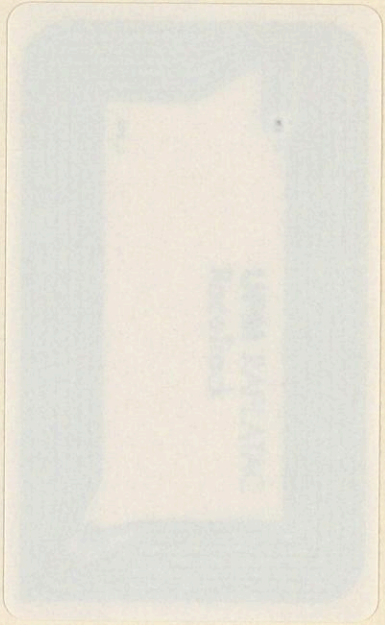


N12<503519535 021

UB Tübingen

SN 0341-9592 Y 23002

Diakonia

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirch

Der erlösende Jesus

Wilhelm Zauner
Leben im Morgengrauen

Forum
Wer ist Jesus für mich?
Beiträge von: M. Salim Abdullah, Michael K. Hofer, Walter Jens, Erwin Ringel, Sidbe Semporé, Manfred Spieker, Alisa Stadler, Silja Walter

Peter F. Schmid
„Ecce homo! – Seht, was für ein Mensch!"
Anthropologische Voraussetzungen für die Begegnung mit Jesus

Martina Blasberg-Kuhnke
Jesus – wie Frauen ihn sehen. Jesusbilder und christologische Aspekte feministischer Theologie

Adrian Schenker
„Schuld bezahlen" – eine gute oder eine schlechte Metapher?

Rudolf Englert
Stationen der Jesus-Begegnung

Walbert Bühlmann
Jesus von Nazaret und die Praxis der Kirche

Josef Imbach
Jesus – die geheime Bezugsgestalt.
Ein Überblick über das Jesusbild in der modernen Literatur

Grünewald/Herder 23. Jahrgang Heft 1 Januar 1992

ZA 1702 31. JAN. 1992

DIAKONIA

ISSN 0341-9592

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

Dreiundzwanzigster Jahrgang Januar 1992 Heft 1

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

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

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

INHALT

Schwerpunkt: Der erlösende Jesus

Leitartikel

Wilhelm Zauner, Leben im Morgengrauen 1

Forum

Wer ist Jesus für mich?
Beiträge von: M. Salim Abdullah, Michael K. Hofer, Walter Jens, Erwin Ringel, Sidbe Semporé, Manfred Spieker, Alisa Stadler, Silja Walter 5

Artikel

Peter F. Schmid, „Ecce homo! – Seht, was für ein Mensch!" Anthropologische Voraussetzungen für die Begegnung mit Jesus 13

Martina Blasberg-Kuhnke, Jesus – wie Frauen ihn sehen. Jesusbilder und christologische Aspekte feministischer Theologie 24

Adrian Schenker, „Schuld bezahlen" – eine gute oder eine schlechte Metapher? Zum biblischen Befund von Sühne 33

Rudolf Englert, Stationen der Jesus-Begegnung 37

Andreas Feige, Personale Autonomieansprüche und Christus-Vorstellungen Jugendlicher. Eine religionssoziologisch-empirische Skizze 43

Praxis

Walbert Bühlmann, Jesus von Nazaret und die Praxis der Kirche 46

S. J. Emmanuel, Das Bekenntnis zu Jesus in einem „Missions"-Land 50

Josef Imbach, Jesus – die geheime Bezugsgestalt. Ein Überblick über das Jesusbild in der modernen Literatur 54

August Heuser, Von der Menschwerdung Gottes und der Menschwerdung des Menschen. Zu einem Bild von Roland Peter Litzenburger 58

Predigt

Günter Biemer, Jesu Auferstehung – Antwort auf die Fragen nach dem Existenzsinn der Menschen 62

Bücher

mit Werken von E. Biser, W. Holzgreve, P. Hoffmann, W. Beinert (Hg.) – K. H. Ohlig, P. Eicher (Hg.), K. Rahner – H. Vorgrimler (Hg.), Carlo M. Martini – A. Berz (Hg.), R. Dillmann – J. Hochstaffl, R. Schnackenburg, G. Springstubbe, G. Rieß, M. Eliade, A. Feige, U. Altermatt 64

Büchereinlauf 71

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter 72

Anschrift der Redaktion: Stephansplatz 3, A-1010 Wien, Tel. (0 22 2) 51 5 52/751 DW
DIAKONIA erscheint zweimonatlich.
Jahresabonnement S 612,–, DM 86,40, sfr 82,90; Studentenabonnement S 498,–, DM 70,20, sfr 67,40; Einzelheft S 110,–, DM 15,50, sfr 15,50; Probeabonnement zwei Hefte kostenlos; DM- und S-Preise einschließlich MWSt., alle Preise zuzüglich Porto; Bestellungen aus Bayern, Baden-Württemberg und den Diözesen Trier und Speyer beim Verlag Herder, D-78 Freiburg, Hermann-Herder-Straße 4, für das übrige Bundesgebiet beim Matthias-Grünewald-Verlag GmbH., D-65 Mainz-Weisenau, Max-Hufschmidt-Straße 4a (Bestellungen aus den neuen Bundesländern können an jeden der beiden Verlage gerichtet werden), für Österreich beim Verlag Herder, A-1010 Wien, Postfach 248, für die Schweiz im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlages bei Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 2. Wenn bis 15. November keine Abbestellung erfolgt, verlängert sich das Abonnement jeweils um ein weiteres Jahr.
Herstellung: Salzburger Druckerei, Bergstraße 12, 5020 Salzburg.

Theol

23. Jahrgang Diakonia 1992

AUTORENVERZEICHNIS

Abdullah M. Salim, Jesus-Forum 1/5
André Emile, Pfarrer-Forum 3/198
Baechler Winfried, Pfarrer-Forum 3/199
Baumgartner Konrad, Der Pfarrer als Paroikos. Theologische Überlegungen zur Stellung des Pfarrers zwischen Fremdling und Vollbürger 3/152
Biemer Günter, Jesu Auferstehung – Antwort auf die Fragen nach dem Existenzsinn der Menschen 1/62
— Angst, Ohnmacht, Wut 2/73
Blasberg-Kuhnke Martina, Jesus – wie Frauen ihn sehen. Jesusbilder und christologische Aspekte feministischer Theologie 1/24
— Jünger, schneller, besser. Jugendlichkeit als gesellschaftliche Ideologie und ihre religiösen Implikate 6/377
Bucher Kurt, Der Aufbruch in der Schweizer Kirche 5/320
Bühlmann Walbert, Jesus von Nazaret und die Praxis der Kirche 1/46
Cavigelli Zeno, Jugendliche: Hoffnungsträger für die Gemeindegremien 6/419
Derksen Nico, Konfliktbearbeitung durch Gemeindeberatung 2/125
Dexinger Ferdinand, Judentum als Familienreligion 4/256
Durrer August – Kleinstein Othmar, Ein Weg zu neuer Kirchenerfahrung – Firmung mit 17. Erfahrung der Pfarrei St. Konrad/Zürich 6/412
Emmanuel S. J., Das Bekenntnis zu Jesus in einem „Missions"-Land 1/50
Englert Rudolf, Stationen der Jesus-Begegnung 1/37
Erharter Helmut, Alois Müller, Theologe und Pfarrer, *1924, †1991 ..... 3/145
— Volk Gottes – ein leeres Versprechen? 5/289
Feige Andreas, Personale Autonomieansprüche und Christus-Vorstellungen Jugendlicher. Eine religionssoziologisch-empirische Skizze 1/43
Ferchhoff Wilfried, Jugend im Wandel 6/366
Fessler Günter, Pfarrer-Forum 3/200
Flitner Andreas, Das vierte Gebot 4/281
Freckenhorster Kreis, Stellungnahme des Ständigen Arbeitskreises des Freckenhorster Kreises zur Situation nach dem Golfkrieg 2/120
Friedrich Otto, Jugendgruppen im kirchlichen Raum: Streiflichter und Angebote . 6/399
Funk Josef, Ungenützte Chancen. Zu den Mitwirkungsrechten eines Diözesanrates 5/344
Grawe Bernadette, Was schafft neue Verbindlichkeiten? Einige Aspekte kirchlicher Jugendverbandsarbeit 6/394
Greinacher Norbert, Bekehrung durch Eroberung. Kritische Reflexion auf die Kolonisations- und Missionsgeschichte in Lateinamerika 2/109
— Wir sind das Volk Gottes! Zur Demokratisierung der Kirche 5/303
Gubler Marie-Louise, Mit rastloser Geduld: Tomas Borge 2/113
— Der andere König (Christkönigsfest, Lesejahr C, zu Lk 23, 35–42) 5/353
Heinemann Gerd, Die Bedeutung der Lebenskultur für den Pfarrer 3/170
Heuser August, Von der Menschwerdung Gottes und der Menschwerdung des Menschen. Zu einem Bild von Roland Peter Litzenburger 1/58
Hinder Paul, Tagsatzung der Orden und Gemeinschaften in der Schweiz 5/345
Hofer Michael K., Jesus-Forum 1/6
Homeyer Josef, Der Priestermangel und die Hoffnung, auf eine neue Art Kirche zu sein 3/176
Honsel Bernhard, Pfarrersein – ein herausfordernder Beruf 3/147
Imbach Josef, Jesus – die geheime Bezugsgestalt. Ein Überblick über das Jesusbild in der modernen Literatur 1/54
Innerlohinger Hans, Kirchenumbau von Pucking. Harmonische Entscheidungsfindung und Kooperation in einer Pfarrgemeinde 5/348
Jens Walter, Jesus-Forum 1/7
Karrer Leo, Prophetischer Protest. Erklärungen und Petitionen als Instrumente der Meinungsäußerung in der Kirche 2/96
— Diakone und „Laien" in der Pfarrer-Rolle. „Kooperative Seelsorge" als Lösung angesichts des zunehmenden Priestermangels? 3/184
— Familie – zwischen Wunsch und Lebbarkeit 4/217
— „Laß mein Volk gehen ..." Mündige Christen in einer mündigen Kirche 5/311
Kerstiens Ferdinand, Zur Situation der Geschiedenen und Wiederverheirateten in der Kirche. Stellungnahme des Freckenhorster Kreises und des Solidaritätskreises kritischer Christen in der Diözese Münster 4/274
Kleinstein Othmar – Durrer August, Ein Weg zu neuer Kirchenerfahrung – Firmung mit 17. Erfahrung der Pfarrei St. Konrad/Zürich 6/412
Kuczera Lothar, Pfarrer-Forum 3/201
Kuhn Franz, Pfarrer-Forum 3/202
Lampe Willibald, Familienkreise in der Gemeinde 4/266
Lause Theo, Mitarbeitervertretungen – auch Volk Gottes? 5/333
Lechner Martin, Der Moderne begegnen. Praktisch-theologische Anmerkungen zur aktuellen Situation katholischer Jugendarbeit und Jugendpastoral 6/386
Lukatis Ingrid, Der Kirchentag – (nur) ein „Insider-Festival" der kirchennahen Jugendlichen? 6/405
Marhold Wolfgang, Der Pfarrer als Erwartungsrepräsentant der Kirche. Ergebnisse und Folgerungen von EKD-Untersuchungen 3/179
Mette Norbert, Betroffenheit durch Krieg. Christliche Gemeinden als Orte der Ohnmacht und der Erinnerung an die Opfer . 2/116
— Option für die Jugend 6/361
Mischler Herbert, Ein „Mini-Taizé" im Kloster Bischenberg/Elsaß 6/424
Oppolzer Johannes, Pfarrer-Forum 3/204
Pfammatter Josef, Neutestamentliche Perspektiven für die Dienste in der Kirche. 19 Thesen zum Dienst des Gemeindeleiters 3/162
Pfennigbauer Ingrid, Jugend auf dem Land. Erfahrungen aus dem Weinviertel 6/409
Pfister-Schölch Gabriele und *Xaver,* Elemente einer Theologie der Familie 4/250
Pilz Winfried, Abriß '92. Predigt vor Abiturienten 6/425
Rasch Ingrid, Erziehungs- und Familienberatung. Aufgaben und Arbeitsformen ... 4/263
Remele Kurt, Bürgerliche Religion als Stabilisierung gesellschaftlicher Unrechtsverhältnisse am Beispiel der USA 2/104
Renner Helene, Mitverantwortung im PGR 5/349

Ringel Erwin, Jesus-Forum 1/7
Ritter Klaus, Alle sitzen in einem Boot und rudern in verschiedene Richtungen. Ergebnisse einer Umfrage 6/402
Roitner Lukas, Die Jugendvesper von Melk als Ort des Glauben-Lebens für junge Menschen 6/416
Schäfers Michael, Katholische Soziallehre als kirchliche Reformlehre des Gottesvolkes? 5/328
Schattovits Helmuth, Familienforschung und ihre Bedeutung für kirchliche Familienarbeit. Das Institut für Ehe und Familie (IEF) in Wien 4/261
Schenker Adrian, „Schuld bezahlen" – eine gute oder eine schlechte Metapher? Zum biblischen Befund von Sühne 1/33
Schermann Rudolf, Unser Umgang mit Angst, Ohnmacht und Wut. „Kirche intern" als eine Quelle der Ermutigung 2/134
Schmid Peter F., „Ecce homo! – Seht, was für ein Mensch!" Anthropologische Voraussetzungen für die Begegnung mit Jesus 1/13
— Die Familie als Lernort. Psychotherapeutische Erfahrungen und pastoraltheologische Konsequenzen 4/231
Schüepp Hermann, Historische Hintergründe und heutige Praxis der Pfarrwahlrechte im Bistum Basel 5/340
Schwarz Roland, Pfarrer-Forum 3/205
Semporé Sidbe, Jesus-Forum 1/8
Siefer Gregor, Pfarrermangel in Deutschland. Einige statistische Daten 3/189
Silber Ursula, Theologische Forschung von Frauen. Bericht über eine Tagung 3/196
Spieker Manfred, Jesus-Forum 1/9
Stadler Alisa, Jesus-Forum 1/11
Ständer Gerd, Familienbildungsstätten: Lernen mit Kopf, Herz und Hand 4/271
Stampfli Franz, Zwischen Resignation und Hoffnung. Zur Lage der katholischen Kirche in der Schweiz, insbesondere im Bistum Chur 2/130
Stutz Pierre, Mitbestimmung und Solidarität fördern. Ein katholischer Jugendverband mit ökumenischer Ausrichtung 6/421
Teske Felizitas, „Was alle angeht, soll von allen entschieden werden". Erfahrungen aus der Hildesheimer Diözesansynode 1989/90 ..... 5/336
Tewes Ernst, Was hat Europa mit dem Evangelium gemacht? 2/137
Vanoni Gottfried, Hadern mit Gott als geschöpflicher Dialog. Die Anklage gegen Gott – eine verdrängte Gebetsweise 2/88
Vergauwen Guido, Predigt zum 25-Jahre-Priesterjubiläum eines Pfarrers (zu Joh 9) 3/208
Voll Peter, Pfarrermangel in den Diözesen der Schweiz 3/193
Wahl Heribert, Angst – zwischen Ohnmacht und Wut. Individual- und sozialpsychologische Aspekte 2/77
Walter Silja, Jesus-Forum 1/12
Weiler Eugen, Pfarrer-Forum 3/205
Wettstein Paul, Pfarrer-Forum 3/207
Wiederkehr Dietrich, „Volk Gottes": theologische und kirchliche Hausaufgaben *nach* Vaticanum II 5/294
Wilk Liselotte, Vielfalt von Familien als soziale Realität 4/222
Zauner Wilhelm, Leben im Morgengrauen .. 1/1
— Die Familie in der Pfarrgemeinde 4/241
Zerfaß Rolf, Was wäre das für ein Haus, das ihr mir bauen könntet? (Jes 66, 1) 2/123
Zinnhobler Rudolf, Geschichte und Unfehlbarkeit 5/324

SACHVERZEICHNIS

Amt siehe Dienst, Pfarrer
Angst
Schwerpunkt Heft 2: Angst – Ohnmacht – Wut
— Angst, Ohnmacht, Wut 2/73
— Angst – zwischen Ohnmacht und Wut. Individual- und sozialpsychologische Aspekte 2/77
— Hadern mit Gott als geschöpflicher Dialog. Die Anklage gegen Gott – eine verdrängte Gebetsweise 2/88
— Prophetischer Protest. Erklärungen und Petitionen als Instrumente der Meinungsäußerung in der Kirche 2/96
— Bürgerliche Religion als Stabilisierung gesellschaftlicher Unrechtsverhältnisse am Beispiel der USA 2/104
— Bekehrung durch Eroberung. Kritische Reflexion auf die Kolonisations- und Missionsgeschichte in Lateinamerika ... 2/109
— Mit rastloser Geduld: Tomas Borge 2/113
— Betroffenheit durch Krieg. Christliche Gemeinden als Orte der Ohnmacht und der Erinnerung an die Opfer 2/116
— Stellungnahme des Ständigen Arbeitskreises des Freckenhorster Kreises zur Situation nach dem Golfkrieg 2/120
— Was wäre das für ein Haus, das ihr mir bauen könntet? (Jes 66, 1) 2/123
— Konfliktbearbeitung durch Gemeindeberatung 2/125
— Zwischen Resignation und Hoffnung. Zur Lage der katholischen Kirche in der Schweiz, insbesondere im Bistum Chur . 2/130
— Unser Umgang mit Angst, Ohnmacht und Wut. „Kirche intern" als eine Quelle der Ermutigung 2/134
— Was hat Europa mit dem Evangelium gemacht? 2/137
Auferstehung
— Jesu Auferstehung – Antwort auf die Fragen nach dem Existenzsinn der Menschen 1/62
Bekehrung
— Bekehrung durch Eroberung. Kritische Reflexion auf die Kolonisations- und Missionsgeschichte in Lateinamerika ... 2/109
Bürgerliche Religion
— Bürgerliche Religion als Stabilisierung gesellschaftlicher Unrechtsverhältnisse am Beispiel der USA 2/104
Christen siehe auch Volk Gottes
— „Laß mein Volk gehen ..." Mündige Christen in einer mündigen Kirche 5/311
Demokratisierung siehe auch Volk Gottes
— Wir sind das Volk Gottes! Zur Demokratisierung der Kirche 5/303
Diakon
— Diakone und „Laien" in der Pfarrer-Rolle. „Kooperative Seelsorge" als Lösung angesichts des zunehmenden Priestermangels? 3/184
Dienst, pastorale Dienste siehe auch Pfarrer, Volk Gottes
— Neutestamentliche Perspektiven für die Dienste in der Kirche. 19 Thesen zum Dienst des Gemeindeleiters 3/162
Diözesansynode
— „Was alle angeht, soll von allen entschieden werden". Erfahrungen aus der Hildesheimer Diözesansynode 1989/90 ..... 5/336

UNIV.BIBL. TÜBINGEN
ZA 1702

Erlösung siehe Jesus (Schwerpunkt Heft 1: Der erlösende Jesus)

Europa
— Was hat Europa mit dem Evangelium gemacht? 2/137

Feministische Theologie
— Jesus – wie Frauen ihn sehen. Jesusbilder und christologische Aspekte feministischer Theologie 1/24
— Theologische Forschung von Frauen. Bericht über eine Tagung 3/196

Familie, Familienpastoral
Schwerpunkt Heft 4: Familie – Familienpastoral
— Familie – zwischen Wunsch und Lebbarkeit 4/217
— Vielfalt von Familien als soziale Realität 4/222
— Die Familie als Lernort. Psychotherapeutische Erfahrungen und pastoraltheologische Konsequenzen 4/231
— Die Familie in der Pfarrgemeinde 4/241
— Elemente einer Theologie der Familie ... 4/250
— Judentum als Familienreligion 4/256
— Familienforschung und ihre Bedeutung für kirchliche Familienarbeit. Das Institut für Ehe und Familie (IEF) in Wien ... 4/261
— Erziehungs- und Familienberatung. Aufgaben und Arbeitsformen 4/263
— Familienkreise in der Gemeinde 4/266
— Familienbildungsstätten: Lernen mit Kopf, Herz und Hand 4/271
— Zur Situation der Geschiedenen und Wiederverheirateten in der Kirche. Stellungnahme des Freckenhorster Kreises und des Solidaritätskreises kritischer Christen in der Diözese Münster 4/274
— Das vierte Gebot 4/281

Firmung
— Ein Weg zu neuer Kirchenerfahrung – Firmung mit 17. Erfahrung der Pfarrei St. Konrad/Zürich 6/412

Frau siehe Feministische Theologie

Gebet, Klagegebet
— Hadern mit Gott als geschöpflicher Dialog. Die Anklage gegen Gott – eine verdrängte Gebetsweise 2/88

Gemeinde, Gemeindeberatung siehe auch Pfarrer
— Betroffenheit durch Krieg. Christliche Gemeinden als Orte der Ohnmacht und der Erinnerung an die Opfer 2/116
— Konfliktbearbeitung durch Gemeindeberatung 2/125
— Die Familie in der Pfarrgemeinde 4/241
— Familienkreise in der Gemeinde 4/266
— Kirchenumbau von Pucking. Harmonische Entscheidungsfindung und Kooperation in einer Pfarrgemeinde 5/348
— Mitverantwortung im PGR 5/349
— Ein Weg zu neuer Kirchenerfahrung – Firmung mit 17. Erfahrung der Pfarrei St. Konrad/Zürich 6/412
— Jugendliche: Hoffnungsträger für Gemeindegremien 6/419

Geschiedene siehe Wiederverheiratete Geschiedene

Jesus, Jesusbilder
Schwerpunkt Heft 1: Der erlösende Jesus
— Leben im Morgengrauen 1/1
— Forum: Wer ist Jesus für mich? 1/5
— „Ecce homo! – Seht, was für ein Mensch!" Anthropologische Voraussetzungen für die Begegnung mit Jesus 1/13
— Jesus – wie Frauen ihn sehen. Jesusbilder und christologische Aspekte feministischer Theologie 1/24
— „Schuld bezahlen" – eine gute oder eine schlechte Metapher? Zum biblischen Befund von Sühne 1/33
— Stationen der Jesus-Begegnung 1/37
— Personale Autonomieansprüche und Christus-Vorstellungen Jugendlicher. Eine religionssoziologisch-empirische Skizze 1/43
— Jesus von Nazaret und die Praxis der Kirche 1/46
— Das Bekenntnis zu Jesus in einem „Missions"-Land 1/50
— Jesus – die geheime Bezugsgestalt. Ein Überblick über das Jesusbild in der modernen Literatur 1/54
— Von der Menschwerdung Gottes und der Menschwerdung des Menschen. Zu einem Bild von Roland Peter Litzenburger 1/58
— Jesu Auferstehung – Antwort auf die Fragen nach dem Existenzsinn der Menschen 1/62

Judentum
— Judentum als Familienreligion 4/256

Jugend, Jugendliche
Schwerpunkt Heft 6: Zwischen 15 und 30
— Option für die Jugend 6/361
— Jugend im Wandel 6/366
— Jünger, schneller, besser. Jugendlichkeit als gesellschaftliche Ideologie und ihre religiösen Implikate 6/377
— Der Moderne begegnen. Praktisch-theologische Anmerkungen zur aktuellen Situation katholischer Jugendarbeit und Jugendpastoral 6/386
— Was schafft neue Verbindlichkeiten? Einige Aspekte kirchlicher Jugendverbandsarbeit 6/394
— Jugendgruppen im kirchlichen Raum: Streiflichter und Angebote 6/399
— Alle sitzen in einem Boot und rudern in verschiedene Richtungen. Ergebnisse einer Umfrage 6/402
— Der Kirchentag – (nur) ein „Insider-Festival" der kirchennahen Jugendlichen? . 6/405
— Jugend auf dem Land. Erfahrungen aus dem Weinviertel 6/409
— Ein Weg zu neuer Kirchenerfahrung – Firmung mit 17. Erfahrung der Pfarrei St. Konrad/Zürich 6/412
— Die Jugendvesper von Melk als Ort des Glauben-Lebens für junge Menschen ... 6/416
— Jugendliche: Hoffnungsträger für die Gemeindegremien 6/419
— Mitbestimmung und Solidarität fördern. Ein katholischer Jugendverband mit ökumenischer Ausrichtung 6/421
— Ein „Mini-Taizé" im Kloster Bischenberg/Elsaß 6/424
— Abriß '92. Predigt vor Abiturienten 6/425
— Personale Autonomieansprüche und Christus-Vorstellungen Jugendlicher. Eine religionssoziologisch-empirische Skizze 1/43

