rezeption synoptischer Parabeln, Reihe: Praktische Theologie im Dialog, Band 5, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1990, 194 Seiten, sFr. 28,-.

Cappellaro Juan Bautista u. a., Sag nicht: Ich bin so jung. Jugendarbeit in der Gemeinde, Reihe: Zukunftsbausteine, Band 5, ZB-Verlag, Bondorf 1990, 180 Seiten, DM 32,80.

von Clairvaux Bernhard, „Weil mein Herz bewegt war“, übersetzt und eingeleitet von *Elisabeth Hense*, Reihe: Texte zum Nachdenken, Herder Taschenbuch 1694, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 128 Seiten, DM 10,90.

Deutscher Caritasverband Freiburg (Hrsg.), Caritas-Kalender 1991 und Tagesabreißkalender „Unser täglich Brot 1991“, Lambertus-Verlag, Freiburg 1990, 212 Seiten, DM 5,80 und DM 4,60.

Eberhart Helmut – Hörander Edith – Pöttler Burkhard (Hrsg.), Volksfrömmigkeit. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1989 in Graz, Selbstverlag des Vereins für Volkskunde, Wien 1990, 408 Seiten, S 360,-.

Elmenthaler Michael, Einladende Gemeinde. Begleitung und Organisation von Besuchsdiensten, Reihe: Zukunftsbausteine Band 4, ZB-Verlag, Bondorf 1989, 80 Seiten, DM 8,50.

Erharder Helmut – Schwarzenberger Rudolf (Hrsg. im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstituts), Christliche Gemeinden für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, Österreichische Pastoraltagung vom 27. bis 29. Dezember 1989, Verlag Herder, Wien 1990, S 198,-, DM 28,80.

Fässler-Weibel Peter, Nahe sein in schwerer Zeit. Zur Begleitung der Angehörigen von Sterbenden, Paulusverlag, Freiburg/Schweiz – Friedrich Reinhardt Verlag, Basel 1990, 192 Seiten, sFr. 22,50.

Feige Andreas, Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland. Zentrale Perspektiven empirischer Forschungsarbeit im problem-

- geschichtlichen Kontext der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1990, 408 Seiten, DM 78,-.
- Flothkötter Hermann – Nacke Bernhard** (Hrsg.), Zeichen der Zeit, Reihe: Wissenschaftliche Orientierungslinien und christlicher Glaube in heutiger Zeit, Verlag Regensburg, Münster 1990, 280 Seiten, DM 24,-.
- Fraas Hans-Jürgen**, Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie, Reihe: UTB 1578, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen – Zürich 1990, 336 Seiten, DM 34,80.
- Fürst Gebhard** (Hrsg.), Gottes Wort in der Sprache der Zeit. Zehn Jahre Einheitsübersetzung, Reihe: Hohenheimer Protokolle Band 35, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Stuttgart 1990, 124 Seiten, DM 15,-.
- Gelejine Neubauer Irén – Kóncei György – Erharder Helmut** (Hrsg. und Verleger), Festschrift für Tamás Nyíri zum 70. Geburtstag, Budapest 1990, 526 Seiten.
- Gott** in dieser Zeit. Eine Herausforderung der Theologie, Reihe: Topos Taschenbücher Jubiläumsband 200, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1990, 224 Seiten, DM 5,-.
- Greinacher Norbert** (Hrsg.), Leidenschaft für die Armen: Theologie der Befreiung, Serie Piper Band 1065, R. Piper Verlag, München 1990, 416 Seiten, DM 22,80.
- Hahne Werner**, De arte celebrandi oder Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 424 Seiten, DM 56,-.
- Heinz Hanspeter – Kienzler Klaus – Petuchowski Jakob J.** (Hrsg.), Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie, Reihe: Quaestiones Disputatae 124, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 232 Seiten, DM 48,-.
- Heiss Wolfgang**, Von Rom nach St. Marien. Briefe an die Pfarrgemeinde, Kulturverlag, Thaur/Tirol – Wien 1990, 215 Seiten, S 198,-, DM 28,-.
- Kaiser Rudolf**, Gott schläft im Stein. Indianische und abendländische Weltansichten im Widerstreit, Kösel-Verlag, München 1990, 175 Seiten, DM 26,80.
- Karrer Leo** (Hrsg.), Handbuch der praktischen Gemeindearbeit, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 320 Seiten, DM 49,80.
- Kaufmann Ludwig – Klein Nikolaus**, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Edition Exodus, Freiburg/Brig 1990, 159 Seiten, DM 25,80, sFr. 23,80.
- Küng Hans**, Projekt Weltethos, R. Piper Verlag, München 1990, 192 Seiten, DM 19,80.
- Lingscheid Rainer – Werner Gerhard** (Hrsg.), Aktivierende Gemeindearbeit, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1990, 179 Seiten, DM 29,80.
- Martini Carlo Maria**, Stephanus. Mit dem Leben Gott bezeugen, Verlag Neue Stadt, München – Zürich – Wien 1990, 96 Seiten, DM/sFr. 15,80, S 124,-.
- Mayer Joseph Ernst**, Die 5 Ab-Weisungen. Ein anderes Marienbüchlein, Verlag Herder, Wien – Freiburg – Basel 1990, 64 Seiten, S 140,-, DM 19,80.
- Mieth Dietmar**, Geburtenregelung. Ein Konflikt in der katholischen Kirche, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1990, 176 Seiten, DM 26,80.
- Neysters Peter**, An hellen und an dunklen Tagen. Ehe in der Lebensmitte, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 119 Seiten, DM 18,90.
- Rauchfleisch Udo**, Beziehungen in Seelsorge und Diakonie, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1990, 144 Seiten, DM 24,80.
- Rebell Walter**, Zum neuen Leben berufen. Kommunikative Gemeindepraxis im frühen Christentum, Chr. Kaiser Verlag, München 1990, 223 Seiten, DM 19,80.
- Riesterer Albert**, Damals in Nazaret. Jesus-Geschichten für Kinder, Don Bosco Verlag, München 1989, 96 Seiten, DM 16,80.
- Das große Schott-Fürbittenbuch**. Verschiedene Anlässe, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 207 Seiten, DM 32,-.
- Sudbrack Josef**, Was heißt christlich meditieren? Wege zu sich und zu Gottes Du, Herder Taschenbuch 1717 (Lizenzausgabe), Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 126 Seiten, DM 9,90.
- Uhl Theresia-Benedicta – Schimek René**, Ich rufe dich bei deinem Namen: Die Bibel – für Kinder kreativ erschlossen, Don Bosco Verlag, München 1989, 108 Seiten, DM 19,80.
- Wagner Harald – Kruse Torsten**, Heil und Heilung. Annäherungen zwischen Arzt und Priester, Verlag Parzeller, Fulda – Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer o. J., 96 Seiten, ca. DM 12,80.
- Wisse Stephan**, Ich bete mein Leben. Anregungen zum Gebet im Alltag, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 119 Seiten, DM 17,80.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