Katholische Soziallehre siehe Soziallehre

Kirche siehe auch Volk Gottes (Schwerpunkt Heft 5)
— Jesus von Nazaret und die Praxis der Kirche 1/46
— Prophetischer Protest. Erklärungen und Petitionen als Instrumente der Meinungsäußerung in der Kirche 2/96
— Zwischen Resignation und Hoffnung. Zur Lage der katholischen Kirche in der Schweiz, insbesondere im Bistum Chur . 2/130
— Unser Umgang mit Angst, Ohnmacht und Wut. „Kirche intern" als eine Quelle der Ermutigung 2/134
— Der Pfarrer als Erwartungsrepräsentant der Kirche. Ergebnisse und Folgerungen von EKD-Untersuchungen 3/179
— „Laß mein Volk gehen..." Mündige Christen in einer mündigen Kirche 5/311

Kirchentag
— Der Kirchentag – (nur) ein „Insider-Festival" der kirchennahen Jugendlichen? . 6/405
Konflikt siehe auch Angst, Kirche
— Konfliktbearbeitung durch Gemeindeberatung 2/125
Kooperative Seelsorge
— Diakone und „Laien" in der Pfarrer-Rolle. „Kooperative Seelsorge" als Lösung angesichts des zunehmenden Priestermangels? 3/184
Krieg
— Betroffenheit durch Krieg. Christliche Gemeinden als Orte der Ohnmacht und der Erinnerung an die Opfer 2/116
— Stellungnahme des Ständigen Arbeitskreises des Freckenhorster Kreises zur Situation nach dem Golfkrieg 2/120
Laien siehe Kooperative Seelsorge, Volk Gottes
Land
— Jugend auf dem Land. Erfahrungen aus dem Weinviertel 6/409
Leben, Lebenskultur
— Leben im Morgengrauen 1/1
— Die Bedeutung der Lebenskultur für den Pfarrer 3/170
Literatur
— Jesus – die geheime Bezugsgestalt. Ein Überblick über das Jesusbild in der modernen Literatur 1/54
Mensch
— „Ecce homo! – Seht, was für ein Mensch!" Anthropologische Voraussetzungen für die Begegnung mit Jesus 1/13
— Von der Menschwerdung Gottes und der Menschwerdung des Menschen. Zu einem Bild von Roland Peter Litzenburger 1/58
— Jesu Auferstehung – Antwort auf die Fragen nach dem Existenzsinn der Menschen 1/62
Mission, Missionsgeschichte
— Das Bekenntnis zu Jesus in einem „Missions"-Land 1/50
— Bekehrung durch Eroberung. Kritische Reflexion auf die Kolonisations- und Missionsgeschichte in Lateinamerika ... 2/109
Ohnmacht siehe Angst (Schwerpunkt Heft 2)
Mitbestimmung
— Mitbestimmung und Solidarität fördern. Ein katholischer Jugendverband mit ökumenischer Ausrichtung 6/421
Pfarrer, Pfarrgemeinde, Pfarrgemeinderat
Schwerpunkt Heft 3: Pfarrer
— Alois Müller, Theologe und Pfarrer, *1924, †1991 ..... 3/145
— Pfarrersein – ein herausfordernder Beruf 3/147
— Der Pfarrer als Paroikos. Theologische Überlegungen zur Stellung des Pfarrers zwischen Fremdling und Vollbürger 3/152
— Neutestamentliche Perspektiven für die Dienste in der Kirche. 19 Thesen zum Dienst des Gemeindeleiters 3/162
— Die Bedeutung der Lebenskultur für den Pfarrer 3/170
— Der Priestermangel und die Hoffnung, auf eine neue Art Kirche zu sein 3/176
— Der Pfarrer als Erwartungsrepräsentant der Kirche. Ergebnisse und Folgerungen von EKD-Untersuchungen 3/179
— Diakone und „Laien" in der Pfarrer-Rolle. „Kooperative Seelsorge" als Lösung angesichts des zunehmenden Priestermangels? 3/184
— Pfarrermangel in Deutschland. Einige statistische Daten 3/189
— Pfarrermangel in den Diözesen der Schweiz 3/193
— Forum: „Wie ich als Pfarrer Mensch bleibe" 3/198
— Predigt zum 25-Jahre-Priesterjubiläum eines Pfarrers (zu Joh 9) 3/208
— Die Familie in der Pfarrgemeinde 4/241
— Historische Hintergründe und heutige Praxis der Pfarrwahlrechte im Bistum Basel 5/340
— Kirchenumbau von Pucking. Harmonische Entscheidungsfindung und Kooperation in einer Pfarrgemeinde 5/348
— Mitverantwortung im PGR 5/349
Predigt
— Jesu Auferstehung – Antwort auf die Fragen nach dem Existenzsinn der Menschen 1/62
— Was hat Europa mit dem Evangelium gemacht? 2/137
— Predigt zum 25-Jahre-Priesterjubiläum eines Pfarrers (zu Joh 9) 3/208
— Das vierte Gebot 4/281
— Der andere König (Christkönigsfest, Lesejahr C, zu Lk 23, 35–42) 5/353
— Abriß '92. Predigt vor Abiturienten 6/425
Priester, Priestermangel siehe Pfarrer
Schuld siehe Sühne
Soziallehre
— Katholische Soziallehre als kirchliche Reformlehre des Gottesvolkes? 5/328
Sühne
— „Schuld bezahlen" – eine gute oder eine schlechte Metapher? Zum biblischen Befund von Sühne 1/33
Unfehlbarkeit (päpstliche)
— Geschichte und Unfehlbarkeit 5/324
Volk Gottes
Schwerpunkt Heft 5: „Wir sind das Volk Gottes"
— Volk Gottes – ein leeres Versprechen? 5/289
— „Volk Gottes": theologische und kirchliche Hausaufgaben *nach* Vaticanum II .. 5/294
— Wir sind das Volk Gottes! Zur Demokratisierung der Kirche 5/303
— „Laß mein Volk gehen ..." Mündige Christen in einer mündigen Kirche 5/311
— Der Aufbruch in der Schweizer Kirche .. 5/320
— Geschichte und Unfehlbarkeit 5/324
— Katholische Soziallehre als kirchliche Reformlehre des Gottesvolkes? 5/328
— Mitarbeitervertretungen – auch Volk Gottes? 5/333
— „Was alle angeht, soll von allen entschieden werden". Erfahrungen aus der Hildesheimer Diözesansynode 1989/90 ..... 5/336
— Historische Hintergründe und heutige Praxis der Pfarrwahlrechte im Bistum Basel 5/340
— Ungenützte Chancen. Zu den Mitwirkungsrechten eines Diözesanrates 5/344
— Tagsatzung der Orden und Gemeinschaften in der Schweiz 5/345
— Kirchenumbau von Pucking. Harmonische Entscheidungsfindung und Kooperation in einer Pfarrgemeinde 5/348
— Mitverantwortung im PGR 5/349
— Der andere König (Christkönigsfest, Lesejahr C, zu Lk 23, 35–42) 5/353
Wahlen
— Historische Hintergründe und heutige Praxis der Pfarrwahlrechte im Bistum Basel 5/340
Wiederverheiratete Geschiedene
— Zur Situation der Geschiedenen und Wiederverheirateten in der Kirche. Stellungnahme des Freckenhorster Kreises und des Solidaritätskreises kritischer Christen in der Diözese Münster 4/274
Wut siehe Angst (Schwerpunkt Heft 2)
Zivilreligion siehe bürgerliche Religion

Leitartikel

Wilhelm Zauner
Leben im Morgengrauen

Schöpfung und Neuschöpfung, das sind die zwei großen Dimensionen unserer Existenz, wie sie die Bibel schildert. Beide werden im Bild einer Woche dargestellt, der Schöpfungsbericht und das Geschehen zwischen dem Palmsonntag und dem Ostertag. Beide Wochen sind Antworten auf die Frage: Wer ist der Mensch? Wer ist Gott? Die beiden Wochen sind zwei Hohlspiegel; sie fangen die gesamte Wirklichkeit unseres Daseins ein und lassen sie auf einen Blick erkennen.

Zwei große Wochen

Der Schöpfungsbericht schließt mit dem Sabbat. Er ist nicht der Endpunkt der Tätigkeit Gottes, sondern der Beginn des gemeinsamen Wirkens von Gott und Mensch, „Vorhang auf" für das große Drama der Heilsgeschichte, die ihre Mitte und ihren Höhepunkt in der Karwoche erreicht. Sie ist der große Sabbat, die Engführung in der Symphonie Gott/Mensch, in der alle Themen wie im Schlußteil einer Fuge gleichzeitig erklingen.

Jeder von uns steht an einem anderen Tag der erlösenden Karwoche. Dem einen ist nach Hosanna und Palmzweigen zumute, der andere erlebt seinen Karfreitag; der eine ist tief berührt von der Gemeinschaft des Mahles, der andere fühlt nur die Leere des Karsamstags. Es ist gut, die ganze Woche zu kennen, die alle Jahre unseres Lebens enthält. Wenn wir damit rechnen, daß jeder von uns in einer anderen Phase seines Lebens und seiner Geschichte mit Gott steht, dann werden wir auch geduldiger miteinander umgehen und die Spannungen eher aushalten, die sich aus den Phasenverschiebungen ergeben.

Jeder unserer Tage erscheint im Zwielicht. Es gibt keinen bloßen Karfreitag, und es gibt noch keinen reinen Ostertag. Jeder Tag unseres Lebens hat sein Licht und seinen Schatten, sein Gelingen und sein Mißlingen, seinen Erfolg und seine Gefährdung. Aus dem Wissen um die ganze Woche können wir eher den Tag bestehen, der uns jeweils aufgegeben ist. Immer werden am Rande unseres Weges die Nörgler stehen, die uns müde machen und uns die Freude rauben. Immer aber werden auch gute Menschen am Weg stehen oder ein Stück mit uns gehen – tröstende, erfrischende, erlösende Menschen. In ihnen lebt, mit ihnen geht der erlösende Jesus.

Es gibt auch Christen, aus denen Christus verschwunden ist wie das Christkind aus einer Weihnachtskrippe. Sie haben ihre Krippe selbst gebastelt mit Laubsäge und Leim; da paßt nur hinein, was ihrem Format entspricht. Das Kind ist vor lauter Stroh und Heu, auf das sie es bet-

ten wollten, nicht mehr zu erblicken, ist in ihren Formeln und Phrasen für alle Lebenslagen erstickt. Ihre Krippe ist so teuer, daß sie den armen Jesus darin nicht erkennen: Die komplizierte Konstruktion ihrer tiefgründigen Gedanken lenkt alle Aufmerksamkeit auf sich. Vor lauter Eia Popeia um seine Menschlichkeit greift sie das faszinierende Ärgernis Jesus nicht mehr an, ignorieren sie das Erdbeben der Auferstehung. Sie haben die Provokation der Liebe Gottes, die er darstellt, in ihre gemütliche Wohnung eingebaut wie ihre Krippe und ihr Kreuz; beide passen gut zu ihren Möbeln.

Zwei große Nächte und die „Nacht" des Karfreitags

Der erlösende Jesus ist nicht erfahrbar ohne Erschütterung, ohne Erdbeben, ohne Schmerzen. Österliche Menschen sind durch drei Nächte gegangen: durch die Weihnacht, durch die „Nacht" des Karfreitags und durch die Osternacht. Wir sollen als Auferstandene leben, heißt es im Römerbrief. Nur Auferstandene können Zeugen der Auferstehung sein.

Erlösende Menschen sind österliche Menschen. Sie haben im Hohlspiegel der Karwoche die großen Zusammenhänge erkannt und nehmen sie als ganze in ihr Leben auf, gliedern ihr Leben in sie ein. Sie glauben nicht nur den Ereignissen, sondern sie treten in Beziehung zum erlösenden Jesus. Dadurch erhalten ihre Beziehungen zur Welt und zu den Menschen eine neue Farbe, eine andere Qualität. Sie sind ins Geschehen der Osternacht einbezogen. Was geschah in dieser Nacht?

Österlicher Szenenwechsel

Schlagartig wechselt im großen Drama der Karwoche die Szene zur Feier der Osternacht. Die Kulisse wird umgebaut, die Kirche wie für eine große Hochzeit geschmückt. Alle Lichter flammen auf, die Orgel braust zum Gloria, die Glocken tönen wieder. Die Feiernden reiben sich die Augen; was vorher war, erscheint ihnen wie ein böser Traum, unwirklich und fremd.

Wir kennen diese Erfahrung aus unserem Leben. Plötzlich ist alles anders: Die Berliner Mauer fällt, der Eiserne Vorhang hebt sich, der Golfkrieg ist vorbei; eine schwere Krankheit bessert sich über Nacht, und das Leben sieht auf einmal wieder anders aus.

Freilich, die Osterfeier ist weit entfernt von einem großen Hurra. Eine merkwürdige Verhaltenheit liegt über dieser Nacht und über dem Ostermorgen, wenn wir die biblischen Berichte nachlesen. Der Stein ist weg, das Grab ist leer. Was wirklich geschehen ist, sickert nur langsam durch. Die Osterbotschaft hat es schwer, sich durchzuschlagen.

Die unglaubliche Botschaft

Die böse Erfahrung des Karfreitags war so massiv, daß die gute Nachricht unfaßbar erscheint: Maria hält Jesus

ZA 1702

für den Gärtner. Die Emmausjünger gehen enttäuscht nach Hause; ihre Augen sind gehalten, der Durchblick durch die Ereignisse gelingt ihnen nicht. Thomas braucht eine Woche, um zu glauben, und manche glauben überhaupt nicht. Es ist so mühsam, die Freunde Jesu aus der Verstörung aufzuwecken. Sie wollen das Begräbnis zu Ende bringen, nicht ein neues Leben anfangen.

Ein merkwürdiges Zwielicht liegt über dem Ostertag. Es ist ein Licht aus einer anderen Welt, aber es setzt sich nicht recht durch gegen die Lichter dieser Welt. Es ist wie eine Mitternachtssonne: Eine interessante Erscheinung, aber sie macht unruhig. Viele möchten jetzt lieber schlafen.

Die Freunde Jesu sind nicht fähig, das zu glauben, was sie doch so gerne glauben möchten. Sie trauen ihren eigenen Augen nicht, oder sie sind angewiesen auf die Nachricht anderer. Sie wollen vor allem nicht naiv und leichtgläubig erscheinen. Sie erweisen sich als zu klein, als zu jämmerlich für solche Ereignisse.

Vor allem aber fühlen sie: Wenn sie dieser Botschaft glauben, dann beginnt wieder ein neues, völlig ungewisses Leben. Sie können sich nicht vorstellen, wie sie als Freunde Jesu jetzt mit einem Auferstandenen weiterleben können. Sie wissen nicht, wie sich das auf sie auswirkt und wie sie es ihren Familien erklären sollen, wie sie sich damit in der gegenwärtigen Situation zurechtfinden und durchsetzen können. Die Bereitschaft zu glauben hängt ja auch von den vorhersehbaren Konsequenzen des Glaubens ab. Wenn sie jetzt glauben, verändert das nicht nur ihr Leben; es kann sie auch das Leben kosten.

Leben im Morgengrauen

Wer heute glauben will, ist in der gleichen Lage. Es ist nicht schwer, für den historischen Jesus Sympathien zu empfinden: Für seine Güte und Menschenfreundlichkeit, für seine Liebe zu den Kranken und seine Parteinahme für die Armen, für seinen unbefangenen Umgang mit den Reichen und Mächtigen seiner Zeit, für seinen religiösen Ernst, für seine geistvollen Reden und Antworten. Aber es ist schwer, der Osterbotschaft zu glauben.

Es ist auch für uns nicht in erster Linie eine Frage der Argumente für die Auferweckung Jesu, sondern der Konsequenzen aus dem Glauben daran. Wir studieren ja nicht ständig die Bibel und vergleichen nervös die Osterberichte, ob sie doch verläßlich sind. Wir erkundigen uns kaum danach, ob sich die Bibelwissenschafter wenigstens darin einig sind, daß Jesus wahrhaft auferstanden ist.

Viel stärker beschäftigt uns – meist unbewußt – die Frage, wie es weitergeht mit unserem Leben, wenn wir an

diese Botschaft glauben. Unser Glaube kann noch nicht alle Geister der Nacht verscheuchen. Was wir zu Ostern feiern können, ist noch nicht das ewige Ostern, ist noch nicht der volle Tag des Herrn. Wir leben auch nach dieser Botschaft erst im Morgengrauen. Sie löst unsere Probleme nicht – im Gegenteil, es fangen neue an. Der Alltag holt uns immer wieder ein mit seiner Banalität und Mühsal, mit den vielen kleinen Dingen, die uns ersticken und die doch zu tun sind. Wir können uns nicht wie Sektierer in einer österlichen Ekstase über die Realität unseres Alltags hinwegturnen, über die Bedrohung durch Kränkungen und Krankheit, durch Feindschaften und Konflikte, durch bestimmte politische oder wirtschaftliche Verhältnisse, durch Unfälle und Katastrophen. Das alles bleibt auch nach Ostern. Der Auferstandene ist kein billiger Problemlöser; die Taborstunden lassen sich nicht verlängern. Es ist jedoch schon viel geschehen, wenn wir der Morgendämmerung glauben, obwohl noch keiner unserer Tage Ostern ist.

Vielleicht müssen wir mit der Osterbotschaft leben wie ein junger Mann, dem seine Frau gesagt hat, ihr beider erstes Kind sei unterwegs. Das werden sie vorerst nicht überall verkünden, sondern zunächst als ihr schönstes Geheimnis hüten. Sie müssen die Freude erst selber fassen und in ihr Leben einlassen. Sie müssen das neue Leben erst in ihr eigenes Leben einbauen, ehe sie von ihrer Freude Nachricht geben können. Zu neu ist alles noch für sie, zu ungewiß das neue Leben. Sicher ist im Morgengrauen nur, daß ein neuer Tag beginnt.

Forum

Wer ist Jesus für mich?

Zur nebenstehenden Frage haben wir einige an den einen Gott Jesu glaubende Menschen um eine kurze Antwort gebeten. Wir wollen damit keinen Querschnitt durch die Jesus-Erfahrungen heutiger Menschen machen, sondern anregen, sich diese Frage selbst zu stellen und sie zum Thema von (auch ökumenischen!) Glaubensgesprächen zu machen. Was bedeutet es für uns, wenn wir sagen: „Jesus, mein Bruder und mein Freund, mein Lehrer und mein Herr"? Wenn wir die Verbindlichkeit Jesu in Lehre und Beispiel annehmen? Wenn wir an den Auferstandenen als den Kyrios glauben? *red*

M. Salim Abdullah

Warum ich als Muslim in der Begegnung mit dem Christentum über Jesus reden muß, läßt sich relativ einfach beantworten: Weil Jesus, Sohn der Maria, Teil meines eigenen, islamischen Heilsweges ist. Denn so wie ein Muslim sein Heil ausschließlich aus der Erwählung durch Gott erwartet, aus der Gnadentiefe des ihm ganz zugewandten Schöpfers, Erhalters und barmherzigen Richters, so ist seine Heilsperspektive untrennbar auch mit Jesus verbunden.

Das Eintauchen des ungeschaffenen Wortes in die Welt des Relativen (Sura 97) ist an die Prophezeiung Jesu gebunden (Sura 61:7), d. h. die Gründungsurkunde des Islam – der Koran – könnte Zweifeln unterzogen werden, hätte Jesus darin keine Erwähnung gefunden.

Das Bekenntnis zum Islam ist also auch ein Zeugnis für die reale Existenz Jesu, Zeugnis dafür, daß er ein Prophet, Diener und Apostel Gottes war, der Messias Israels. In seinem Werk „Qustas" schreibt Al-Ghazzali (1059–1111), daß die Formel: „Es ist keine Gottheit außer Gott, und Jesus ist der Gesandte Gottes" eine vom Islam gestützte Wahrheit sei. Zu diesem Zeugnis gehört eine Reihe von Hoheitstiteln wie: Ein „Wort Gottes" (Sura 4:172), eine „Barmherzigkeit von Gott" (Sura 19:22), er ist „Geist Gottes" und von Gott mit dem „Geist der Heiligkeit gestärkt" (Sura 2:88; 2:254; 5:111), er ist eine „Gnade Gottes" (Sura 4:172), ein „Zeichen für die Welt" (Sura 21:92), ein „Zeichen für die Menschen" (Sura 19:22), er ist der „neue Mensch" (Sura 3:60), er ist „geehrt in dieser und in jener Welt, einer der Gottnahen" (Sura 3:46), er ist „rechtschaffen" (3:47), und er gehört zu denen, die Gott zu sich genommen hat (Sura 3:56, 4:159).

Diese Hoheitstitel machen deutlich, daß derjenige, der den Islam bekennt, Jesus kaum übergehen kann. Das

wird von dem folgenden Bekenntnisartikel des Koran unterstrichen: „Wir gaben Moses fürwahr das Buch und ließen Gesandte folgen in seinen Fußstapfen; und Jesus, dem Sohn der Maria, gaben wir offenkundige Zeichen und stärkten ihn mit dem Geist der Heiligkeit. Wollt ihr denn jedesmal, da ein Bote zu euch kommt mit dem, was ihr selbst nicht wünscht, hoffärtig sein und einige als Lügner behandeln und andere erschlagen?“ (Sura 2:88) In einem noch erhaltenen Brief des Propheten Mohammad aus dem Jahre 620 n. Chr. an den Negus von Äthiopien heißt es: „Ich bezeuge, daß Jesus, der Sohn der Maria, der Geist Gottes ist und sein Wort, das er in Maria eingab, die Jungfrau, die Gute, die Reine. So empfing sie Jesus, den Gott mit seinem Geist schuf und ihm das Leben einhauchte, wie er Adam mit seinen Händen schuf und ihm das Leben einhauchte. Ich rufe dich zu Gott allein, der keinen Gefährten hat.“

Michael K. Hofer

Fragt man nach der Bedeutung von etwas oder jemandem, so fragt man nach der Geschichte. Denn etwas wird mir bedeutsam bzw. gewinnt an Bedeutung: Es ist ein Prozeß, angeregt durch Ereignisse.

Mit großen Begebenheiten kann ich in meiner Geschichte mit Jesus nicht aufwarten. Bedeutsam war er mir schon durch die Eltern. Als Kind tat ich mir schwer mit dem Verhältnis zwischen Jesus und Gott. Beim Gebet sprach ich zuerst mit Jesus, den ich mir auch leichter „vor-stellen“ konnte, um gegen Ende hin den Gesprächspartner zu wechseln mit der beschwichtigenden Überleitung: „Du, ich möchte noch mit deinem Vater reden.“

Unvergessen ist und bleibt mir der Hinweis eines Exerzitienleiters: Am Abschluß mehrtägiger Exerzitien – alle waren „beseelt“ von verschiedensten Erfahrungen – meinte er, sollten wir nun Jesus begegnet sein, mag dies schön und gut und wichtig für uns sein; herausstellen wird sich dies aber erst, ob und wie sich unser Umgang mit Menschen und Umwelt ändert. Da ist zweifellos was dran. Weit davon entfernt ist dieser Ausspruch, Jesus zum Attribut geglückter Mitmenschlichkeit zu verkürzen; vielmehr wird hier das Gegenteil behauptet.

Er ist kein Vorbild und kein Idol: Solche Menschen zeichnen sich dadurch aus, daß sie irgend etwas besonders gut, ja ausgezeichnet können. Eine Befähigung tritt in besonderer Weise hervor. – Im Vordergrund steht ein Können, kein Sein. Jesus aber hat mir gezeigt in seinem Leben, was Menschsein heißt, und darin ist Gott als Vater spür- und offenbar geworden. Das Auszeichnende und Befreiende liegt im Sein und nicht im Können.

Es ist schwierig, über Positives zu schreiben. Zu nahe liegen abgegriffene Deutungsmuster, die sich den Vorwurf des Klischees gefallen lassen müssen. Vor Jahren hat mir ein Freund eine gute und inzwischen unverzichtbar gewordene Übung vorgeschlagen. Zur Verdeutlichung von Bedeutungen: Meditiere über bekannte Sätze, indem du sie dir in verneinter Form denkst . . .

Walter Jens

Ich sehe Jesus von Nazareth mit den Augen der Synoptiker: als den „Anderen", der in der Welt ist, aber sich niemals eingemeinden läßt; als einen, der mithandelt, mitleidet, mitredet und gleichwohl jedem Zugriff entzogen ist; als einen, der gehalten werden soll, hienieden, und unter den Sternen zu Hause ist.
Jesus von Nazareth hat Hunger und weint, er wird gepeitscht und ist von jener Todesangst erfüllt, deren Grauen und Entsetzen kein anderer Christ so inständig beschrieben hat wie jener Mann, der selbst von Angst getrieben war: Martin Luther. Jesus stößt Händlertische um und wird geküßt, sitzt am Brunnen, ist müde, geht, von Furcht geschüttelt, am Abend aus der Stadt hinaus ins freie Feld; aber wir werden, so genau er uns anvertraut zu sein scheint, seiner nie habhaft.
Er lebt unter uns – als der Ferne, dessen Mit-uns-Sein sich aus jener Menschlichkeit ergibt (Menschensohn: Inbegriff des wahren, alles nur Humane transzendierende Doppel-Wesens), einer Menschlichkeit, die sich für mich, mehr und mehr, in der Erwählung des Simon Petrus manifestiert: Kein Heros, sondern ein Angefochtener, ein schwaches Wesen wurde ausgesucht, um Nächster zu sein; ein Versager und kein Caesar in der Glorie, ein Mann, der immer viel verspricht, die große Geste liebt, das Fuchteln mit dem Schwert und, wenn's ernst wird, klein beigibt: überholt von Maria Magdalena, zur Ordnung gerufen von Paulus, groß in Worten, klein im Tun . . . und dann auf einmal der redegewaltige Märtyrer – der Andere: ein Abbild seines Herrn.
Ich denke, es ist lehrreich, über Jesus von Nazareth aus der Perspektive des Simon Fels nachzusinnen – des erwählten Menschen in seiner Schwäche, der wie kein zweiter die Doppelheit des nahfernen Jesus erhellt.

Erwin Ringel

Bei mir ging es immer darum, Christus zum Leitstern meines Lebens zu machen. In jeder Situation, die für mich wichtig ist, versuche ich mich zu fragen, wie hätte Christus gehandelt, was würde er mir jetzt raten zu tun, um in seiner Nachfolge zu bleiben. Natürlich ist das zu wiederholten Malen ein Ideal, dem ich in der Realität

nicht zu folgen vermag; es ändert aber nichts daran, daß Jesus Christus das Leitbild meines Lebens ist und bleibt. Im übrigen glaube ich, daß Christus uns nicht nur eine Heilsbotschaft für das Jenseits, sondern auch für das Diesseits gegeben hat, denn wenn wir mit Kindern so umgingen, wie er es uns – so nachdrücklich und so wiederholt – gelehrt hat, würde eine neue Generation unter besseren psychischen Bedingungen heranwachsen, damit die „Stafetten des Unheils" unterbrochen werden, und wir hätten berechtigte Hoffnung auf eine Besserung der Welt.

Sidbe Semporé

Wer ist Jesus Christus für mich? Offen gesagt habe ich mir diese Frage noch nie ausdrücklich gestellt. Während ich meine Gedanken einige Augenblicke lang auf *den* konzentriere, der das absolute Glück in meinem Leben bedeutet, fallen mir die Worte des Petrus wieder ein, der Jesus von Nazareth als denjenigen charakterisierte, der „umherzog und Gutes tat" (Apg 10, 38).

Alsbald verblaßte das Bild meiner Kinderzeit von einem kleinen Jesuskind mit goldblonden Locken und dem Aussehen eines überirdischen Wesens in meiner Fantasie, verflogen war der allmächtige Held des heranwachsenden Jugendlichen, der wortgewaltige Zauberer und Brennpunkt weltbeherrschender Kräfte, der geheiligte Messias und der stereotype Christus in der Kirche und Religiosität meiner Jugend, der Meister der Theorie und Wegbereiter der Traditionen.

1970 zeigte er sich mir plötzlich mit seinem wahren Gesicht. Ich hatte meinen Aufenthalt bei den Dominikanerinnen in Bethanien verlängert, den Dominikanerinnen, die ihr gesamtes Leben der Barmherzigkeit und dem strahlenden Glanz des Auferstandenen, so wie Maria Magdalena ihn im Garten der Auferstehung erlebt hatte, widmen. Rabbouni! Meister! Seit dieser Begegnung war mein Weg zu Christus weder Weg nach Damaskus noch Begegnung von Emmaus, sondern eine langsame Auferstehung, ein vorsichtiges, schrittweises Vorantasten zum Licht, zum Leben.

Jesus Christus: Ich betrachte ihn täglich am Kreuz, und in mir hallt der Schrei des Schächers: „Er hat nichts Böses getan!"

In der Theologie und im Katechismus habe ich gelernt, Jesus Christus als Gott und Sohn Gottes zu definieren. Mit dem Schächer lerne ich, in ihm jenen zu entdecken, der nie etwas Böses getan hat: Kann das sein? Von welchem Sohn Adams kann man desgleichen behaupten? Liegt nicht darin die einzige Lücke in der grundlegenden

Solidarität, die diesen Menschen mit der Menschheit verbindet?
Gott hat ihn zum Sünder *gemacht,* wagt der heilige Paulus zu sagen, um ihn so in allen Belangen den Menschen gleich zu machen, außer in der Sünde. Er hätte also diese alleszerstörende Kraft, die das Böse und das Unglück sät, nicht in sich?
Wie alle meine afrikanischen Brüder, wie alle jene, die ein absurdes Schicksal erdrückt, bekenne ich: Der Gekreuzigte ist der Unschuldige; der Gerechte, der Gute, der Heilige. Er ist nicht der Schöpfer des Bösen noch des Unglücks, gleich Gott.
Ich rufe in tiefer Überzeugung: Rabbouni! Guter Meister! – Warum nennst Du mich *gut?* Gott allein ist *gut.*

„Was hat denn dieser Mensch Böses getan?" fragt Pilatus.
„Er zog umher und hat Gutes getan", antwortet Petrus.
Die Quelle des Guten strömt aus, bahnt sich den Weg, ein Pascha, bis hin zum Ozean des menschlichen Elends, um heute und in Zukunft alle Mattheit und Schwäche zu heilen, um heute und in Zukunft die Geiseln aus den Klauen der Teufel zu befreien. Verkünden, enthüllen? Er ist mehr als ein Prophet: Er stirbt daran, das Gute zu tun. Er triumphiert, indem er bis zum Äußersten liebt.
„Ti voglio bene", sagen die Italiener, um ihre Liebe zu erklären. Jesus Christus liebt das Gute tun zu wollen so sehr, daß er daran stirbt.
Wie meine afrikanischen Brüder und Schwestern, wie Simon der Afrikaner aus Cyrene, nehme ich es freiwillig auf mich, unerwartet, von einem Tag auf den anderen, eingefordert zu werden, um hinter Ihm das Kreuz der Gekreuzigten, der Erniedrigten zu tragen.

Er hat jede Sache gut gemacht. Zuletzt vereint sich dieser ungeheure Lobesschrei der Verzweifelten Palästinas mit dem Gesang meines Herzens im Angesicht des Menschen von Golgotha.
Je mehr ich begreife, wie belebend und schöpferisch seine Rolle im menschlichen Drama auf der Bühne der Welt und hinter unsichtbaren Kulissen ist, desto mehr fange ich an, ihn zu lieben.
Möge ich eines Tages, wie Polycarp in der Stunde des größten Opfers, sagen können: Nun diene ich Ihm schon so viele Jahre, und noch nie hat er mir Böses zugefügt: Warum sollte ich ihn verleugnen?

Manfred Spieker

Gewiß, Jesus ist auch für mich Gottes Sohn, der Mensch wurde, predigte, heilte, am Kreuze starb, am dritten Tag auferstand und den Heiligen Geist sandte, um mich von meiner Schuld zu erlösen und aus der Finsternis ins

Licht zu führen. Dies sind die tröstlichen Fakten des Evangeliums, die ich jährlich, wöchentlich, ja täglich neu höre, in der Gemeinschaft der Kirche feiere und im Alltag der Familie, des Berufes und der Gesellschaft fruchtbar zu machen versuche. Aber was berührt mich ganz besonders im Leben und in der Botschaft Jesu?

Seine Demut und seine Gelassenheit im Umgang mit den Menschen, die ihm in aller Regel mit blinden Augen und verstocktem Herzen entgegentreten, ja ihn verfolgen und verraten. Kaum ein Mensch scheint diesen Erlöser zu begreifen, geschweige denn, ihm gerecht zu werden, und doch empört sich Jesus fast nie. Die Reinigung des Tempels und die Drohreden gegen die Pharisäer gehören zu den großen Ausnahmen.

Schon seine Geburt setzt meiner Vorstellung vom Kommen eines Erlösers hart zu: kein Palast, nicht einmal ein Hospital, sondern ein Stall; kein Bett, sondern eine Krippe; kein Königspaar, sondern ein Zimmermann und seine Braut; keine Herrscher, keine Beamten und keine Journalisten, die ihn begrüßen, sondern Hirten, dann immerhin drei ausländische Weise, die ihm huldigen, aber schließlich Soldaten, die ihn zur Flucht nach Ägypten zwingen; mit einem Wort: keine Dankbarkeit, überwiegend Angst und Ablehnung. Ich könnte Empörung verstehen. Jesus bzw. seine Eltern jedoch empören sich nicht.

Jesus tritt an die Öffentlichkeit. Er predigt, heilt, erweckt Tote, er speist die hungrigen Zuhörer und gebietet dem Sturm. Die Reaktionen der meisten Menschen, ja selbst der Jünger? Ratlosigkeit, Eifersucht, verstockte Herzen, Bestürzung, ja sinnlose Wut. Die einen wünschen, daß er ihre Gegend verläßt, die andern schmieden Mordpläne. Ich könnte Empörung verstehen. Jesus jedoch empört sich nicht.

Jesus wäscht den Jüngern die Füße, aber diese begreifen es nicht, wollen es nicht, laufen bei der Verhaftung verängstigt davon, ja Petrus, der erklärt hatte, ihn besonders zu lieben, verleugnet ihn auch noch. Ich könnte Empörung verstehen. Jesus aber empört sich nicht. Jesus hängt verlassen am Kreuz. Gekommen, um uns zu befreien, wird er gefesselt, zum Tode verurteilt, verspottet und getötet. Ich könnte Empörung verstehen. Und wieder: er empört sich nicht.

Jesus ist von den Toten auferstanden und erscheint den Jüngern. Diese sind verängstigt, reden von einem Gespenst, und Thomas erklärt schlicht, er glaube nicht. Ich könnte Empörung verstehen. Jesus aber empört sich nicht. Schließlich: Jesus stiftet die Gemeinschaft, in der

und von der wir leben: die Kirche. Er verheißt ihr den Heiligen Geist. Was aber tun wir? Das Evangelium verkünden, Nackte bekleiden, Hungrige speisen, Kranke besuchen? Ja, gewiß, aber auch vom Elend wegsehen, neiden, horten, nörgeln, verraten und spalten. Ich könnte Empörung verstehen. Jesus aber empört sich nicht. Er schenkt der Kirche auch in unseren Tagen Heilige.
Immer wieder muß ich erkennen: Jesus reagiert anders. Er läßt sich auf die dürftigen Bedingungen seiner Umgebung ein, er übt Nachsicht, er nimmt Rücksicht, er trägt nicht nach, er kennt keine Frustration, er geht dem einzelnen nach, er nimmt den Verängstigten an die Hand, er zeigt seine Wunden, er stellt keine Ansprüche, mit einem Wort: er liebt.

Alisa Stadler

Als Jesus geboren wurde, gab es kein selbständiges Jüdisches Reich mehr. Nachdem die Griechen dort geherrscht hatten, wurde Judäa nun von den Römern verwaltet. Pontius Pilatus war der römische Gouverneur, ein grausamer Herrscher. Zu dieser Zeit wurde die Gesetzestreue nicht mehr hochgehalten. Im Tempelhof trieben die Geldwechsler ihr Unwesen. Die Juden waren in zwei Parteien gespalten: die Sadduzäer, die den Römern freundlich gesinnt waren – aus ihrer Mitte wurde der Hohepriester gewählt –, und die Pharisäer, die nicht nur wie die Sadduzäer an das schriftliche Gesetz glaubten, sondern auch an die mündliche Thora.
Durch innere Zwistigkeiten zermürbt, suchten die Juden Zuflucht im Glauben an Gottes Reich und den Messias, an dessen baldige Ankunft sie glaubten. Auch Jesus glaubte, das Ende der Tage sei nahe. Er war ein gesetzestreuer Jude, der ausdrücklich betonte, er sei nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen. Das höchste aller Gebote war für ihn das der Nächstenliebe. Die wurde aber auch bei den meisten Schriftgelehrten gelehrt. So erklärte z. B. Hillel, einer der größten Lehrer im Judentum, die ganze Thora habe Platz in einer Nußschale, nämlich: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst, das sei die ganze Lehre, alles übrige sei nur Beiwerk. Wenn man die Worte Jesu näher betrachtet, wird es klar, daß er nie im Sinn hatte, eine neue Religion zu gründen, sondern nur bemüht war, die Ausschweifungen und Übertretungen aus dem Judentum zu tilgen. Er sagte klar und unmißverständlich, ich bin gesandt zu den verlorenen Schafen Israels. Und seinen Jüngern befahl er: Ziehet nicht zu den Städten der Samariter, sondern gehet hin zu den verlorenen Schafen Israels. Hätten sich seine Nachfolger an diese Worte gehalten, wäre die Ge-

schichte anders verlaufen. Das Judentum hätte sich wahrscheinlich auf der ganzen Welt ausgebreitet.
In Israel hat man Jesus wieder heim ins jüdische Volk geholt. Vorher mied man, seinen Namen auszusprechen; nun wird in den Schulen über ihn unterrichtet, und er gilt als großer Sohn seines Volkes, als Lehrer und Prophet. In seinem Leidensweg sieht das jüdische Volk eine Parallele zu dem eigenen Schicksal.
Es ist auch ein schwerer Irrtum anzunehmen, die Juden hätten Jesus zum Tod verurteilt. Wäre dem so gewesen, hätten sie ihn gesteinigt. Nie haben Juden einen Verurteilten gekreuzigt, das taten nur die Römer. Aus all den Berichten über Jesus wird seine Größe ersichtlich, die keiner vor ihm oder nach ihm je erreicht hat.

Silja Walter

Allmächtiger, ewiger Gott,
du hast uns, die wir noch auf Erden leben,
deine göttlichen Geheimnisse anvertraut –
(20. Woche im Jahreskreis).

Eben sprach Pater Odo dieses Schlußgebet der heutigen Messe – „uns [. . .] deine göttlichen Geheimnisse anvertraut" –, das beschäftigt mich. Uns Benediktinerinnen vom Priorat Fahr bei Zürich, auch uns, sind sie anvertraut. Vielleicht läßt sich die Frage: Wer ist Jesus für mich? ausgeweitet auf: Wer ist Jesus für sie? von hier aus beantworten. „Göttliche Geheimnisse" – für uns ist das Jemand. Eine Person mit Namen und Wesen und Gestalt: Jesus Christus. Er ist uns anvertraut. Jeder von uns als Christinnen, als Nonnen, anvertraut. In Erfahrungen des Glaubens zum Leben gegeben. Als erlebbare, wahrnehmbare Wirklichkeit. Das kennen nicht nur die mittelalterlichen Mystiker. Durch Jesus Gott erfahren ist christlich. Was das konkret heißt, kann ich aber nur von mir her zu sagen versuchen. Der absolute Anspruch Gottes an jeden Menschen heißt Jesus. Jeder aber erfährt ihn anders. Wohl meistens wie ich, als Weg, sozusagen als Vorgang. Den kann man nicht anders beschreiben als „wie wenn". Wie wenn eine Landschaft im Dunkel auf die Sonne wartet. Sie wird aufgehen über ihr. Diese Gewißheit gibt ihr Geduld. Es dämmert schon ihren Umrissen entlang, ein Beweis, es gibt die Sonne. Es dämmert schon in ihren Tiefen, langsam geht Helle an, in ihr, über ihr, die Sonne ist noch nicht da. Aber sie stellt fest, daß es das Licht als Wirkung gibt. In ihr erwacht Leben. Wasser fließen, es grünt, es sprießt – und eines Tages oder Nachts ist Aufgang. Die Sonne steht da in Person: Jesus, das Licht der Welt. Das ist österlich. Man ist Magdalena, und er nennt einen beim Namen.

Jedem, der Jesus sucht, gibt er sich zu erkennen. Jedem anders. Mir gab er sich in seinem Namen, dem Namen Jesus, zu erkennen. Im Namen Jesus ist Jesus seither für mich da. Ich spreche ihn innerlich aus, und wie eine Türe geht er auf. Zu Gott hinein und zu den Menschen hinaus, nach beiden Seiten. Er hat ja gesagt: „Ich bin die Türe" (Joh 10, 9).

Vom frühen Morgen an
lief ich durch alle Türen
auf einen armen Juden zu und fiel,
als die Nacht kam,
in die Sonne.
(Silja Walter, Die Feuertaube)

Artikel

Peter F. Schmid „Ecce homo! – Seht, was für ein Mensch!"

Anthropologische Voraussetzungen für die Begegnung mit Jesus

Was heißt es im Kontext heutigen Beziehungsverständnisses, sich und den anderen zu lieben? Wie entstehen solche Beziehungen? Welche Voraussetzungen anthropologischer und psychologischer Natur sind erforderlich? Man kann noch grundsätzlicher fragen: Kann man überhaupt eine Beziehung zu jemandem haben, der physisch gar nicht anwesend ist? Wenn ja, wie entgeht man dann bloßen Wunschvorstellungen und Angstphantasien? Und letztlich: Wie ist das mit einer Beziehung zu Jesus, dem wir doch niemals „leibhaftig" begegnet sind, von dem wir aber sehr wohl ein Bild haben? Um diese Fragen geht es im folgenden Beitrag. *red*

I. Die Bedeutung der Gegenwart für die Fähigkeit zur Begegnung

„Selbsterfahrung" und „Selbstverwirklichung" gehören zu den meistgebrauchten Schlagworten im Selbstverständnis des gegenwärtigen Menschen. Treffend charakterisieren sie Crux und Chance unserer Zeit.

Viele interpretieren dies als einen Ausdruck für den alles Tun des heutigen Menschen charakterisierenden Egoismus und sehen die Konzentration auf das eigene Selbst als die Quelle allen Übels an. Der durch fehlgeleitete Erziehung auf sich selbst fixierte Mensch müsse umkehren und wieder mehr um das Wohl der anderen besorgt, statt ständig an sich selbst orientiert sein. Man könnte die für dieses Laster der Selbst-Verliebtheit vorgeschlagene Therapie charakterisieren mit dem Satz „Liebe deinen Nächsten statt dich selbst!" – sonst kommst du gar nicht über dich hinaus.

Andere hingegen meinen, daß diese starke Beachtung des Selbst Ausdruck dafür sei, wie wenig der Mensch sich immer noch selbst ernst nehme. Egoist sei einer gerade deswegen, weil er immer wieder meine, zu kurz zu kommen, weshalb er es dann notwendig habe, ständig auf sich selbst hinzuweisen. Diese ebenfalls auf eine falsche Erziehung zurückgeführte Selbst-Vergessenheit, ja übertriebene Selbst-losigkeit könne nur durch ein radikales Ernstnehmen der eigenen Person überwunden werden: „Liebe dich zuerst selbst, statt nur deinen Nächsten zu lieben!" – sonst bist du dazu gar nicht imstande.

Das Original lautet bekanntlich anders: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!" heißt es in unüberbietbarer Prägnanz in der Schrift. Man kann es als wechselseitige Bedingtheit verstehen: Nur wer sich selbst lieben kann, ist zur Liebe anderer fähig, und umgekehrt ist diese Liebe zu anderen Bedingung für das Maß der Liebe seiner selbst. Da dies noch dazu im Rahmen des „Doppelgebotes" (Mt 22, 37–39) mit der Gottesliebe untrennbar verknüpft ist, kommt dem rechten Verständnis auch konstituierende Bedeutung für die richtige Gottesbeziehung zu.

Gegenübertreten: Betroffenwerden im Widerstand des Anderen

Jene Form der Beziehung zwischen Menschen, von der hier die Rede ist, wird von vielen Theologen und Philosophen „Begegnung" genannt – ein Ausdruck, der inzwischen auch in die Psychologie und Psychotherapie Eingang gefunden hat[1]. Eines der konstituierenden Charakteristika dessen, was wir heute unter Person verstehen, ist die Begegnung mit anderen Personen. Nur in der „Gemeinschaft persönlichen Begegnens"[2] können Personen wachsen.

Begegnung ist ihrer Natur nach ein *Gegenübertreten.* Auch etymologisch steckt „gegen" in dem Wort[3]. Romano Guardini charakterisiert die Begegnung als ein „Betroffenwerden vom Wesen des Gegenüberstehenden". Und Paul Tillich schreibt: „Die Person als das vollentwickelte individuelle Selbst ist unmöglich ohne andere vollent-

[1] Vgl. ausführlich zum Begriff der Begegnung *P. F. Schmid,* Souveränität und Engagement. Zu einem personzentrierten Begriff von „Person", in: *Carl R. Rogers – Peter F. Schmid,* Person-zentriert. Grundlagen von Theorie und Praxis, Mainz 1991, 15–164, hier 105–121. Dort auch ausführliche Literatur. Zu einer Pastoral der Begegnung siehe *P. F. Schmid,* Personale Begegnung. Der personzentrierte Ansatz in Psychotherapie, Beratung, Gruppenarbeit und Seelsorge, Würzburg 1989, 209–257, und *H. Stenger,* Begegnung ist Verkündigung. Zur Psychologie und Theologie der helfenden Beziehung, in: *ders.,* Verwirklichung des Lebens aus der Kraft des Glaubens, Freiburg ²1989.

[2] *P. Tillich,* Systematische Theologie, Bd. I, Stuttgart ³1956, 208.