- Günter Biemer** ist Professor für Pädagogik und Katechetik an der Universität Freiburg/Breisgau.
- Erika Schuchardt** ist Professorin für Sozialpädagogik an der Universität Hannover; seit 1972 Synodale der Evangelischen Kirche in Deutschland; derzeit Erste Vizepräsidentin der deutschen UNESCO-Kommission.
- Liselotte Wilk**, Dr. phil. et rer. soc. oec., ist Assistentin-Professorin am Institut für Soziologie der Universität Linz.
- Gert Schneider**, Dr. theol., ist Pfarrer in Warstein-Sutrop/Deutschland.
- Lorenz Wachinger**, Dr. theol., Dipl.-Psychologe, arbeitet als Eheberater in der theologischen Fortbildung in München.
- Hans-Eckehard Bahr** ist Professor für Praktische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.
- Margarethe Freytag**, Dr. phil., hat bis zur Pensionierung im Jahr 1989 an der Familienhelferinnenschule und an der Fachschule für Altendienste der Caritas der Erzdiözese Wien Soziologie und Rechtskunde unterrichtet.
- Brigitte Weber** ist Diplom-Sozialarbeiterin im Sozialreferat Wien-Umgebung des Landes Niederösterreich.
- Ferdinand Kerstiens**, Dr. theol., ist Pfarrer in Marl/Deutschland.
- Manfred Scheuer**, Dr. theol., ist Spiritual im Priesterseminar Linz und Lehrbeauftragter für spirituelle Theologie an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.
- Johann Franke** (Pseudonym) ist Pfarrer am Rand einer Großstadt in Westdeutschland.
- Martha Sonntag**, Dipl.-Theol., hat bis Dezember 1989 Leiterin einer (kath.) psychologischen Beratungsstelle in Tübingen, jetzt psychologische Beratung in freier Praxis.
- Margarethe Skoda**, Frau von Bethanien, Dipl.-Sozialarbeiterin, leitet das Referat Notrufdienst-Telefonseelsorge der Erzdiözese Wien.
- Hans Heckhausen** ist Sozialarbeiter und arbeitet seit 1983 mit Nichtseßhaften in Immenhausen/Deutschland.
- Bernhard Honsel** war bis Frühjahr 1990 Pfarrer in Ibbenbüren; ist Berater für Ehe-, Familien- und Lebensfragen und graduiertes Lehrer der themenzentrierten Interaktion (TZI) nach Ruth Cohn; jetzt in der Weiterbildung der Seelsorger/innen tätig.
- Franz Georg Friemel** ist Professor für Pastoraltheologie am Philosophisch-Theologischen Studium in Erfurt.
- Norbert Mette** ist Professor für Praktische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Paderborn.