[3] Wie auch das englische „encounter" und das französische „rencontre" das lateinische „contra" enthalten. Das althochdeutsche „gegenen", das später untergegangen ist, bedeutete „entgegenkommen, begegnen". „Begegnung" ist verwandt mit „entgegnen" in der Bedeutung „erwidern, antworten". Vgl. Etymologie-Duden, Mannheim 1963, und The Concise Oxford Dictionary of English Etymology, Oxford 1985.

wickelte Selbste. Wenn es nicht dem Widerstand anderer Selbste begegnete, würde jedes Selbst versuchen, sich absolut zu setzen. [. . .] Ein Individuum kann die ganze Welt der Objekte erobern, aber es kann keine andere Person erobern, ohne sie als Person zu zerstören. Das Individuum entdeckt sich durch diesen Widerstand. Will es die andere Person nicht zerstören, muß es in Gemeinschaft mit ihr treten. Im Widerstand der anderen Person wird die Person geboren."[4]

Gegenwart: Leben im Kairos

Zu den konstituierenden Momenten der Begegnung zählt zuallererst das Ernstnehmen der Gegenwart, des jeweiligen Hier und Jetzt des Lebens. Viele Menschen leben nicht in der Gegenwart; sie sind ständig auf eine bessere Zukunft aus, auf die hin sie leben („nach der Schule, nach dem Studium, nach der Anfangszeit im Beruf, spätestens nach der Pensionierung, oder wenn auch da nicht, dann nach dem Tod wird ein besseres Leben für mich sein; bis dahin muß ich es durchstehen") und übersehen die Chancen der Gegenwart. Andere leben in der Vergangenheit, „in der guten alten Zeit", in der alles besser war als jetzt in der als unerträglich empfundenen Gegenwart[5]. Beide verschlafen wie die dummen Jungfrauen im Gleichnis (Mt 25, 13) den Moment, auf den es ankommt, die Stunde, in der der Bräutigam kommt, und versäumen so die Chance zur Begegnung mit ihm. Beiden ist – auch aus kairologischer Sicht – entgegenzuhalten: „Jetzt ist der Tag des Heils! Jetzt ist die Stunde der Gnade!" (2 Kor 6, 2)

Vergegenwärtigung: Sich dem Anderen aussetzen

Nur für den, der offen in der Gegenwart lebt, wird die Gegenwart des Anderen erfahrbar, und es kann zur Begegnung kommen – als jenem „Betroffenwerden vom Gegenüberstehenden", dem „Zusammentreffen mit der Wirklichkeit des Anderen"[6]. Buber bezeichnet diese Haltung der Begegnungsfähigkeit, dieses Sich-der-Gegenwart-des-Andern-Aussetzen als „personale Vergegenwärtigung", weil der eine dem anderen Gegenwart wird[7]. Vergegenwärtigung bedeutet aber bei aller Gemeinsamkeit auch die Wahrung des „Abstandes", den staunenden Respekt vor dem Gegenüber des Anderen und damit des Widerstands, der dem Anderen als einem Anderen entgegengebracht wird – gegen alle vorschnelle und billige

[4] *R. Guardini,* Die Begegnung. Ein Beitrag zur Struktur des Daseins, in: Hochland 47, 3 (1955) 224–234, hier 227; *Tillich,* a. a. O.

[5] Das erste hat nichts mit der Haltung der Hoffnung zu tun, sondern ist eine Art ständiger Selbstvertröstung. Wer hofft, tut dies hingegen in und aus der Gegenwart heraus. – Was das zweite von Traditionsbewußtsein und Treue zu seiner eigenen Geschichte unterscheidet, ist, daß dabei die Bedeutung der Geschichte für die Gegenwart nicht beachtet wird und es statt dessen zu einem bloßen Schwärmen in der Historie kommt.

[6] *Guardini,* a. a. O.

[7] *M. Buber,* Das dialogische Prinzip, Heidelberg [5]1984, 284.

Vereinnahmung und Parallelisierung, die der Abwehr des Andersartigen im Gegenüber beizukommen versucht.

Gegenwärtigsein: Erleben im Hier und Jetzt

Eine weitere Dimension ist damit angesprochen: Um dem Gegenüber im Reichtum seiner Wirklichkeit begegnen zu können, bedarf es der Fähigkeit zu unmittelbar gegenwärtigem Erleben. Ohne solche Erfahrungs- und Erlebensfähigkeit in der je und je unmittelbaren Gegenwart bleibt alles Empfinden bloß vermittelt, „second hand". Dann werden Berichte über Personen und Interpretationen Dritter bedeutender als das eigene Empfinden und Wahrnehmen. Dann sind die Gefühle „geborgt" und die Urteile nachgeplappert. Im Gegensatz dazu ist eine Einstellung der Offenheit und der Verwunderung die geeignete Voraussetzung für die Erfahrung von Neuem und damit Bereicherndem. So muß das Andere, das Fremde nicht länger als bedrohlich, sondern kann als bereichernd, ja beglückend empfunden werden.

Wie kann diese Haltung gefördert werden? Welche Bedingungen müssen gegeben sein, unter denen die Erfahrbarung solcher Unmittelbarkeit des Gegenwärtigseins möglich ist? Dazu hat die Psychotherapie in den letzten Jahrzehnten entscheidende Beiträge geleistet; nicht zuletzt sind es die insbesondere im personzentrierten Ansatz[8] beschriebenen Grundhaltungen der Wahrhaftigkeit (Kongruenz, Authentizität), der bedingungslosen Wertschätzung (anteilnehmenden, un-bedingten, nicht besitzergreifenden Sorge) und des einfühlenden Verstehens (Empathie), die die Voraussetzungen für die Begegnung bieten. Sie können erlernt werden – in dem Sinne, daß die Fähigkeit dazu in jedem vorhanden ist und dieses Potential wachsen und entwickelt werden kann.

Gegenwärtigkeit: Haltung der vertrauensvollen „Zärtlichkeit"

Der Begründer dieser Psychologie, der amerikanische Psychotherapeut Carl Rogers, hat in seinen letzten Jahren über diese Bedingungen hinaus noch jene seltenen Momente der „Präsenz oder Gegenwärtigkeit" in der Psychotherapie beschrieben, von denen er meint, sie könnten in keiner Weise bewußt hergestellt werden, gehörten aber zum Heilendsten und Beglückendsten, das er erfahren habe; er fühlte sich sogar veranlaßt, diesen Augenblicken der tiefen Berührung zweier (oder mehrerer) Menschen einen spirituellen, ja mystischen Charakter zuzuschreiben. Er schreibt: „Wenn ich als Therapeut ganz auf meinem Höhepunkt bin, wenn ich ganz nah meinem inneren, intuitiven Selbst bin, wenn ich mich vielleicht in einem etwas veränderten Bewußtseinszu-

[8] Zur Einführung *C. R. Rogers*, Entwicklung der Persönlichkeit, Stuttgart 1973; *P. F. Schmid*, Begegnung, 1989.

stand in der Beziehung befinde, scheint einfach meine Gegenwart hilfreich. In solchen Augenblicken scheint es, als ob mein inneres Leben sich hinausgestreckt und das innere Leben des Anderen berührt hätte. Unsere Beziehung transzendiert sich selbst und ist Teil von etwas Größerem geworden."[9] Rogers ist sich bei dieser behutsamen Beschreibung dessen bewußt, daß er damit auf ein weder absichtlich herstellbares noch durch empirische Untersuchungen verifiziertes, eigentlich „unbeschreibbares" Phänomen hinweist, auf eine Qualität der Beziehung, die er bislang unterschätzt habe und mit Worten wie „intuitiv, transzendent, spirituell, mystisch" charakterisiert. Der britische Psychotherapeut Brian Thorne bezeichnet die gleiche Erfahrung mit „Zärtlichkeit (tenderness)", die dann „möglich wird, wenn zwei menschliche Personen einander begegnen und fähig sind, dem befreienden Verlangen zu einem Vertrauen ohne Angst Raum zu geben."[10]

Begegnung: Sich als Person ins Spiel bringen

Bernhard Welte, der sich ausführlich mit den Erfordernissen und Voraussetzungen für die personale Begegnung beschäftigt hat, betont, zu ihr gehöre „der Respekt des Hörens, das Zuhörenkönnen gegenüber der je anfangshaften Unvergleichlichkeit des Du. Dies also, daß ich meinen immer bereiten und lauernden Zugriff wegnehme, daß ich Dich Dich selbst sein lasse, Deines nur Dir gehörenden Anfangs gewärtig, der keines anderen Anfang und Aufgang ist, noch sein kann." Zur personalen Begegnung gehört gleichfalls, daß „ich mich exponiere und ins Spiel bringe, daß ich mich nicht schütze und spare vor dem Unausdenklichen jeder Begegnung und damit vor ihrem möglichen Schicksal", das als etwas Unableitbares in der Berührung geschieht oder geschehen kann. „Indem ich hörend mich Dir öffne und Dich Dich sein lasse, und indem ich mich ins Spiel bringe und mich Dir exponiere und so allererst ich selbst werde und den Raum möglichen Schicksals eröffne, erfahre ich zugleich, daß dieses alles eins ist, die eine lebendige Wirklichkeit der Begegnung, soweit diese an mir liegt. Denn meine hörende Öffnung auf Dich hin, und mein Mich-Exponieren ist als solches schon mein Dich-sein-Lassen. Beides ist das eine: Ich begegne."[11]

II. Inter- und intrapersonale Beziehungen: Das Bild des Anderen in uns

Die Gegenwart des Anderen kann auf vielerlei Art erlebt werden; es bedarf keineswegs der physischen Präsenz;

[9] *C. R. Rogers,* Ein klientenzentrierter bzw. personzentrierter Ansatz in der Psychotherapie, in: *Rogers – Schmid,* a. a. O. 238–256, hier 242 (gekürzt).
[10] *B. Thorne,* The quality of tenderness, Norwich 1985, 16. Übersetzung pfs. – Zu weiteren philosophischen Bezügen der Begriffe „Gegenwart, Gegenwärtigung, Gegenwärtigkeit" vgl. die ausführliche Untersuchung von *A. Zottl,* „Erfahrung und Gegenwärtigkeit", Göttingen 1980.
[11] *B. Welte,* Zum Begriff der Person, in: *H. Rombach* (Hg.), Die Frage nach dem Menschen, Freiburg – München 1966, 11–22, hier 19f.

Beziehungen zu physisch nicht präsenten Personen

man kann eine Beziehung zu jemandem haben, der gar nicht da ist. Selbst wenn die Gegenwart des Andern bloß eingebildet ist, ist sie mit Erleben verbunden. Daß Beziehungen nicht an leibliche Anwesenheit gebunden sind, weiß jeder, der liebt. Er ist dem oder der Geliebten nah, auch wenn die Entfernung dazwischen noch so groß ist. Wer voller Wut ist auf jemanden, ertappt sich vielleicht dabei, wie er in Gedanken mit der Person, gegen die sich der Affekt richtet, spricht und ihr gegenüber seinen Zorn äußert, obwohl (oder weil) diese gar nicht anwesend ist. Jeder Abschied ist ein kleiner Tod; der Tod selbst wird oft als ein radikaler Bruch in einer Beziehung empfunden: Obwohl die Möglichkeit zur physischen Begegnung damit unwiderruflich abgebrochen ist, bleibt die Beziehung dennoch über den Tod der geliebten Person hinaus bestehen, oft bis zum eigenen Lebensende.

Kann es aber dabei zu jenem Gegenüber in der Begegnung kommen, das als konstitutiv für die Begegnung anzusehen ist? Wie sieht eine solche Beziehung zu jemandem aus, der physisch gar nicht anwesend ist, der nur „in Gedanken" oder „gefühlsmäßig" bei einem ist? Wir tragen offenbar ein Bild dieses Menschen in uns; er ist ein Teil von uns selbst geworden – wenn wir mit ihm sprechen, ist es ein innerer Dialog; wenn er vor unserem geistigen Auge steht, ist es ein inneres Bild. Am schönsten läßt sich dies beim Träumen zeigen: Etwa wenn wir von einer Begegnung mit einem lieben Menschen, der bereits gestorben ist, träumen (oft mit starkem Realitätscharakter, so daß nach dem Aufwachen nicht gleich klar ist, ob es „Traum war oder Wirklichkeit"). Der Träumer selbst ist es, der diesen Traum „produziert" und alle Gestalten des Traums auftreten läßt. Und aus der Psychologie ist bekannt, daß wir nicht nur die Produzenten unseres Traumstücks sind, sondern auch dessen Regisseure, ja in jeder der handelnden Personen ein Stück von uns selbst steckt[12].

Dennoch: Die reale Person ist jemand anderer als das Bild, das wir in uns tragen; sie ist davon verschieden. Wer lang von jemandem, der ihm viel bedeutet, getrennt war, kann eine überraschende, oft schmerzhafte Erfahrung machen: Wenn dieser Andere unerwartet leibhaftig wieder auftaucht, wird eine beträchtliche Diskrepanz zwischen dem inneren Bild von dieser Person und der realen Erfahrung des Anderen deutlich. Der Andere ist

[12] Traumverständnis „auf der Subjektstufe". Zur Bedeutung des Traums für die Selbsterfahrung vgl. *P. F. Schmid*, „Die Traumkunst träumt und alle Zeichen trügen." Der Traum als Encounter und Kunstwerk, in: *P. Frenzel – P. F. Schmid – M. Winkler* (Hg.), Handbuch Personzentrierte Psychotherapie, Köln 1992 (in Druck).

anders als unsere Erinnerung, anders als wir ihn uns vorgestellt haben, anders als das Bild, das wir uns von ihm gemacht haben. Wer offen ist für unmittelbare Erfahrungen in der Gegenwart, kann diese Diskrepanz auch ohne lange Trennung und ständig erfahren: Immer wieder zeigt sich, daß der Andere noch anders ist als unser Eindruck, das Bild, das wir uns von ihm machen – immer wieder überraschend und faszinierend neu. Selbst ein noch so flexibles Bild kann ihn niemals einholen: Die volle Wirklichkeit des Anderen entzieht sich immer als ein letztes Geheimnis.

Solche Beziehungen sind besonders projektionsanfällig

Es gibt eine Menge Schutzmechanismen, mit Hilfe derer wir uns vor der Anforderung, den Anderen ständig neu wahrzunehmen und unser Bild von ihm zu korrigieren, bewahren möchten. Etwa eine nur teilweise oder eine verzerrte Wahrnehmung: Dann kann sogar die Wahrnehmung der Realität dem inneren Bild angepaßt werden – wir verleugnen einen Teil und sehen nur, was wir gern sehen möchten oder schließen wenigstens einen Kompromiß zwischen äußerer und innerer Wahrnehmung. Ein anderer Schutzmechanismus ist es, alles als bereits bekannt zu erklären und so der Überraschung und damit wieder dem Anderssein des Anderen auszuweichen. Ein ähnlicher Schutzmechanismus ist die Idealisierung der anderen Person, die ebenfalls einer wenigstens teilweisen Verleugnung der Realität dient.

Einer der am häufigsten zum Schutz angewandten Abwehrmechanismen gegen das Unerwartete, Fremde, Andere, Herausfordernde aber ist die Projektion: In das Bild, das wir uns vom Anderen machen, fließen mehr oder weniger starke, bei uns selbst abgewehrte Anteile ein. Wir meinen dann am Anderen etwas wahrzunehmen, das wir bei uns selbst nicht gern zugeben. So kann es sein, daß man jemanden als „heute besonders gereizt und empfindlich" erlebt, wobei für einen Außenstehenden leicht zu erkennen ist, daß der solcherart seine Wahrnehmungen Interpretierende in diesem Augenblick selbst leicht reizbar ist, es aber um nichts in der Welt zugeben würde. Oder wir vermeinen, von jemandem einen Vorwurf zu bekommen, dem wir selbst gern einen Vorwurf machen würden, was aber, aus welchem Grund immer, nicht möglich oder opportun erscheint. Das heißt, die eigenen (verleugneten) Empfindungen werden in den Anderen projiziert und dann so wahrgenommen, als würden sie tatsächlich bei dem zutreffen, auf den sie von uns projiziert wurden. Je weniger Möglichkeiten zur Nachprüfung oder zur Fehlerkorrektur sich bieten oder ergriffen werden, umso nachhaltiger setzt sich dabei die Fehleinschätzung fest.

Eine redliche Beziehung erfordert daher die ständige Bereitschaft zur kritischen Korrektur des Bildes vom Anderen und damit eine ständige Bereitschaft zur eigenen Veränderung. Entwicklungspsychologisch gesehen ist solches Lernen in Beziehungen ein dynamischer Wachstumsprozeß: Gerade in Selbst-kritischen Beziehungen steckt damit die Chance zu Wachstum und Veränderung.
Am leichtesten ist die Projektion bei Personen oder Gestalten möglich, die einem leibhaftig gar nicht gegenübertreten. Solche Beziehungen bedürfen besonderer Selbstkritik, um Verzerrungen der Wahrnehmung und des Erlebens möglichst weit hintanzuhalten. So bieten etwa Dämonen- oder Heiligengestalten eine ideale Projektionsfläche, auf die Anteile der eigenen Person geworfen werden, die bei einem selbst „nicht sein dürfen" oder die man bei sich selbst gern hätte, aber für unmöglich hält. Selbstverständlich bergen Handlungen und Vorgänge, die mit Gott zu tun haben, eine besondere Möglichkeit für solche Projektionen – eine Tatsache, die der Religionskritik viel Stoff geliefert hat und liefert. Wir denken uns Gott, wie wir ihn gern haben möchten oder gut brauchen könnten. Wir machen uns ein Bild von ihm, in dem wir dann alles erblicken können, was wir möchten. So enthalten die Gottesbilder der Menschen auch immer ein beträchtliches Ausmaß an Projektionen. Und wenn Gott als „der ganz Andere" bezeichnet wird, wird damit auch darauf hingewiesen, daß unsere Gottesbilder eben immer nur unsere Bilder sind, auch wenn wir vielleicht meinen, wir hätten mit ihnen etwas von seiner Realität begriffen.
Wenn schon gilt: Wer nicht selbst in kritischer Weise beziehungsfähig (zu sich und zu anderen) ist, findet keine Beziehungen, die eine Bereicherung für ihn und seine Persönlichkeitsentwicklung bedeuten, keine adäquate Beziehung zu Menschen, die anders sind als er selbst und ihn herausfordern, ergänzen, anregen – dann gilt umso mehr: Er findet auch keine Beziehung zu Jesus. Er wartet vergeblich, daß „sich Jesus ihm zeigt" – weil er nicht hinschaut.

III. Begegnung mit Jesus: Erlösung aus der Entfremdung

Jesusbilder

Schon die Bibel bietet, je nach den theologischen Anliegen der Autoren, verschiedene Bilder von Jesus. Zeigen diese verschiedenen Jesusbilder der Evangelien bereits bloß Teilaspekte seiner Persönlichkeit und sind nicht frei von manchen Idealisierungen und Projektionen der frühen Gemeinden und der Verfasser – wie die historisch-kritische Exegese zur Genüge gezeigt hat –, so wird mit zunehmender Tradition und Interpretation diese Gefahr immer größer. Die je persönliche Frömmigkeit und Spiri-

tualität bedeutet eine weitere Quelle für eine jeweils persönlich verzerrte Sicht Jesu. Wünsche, Ängste, Hoffnungen (nach völliger Perfektion oder endlich gestillter Sehnsucht beispielsweise) werden auf seine Gestalt projiziert. Die Beziehung zu ihm wird dann mehr und mehr von der Beziehung zum eigenen idealisierten Ich überlagert, wenn sie nicht kritisch reflektiert und an anderen Beziehungen überprüft wird.

Daß dies weitreichende Konsequenzen für die Verkündigung und die pastorale Praxis hat, ist evident. Wenn wir einen solcherart „projizierten Jesus" verkünden, verkünden wir uns selbst; wenn wir mit dem Bild von Jesus, in dessen Nachfolge wir Seelsorge treiben, nicht (selbst-) kritisch umgehen, ist diese vermeintliche Nachfolge nicht viel mehr als ein Ausagieren eigener Bedürfnisse. Man könnte auch sagen: Jesus ist deshalb so vielfach „verschwunden" (vgl. Diakonia 6/1991), weil wir den Schutzmechanismen, mit denen wir unseren Ängsten beizukommen suchen, mehr Bedeutung beimessen als dem Glauben, der prinzipiell auf Vertrauen baut und damit ungeschützt ist. Psychologisch gesehen ist die ängstliche Bewahrung von Bildern und die Verdrängung des Lebendigen schlicht als Glaubensverlust zu bezeichnen.

„Ecce homo!" – Gleichnis für den Menschen schlechthin

Wer sich hingegen wirklich auf die Gegenwart Jesu einläßt, sich seine Person vergegenwärtigt, indem er hinschaut und hinhört auf den, dem er da zu begegnen sucht, dem enthüllt sich ein Stück des Geheimnisses der Persönlichkeit dieses Mannes. Wer – angeregt durch die biblischen Schriften und damit mit Hilfe des Glaubens der Augenzeugen und der ersten Generationen von Christen – auf Jesus blickt, sieht einen wahrhaftigen, einfühlsamen, liebevoll annehmenden Menschen; er sieht Jesus als Freund, als Bruder, als Mit-Menschen aller Menschen. Er sieht, wie wenig verführbar, wie offen und verletzlich er war, aber auch, wie fest und klar zu seinem Auftrag er stand. Er spürt in der Gegenwärtigkeit der Begegnung mit Jesus die Aufforderung, mit ihm mitzu-(er)leben. Gerade die Passionserzählung kann dann zu einem Miterleben mit einem Menschen werden, der „immer fest mit der Mitte seines Seins verbunden war"[13]. Er

[13] *B. Thorne*, Behold the man. A therapist's meditations on the passion of Jesus Christ, London 1991, 49. Übersetzung pfs. – Dem personzentrierten Psychotherapeuten (und Nichttheologen) Brian Thorne verdanke ich manche Anregung zum Thema. Thorne schreibt, seine „Methode" der Meditation sei die Empathie („Empathie stellt für mich, kurz gesagt, den Königsweg dazu dar, zu lieben und geliebt zu werden." S. 75). Sein Versuch, sich in Jesus hineinzuversetzen, steht ganz in der Tradition abendländischer Mystik: „Als Therapeut verbringe ich einen guten Teil meines Lebens damit, denen, die leiden, ein Begleiter zu sein, und ich kann die Herausforderung etwas ahnen, die es bedeuten könnte, den Versuch zu unternehmen, sich empathisch auf die Leiden Jesu zum Zeitpunkt seiner größten Qual einzulassen und in jene, die mit ihm in diese Ereignisse verstrickt waren, die nach Calvaria geführt haben." (S. 1)

erfährt so einen Menschen, von dem eine ungeheure Kraft zur Befreiung von Selbstentfremdung ausgeht. Besonders die Authentizität der Person Jesu sticht dabei ins Auge, die gerade dort ihre Souveränität zeigt, wo ihm scheinbar alle Menschenwürde genommen wird. Inmitten politisch und menschlich korrupten Machtstrebens wird deutlich, wie frei Jesus war, warum er fähig war, auf Haß mit Liebe zu reagieren.

„Ecce homo!" Man kann übersetzen: „Seht *den* Menschen!", aber auch: „Seht, was für ein Mensch!" In diesem Satz des Pilatus kann man auch die von ihm selbst gegebene Antwort auf seine eigene Frage sehen: „Was ist das, Wahrheit?" Im Blick auf Jesus als *den* Menschen liegt eine ständige Herausforderung zur Korrektur unserer Bilder vom Menschen. Die Gestalt des „Ecce homo" bietet einen immerwährenden Widerstand gegen falsche Bilder. „Die Wahrheit ist in jedem von uns, und was auf Calvaria passiert ist, fordert uns heraus, sie anzusehen und keine Angst zu haben."[14] Dann wird der Kreuzweg, als Geschichte eines Menschen, der verraten, verleugnet, gefoltert, umgebracht wurde und den trotzdem nichts davon abbringen konnte, zu sich und seiner inneren Berufung zu stehen, zum Gleichnis für den Weg des Menschen schlechthin.

Wer Jesus so sieht, wird angeregt, seine eigene Identität in einem neuen Licht zu sehen, falsche Schuldgefühle als solche zu entlarven und loszuwerden, Vertrauen in sich selbst und Wertschätzung zu sich selbst zu entwickeln, Machtspiele als Ausdruck von Hilflosigkeit zu durchschauen. Er wird eingeladen, an der Inkarnation teilzuhaben, an der Mensch-Werdung, an der Einheit von Wort und Fleisch, sich berühren zu lassen und zu berühren, leibhaftig und geistig zu begreifen. „Es ist vollbracht!" heißt dann auch, daß „wir die Proklamation der Tatsache vernehmen, daß ein Mensch die Fülle seines Seins erreicht hat. Und das ist es, was möglich ist, wenn ein Mensch es wagt, ganz er selbst zu sein."[15]

In der Gegenwart Jesu

Aus den Überlegungen zur Begegnung wurde deutlich: Das Befreiende an einem anderen Menschen ist immer das Anderssein dieses Anderen. Denn es zeigt uns, wie wir selbst werden können, was wir noch nicht sind, aber als Mögliches in uns ahnen. Je mehr wir dieses Anderssein akzeptieren, umso mehr können wir auch unser Selbstsein annehmen. Dies ist eine Befreiung aus der Selbstentfremdung, Erlösung aus der Sünde. In jeder wahrhaftigen Begegnung „wird das Dasein voll, richtig, heil". Aus der Begegnung entspringt die „fruchtbare

[14] *Thorne,* a. a. O. 47.
[15] Ebd. 45.

Einsicht, der schöpferische Keim, der Durchbruch von Neuem"[16] – sie ist ein ständiges Abenteuer.
Um wieviel mehr die Beziehung zu einem solch authentischen Menschen wie Jesus. In ihm wird sichtbar, wie Heilung, Heilwerden und Heiligung letztlich *ein* Vorgang sind. In der Begegnung mit Jesus geschieht zutiefst, was Guardini von jeder Begegnung schreibt: „Der Mensch geht über sich hinaus auf das Andere, das Wesenhafte zu, und kommt eben darin erst wirklich zu sich selbst. Die Begegnung ist der Anfang davon – kann wenigstens zu solchem werden. In ihr geschieht das erste Betreffen des Entgegentretenden, wodurch der Betroffene aus seinem unmittelbaren Selbersein herausgerufen und zum Weggehen von sich in das Anrufende hinein aufgefordert wird."[17] In einer wirklichen Begegnung mit Jesus – *in der Gegenwart Jesu* also – können wir erleben, was uns mit dem „Reich Gottes" verheißen ist: Die Beziehung zu ihm kann einen Vorgeschmack darauf geben, was es heißen kann, Gott gegenüberzutreten.
„Wenn wir die Sehnsucht nach Gott als die Sehnsucht danach verstehen, eins mit unserem wahren Zentrum zu sein, in Übereinstimmung mit der Wahrhaftigkeit unseres Seins, dann ist die alte Lehre" des Augustinus, daß „unser Herz ruhelos ist, bis es ruht in Dir, o Gott, der Du uns auf Dich hin geschaffen hast", „mit einer neuen und beglückenden Bedeutung erfüllt. Die Sehnsucht, in Gott zu ruhen, wird dann als Sehnsucht verstanden, aus unserer Mitte heraus zu leben [. . .], integriert, ganz zu sein."[18]
Wenn Gott uns näher ist, als wir uns selbst sind, innerer als unser Innerstes (Augustinus), so ist auch die Beziehungsfähigkeit zu uns selbst gefragt, ebenso wie die Beziehungsfähigkeit zu anderen. In Jesus wird klar, wie das zusammengehört: sich selbst und andere zu lieben. Denn auch das bedeutet die Beziehung zu ihm: Jesus darin nachzufolgen, sich auf die vielen unausgeschöpften Möglichkeiten bis an die äußersten Grenzen unseres Menschseins einzulassen – im Vertrauen (das heißt im Glauben) darauf, mit ihm als Gegenüber, in seiner Gegenwart uns zu vergegenwärtigen, was wir jenseits aller Entfremdung in Freiheit sind und sein können, was es bedeutet, wie Jesus ganz Mensch zu werden. Solche Begegnung stiftet Identität und weckt Hoffnung und Lust zur Begegnung mit dem, mit dem Jesus auf eine Weise intim war wie sonst keiner. Wer Jesus zu begegnen sucht, darf dann ahnen, was er im Glauben hofft: Von Angesicht zu Angesicht zu schauen, also zur letzten und tiefsten Begegnung zu gelangen, zu der ein Mensch gelangen kann.

[16] *Guardini,* a. a. O. 230.
[17] Ebd. 234.
[18] *C. Bryant,* The river within, London 1978, 17. Übersetzung pfs.

Martina Blasberg-Kuhnke

Jesus – wie Frauen ihn sehen

Jesusbilder und christologische Aspekte feministischer Theologie

Beginnend mit Hanna Wolffs liebevollem Jesusbild, das vielen Frauen einen ich-nahen Zugang zu Jesus eröffnet hat, das aber nicht ohne Klischees über „die Männer" auskommt, werden im folgenden Aussagen bedeutender Theologinnen zum Menschen Jesus und zur kirchlichen Christologie zusammengefaßt. *red*

Wer als Christin oder Christ glaubt, bezieht sich mit dem eigenen Glauben explizit auf Jesus von Nazareth, den Christus, und sucht ihm nachzufolgen in der Gemeinschaft derer, die das Reich Gottes – als den Kern der Praxis Jesu – tätig erwarten. Wie ein solcher Glaube und ein Sich-Beziehen auf Jesus Christus in der Nachfolgepraxis näherhin aussieht, differiert allerdings erheblich angesichts sich verändernder sozio-kultureller, geschichtlicher, politischer und religiöser Verhältnisse.

So zeitigt auch das wachsende (Selbst-)Bewußtsein von Frauen Folgen für ihren Glauben an Jesus von Nazareth. Neue Fragen werden gestellt: nach dem Verhältnis Jesu zu Frauen in seiner Umgebung, nach der Bedeutung seines Mannseins – u. a. für die Beziehungen zwischen den Geschlechtern, aber auch in seinen Folgen für die Stellung der Frau in der Kirche –, nach der Beziehung glaubender Frauen zu Jesus heute und in der Geschichte von Theologie und Kirche, nach seiner Gottesbeziehung, die sich in der Abba-Anrede verdichtet . . .

Verschiedene Sichtweisen

Dabei ist die Sicht von Frauen auf Jesus durchaus nicht einfach und einheitlich. Gerade Frauen, die feministische Theologie als „Reflexion auf christliche Glaubenserfahrungen im Kampf gegen patriarchalische Unterdrückung"[1] verstehen, entwickeln differierende und differenzierte Jesus-Bilder. So tun sich einige unter ihnen schwer mit bestimmten Zügen des historischen Jesus von Nazareth, besonders mit seiner Vorliebe für die Abba-Anrede Gottes. Überwiegend verbindet sich für Frauen mit Jesus jedoch die Verheißung und Erfahrung eines den Frauen, ihrem Glauben und ihrem Lebenszusammenhang gerecht werdenden Umgangs, der selber Vorgeschmack auf die Gerechtigkeit des Reiches Gottes ist. Die Flut an Literatur zu den „Frauen um Jesus" dokumentiert das große Interesse, das Frauen dem Umgang Jesu mit den Frauen seiner Zeit entgegenbringen.

Nicht der historische Jesus und seine Praxis, die die Evangelien spiegeln, sind das Problem der meisten feministischen Frauen, sondern eine Christologie, die das

[1] *E. Schüssler-Fiorenza,* Frauen – unsichtbar in Theologie und Kirche, in: Concilium 21 (1985) 383–386, hier: 384.

Mann-Sein Jesu als Legitimation für eine frauendiskriminierende patriarchalische Praxis und Spiritualität gebraucht, nicht selten auch mißbraucht.

Wenn die Nichtzulassung von Frauen zum Priesteramt mit der fehlenden Ähnlichkeit der Frauen mit dem Mann „Christus" begründet wird, so wird vielleicht verstehbar, daß und warum sich nicht wenige Frauen mit einem männlichen Erlöser schwertun. Erlösung bedeutet für Frauen auch und gerade Erlösung vom Patriarchat, Gerechtigkeit auch und gerade die Gleichheit von Männern und Frauen hinsichtlich ihrer Möglichkeiten zur Interpretation und Gestaltung der einen Welt. Sich mit Jesus Christus, dem Erlöser, der die Gerechtigkeit Gottes in seiner Reich-Gottes-Praxis präsent werden läßt, zu identifizieren ist für Frauen existentiell und elementar an Erfahrungen gebunden, die eben diese Erlösung und Gerechtigkeit im weiblichen Lebenszusammenhang aufscheinen und im Kontext der Kirche als praktische Glaubenserfahrungen konkret werden lassen.

So kann von den Beziehungen glaubender Frauen und Theologinnen zu Jesus Christus nicht die Rede sein, wenn nicht zugleich von der kirchlichen und theologischen Reflexion auf Jesus von Nazareth, von der Christologie, in ihren Konsequenzen für Frauen die Rede ist. Was Frauen an Jesus entdecken, sind faszinierende Züge an ihm, die den befreienden Jesus mitteilen – nicht selten allerdings in Ergänzung oder auch Korrektur zu einer männlichen Theologie, die Jesus für sich reklamiert und droht, ihn für Frauen zum Verschwinden zu bringen.

1. Jesus, der Mann

Als H. Wolff Mitte der 70er Jahre ihre Auseinandersetzung mit dem Mann Jesus von Nazareth vorlegte, verbunden mit dem Anspruch, über einen an der Tiefenpsychologie C. G. Jungs orientierten Weg einen „wesentlichen Beitrag zu einem angemesseneren Jesusbild"[2] liefern zu können, war ihr große Aufmerksamkeit sicher. TheologInnen, PsychologInnen und gerade auch viele Laien in der Kirche, vor allem viele Frauen, empfanden ihren Ansatz als befreiend: Statt Christologie Jesus, der Mensch, ja, Jesus, der unbekannte Mann[3]. Sie räumt mit dem patriarchalischen Mißverständnis Jesu der ersten nachchristlichen Jahrhunderte auf, das nach ihrer Auf-

[2] *H. Wolff,* Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht, Stuttgart 1975, 7. Einen vergleichbaren Ansatz wählt in jüngerer Zeit noch *H. Wöller,* Ein Traum von Christus. In der Seele geboren, im Geist erkannt, Stuttgart 1987, die statt des historischen Jesus „Christus als eine mythische Gestalt, als ein Bild für den Archetyp des Selbst und als Symbol einer künftigen Menschheit" (7) sehen möchte. Eine Vermittlung eines solchen Christusbildes mit einer theologisch und kirchlich verantworteten Christologie scheint nicht mehr möglich, wird aber wohl auch nicht intendiert.

[3] Vgl. *Wolff,* Mann, Kap. 1 und 2, 7–22.

fassung Jesus nur-männlich verzeichnet und das Jesusbild verarmt[4].

Dem setzt sie ihre Sicht Jesu gegenüber: „Jesus, der erste integrierte, und das heißt . . . selbstverständlich, der erste anima-integrierte Mann der Weltgeschichte."[5] Jesus, der ganz andere Mann, der die Androzentrik seiner Zeit gesprengt hat und der, weil er seinen gegengeschlechtlichen weiblichen Seelenanteil vollkommen integriert hat, nicht-animos gegen Frauen ist. Jesus begegnet Frauen mit spontaner Selbstverständlichkeit, unbekümmert, offen, verteidigend gegen andere Männer, gefühlvoll; er nimmt sie ernst und wichtig.

Es verwundert nicht, daß H. Wolffs liebevolles Jesusbild vielen Frauen (und wohl auch Männern, die an einem neuen männlichen Selbstverständnis arbeiten) einen ichnahen Zugang zu Jesus eröffnet hat. Es ist ihr Verdienst, ein Jesusbild entwickelt zu haben, das – vielleicht erstmals – die Identität von Frauen heute nicht ausklammerte, sondern bewußt einschloß. Ohne Probleme ist ihre Sicht auf Jesus gleichwohl nicht.

2. Jesus, der ganz andere Mann, und die Männer seiner Zeit

Um Jesus von den Männern seiner Zeit umso deutlicher abzuheben, gerät das Männerbild H. Wolffs, und das heißt, das Bild des jüdischen Mannes zur Zeit Jesu, desto düsterer: Die Umwelt Jesu, ein „jüdisches Patriarchat, in dem das Weibliche nicht nur geringgeachtet war, in dem also eine ausgesprochene Animosität allem Weiblichen gegenüber herrschte"[6].

Dieses Denkmuster, das Jesus von den Männern seiner Zeit abzuheben sucht, findet sich nicht nur bei H. Wolff, sondern ist seither auch von bestimmten feministisch-theologischen Positionen aufgegriffen und übernommen worden. So u. a. von E. Moltmann-Wendel, die Jesus in seinem Umgang „absoluter Partnerschaftlichkeit"[7] mit Frauen darüber hinaus von allen anderen Religionsstiftern abgesetzt sehen möchte. Die Absicht Moltmann-Wendels ist nachvollziehbar und zeitigt unmittelbar Konsequenzen für eine befreiende christliche Praxis zwischen Frauen und Männern: „Eine neu gelesene Jesusgeschichte kann zum Symbol einer neuen Menschlichkeit für Frauen und Männer werden, einer Mensch-

[4] Vgl. ebd. 28–37, bes. 35f. Daß sie das „Denken der Kirchenväter" pauschal als hoffnungslos androzentrisch hinstellt, wird der historischen Realität allerdings nicht gerecht. Vgl. *B. Fischer*, „Jesus, unsere Mutter". Neue englische Veröffentlichungen zu einem wiederentdeckten Motiv patristischer und mittelalterlicher Christusfrömmigkeit, in: Geist und Leben 58 (1985) 147–156, hier: 155.

[5] *Wolff*, Mann, 70.

[6] Ebd. 76.

[7] *E. Moltmann-Wendel*, Frauen um Jesus, Gütersloh [5]1985, 11.

lichkeit, die in Beziehungen lebt und in Gegenseitigkeit miteinander und aneinander wächst und reift . . ."[8]

Gleichwohl zahlen solche Ansätze einen hohen Preis: Sie kommen nicht ohne Klischees über „das" Partriarchat und „die" Männer aus. Vor allem – und darin liegt das entscheidende Problem – lassen sie, wegen der exklusiven „Betonung der Rolle Jesu in der Menschheits- und Religionsgeschichte, ein Gespür für deren antijüdischen Effekt vermissen"[9]. Unter feministischen Theologinnen, unter ihnen auch jüdische Theologinnen, ist dieses Problem in jüngster Zeit intensiv aufgenommen worden[10] und ist die Sensibilität für den verdeckten Antijudaismus gewachsen, der einer, historisch nicht gedeckten, Abgrenzung Jesu von seinem Volk, vor allem von allen anderen jüdischen Männern, folgen kann[11].

Auch wenn Jesus nicht in Schwarzweißmanier mit den Männern seiner Zeit – oder gar den Männern aller Zeit – kontrastiert wird, zeigen sich Züge an ihm, die Frauen zu faszinieren vermögen und die sehr wohl eine Herausforderung aus dem Glauben an die Beziehungen zwischen Männern und Frauen, die ihm nachzufolgen suchen, bedeuten.

3. Jesus – Macht in Beziehung

Gerade die Zugehörigkeit Jesu zum jüdischen Volk bedeutet für die amerikanische Fundamentaltheologin C. Heyward einen bedeutsamen Bezugspunkt für ihr Jesusbild. Ihre „feministische Theologie der Beziehung" gründet in der Überzeugung: „Das Bemerkenswerte am jüdischen Glauben ist der freiwillige Charakter der Beziehung . . . Die Geschichte des Volkes Israel besteht aus Geschichten von Menschen, die in Beziehung zu einem Gott stehen, der der ständige Ursprung und die ständige Quelle beziehungshafter Macht in der Welt ist . . ."[12] In dieser Tradition steht Jesus; in seinen Beziehungen gerade zu Frauen spiegelt sich in einzigartiger Weise die

[8] *Dies.*, Männlich und weiblich schuf Gott sie, in: *Dies.* (Hg.), Weiblichkeit in der Theologie. Verdrängung und Wiederkehr, Gütersloh 1988, 9–30, hier: 26.

[9] *H. Meyer-Wilmes*, Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie, Freiburg 1990, 103. Die von Meyer-Wilmes angezeigte Problematik findet sich auch bei *M. de Merode-de Croy*, Die Rolle der Frau im Alten Testament, in: Concilium 16 (1980) 270–275, hier: 272, und *M. Brennan*, Frauen und Männer im kirchlichen Dienst, ebd. 288–292, hier: 288. Mit dem Muster einer typisierend-idealisierenden Sicht Jesu als des ganz anderen, nämlich der weiblichen Vorstellungswelt angehörenden, Mannes arbeitet auch *Ch. Mulack*, Jesus – der Gesalbte der Frauen, Stuttgart 1987, passim, bes. 154ff.

[10] Vgl. *S. Heschel*, Jüdisch-feministische Theologie und Antijudaismus in christlich-feministischer Theologie, in: *L. Siegele-Wenschkewitz* (Hg.), Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte, München 1988, 54–103, bes. 79ff.

[11] Hingegen zeigt das Jesus-Bild von *F. Alt*, Jesus – der erste neue Mann, München 1989, noch neuerdings einen unrevidierten antijüdischen Affekt, der sich zudem fälschlicherweise auf die feministische Theologie stützen zu können glaubt.

[12] *C. Heyward*, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 1986, 45.

menschliche Fähigkeit, „Gott in der Welt leibhaftig zu machen“[13].

Anders als in den zahlreichen Versuchen, die neutestamentlichen Jesus-Frauen-Geschichten zu rekonstruieren, geht es C. Heyward in der Auseinandersetzung mit dem Bild Jesu, wie es vor allem das Markusevangelium zeichnet, darum, Jesus neu zu „entwerfen“, d. h., ihn für Gemeinden heute zum Leben zu erwecken: „Jesus kann für uns nicht der sein, der er für die Zwölf, für Maria Magdalena oder Maria und Martha von Bethanien war. Wir sind nicht sie. Unsere Zeit ist nicht ihre. Und Jesus ist nicht auf die gleiche Weise bei uns, wie er bei ihnen war.“[14]

Sein Verhalten und seine Handlungen hingegen stellen eine bleibende Herausforderung an das, was Menschsein bedeutet, dar: Jesu Macht ist „dynamis“ als Macht in Beziehung. Sein beziehungshaftes Handeln ist gekennzeichnet von Intimität, Gegenseitigkeit der Beziehung, von einem wirklichen wechselseitigen Kennen, von Unmittelbarkeit, seinem Sinn für das Hier und Jetzt, das die Zukunft sichtbar macht, und von seiner Passion. Seine Kreuzigung signalisiert den äußersten Grad der Zerstörung und Abtötung beziehungshafter Möglichkeiten, zu denen Menschen fähig sind[15]. In seinem Leben und Sterben zeigt sich der Weg zu Gott im Wagnis eines beziehungshaften und gerechten Lebens.

4. Jesus, der menschliche Mensch, und die Nachfolge

Jesus, der wahre, beziehungshafte Mensch, bedeutet viel für Identität und Subjektsein von Frauen: „Er hat Frauen auf ihr Person-Sein angesprochen, hat sie aufgerichtet und wieder auf die Füße gestellt, damit sie glauben und ihren Weg gehen.“[16] „Vom Objekt zum Subjekt ihrer Existenz zu werden“[17], Personsein, subjekthafte Autonomie und Unmittelbarkeit auch im Glauben erfahren mithin Frauen in der Begegnung mit Jesus. Sie sind darin nicht nur passiv Empfangende; vielmehr handelt es sich um „aktive Rezeptivität oder besser gesagt rezeptive Aktivität“[18]. Daher widerspricht die Beziehung Jesu zu Frauen nicht der Gegenseitigkeit, so daß Moltmann-Wendel sie „energetische Beziehung“[19] nennt, in der die „Rezeptivität als Basis menschlicher Erfahrung“[20] ernst genommen wird.

[13] Ebd. 78.
[14] Ebd. 75.
[15] Vgl. ebd. 96.
[16] *C. Halkes,* Suchen, was verlorenging. Beiträge zur feministischen Theologie, Gütersloh 1985, 106.
[17] Ebd.
[18] *E. Moltmann-Wendel,* Das Land, wo Milch und Honig fließt. Perspektiven einer feministischen Theologie, Gütersloh 1985, 151.
[19] Vgl. ebd. 150–153.
[20] Ebd. 152.

Sie mündet in eine Nachfolgepraxis, in die Frauen mit ihrem So-Sein eintreten: „Die verängstigte Maria Magdalena und die anderen Frauen sind Mütter des Glaubens: Frauen als mutmachende Antiheldinnen."[21] Auch und gerade darin sind sie ihm ähnlich; in dem Jesus, „der in Gethsemane schwitzt und klagt"[22], erkennen sie sich wieder.

Jesus gibt den Menschen sich selbst zurück, wie exemplarisch im Gespräch mit der Samaritanerin: „Frau, du darfst du sein, du darfst sein"[23] und lehrt darin, „von der Nähe Gottes zu leben"[24] wie er.

Jesus als der Erfüllung der prophetischen Verheißung, daß die Erniedrigten erhöht werden, dem Befreier der Armen nachzufolgen, konstituiert die Identität christlicher Gemeinde, die fortsetzt, was er in seiner Person angestiftet hat. R. Radford-Ruether spricht deshalb dezidiert von Christus als „befreiter Menschlichkeit" und von der Gemeinde der Erlösten als „neue Menschheit"[25]. „Als Weinstock und Reben setzt sich in unseren Schwestern und Brüdern das fort, was christliches Personsein ist. In der Sprache früher christlicher Prophetie können wir Christus in der Gestalt unserer Schwester begegnen."[26]

5. Abba – Das Gottesbild Jesu in der Sicht von Frauen

Noch zu Beginn der 80er Jahre warf der amerikanische Theologe R. Hamerton Kelly in einer Bestandsaufnahme über „Gott als Vater in der Bibel und in der Erfahrung Jesu"[27] der feministischen Theologie vor, es sei „keine ernsthafte, auch vom exegetischen Standpunkt verantwortete feministische Untersuchung ... über die doch sehr wichtige und zentrale Tatsache, daß Jesus Gott meistens als ‚Vater' anredete"[28], zu finden.

Inzwischen ist dieser Vorwurf nicht mehr haltbar. Eine breite Auseinandersetzung mit dem Vaterbild, das dabei allerdings nicht selten pars pro toto für männliche Gottesbilder überhaupt steht, hat stattgefunden. Dabei hat Radford-Ruether sicherlich recht, wenn sie betont, kaum ein Thema könne die Gemüter unter Christen „so leidenschaftlich erregen wie die Infragestellung des ausschließlich männlichen Gottesbildes"[29].

[21] *L. Schottroff,* Die mutigen Frauen aus Galiläa und der Auferstehungsglaube, in: Diakonia 20 (1989) 221–226, hier: 223.
[22] *Dies.,* Christus, der versuchte Bruder, in: *Dies. – D. Sölle,* Hannas Aufbruch. Aus der Arbeit feministischer Befreiungstheologie: Bibelarbeiten, Meditationen, Gebete, Gütersloh 1990, 132–139, hier: 137.
[23] *H. Snijdewind,* Wege zu einer nichtpatriarchalischen, christlichen Solidarität, in: Concilium 17 (1981) 235–244, hier: 237.
[24] *L. Schottroff,* Jesu Vision, in: *Dies. – Sölle,* Aufbruch, 20–27, hier: 25.
[25] *R. Radford-Ruether,* Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1985, 169.
[26] Ebd. 169f.
[27] Vgl. Concilium 17 (1981), 247–256.
[28] Ebd. 247f.
[29] *Radford-Ruether,* Sexismus, 67.

Die Kritik feministischer Theologinnen am einseitig männlichen Gottesbild findet sich bei M. Daly am schärfsten auf den Punkt gebracht: „Wenn Gott männlich ist, ist das Männliche Gott."[30] Das Vaterbild trifft also vor allem deshalb auf Kritik, weil es allzuoft als Fundament und Legitimation für patriarchalische Herrschaft und Machtmißbrauch gedient hat[31].

Jesu Abba-Erfahrung hingegen verbindet sich gerade mit der Kritik an menschlich-männlicher Herrschaft: „Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen, denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel." (Mt 23, 9) Seine zärtlich-vertraute Anrede Gottes mit „Abba" drückt eine auf Liebe und Vertrauen beruhende Beziehung zu Gott aus. In der frühen Jesus-Bewegung und in den ersten Gemeinden findet seine Gotteserfahrung ihre Entsprechung in der Übernahme der Abba-Anrede für Gott, „um die Gemeinschaft aus Verhältnissen des Herrschens und Beherrschtseins zu befreien, die auf Kindschaftsverhältnissen oder Herr-Knecht-Beziehungen beruhen"[32].

Die revolutionäre Abba-Erfahrung Jesu aufzunehmen verträgt sich daher durchaus mit dem „Anliegen des Inkludierens, also des Einschließens aller"[33] in die Rede von Gott. Es trifft die Intention Jesu, Gott in allen jenen Bildern anzusprechen, die Liebe und Vertrauen auszudrücken geeignet sind.

6. Jesus – Sophia und Mutter

Eine theologisch bedeutsame Wiederentdeckung der Jesus-Sophia-Christologie, einer der ältesten Christologien[34], verdankt sich u. a. intensiver feministisch-theologischer Reflexion[35]. Sie erinnert an die paulinische Rede von Christus als der Weisheit Gottes[36], die an die alttestamentlichen Vorstellungen von Gottes Weisheit anschließt, wie auch an die weisheitliche Sprache, die Johannes verwendet. Vor allem das weisheitliche Motiv vom Baum des Lebens, das der Christus des Johannes-Evangeliums im Bild vom Weinstock aufnimmt[37], und der Johannes-Prolog, für den die Sophia-Theologie Pate gestanden hat[38], finden das Interesse der feministischen

[30] *M. Daly,* Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. München ²1982, 33.
[31] Vgl. *D. Sölle,* Vater, Macht und Barbarei. Feministische Anfragen an autoritäre Religion, in: Concilium 17 (1981) 223–227.
[32] *Radford-Ruether,* Sexismus, 85.
[33] *H. Pissarek-Hudelist,* Feministische Theologie – eine Herausforderung an Kirche und Theologie?, in: *W. Beinert* (Hg.), Frauenbefreiung und Kirche, Regensburg 1987, 15–40, hier: 32.
[34] Vgl. *F. Christ,* Jesus Sophia, Zürich 1970, 154.
[35] Vgl. *Moltmann-Wendel,* Land, 125–127, *R. Haughton,* Ist Gott ein Mann?, in: Concilium 16 (1980) 264–270, hier: 266f, und *H. Wöller,* Sophia (Weisheit), in: *M. Kassel* (Hg.), Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung, Stuttgart 1988, 45–58.
[36] Vgl. 1 Kor 1, 24. 30.
[37] Vgl. *Wöller,* Sophia, 52.
[38] Vgl. ebd. 55.

Exegese: „Jesus ... war Träger und Sprecher der Weisheit, und so sind auch Christus und Sophia nicht zu trennen."[39]

Die hellenistische Philosophie des Philo von Alexandrien im 1. Jahrhundert setzt an die Stelle der Sophia „logos": „Schon in der frühen Logosspekulation des Christentums, in der wir erst die Anfänge der späteren trinitarischen Gottesvorstellung beobachten können, wurde so die Möglichkeit, über eine eventuelle ‚weibliche' Seite Gottes nachzudenken, beseitigt."[40]

Ganz untergegangen ist die Vorstellung der Weiblichkeit Jesu dennoch nicht. Vor allem in der Jesusmystik des Mittelalters findet sich das Motiv der Mütterlichkeit Jesu[41], das sich aber auch bereits in der patristischen Literatur des Ostens wie des Westens nachweisen läßt[42]. Die Jesusmystik des Mittelalters, die derzeit bei Frauen auf große Beachtung stößt, erlebt in Juliana von Norwich im 14. Jahrhundert ihren theologischen und spirituellen Höhepunkt. In ihrem Werk „Sixteen Revelations of Divine Love" von 1373[43] schreibt sie: „So ist unser Leben gegründet in unserer wahren Mutter Jesus, in ihrer ewigen vorausschauenden Weisheit ... Von der Zeit an und jetzt und immerdar bis zum Jüngsten Tag wird er uns nähren und fördern, so wie es die höchste mütterliche Güte will und die Not der Kinder es verlangt."[44]

Was Juliana mit ihrer Vorstellung von Jesus Christus als liebender Mutter den Schreckensbildern männlicher Zeitgenossen vom unerbittlichen Richter entgegensetzt, wird nicht von ungefähr gegenwärtig neu entdeckt. Zum einen fügt sich die Wiederentdeckung dieser Mystikerin in die derzeitige Renaissance der Mystik, keineswegs nur bei Theologinnen, ein. Zum anderen zeichnet Juliana ein Frauen entgegenkommendes Jesusbild, das die „fürsorgliche, Nahrung spendende, mütterliche Seite Jesu"[45] betont.

7. Jesus, der Mann, und die Folgen für die Frauen

Der Überblick über verschiedene Aspekte, wie Frauen Jesus sehen, dürfte gezeigt haben, welche herausragende Bedeutung er auch und gerade als Mann für den Glauben

[39] Ebd.

[40] *R. Radford-Ruether,* Das weibliche Wesen Gottes: Ein religiöses Problem von heute, in: Concilium 17 (1981), 217–223, hier: 219.

[41] Zu dieser Frage hat B. Fischer einen verdienstvollen Literaturbericht vorgelegt, der sich überwiegend auf Studien englischer Historikerinnen und Theologinnen bezieht. Vgl. *Fischer,* Jesus, 147–156.

[42] *Fischer,* ebd. 150f, führt Klemens von Alexandrien, Hippolyt, Gregor und Augustinus auf. Initiator für das Neuaufleben des Motivs von der Mütterlichkeit Christi (und entsprechend von der seiner Stellvertreter, besonders der des Abts) ist Anselm von Canterbury; es findet reiche Ausprägung bei B. von Clairvaux und den Zisterziensern (vgl. ebd., 151f).

[43] Vgl. zum Folgenden ebd. 148, 152ff.

[44] *J. von Norwich,* Sixteen Revelations, 14. Offenbarung, Kap. 63, hier zitiert nach: *Fischer,* Jesus, 153.

[45] *Radford-Ruether,* Wesen Gottes, 219.

von Frauen besitzt. Zugleich hat sich gezeigt, daß es „das" Jesusbild von Frauen oder auch „das" Jesusbild der feministischen Theologie nicht gibt. Um Jesus, den Christus, wird auch unter Frauen theologisch und spirituell gerungen, seiner Bedeutung für den eigenen Glauben und den anderer Frauen und Männer immer neu auf die Spur zu kommen gesucht.

Nur in einer Hinsicht sind sich die Ansätze feministischen Theologietreibens einig. Die Folgen, die sich für Frauen aus der Männlichkeit Jesu im Blick auf die Ämtertheologie und -pastoral ergeben, vorrangig der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt, findet einmütige Kritik. Die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt „Inter insigniores" von 1977 argumentiert, die Rolle Christi in der Eucharistie könne sakramental nur zum Ausdruck gebracht werden, wenn eine natürliche Ähnlichkeit zwischen Christus und seinem Diener bestehe, diese aber bestehe nicht, wenn die Rolle Christi nicht von einem Mann übernommen werde. „Denn Christus war und bleibt ein Mann." (Nr. 53)

Hier ist nicht der Ort, die sattsam bekannten Argumente und Gegenargumente erneut aufzuführen, wohl aber, darauf hinzuweisen, daß zunehmend mehr katholische Frauen – und keineswegs nur die feministischen unter ihnen – sich die Frage stellen, „ob die Kirche wirklich begriffen hat, daß sich durch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ihr Status grundlegend gewandelt hat oder nicht"[46]. Ist tatsächlich seine Männlichkeit das hervorstechende Merkmal an Jesus Christus, das alle unerläßlich brauchen, die ihn repräsentieren? Haben nicht die die größtmögliche „natürliche Ähnlichkeit" mit ihm, die seine Vorliebe für die Schwachen und Benachteiligten teilen, die, wie er, Einfühlung in ein fremdes Du wagen, die mit ihm, was ihnen auch begegnet, an Gott festhalten, an denen, ihm ähnlich, die Hoffnung auf Gottes Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens sichtbar wird?

Jesus in dieser Weise in der Welt leibhaftig zu machen fordert Frauen und Männer, die ihm zu folgen suchen, gleichermaßen heraus[47]. Züge an Jesus Christus, die dazu ermutigen, zeichnen eindrucksvoll die Versuche von Frauen, sich ihm kritisch, liebend und glaubend zu nähern.

[46] *N. Foley,* Zölibat in der Männerkirche, in: Concilium 16 (1980) 242–251, hier: 245.

[47] Vgl. aus männlicher Sicht dazu neuerdings *L. Swidler,* Der umstrittene Jesus, Stuttgart 1991.

Adrian Schenker „Schuld bezahlen" – eine gute oder eine schlechte Metapher?

Zum biblischen Befund von Sühne

Im Hintergrund der christlichen Sühne-Theologie und Erlösungslehre stehen die vielen Gleichnisse Jesu aus dem Wirtschafts- und Finanzbereich. Der folgende Beitrag skizziert den Zusammenhang zwischen diesen Bildern und der religiösen Bewältigung von Bösem durch Gnade. *red*

1. Bildworte aus dem Wirtschafts- und Finanzbereich

Im Neuen Testament fallen die vielen Gleichnisse und Bildworte auf, die aus dem Wirtschafts- und Finanzbereich stammen: Das Gleichnis der Talente, die Zinsen abwerfen müssen, der Bau des Turmes, der einen Kostenvoranschlag erfordert, die verweigerte Pachtzahlung im Gleichnis von den bösen Winzern, die gleiche Lohnauszahlung für ungleiche Arbeit im Gleichnis von den Arbeitern der 11. Stunde, der ungetreue Verwalter, der Schuldscheine manipuliert, um Freunde zu kaufen, der harte Gläubiger, der sich weigert, eine kleine Schuld zu erlassen, obgleich ihm eine große geschenkt worden war, der Kaufmann, der die Juwelen verkauft, die er auf Lager hat, um die kostbare Perle erwerben zu können, die zum Kauf angeboten wird, der Mann, der den Schatz im Acker findet und darauf sofort diesen Acker kauft, die Frau, die ihre Drachme im Haus verliert und wiederfindet, die Erbteilung im Gleichnis des verlorenen Sohnes, dessen Rückkehr zu einer zweiten Erbteilung führt, weil er ja als Sohn und Erbe wiedereingesetzt wird, der Menschensohn, der ein Lösegeld zugunsten der vielen auslegt, die Steuern, die Rom bezahlt werden müssen, die vierfache Rückerstattung, die Zachäus bezahlen will, das Geld, das wir ausleihen sollen, ohne auf die Rückzahlung zu hoffen, usw.

Geld spielt eine allgegenwärtige Rolle in den von Jesus überlieferten Vergleichen. Während er von seinen Zuhörern und Jüngern die Loslösung von Geldgier fordert (ein Reicher kann nicht in das Himmelreich eingehen; ihr könnt nicht Gott und dem Mammon dienen), steht es im Leben der Menschen, so wie die Bildworte und Gleichnisse Jesu es spiegeln, im Zentrum.

2. Krisen im Spannungsfeld von Gewinn und Verlust

Die meisten dieser Vergleiche mit Geld haben es mit einem Konflikt oder einer schwierigen Überwindung zu tun. Es werden Krisensituationen gezeichnet: entweder wird ein finanzieller Gewinn möglich, der Glück bedeutet, oder ein Verlust droht, der völliges Scheitern mit sich bringen würde, oder es werden Menschen vor die Entscheidung geführt, auf Geld und Gewinn zu verzichten. Solche Verzichte erscheinen als etwas vom Schwersten, was Menschen abverlangt werden kann.

3. Schuld und Schulden

In der Matthäusfassung des Gebetes des Herrn lautet die Vergebungsbitte: Erlaß uns unsere Schulden! Das grie-

chische Wort wie auch sein hebräisches und aramäisches Substrat hat denselben Doppelsinn wie im Deutschen. Es bedeutet sowohl die finanzielle Schuld als auch die Sünde, das moralische Versagen. Es ist eine finanzielle Metapher! Schulden (im Plural in der Bitte des Vaterunser) sind finanzielle Verpflichtungen; Hypotheken bringen finanzielle Abhängigkeit und Unfreiheit. Sie drücken. Sie pfänden unser Einkommen und unsern Besitz, so daß diese aufhören, ganz uns zu gehören. Die Gläubiger besitzen mit und ziehen unser Eigentum allmählich zu sich hinüber.

Durch Schulderlaß hört diese Entfremdung auf. Wir werden wieder frei. Aber nicht gratis! Indem sie die Schulden erlassen, bezahlen die Gläubiger in Wirklichkeit die Schuld. Sie erleiden einen Verlust, den sie auf sich nehmen. Schuldvergebung ist im Licht dieser Bildersphäre nie billig. Sie kostet ihren Preis. Jemand muß ihn auslegen wollen.

4. Sühnepreis

Die Heilige Schrift kennt den Begriff des Sühnepreises (z. B. Ex 21, 30; Mk 10, 45). Er bezeichnet die Kosten des Schulderlasses. Jemand muß bei jedem Schulderlaß einen Verlust buchen. Dieser Verlust ist in gewissem Sinn der Sühnepreis.

5. Vom Bild zum Gemeinten

Wie sollen wir aber jetzt diese Bilder auf unsere Realität von Schuld und Vergebung übertragen? Welches Licht werfen sie auf die religiöse Bewältigung von Bösem durch die Gnade der Vergebung?

Zuerst beleuchten sie grell den Ernst der Situation. Geld und Schulden sind im Leben der Menschen ernste Dinge. Sie können Menschen unter sich erdrücken. Sind wir nicht gerade heute die erschütterten Zeugen der erdrükkenden Last von Schulden?

Vergebung ist nie gratis. Sie kostet einen Preis. Wer ihn bezahlt, der hat Ansprüche, Forderungen, Rechte, Schadenersatz, Wiedergutmachungen in den Kamin schreiben müssen. Hohe Verlustabschreibungen! Nicht jedermann vermag sie zu akzeptieren.

6. Wer bezahlt?

Aber die Kosten können sich auf mehrere verteilen. In jeder echten Versöhnung *müssen* sie sich sogar verteilen. In der exemplarischen Versöhnung, welche uns das Bundesbuch des Alten Testamentes in dem für den alten Orient klassischen Rechtsfall des aggressiven Rindes, das einen Unfall verursacht (Ex 21, 28–32), vordemonstriert, muß die geschädigte Familie den Verlust eines der ihren hinnehmen, während die Familie, die am Unfall aus Fahrlässigkeit mitverantwortlich ist, einen „Sühnepreis" und ein „Lösegeld" als teilweise Wiedergutmachung und Schmerzensgeld bezahlen muß. Beide Seiten müssen sich

mit einem Verlust abfinden. Dafür können sie den Streit beenden, den Konflikt ausräumen und wieder im Frieden leben.

Bei jedem Schulderlaß müssen beide Seiten bezahlen. Die „Gläubiger", d. h. die durch die Schuld Betroffenen, Gott oder Menschen, müssen auf ihre Forderungen verzichten. Sie nehmen etwas auf sich. Aber auch die Schuldiger müssen etwas bezahlen. Ihr Preis wird es sein, aus ihrer Befreiung heraus, die ihnen geschenkt wurde, eine Gegengabe zu machen, die aus Dankbarkeit, Freude erfolgt. Es ist eine Art von „Genugtuung" oder „Buße". Diese traditionellen Begriffe meinen eine Erkenntlichkeit für den gewährten Schulderlaß. Diese ist keine Rückzahlung der Schulden. Das wäre gar nicht möglich. Sie ist ein bloßes Zeichen der Dankbarkeit für die gewährte Schuldentilgung! Dieses Zeichen hat einen Preis. Es ist der Sühnepreis.

7. Der bezahlende Dritte

Im Bild der finanziellen Schulden liegt noch eine andere Möglichkeit. Das Lösegeldwort in Mt 20, 28 = Mk 10,45 nützt sie aus: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben als Sühnepreis für die vielen zu geben." In diesem Gleichnis *in nuce* wird die Schuld nicht vom Gläubiger erlassen, sondern von einem Dritten, dem Menschensohn, übernommen, der sie – an Stelle der insolventen Schuldner – den „vielen" bezahlt. Drei Anmerkungen zur Interpretation:

Erstens: Der Gläubiger, Gott, ist nicht genannt. In der narrativen Ökonomie der Gleichniserzählung bedeutet das, daß er nicht zu den Handlungsträgern gehört. Er spielt im Geschehen keine Rolle. Die Aufmerksamkeit der Hörer wird nicht auf ihn gezogen. Er bleibt außerhalb des Gesichts- und Spielfeldes.

Der Menschensohn . . .

Zweitens: Der Menschensohn erläßt nicht die Schuld. Er ist ja nicht der Gläubiger. Er übernimmt sie. Es ist das Bild eines Gefallens, eines erwiesenen Dienstes! Es geht nicht um Schulderlaß als solchen, sondern um Umschuldung: die wahren Schuldner können ihre Schulden ab- und einem andern aufladen. Sie werden befreit, weil der Menschensohn ihre Verpflichtungen von ihrem Konto auf das seine überschreibt.

. . . mit dem Preis seines Lebens

Drittens: Dieser Preis kostet das Leben des Menschensohnes. Das Leben ist der höchste Preis, der überhaupt bezahlt werden kann. „Was nützt es dem Menschen, die ganze Welt zu gewinnen, wenn er sein Leben verliert? Oder was könnte ein Mensch als Gegenwert für sein Leben bezahlen?" (Mk 8, 36f par) Das Gleichnisgeschehen fordert narrativ kein Sterbenmüssen um der Gerechtig-

keit willen. Es erfordert jedoch einen *Höchst- oder Rekordpreis,* um die *höchste mögliche Solidarität* des für die zahlungsunfähigen Vielen einspringenden Menschensohnes zu beleuchten. Höchste Solidarität ist bereit zu äußersten Leistungen, und der äußerste Einsatz ist der des Lebens. „Da er die Seinen liebte, die in der Welt waren, liebte er sie bis zum Äußersten", wird Johannes formulieren.

8. Zusammenfassung

Eine große Zahl von Vergleichen in Jesu Mund kreisen um Finanzielles. Auch wenn er über Vergebung und Versöhnung spricht, greift er zu Metaphern aus dem Bereich von Geld, Eigentum, Schulden, Schuldenerlaß, Umschuldung, Verlustgeschäften.

Damit geht uns als seinen Zuhörern folgendes auf: Beim Vergebungs- und Versöhnungsgeschehen stehen die Menschen in der Krisis wie beim Kampf um Gewinn und Verlust im Wirtschaftlichen. Es geht um Entscheidendes. Ihr Leben stürzt ins Unglück, in den Verlust, oder es macht Gewinne und wird gerettet.

In jedem Fall kostet Vergebung ihren Preis. Vergebende, Gott und Menschen, bezahlen ihn. Aber auch die von Schulden Befreiten müssen mindestens symbolisch eine Rückzahlung machen, wie jemandem der symbolische Preis und Gegenwert einer Mark auferlegt werden mag, wenn ihm ein Vermögenswert von mehreren Millionen überlassen wird. Und schließlich kann die Übernahme von Schulden ein Akt der Solidarität sein, besonders wenn es Rekordschulden sind wie im Fall des Lösegeldwortes.

Sühne ist biblisch gesehen jener Preis, den die Versöhnung kostet und den die Vergebenden und die von Schuld Befreiten bezahlen und den gegebenenfalls ein die Versöhnung vermittelnder Dritter aus Solidarität zu erlegen bereit ist.

Rudolf Englert

Stationen der Jesus-Begegnung

Das Folgende ist ein Problemaufriß zum lebensgeschichtlichen und auch zum theologischen Zueinander der verschiedenen Jesus-Perspektiven. Dabei liegt das Schwergewicht auf den Ergebnissen der gegenwärtigen religionspädagogischen Diskussion; der Autor erweitert aber die didaktischen Konkretionen auch auf die Christuserfahrungen jüngerer und älterer Erwachsener. *red*

„Christus [muß] im Zentrum jeder echten Katechese stehen."[1] Daß es bei der Vermittlung des christlichen Glaubens zentral um Jesus Christus zu gehen habe, ist fast eine Tautologie – und doch kann meines Erachtens weder in der Theorie noch in der gängigen Praxis religionspädagogischen Bemühens wirklich von einer Christozentrik bzw. von einer Mittelpunktstellung Jesu die Rede sein. Man tut sich offensichtlich schwer, in bezug auf die Rede von Jesus altersgemäße Schwerpunkte zu setzen und den Zusammenhang von theologisch begründeten Lernzielen und Lernalter zu klären[2]. Wie kann man Menschen unterschiedlichen Alters auf eine ihrem personalen und glaubensgeschichtlichen Entwicklungsstand angemessene Weise für die Person Jesu interessieren und für das „Geheimnis Christi" (CT 5) aufschließen?

I. Hermeneutische und theologische Voraussetzungen

1. Der eine Jesus in vielerlei Gestalt

Wir haben kein Jesus-Porträt und kein Jesus-Protokoll, die als Echtheitsmaßstab an heutige Vorstellungen von Jesus angelegt werden könnten. Kunde vom „Jesusereignis" haben wir vielmehr nur durch verschiedene kerygmatisch motivierte Überlieferungen, in denen die Jesus-Gestalt – bei aller festzustellenden Kongruenz – doch sehr unterschiedlich wahrgenommen wird. Wir „sehen" Jesus also zunächst einmal mit den Augen seiner frühen Gefolgsleute. Diese versuchen das „Jesusereignis", und d. h. vor allem die soteriologische Pointe des Lebens Jesu, am Faden verschiedener Interpretationsmodelle ins Licht zu setzen. So kann geradezu von einem lukanischen oder einem johanneischen Jesus gesprochen werden[3]. Auch wenn Theologie und Kirche immer wieder um eine Harmonisierung und eine Vereinheitlichung der Jesus-Überlieferung bemüht waren, mußte diese Pluralität von Jesus-Traditionen doch selbst wiederum eine Pluralität von Rezeptionen im Gefolge haben. Die Jesus-Überlieferung ist demnach von sich her offen für eine Vielfalt von Aneignungen; ja, sie kann eigentlich nur in einer solchen Vielfalt wirklich lebendig bleiben. Der christliche Glaube ist wesentlich *polyphon*. Von daher kann die religionspädagogische Aufgabe nicht darin bestehen, möglichst viele möglichst gut gesicherte Erkenntnisse über den historischen Jesus zu vermitteln, um so mit dem „Jesus, wie er wirklich war" bekannt zu machen. Genausowenig allerdings kann das Bemühen dahin gehen, die Identifikationsvorlieben z. B. von Jugendlichen als Schnittvorlage für ein maßgeschneidertes Jesusangebot zu benutzen und Jesus je nachdem zum milden Hippie-Freak, zum militanten Aufrührer oder zum „neuen" Mann zu stilisieren. Solche Jesus-Applikationen sind zwar „aktuell", aber man begegnet in ihnen nur einem idealisierten Konzept seiner selbst. Der Glaube des einzelnen bedarf von daher stets der perspektivischen Erweiterung durch die ihn umfassende Überlieferung der Kirche, und er muß sich herausfordern lassen durch die „Offenbarungen" anderer. Der Glaube hat eine *symphonische* Qualität. Deshalb ist z. B. nach Formen zu suchen, wie wir uns an unseren Jesus-Entdeckungen gegenseitig teilhaben lassen können[4].

[1] Vgl. „Catechesi Tradendae" (CT) 5.

[2] Vgl. *E. Feifel*, Vielfalt und Einheit theologischer Denkformen und Methoden, in: *ders. u. a.* (Hrsg.), Handbuch der Religionspädagogik, Bd. II, Gütersloh – Zürich ²1978, 324f.

[3] Vgl. dazu die verschiedenen Vorschläge für eine Klassifizierung neutestamentlicher Christologien; *E. Schillebeeckx* (Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg ⁶1978, 357–388) etwa unterscheidet eine „Maranatha"- oder Parusie-Christologie, eine „Theios Aner"-Christologie, „Weisheits-Christologien" und „Pascha"-Christologien.

[4] Begünstigt wird dies durch den im Zusammenhang mit der Relativierung der historisch-kritischen Methode gewachsenen Mut, sich sozusagen „nackt" und „naiv" der Schrift auszusetzen, um so nicht die Auslegung zu finden, die „richtig" ist, sondern die mich zwingt, mich zu stellen. So meint etwa J. Blank: „Was sagt dieser Text *mir persönlich?* Wir müssen wieder den Mut zu diesen ganz einfachen und grundlegenden Fragen aufbringen." (*J. Blank*, Nachfolge und Jüngerschaft heute als „Je-

Die Religionspädagogik hätte also darauf zu achten, daß sowohl die polyphone wie auch die symphonische Seite des Glaubens zu ihrem Recht kommt. Anzuzielen wäre eine Art dialogischer Auseinandersetzung mit Jesus, in der sich Lebensentwürfe und Jesus-Bilder wechselseitig modellieren; in der sich die Gestalt Jesu als konturenscharf genug erweist, um eingeschliffene Orientierungsmuster in Frage zu stellen, aber doch auch als offen genug, um im Relevanzempfinden verschiedener Zeiten, Gesellschaften und Individuen überhaupt als „interessant" oder „frag-würdig" zu erscheinen. Letztlich beabsichtigt ist dabei nicht nur die Vermittlung von etwas, sondern die Begegnung mit jemandem: der Versuch, eine persönliche Beziehung zu Jesus Christus einzufädeln. Wie nun kann dies so geschehen, daß dabei den Interessen und den Rezeptionsmustern der verschiedenen Lebensphasen und Glaubensstufen in angemessener Weise entsprochen wird?

2. Vom Vorstellungs- zum Lebensglauben

Die Frage nach altersspezifischen Aneignungsstufen des Glaubens beschäftigt Religionspädagogen schon lange[5]. Sie hat allerdings im Laufe der Zeit eine deutlich veränderte Akzentuierung erhalten; zunächst einmal einfach deshalb, weil sich das Glaubensverständnis gewandelt hat. Solange man beim Glauben primär an ein System von Vorstellungen dachte, stellte sich die Frage, wie Heranwachsende allmählich in dieses hineinwachsen können. Aus dieser Sicht war der Glaube ein thematisches Universum, das dem Glaubensschüler in sich ergänzenden und sich schließlich zum Glauben der Kirche vervollständigenden Ausschnitten sukzessive zu erschließen war[6].

In der gegenwärtigen religionspädagogischen Diskussion hingegen geht es um Glauben nicht mehr allein und zuerst im spezifischen Sinne eines solchen christlichen „Vorstellungsglaubens", sondern auch und immer stärker im allgemeinen Sinne eines „Lebensglaubens"[7]; damit ist – ohne inhaltliche Festlegung – das gemeint, was Menschen letztlich Orientierung gibt. Daß sich die Religionspädagogik auf den Lebensglauben bezieht, hat unter anderem zur Konsequenz, daß der religiöse Lernprozeß nicht mehr in erster Linie als altersgemäße Annäherung an eine vorausgesetzte Vorstellungswelt aufgefaßt wird, sondern als Passage stufenspezifischer Formen weltanschaulichen Standfassens. Religiöse Entwicklung zeigt hier nicht in Richtung einer möglichst „vollständigen" Aneignung der christlichen Überlieferung, sondern in Richtung zunehmend komplexerer Verständnis- und zunehmend personalisierter Realisationsformen eines inhaltlich wie auch immer bestimmten Lebensglaubens. Soll der *christliche* Glaube „Lebensglaube", also faktische Daseinsorientierung, werden können, dann muß er sich aus dieser Sicht der jeweiligen Entwicklungsgestalt des Menschen einbeschreiben lassen[8].

Eine christliche Religionspädagogik wird religiöse Entwicklung allerdings nicht einfach *nur* nach den formalen Kriterien beurteilen können, die sich mit der Rede von einem „Lebensglauben" verbinden (Autonomie, Reife, Komplexität usw.); doch daß die lange einseitig im Vordergrund stehenden materialen Kriterien (Vollständigkeit, Sachgerechtigkeit, Richtigkeit usw.) von daher relati-

sus-Transfer": KatBl 110, 1985, 673.) Vgl. dazu auch *G. Miller,* Den eigenen Augen trauen. Umgang mit biblischen Texten: ebd. 111 (1986) 591–599.

[5] Vgl. beispielsweise *J. Thomas,* Lebensstufen – Glaubensstufen. Wachstum und Krisen des Glaubens, Graz ²1964; *M. Pfliegler,* Der rechte Augenblick. Erwägungen über die entscheidenden Zeiten im Bildungsvorgang, Wien 1960; *J. Goldbrunner,* Realisation, Freiburg 1966, 207–242.

[6] So versteht etwa W. Rieß Glaubensstufen als durch die verschiedenen Interessen unterschiedlicher Lebensalter bestimmte Selektionen von Glaubensinhalten, „die in abgestufter Weise auf einen Maximalglaubenskonsens bezogen sind". (*W. Rieß,* Glaube als Konsens. Über die Pluralität und Einheit im Glauben, München 1979, 260.) Wenn Rieß in seinem in vieler Hinsicht exzellenten Buch jene lebensgeschichtlichen Aneignungsformen des Glaubens, die den Maximalglaubenskonsens gewissermaßen unterschreiten, als „Partialglaubenskonsense" bezeichnet, ist ganz deutlich eine Sicht von Glaubensentwicklung leitend, die sich diese als stufenweise Annäherung an ein vorausgesetztes Ganzes denkt.

[7] So übersetzt K. E. Nipkow, was der für diese Diskussion wichtig gewordene amerikanische Pastoraltheologe und Religionspsychologe J. Fowler mit „faith" im Unterschied zu „belief" meint. Vgl. dazu *K. E. Nipkow,* Lebensgeschichte und religiöse Lebenslinie. Zur Bedeutung der Dimension des Lebenslaufs in der praktischen Theologie und Religionspädagogik: JRP IV, 4.

[8] Eine Transformation des Glaubens beinhaltet dementsprechend eine „ziemlich umfassende Umgründung unseres Selbstgefühls, unserer Beziehungen zu anderen und unserer Konstruktion der Grundbedingungen unserer Existenz". (*J. W. Fowler,* Glaubensentwicklung. Perspektiven für Seelsorge und kirchliche Bildungsarbeit, München 1989, 145.)

viert werden, ist sehr zu begrüßen. Die Verlagerung der religionspädagogischen Aufmerksamkeit vom Vorstellungs- in Richtung des Lebensglaubens der Menschen führt auch zu einer realistischeren Sicht der möglichen Wirksamkeit religiöser Erziehungs- und Bildungsbemühungen. Bezogen auf unseren Fragezusammenhang: Mit der Vermittlung christlicher Jesus-Bilder kann man langfristig nur etwas bewirken, wenn es gelingt, diese Vorstellungen in den vorfindlichen Lebensglauben der jeweils Angesprochenen einfließen zu lassen bzw. wenn sich die Jesus-Überlieferung vom einzelnen in einer der jeweiligen Gestalt seines Menschseins entsprechenden Form rekonstruieren läßt. Dies setzt voraus, daß Religionspädagogik und Pastoral lebens- und glaubensgeschichtlich angemessene Zugänge zu Jesus schaffen; darüber hinaus müssen sie lernen, Jesus freizugeben: ihm „zuzumuten", daß seine Gestalt in den verschiedenen Phasen sowohl des kulturellen wie des glaubensgeschichtlichen Rezeptionsprozesses mancherlei – aus theologischer Sicht vielleicht auch fragwürdige – Metamorphosen durchmacht. Scorseses „Letzte Versuchung" war diesbezüglich nicht die letzte Versuchung der Theologen.

Wenn die Rede von Jesus nicht von vornherein als belanglos empfunden werden soll, muß sie in einem reflektierten Bezug zu den spezifischen Fragestellungen der sich (natürlich immer in einem bestimmten gesellschaftlichen und lebensweltlichen Kontext!) entwickelnden Persönlichkeit stehen. Wo man sich einer solchen „Passung" zwischen individueller Glaubensgeschichte und überlieferter Jesusgeschichte aus Gründen eines exegetischen oder dogmatischen Purismus verschließt, läuft man Gefahr, daß Jesus aus dem Lebensglauben der Menschen „herausfällt".

Welche Korrelationen zwischen Lebens-, Glaubens- und Jesusgeschichte lassen sich nun für die einzelnen Entwicklungsphasen entdecken[9]?

II. Religionspädagogische und didaktische Konkretionen

1. Jesus in Taka-Tuka-Land[10]

Die Welt des Vorschulkindes ist nicht allein auf den engen familiären Rahmen beschränkt, sondern hat durch nachbarschaftliche Kontakte, Kindergarten und zumeist auch durch das Fernsehen bereits eine Ausweitung erfahren. Das Weltbild des Kindes ist gekennzeichnet durch kognitive Konzepte, in denen Subjekt- und Objekt-Welt noch nicht scharf geschieden sind[11].

Diese Eigentümlichkeiten kindlichen Denkens prägen auch die religiösen Vorstellungen. Fowler bezeichnet den Glauben dieser Altersstufe als „intuitiv-projektiv": „Die Phantasie, angeregt von Geschichten, Gesten und Symbolen, dabei vom logischen Denken noch unkontrolliert, . . . bildet hierbei lang anhaltende Vorstellungen heraus, die sowohl die beschützenden als auch die bedrohlichen Mächte, die uns umgeben, widerspiegeln."[12]

Als mein Sohn Felix vier Jahre alt war, spielten Hauptrollen in seiner Vorstellungswelt: „der Bauer", „der Förster", „Jesus", „die Soldaten", „die Wildschweine". In den von ihm immer wieder entworfenen dramatischen Szenarien hatte der gute Jesus (den die bösen Soldaten zwar „totgemacht" hatten, der nichtsdestoweniger aber sehr gegenwärtig war) zum Beispiel dafür zu sorgen, daß der Förster (dem guten Bauern zu Hilfe eilend) die bösen Wildschweine zur Strecke brachte (die für Felix geradezu die Inkarnation des Bösen und Unheimlichen waren). Natürlich ist dies die Vorstellungswelt eines im ländlichen Raum aufwachsenden Theologenkindes, aber es läßt bei aller Besonderheit doch etwas erkennen von der stufenspezifischen Eigenart kindlichen „Glaubens": der strengen Unterscheidung zwischen Gut und Böse, dem ausgeprägten Bedürfnis nach einer geordneten Welt, der „Realistik des Wunderbaren". Das sich für die Religionspädagogik von daher ergebende Problem ist, wie mit der „Naivität" solchen Glaubens umgegangen werden soll. Wie soll man reagieren, wenn das Kind diesen Jesus, von dem es gehört hat, er sei 1. das Christkind in der Krippe, 2. der Mann am Kreuz, 3. beim lie-

[9] Aufschlußreich sind für unsere Fragestellung zum Beispiel *B. Grom,* Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters, Düsseldorf – Göttingen 1981, 225–239 (Bedingungen und Lernschritte eines erlebnisverwurzelten, reifen Glauben an Jesus Christus); *J. H. Schneider,* Identifikation mit Jesus von Nazaret. Das Thema der Jesus-Nachfolge im Kindes- und Jugendalter. KatBl 111 (1986) 503–509; *H.-J. Fraas,* Die Religiosität des Menschen, Göttingen 1990, 157–303 (Die lebensgeschichtliche Entfaltung der Persönlichkeit).

[10] Vgl. *A. Lindgren,* Pippi in Taka-Tuka-Land, Hamburg 1986.

[11] Vgl. *J. Piaget,* Das Weltbild des Kindes, Frankfurt 1980, der vom kindlichen Realismus, Animismus und Artifizialismus spricht.

[12] *J. Fowler,* Eine stufenweise geschehende Einführung in den Glauben: Concilium 20 (1984) 312.

ben Gott im Himmel und 4. in unseren Herzen, nun plötzlich 5. in Pippi Langstrumpfs „Taka-Tuka-Land" auftauchen und dort Heldentaten verrichten läßt, die dem Geist der Bergpredigt so gar nicht entsprechen? Anton Bucher hat für das Recht des Kindes auf seine „Erste Naivität" plädiert und in der Religionspädagogik damit eine umfangreiche Diskussion ausgelöst. Er tritt dafür ein, „die Vorstellungen des Kindes, auch wenn sie denen der Religionspädagogen diametral entgegengesetzt sein sollten, anzuerkennen und nicht sogleich ins Schema erwachsener Theologen und Religionspädagogen hineinzukorrigieren"[13]. Auch wenn Bucher zu Recht die mit einer derartig non-direktiven Religionspädagogik verbundenen Gefahren entgegengehalten wurden – seinem Grundanliegen ist meines Erachtens beizupflichten; dieses scheint ganz auf der Linie der vorhin angestellten hermeneutisch-theologischen Überlegungen zu liegen: So von Jesus reden, daß dies bei aller „Kindgemäßheit" auch vor einer „erwachsenen" Theologie verantwortet werden kann[14], dann aber auch bereit sein, Jesus „freizugeben", damit er sich den Köpfen und den Herzen z. B. der Kinder anverwandeln kann.

2. Jesus, der Galiläer

Die Schulkindheit bietet die Voraussetzungen für eine neue Etappe im Prozeß der Jesus-Begegnung. Diese Begegnung ist nicht „intensiver" oder „religiös wertvoller" als die vorangegangene, sondern entspricht einfach dem veränderten Rezeptionsmodus einer neuen lebens- und glaubensgeschichtlichen Situation. Das Schulkind lernt Phantasie und Realität allmählich sicher zu unterscheiden; es entwickelt vielfältige Interessen, prägt das aus, was Erikson „Werksinn" nennt[15] und ist in der Regel begierig, alle möglichen Fähigkeiten und Fertigkeiten zu erwerben; es arbeitet leidenschaftlich an der Erweiterung seines Gesichtskreises. Besondere Wertschätzung genießen in diesem Zusammenhang Geschichten, insbesondere wenn sie von fremden Ländern und fernen Zeiten erzählen. Warum sollte nicht auch die Geschichte von Jesus fesseln können, dem galiläischen Wanderprediger, der, aus unscheinbaren Verhältnissen stammend, plötzlich aus der Wüste auftaucht und im von den Römern besetzten Palästina zum „Hoffnungsträger" wird, der mit seinen Visionen die Hoffnungen seiner Landsleute freilich sprengt und nach mancherlei Auseinandersetzungen schließlich in Jerusalem hingerichtet wird[16]?

Die sich in dieser Phase der Jesus-Begegnung stellende Frage ist, was hier schon von der Identifikation dieses Galiläers als Christus und Gottessohn gesagt werden soll und kann. Die gegenwärtige Religionspädagogik votiert in dieser Streitfrage, ob die Jesus-Begegnung besser „von oben" oder „von unten" zu initiieren sei, sehr deutlich für den Weg vom galiläischen Wanderprediger zum Träger kirchlicher Hoheitstitel[17].

3. Jesus, der Mann, der alle Schemata sprengt[18]

Die religiöse Entwicklungsaufgabe der frühen Jugend ist die kritische Auseinandersetzung mit dem von Eltern und Erziehern vermittelten Lebensglauben. Es geht um die Rekonstruktion der eigenen Welt- und Selbstsicht auf einem neuen, der fortgeschrittenen lebensgeschichtlichen Entwicklung entsprechenden Niveau. Auch das aus der Kindheit überkommene Jesus-Bild bedarf einer Neuformulierung.

Ich kann mich gut entsinnen, daß ich selber große Mühe hatte, mich von meinem Kindheits-Jesus nicht nur zu befreien, sondern wirklich zu „emanzipieren": von dem Jesus einer (überaus liebenswürdigen) Großtante und der von ihr für mich abonnierten Postille („Wir Königskinder"), von dem „lieben Jesus" der Gemeindeschwester und anderer „lieber Tanten"; diesem – heute kann ich es endlich sagen – widerwärtigen Super-Streber, der seinen Eltern eine beständige Freude ist, der immer alles richtig macht, der mit

[13] *A. Bucher*, „Wenn wir immer tiefer graben ... kommt vielleicht die Hölle". Plädoyer für die Erste Naivität: KatBl 114 (1989) 656.

[14] In diesem Punkt hat Bucher in der Tat zu Mißverständnissen Anlaß gegeben, vgl. *B. Grom*, Zurück zum alten Mann mit Bart? Zu Anton A. Buchers Plädoyer für die „Erste Naivität": KatBl 114 (1989) 790–793.

[15] Vgl. *E. H. Erikson*, Identität und Lebenszyklus, Frankfurt [4]1977, 98ff.

[16] *Gerd Theissen* (Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form, München [5]1988) hat in einem exegetisch wie literarisch reflektierten Versuch vorexerziert, wie spannend es sein kann, sich auf die Spur dieses Jesus zu setzen.

[17] Vgl. *F. Fischer*, Die Frage nach Jesus Christus im Katholischen Religionsunterricht der Grundschule. Analyse verschiedener Religionsbuchreihen in der Zeit von 1972 bis 1988 im Kontext christologischer und religionspädagogischer Aspekte, Donauwörth 1990; *W. Simon*. Das Thema „Jesus Christus" in Religionsbüchern der Sekundarstufe I: RpB 13 (1984) 34–57.

[18] So *E. Schweizer*, Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments, München [2]1970, 18–54.

einer traumwandlerischen Sicherheit durch das „Heilige Land" mehr schwebt als geht, um hier einmal einen Pharisäer zusammenzustauchen, dort einmal die wundertätige Hand aufzulegen, den Teufel „zur Schnecke zu machen" und mit seinem „Vater" zusammenzuglucken. Immer Jesus, Jesus, Jesus. Alle anderen nur Staffage für diesen Über-Jesus, der selbst die Soldaten, die ihn ans Kreuz schlagen, bloß gebraucht, um auch aus seinem Tod noch einen Sieg herauszuholen. In einer Lebenssituation, in der man, sich an den Vorgaben der Erwachsenenwelt stoßend sich an sich selbst und anderen reibend, nach neuen Orientierungsmarken sucht, in der man nicht (mehr) sein möchte, was andere wollen, daß man ist, ist so ein braver und perfekter Jesus natürlich alles andere als „erlösend".

Nun gilt es, Wege zu bahnen, damit Jesus mitwachsen kann, egal wie der Kindheits-Jesus aussieht, und ob es einen solchen überhaupt gibt. Der Rahmen des Erstkommunion-Bildes von Jesus *muß* gesprengt werden. Religionspädagogisches Bemühen kann dabei behilflich sein, wenn es deutlich macht, wie Jesus selbst „alle Schemata sprengt" (E. Schweizer), wie er sich auf keine der ihm angebotenen Identifikationen festlegen läßt: nicht auf den Zimmermannssohn, nicht auf den Propheten, nicht auf den Wanderprediger und Wundertäter, nicht auf den politischen Heilsbringer[19], und auch nicht auf „den Mann"[20]. Wobei die Frage nach dem archimedischen Punkt, von dem aus Jesus zu allen diesen Rollenerwartungen auf Distanz geht, jetzt geradezu zwingt, auf sein Gottesverhältnis auszugreifen: sein Abba ist für Jesus der letztlich entscheidende „signifikante Andere"; weil er sich von seinem Gott wie einem Vater gehalten weiß, gerade deshalb kann Jesus dem nach seiner Identität suchenden Jugendlichen ein Bruder werden.

In diesem Zusammenhang stellt sich die didaktische Frage, ob man von Jesus, um die innere Stimmigkeit seines Verhaltens herauszuarbeiten, „psychologisierend" erzählen darf. Darf Jesu Leben und Leiden im Stil einer einfühlenden Hermeneutik aus den an psychologischen Details äußerst armen biblischen Texten nachempfindend ausgedeutet werden, oder sind der religionspädagogischen „narratio" hier Grenzen auferlegt?

[19] So *G. Baudler*, Die christologische Frage: KatBl 97 (1972) 275ff.

[20] So bei *H. Wolff*, Jesus der Mann, Stuttgart 1975; *F. Alt*, Jesus – der erste neue Mann, München [8]1989.

Während vor allem Bibelwissenschaftler warnen, wer mit psychologischen Kategorien an die Person Jesu herangehe, verkenne die Aussageintention der Evangelien, betreibe Eisegese statt Exegese und verfange sich unweigerlich in Spekulationen[21], plädiert G. Baudler wohl mit Recht für die Psychologisierung Jesu[22]. Ohne sie scheint eine persönliche Beziehung zu Jesus nicht möglich zu sein.

4. Jesus, wahrer Mensch

Jesus Christus „als entscheidende und maßgebende Hilfe und Wegweisung auf dem Weg zu wahrem Menschsein und ganzem Menschwerden"[23] – diese Perspektivik ist für die meisten christologischen Entwürfe der Gegenwart von zentraler Bedeutung; sie ist gewiß von übergreifendem Interesse, hat meines Erachtens aber in der lebens- und glaubensgeschichtlichen Situation von Spätadoleszenz und jungem Erwachsenenalter ihren besonderen Kairos[24], geht es in dieser Lebensphase doch darum, die Vorstellungen von einem eigenen Leben in immer wieder neuen Anläufen und Suchbewegungen allmählich Gestalt gewinnen zu lassen. Das spezifische religionspädagogische Problem dieser Station, bei der es stärker als bis dahin um eine christologische Fragestellung geht, sehe ich in der enormen Differenz der religiösen Voraussetzungen auf seiten der „Adressaten". Jesus als Modell wahren Menschseins – bis zu diesem Punkt werden viele nicht mehr mitgehen wollen.

Die Frage, welche Vorstellungen die Menschen, die wir ansprechen wollen, selber von Jesus haben, ist für die Frage nach der rechten Passung von individueller Glaubensgeschichte und überlieferter Jesusgeschichte

[21] Vgl. dazu den kurzen Forschungsbericht von *R. Feneberg*, Formgeschichte und historischer Jesus, in: *ders.* – *W. Feneberg*, Das Leben Jesu im Evangelium, Freiburg 1980, insb. 28ff (Das Verbot des Psychologisierens).

[22] Vgl. *G. Baudler*, Darf ich Jesus „psychologisieren"?: KatBl 110 (1985) 267–276, hier 273.

[23] *A. Schilson*, Jesus von Nazaret – die Gestalt des neuen Menschen. Antworten heutiger katholischer Christologie: rhs 32 (1989) 320.

[24] Vgl. *R. Englert*, Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß, München 1985. Der hier beschriebenen Station der Jesus-Begegnung entspräche dort die Aufgabe der „Animation zu Fragen nach der Vernunft des Glaubens". Dabei geht es um die Suche nach Wahrheit inmitten der Pluralität der Sinnsysteme und ihrer verschiedenen Welt- und Menschenbilder.

natürlich von großer Wichtigkeit. Doch auch wenn wir uns dabei auf eine bestimmte Altersgruppe beschränken: verallgemeinerungsfähige Aussagen scheinen kaum mehr möglich. In den 70er und auch noch in den 80er Jahren fanden Befragungen statt, nach denen ein hoher Prozentsatz von Jugendlichen in einer persönlichen Beziehung zu Jesus Trost und Kraft findet. Zum Beispiel hat Jesus für 90% der von Helmut Fox 1980 befragten Jugendlichen im Alter zwischen 13 und 15 Jahren „einen hohen Stellenwert. Er spielt bei 61% eine bedeutende Rolle in persönlichen Schwierigkeiten, z. B. bei der Überwindung von Angst, Hoffnungslosigkeit und jedweder Bedrohung und bei der Antwort auf die Sinnfrage"[25]. Dazu kontrastiert die in Unterricht und Katechese immer wieder festzustellende Unkenntnis auch der elementarsten Zusammenhänge der biblischen Überlieferung über Jesus Christus. Man wird also mit vermeintlich repräsentativen Aussagen zum Thema „Jesus" vorsichtig umzugehen und die enorme religiöse Heterogentität auch einzelner Altersgruppen in Rechnung zu stellen haben.

5. Christus evolutor

In Anlehnung vor allem an die deuteropaulinische Theologie (vgl. insb. Kol 1, 15–20; Eph 4, 9f) soll hier auf die universale Bedeutung Christi abgehoben werden; Teilhard de Chardin hat diese Perspektive prägnant in der Chiffre des „Christus evolutor" verdichtet[26]: des Christus, der alles an sich zieht und auf den hin unsere schöpferischen Bemühungen konvergieren. Die Relevanz des Christusgeschehens scheint mir so auf eine Weise verdeutlicht werden zu können, die mit dem im mittleren Erwachsenenalter lebensgeschichtlich im Zentrum stehenden Bemühen um „Generativität" (E. H. Erikson) „zusammenpaßt"; dieses sich z. B. in Elternschaft und Erziehung, in beruflicher Arbeit oder in gesellschaftlichem Engagement zeigende Bemühen kann durch den Bezug auf Christus eine universale Dimension erhalten[27]. Gerade in einer für „universelles Denken" besonders sensibilisierten Zeit (New Age!) kann der „Christus evolutor" vielleicht am ehesten den Sinn dafür wekken, daß Jesus als Christus präsens eine über seine vorbildliche Menschlichkeit hinausreichende Bedeutung hat.

6. Christus medicus

Die bei den frühchristlichen Apologeten und bei den Kirchenvätern verschiedentlich auftauchende Titulierung Christi als Arzt soll das Heilshandeln Christi veranschaulichen, nimmt also das Bild des Heilers als Symbol für den Heiland[28]. Heute, wo die biologistische Sicht der Krankheit und die mechanistische Sicht der Medizin allmählich überwunden zu werden scheinen, ist man wieder offener für eine psychosomatisch-ganzheitliche Sicht menschlicher Leiden und dementsprechend auch für die Zusammenhänge zwischen Heilung und Heil. Religionspädagogisch wäre herauszustellen, daß Christus ein Symbol auch für die Stärke des Schwachen ist (vgl. 1 Kor 1, 18ff) und daß von daher die Erfahrung der eigenen Schwäche für den Christen (im Kontrast zum gesellschaftlich vorherrschenden Leistungsdenken) nicht zur Einbuße an Selbstakzeptanz führen braucht. So heilt Christus nicht als eine Art kosmischer Thaumaturge, sondern indem er dem Menschen hilft, sich „trotz allem": trotz Krankheit, Schuld und Versagen selbst anzunehmen. Im späten Erwachsenenalter, in dem nachlassende Vitalität und häufiger werdende körperliche Beschwerden zunehmend Sorge bereiten, aber auch bei langer Krankheit, bei Behinderung u. ä. dürfte diese Perspektive von besonderem Interesse sein.

7. Christus, Lamm Gottes

Die Entwicklungsaufgabe des letzten Lebensabschnittes, des Greisenalters, ist die Versöhnung mit der eigenen Endlichkeit im Angesicht des nahenden Todes. In welchem Bild ließe sich das Geheimnis von Leben und Tod aus christlicher Sicht besser meditieren als im Symbol des Lammes, dem Sinnbild

[25] *H. Fox*, Die Bedeutung der „Einstellung" für eine für den schulischen Religionsunterricht relevante Didaktik der Christologie: TThZ 90 (1981) 200.
[26] Vgl. *P. Teilhard de Chardin*, Christus Evolutor oder eine logische Weiterentwicklung des Begriffs der Erlösung, in: *ders.*, Werke X, Olten 1972, 165–180.
[27] Vgl. dazu *G. Theißen*, Evolutionäre Religionstheorie und biblische Hermeneutik: WzM 37 (1985) 107–118.
[28] Vgl. *M. Honnecker*, Christus medicus: KuD 31 (1985) 307–323.

des Passah-Mysteriums? Es wäre hier der Bogen zu schlagen vom Lamm als dem Symbol des getreuen und leidenden Gottesknechtes (des *ebed Jahwe*, vgl. Jes 53) zum Lamm als dem Symbol des über den Tod siegreichen, erhöhten Christus (vgl. Apk, passim). In der Symbolik des Gotteslamms kann Christus gerade in Anbetracht des nahen Todes als Paradigma des eigenen Lebens erfahren werden, denn wir, die wir auf Christus Jesus getauft und durch die Taufe mit ihm begraben sind (vgl. Röm 6, 3f), dürfen auch hoffen, in Christus lebendig gemacht zu werden (vgl. 1 Kor 15, 22).

Jede dieser Stationen hat ihre lebens- und glaubensgeschichtlichen Voraussetzungen, jede hat ihr motivisches Zentrum (d. h. es wird jeweils aus einer bestimmten Perspektivik versucht, den „ganzen" Jesus zu verstehen), jede hat ihren spezifischen Platz in der Gesamtgeschichte der Jesus-Begegnung (die für die meisten heute freilich kein Kontinuum, sondern eine Geschichte mit Leerstellen und Brüchen, häufig auch mit Abbrüchen sein wird), und bei jeder dieser Stationen ergeben sich für didaktische Hilfestellungen neue Probleme.

Andreas Feige

Personale Autonomieansprüche und Christus-Vorstellungen Jugendlicher

Eine religionssoziologisch-empirische Skizze

Wie artikulieren Jugendliche ihren Glauben an Jesus, und wie repräsentativ sind diese Stimmen? Auf dem Hintergrund eigener Gespräche mit Jugendlichen geht der Autor diesen Fragen nach. Dabei stellt er mit Bedauern fest, daß es kaum für die heutige Jugend repräsentatives Befragungsmaterial zu solch zentralen Themen wie dem Glauben an Jesus Christus gibt.* *red*

1. Ein Gesprächsausschnitt

Der Begriff der Religion, so resümiert der Bielefelder Religionssoziologe F. X. Kaufmann, sei im Verlauf der Entwicklung neuzeitlicher Gesellschaften westlichen Typs zunehmend *uneindeutig(er)* geworden. Auf der empirischen Ebene zeige sich ein vielschichtiges, „Unabgeschlossenheit" signalisierendes Erscheinungsbild religiöser Phänomene. Sein Fazit ist, daß es „offenkundig keine Instanz und keinen zentralen Ideenkomplex [gibt], die imstande wären, *alle* [. . .] Funktionen [. . .] zugleich zu erfüllen; *in diesem Sinne* gibt es ‚Religion' nicht mehr"[1].

Man kann die von Kaufmann angesprochene „Uneindeutigkeit" auch bei Einstellungen Jugendlicher und junger Erwachsener zur historischen und religiösen Figur „Jesus der Christus" feststellen. Das kann an dem folgenden Gesprächsausschnitt anschaulich werden, in dem es um den „Wert des Christentums für die Gesellschaft und für den einzelnen" ging. In diesen Diskussionen äußerten 18–22jährige junge Erwachsene beider Konfessionen aus Deutschland freimütig ihre Auffassungen und Gefühle[2].

Karsta: „Ich glaube, ich habe damit gemeint, also irgendwie muß er ja herkommen, dieser ganze Glaube. Der kann ja gar nicht erfunden sein. Und da kann ich doch auch nicht einfach sagen: ‚Nein, das gibt es nicht.' Also das fände ich unmöglich, das geht nicht. Vielleicht ist das im kirchlichen Sinne ungläubig, das, was ich bin. Ich weiß das auch nicht. *Un*gläubig stelle ich mir aber noch anders vor. Da stelle ich mir Leute vor, die sagen, ‚Gott: so was gibt's nicht'. Das stelle ich mir darunter vor. Und genau das sage ich ja eben nicht!"

Brigitte: „Also sagen wir mal so: Für mich ist der Glaube etwas, woran sich die Menschen festhalten. Ich meine, ich will nicht bestreiten, daß es Jesus Christus gegeben hat [. . .] Ich meine, das ist ja nun zum Teil auch belegt. Aber ich bin der Meinung, Glaube ist einfach etwas, woran sich die Menschen festhalten können. Das ist etwas, das denen einfach Kraft gibt."

Karsta: „[. . .] wie gesagt, der Glaube, daß man sich daran festhalten kann, so wie das die Brigitte gesagt hat, das glaube ich auch. Aber daß da jemand herkommt und Wunder

* Vgl. dazu *M. Krüggeler,* Der verschwindende und sich wandelnde Jesus. Eine soziologische Miniatur zur Empirie des heutigen Jesus-Bildes, in: Diakonia 22 (1991) 365–372.

[1] *F. X. Kaufmann,* Auf der Suche nach den Erben der Christenheit, in: *ders.,* Religion und Modernität, Tübingen 1989, 70–88, hier 86.

[2] *A. Feige,* Erfahrungen mit Kirche. Daten und Analysen einer empirischen Untersuchung über Beziehungen und Einstellungen junger Erwachsener zur Kirche, Hannover 1982, 558–577. Interpunktionen sind vom Verfasser entsprechend der intonierten Sprechweise der Gesprächsteilnehmer gesetzt worden. Kursivsetzungen zeigen besondere Betonungen an.

vollbringt, das kann ich mir nicht vorstellen. Höchstens also, wenn er jetzt *vollkommen* so glaubt, aber sonst [. . .] Praktisch verlangen die doch von einem, man soll jetzt glauben, man soll das alles glauben, irgendwie."

Nachfrage: „Ich möchte von Ihnen noch einmal wissen, welche Dinge es sind, von denen Sie meinen, daß die Kirche sie als Glaube abfordert?"

Brigitte: „Ja, die Kirche fordert z. B., daß man glaubt, daß Christus Gottes Sohn ist. Das möchte ich also ernsthaft bestreiten. Ich meine, es kann ja heutzutage praktisch jemand auch so sagen: ‚Ich bin Gottes Sohn.' Und kann auch eine eigene Sekte aufmachen, und das passiert ja heute auch. Und so wird das damals auch genauso gewesen sein, daß da jemand sagt: ‚Ich bin Gottes Sohn'; daß er verlangt, daß man die Bibel als das einzig praktisch Wahre anerkennen *muß*."

Sabine: „Naja, was fordert die [Kirche] noch so, daß man's glaubt [. . .]? Naja, alles von Anfang an muß man glauben, die Entstehung der Erde z. B., und dann Jesus Christus, Moses, naja, und alles das, was vor dem Jahre Null war – ach Quatsch, Null, da ist ja Jesus Christus geboren; also jedenfalls die Zeit vor Christus."

Eike: „[. . .] also ich würde sagen, ich würde mich für total ungläubig halten, wenn ich sagen würde: Gott ist nur eine Sache für die Menschen, also irgendwie so eine Sache, an der man einfach nun versucht, sich nur daran festzuhalten [. . .] Also, ich bin schon gläubig, also das, was die Kirche überhaupt macht, also das finde ich überhaupt unheimlich gut, und deswegen *möchte* ich auch gläubig sein [. . .] Und das einzige, was ich überhaupt nicht gut finde, das ist das Stupide, diese stupide Kirche [. . .] Ich meine, gibt es denn heutzutage einen Menschen oder einen Christen, der sich der heutigen, also der modernen Zeit total anpaßt und gleichzeitig auch traditionell christlich gläubig ist? Ich glaube, diesen Menschen wird's kaum geben."

Erwin: „Also, ich bezeichne mich als Christ, aber nicht als gläubiger Christ, weil ich eben nicht an Gott oder Jesus oder so was glaube. Also, Christsein ist für mich eben, anderen Menschen helfen, die Zehn Gebote irgendwie in die Tat umsetzen und dann einige Bibelsachen verständlich machen, und anderen mitteilen, aber das Gläubige, also eben an Gott und Jesus glauben, das trifft für mich nicht zu [. . .] Also, das mit dem Glauben, da meine ich: So irgendwie glauben, also die Gedanken und so, das ist irgendwie vollkommen meine Meinung. Also das verstehe ich irgendwie alles. Nur aber eben *an Gott direkt* glauben, oder an Jesus Christus glauben, den *an*beten und so etwas, das ist irgendwie etwas ganz anderes für mich."

Helge: „Also ich glaube, da ist speziell ein Fehler, der in der Bibel steckt. Nämlich wenn sie sagt: ‚Fürchte Gott!' oder ‚Glaube an Gott!' und ‚Glaube an Jesus Christus!' Das ist das, was viele blendet. Aber meines Erachtens meint die Bibel nur, ‚Glaube an die Lehre!', die diese beiden Personen vermitteln wollen, daß das ja eigentlich das Wesentliche ist. Denn wenn ich nämlich sage: Ich glaube an Jesus Christus, dann sage ich nicht damit: Ich glaube an denjenigen, der in der und der Zeit gelebt hat, also so von Pontius bis Pilatus, und der gekreuzigt worden ist. An den will ich ja gar nicht glauben: Ich will ja keinen *verherrlichen,* keine *Person!* Sondern ich will an die Lehre, die er vermittelt hat, glauben [. . .] Wenn ich einem Menschen sage: ‚Ich glaube an Dich', dann meine ich doch, ich glaube an das, was er darstellt, was er mir gibt. Und warum soll ich dann sagen ‚Ich glaube *an* Dich!'? Meinst Du denn, daß jemand in die Kirche geht, nur weil er glaubt, daß es irgendwann einmal Jesus Christus gegeben hat? Es geht doch vielmehr jemand in die Kirche, weil er daran glaubt, was Jesus Christus vermittelt hat, und nicht, weil es ihn irgendwann einmal gegeben hat [. . .] Ich bin also nicht bereit, in die Kirche zu gehen oder irgendwo in eine religiöse Veranstaltung, weil ich jemanden *verherrliche!* Sondern weil ich das, was er vermittelt hat, gut finde!"

Die vorab zitierten Ausschnitte stammen aus Gesprächen von vor elf Jahren. Es spricht nichts dafür, daß heute, 1992, der Duktus des Gesprächs mit heute 18–22jährigen völlig anders verliefe. Darüber hinaus gilt: Es fehlt an qualitativ ausgerichteten Forschungen, die sich – in demographisch repräsentativer Weise – in intensiven Gesprächen an jene differenzierten Argumentations- und Begründungsstrukturen von (nicht nur jugendlichen) Kirchenmitgliedern heranzutasten versuchen, die diese in bezug auf Vorstellungen und Figuren des kirchlich-christlichen Dogmenvorrats besitzen. Wie dringend erforderlich eine solche sensibel-differenzierte Forschung ist, vermag auch schon der obige Gesprächsausschnitt aufzuweisen. Denn es zeigt sich deutlich eine – z. T. aporetische – ‚Einerseits-andererseits-Struktur' in der Beschreibung der eigenen Einstellungen: „Sich an einem Glauben festhalten" wird ebenso für denkbar und nützlich gehalten, wie es abgelehnt wird, *an* Jesus Christus zu glauben – denn das bedeutet eine *„Verherrlichung"* einer „Person". Daran sich zu beteiligen wäre eine *Unterwerfungsgeste.* Dazu kann und will man sich aber nicht verstehen.

2. Zur Repräsentativität

Sind die hier aufscheinenden Einstellungen typisch, sind sie darüber hinaus für eine

Mehrheit repräsentativ? Bislang gibt es keine Versuche, mit einem *religionssoziologisch differenzierten* Instrumentarium typische Vorstellungen zu zentralen Dogma-Sätzen auch in ihren quantitativen Verteilungen im sozialen Feld zu erheben. Und zum (Unter-) Thema „Jesus Christus" gibt es in der statistisch repräsentativen Religiositäts- und Kirchlichkeitsforschung nur wenige Fundstellen.

Von Werner Harenberg unter dem Titel „Was glauben die Deutschen?" herausgegeben, wurden in einer EMNID-Umfrage von 1967 in der BRD vier Fragen zum Thema „Jesus" gestellt: Zum einen nach der persönlichen Bedeutung von Jesus für den Befragten; zum anderen nach der Jungfräulichkeit seiner Geburt, seiner Auferstehung und nach seinen Wundertaten. Für die erste Frage gab es vier Antwortvorgaben: „(A) Jesus hat nie gelebt. (B) Jesus hat vor fast zweitausend Jahren gelebt. Heute leben wir in einer ganz anderen Welt. Für mich hat Jesus heute keine Bedeutung. (C) Jesus war nur ein Mensch, aber ein großer Mensch, der die Menschen zum Guten führen wollte. Er kann mir deshalb noch heute ein Vorbild sein. (D) Gott hat Jesus, seinen Sohn, zu den Menschen gesandt, um sie zu erlösen. Jesus wurde von den Toten auferweckt und ich kann zu ihm beten."[3] Die Antwortverteilung bei 18- bis 24jährigen lautete (ohne nennenswerte Abweichung von der Gesamtstichprobe): A = 3%; B = 17%; C = 36% und D = 43%; keine Angaben = 2%.

Eine Untersuchung des Instituts für Demoskopie Allensbach von 1974 reproduzierte mit sehr ähnlichen Formulierungen die gleichen Ergebnisse[4]. Heute dürfte es zu einer Umschichtung von D zu C und B gekommen sein.

Ob „Christus von den Toten auferstanden ist" und ob „Christus der Sohn Gottes ist" – diese Themen mit jemandem zu besprechen, der sich „in Lebensfragen und Glaubensfragen gut auskennt", ist – wie die Schmidtchensche Repräsentativbefragung von deutschen Katholiken 1972 zeigt – von sehr nachrangiger Bedeutung für die befragten Katholiken. Beide Themen rangieren in der Vorgabeliste unter 14 Positionen an letzter und vorletzter Stelle[5].

Die Fragestellungen dieser Repräsentativumfragen sind (noch) geprägt von rein theologisch-dogmatisch formulierten Fragen und Antwortvorgaben, die allenfalls ahnungsweise die Bilder in den Köpfen der Menschen angemessen beschreiben können. Sie erfragen nur die (Nicht-)Übereinstimmung insbesondere jugendlicher Befragter mit einer dogmatisch sicherlich korrekt, aber für viele Menschen nichtssagend beschriebenen Vorstellung über Person und religiöse Funktion von Jesus Christus im Gebäude christlicher Glaubensaussagen. Aber selbst unter theologischem Gesichtspunkt dürfte dieses Vorgehen als der Sache unangemessen gelten; religionssoziologisch ist hier ohnehin eher die Mentalität der Fragesteller und Auftraggeber interessant.

Der hier zur Verfügung stehende Platz erlaubt es nicht, auch auf andere qualitative und quantitative Ergebnisse empirisch-soziologischer Religiositäts- und Kirchlichkeitsforschung einzugehen. Diese wären durchaus geeignet, das in dem Gesprächsausschnitt aufscheinende Bild von der beträchtlichen Differenziertheit religiös (-christlicher) Grundbefindlichkeiten und Stellungen zur Kirche zu bestätigen. Jedenfalls verbieten die empirischen Forschungen zur Kirchenmitgliedschaft es, pauschal von einem generellen Niedergang der Religiosität Jugendlicher schlechthin zu sprechen[6].

3. Jugendliches Protestverhalten und die Suche nach Glauben

Generell ist hinsichtlich der subjektiv vielgestaltigen *Religiosität* (nicht: „Kirchlichkeit"!) Jugendlicher, für die die oben zitierten Stimmen zum Thema „Jesus Christus" als partielle Indikatoren stehen können, folgendes festzustellen: Der für die jungen Generationen des jüngsten Modernisierungsschubes sich wirksam durchsetzende (auch religiöse) Autonomie- bzw. Individualitätsanspruch läßt in bezug auf die Institution Kirche verstehen, daß es vor allem die sich in Abforderungen manifestierende *herrschafts-*

[3] *W. Harenberg*, Was glauben die Deutschen? München – Mainz 1968, 85.

[4] *G. Schmidtchen*, Was den Deutschen heilig ist, München 1979, 82.

[5] *Ders.*, Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg 1972, 180.

[6] So formuliert es gern eine kommerzielle Demoskopie, die ihre regelmäßigen Aufträge von leitenden Gremien der (katholischen) Kirche bekommt. Vgl. *R. Köcher*, Die Entfremdung zwischen Jugend und Kirche, in: Allensbacher Berichte (1982) Heft 4; ebenfalls in: Herderkorrespondenz 35 (1981) 443–446; *dies.*, Religiös in einer säkularisierten Welt, in: *E. Noelle-Neumann/R. Köcher*, Die verletzte Nation, Stuttgart 1987. (Vgl. dazu meine Kritik, in: *A. Feige*, Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland. Zentrale Perspektiven empirischer Forschungsarbeiten im problemgeschichtlichen Kontext der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945, Gütersloh 1990.)

praktische Dimension eines kirchlich-monopolistisch ausgesprochenen Synkretismusverdachts ist, „die [. . .] Synkretismus als wesentliches Element *jugendlichen* Protestverhaltens attraktiv macht: Gegenüber einer traditionellen und etablierten Religion [. . .] bietet sich Synkretismusbildung als dezidierter Widerspruch und strategische Distanznahme geradezu an"[7]. Vor allem in der Phase der Identitätssuche bzw. -bildung eignet sich diese Verweigerung einer zugemuteten Identifizierung mit bestimmten *etablierten* Identitätsmustern hervorragend als Element von religiösen Bricolage-Techniken. Diese sind heute für Jugendliche geradezu *unerläßlich* angesichts der Erfahrung von unterschiedlich strukturierten Lebensbereichen, von Inkonsistenz und Pluralität ihrer Lebenswelt: „Für die in dieser Lebenswelt aufwachsenden Jugendlichen ist es inzwischen selbstverständlich geworden, daß Sinn, Orientierung und Selbst-Identität nicht mehr abrufbar sind, sondern aus eigener Anstrengung generiert werden müssen und dabei doch stets vorläufig, relativ und revidierbar bleiben."[8] In religions- und organisationssoziologischer Perspektive liegt für die Kirchen das Problem generell in der Schwierigkeit, ein Konzept organisatorisch-institutioneller Flexibilität auch theologisch zu fundieren: Wegen des Individualitäts- und Autonomie*anspruchs* des einzelnen muß sie ein auf Dauer gestelltes (mithin: *institutionalisiertes*) Angebot religiöser Deutung in Reichweite für den einzelnen bereithalten, ohne ihn aber zu fest in dauerhafte soziale Strukturen einzubinden. Zum anderen gibt es freilich auch das Problem der sachlich angemessenen religiösen (theologischen) *Deutungskompetenz* für moderngesellschaftliche Lebensbedingungen und -abläufe. *Praktisch-theologisch* läuft es – zumindest von seiten der Mehrheit der Jugendlichen – auf die folgende Frage hinaus: Können sie „Kirche" als die bewußt institutionalisierte Gemeinsamkeit auf der *Suche* nach Erfahrungen erleben, die sie auch für sich persönlich als „Glaube" bezeichnen könnten, oder erscheint den Jugendlichen die Kirche als ein „Bekenntnisraum", den man aufsucht, wenn man bereits „Gewißheit" besitzt und über sein Ja zum „Bekenntnis" entschieden hat? Das heißt für die *Institution:* Kann sie – unter *heute* plausiblem Rückgriff auf die biblischen, jüdisch-christlichen Traditionen und ihre Deutungsfiguren – es lernen, den Umgang mit dem Heiligen so zu gestalten, daß jeder, der es versucht, er selber bleiben darf und sich an keiner Stelle verstellen muß?

[7] *V. Drehsen,* Vom Beat zur Bricolage. Synkretismus als jugendliches Protestverhalten, in: *W. Greive – R. Niemann* (Hrsg.), Neu glauben? Religionsvielfalt und neue religiöse Strömungen als Herausforderung an das Christentum, Gütersloh 1990, 114–134, hier 118.

[8] *W. Helsper,* Okkultismus – Die neue Jugendreligion? Fallrekonstruktionen zum Magischen und Okkulten in der Jugendkultur, Opladen 1991, 122.

Praxis

Walbert Bühlmann

Jesus von Nazaret und die Praxis der Kirche

Von der heutigen Welt und Kirche ist viel Ungutes und Bedrückendes zu melden, aber auch viel Gutes und Aufrichtendes. Wir beschränken uns hier auf die Frage, wieweit Jesus von Nazaret in der Praxis der Kirche aufleuchtet oder verdunkelt wird, und zwar nicht so sehr von Menschen her moralisch urteilend, sondern von Jesus her, wieweit dieser Jesus in der Kirche überhaupt gegenwärtig ist – wobei man eine so weltkirchenumspannende Überschau nur an Verallgemeinerungen und einigen illustrierenden Einzelheiten andeuten kann.

Ganz allgemein gilt wohl, daß Jesus heute, trotz des gegenteiligen Anscheines, mehr gegenwärtig ist als je, insofern die Bibel, vor allem das Neue Testament, noch nie so intensiv übersetzt, gedruckt, verbreitet und auch gelesen wurde wie heute. Man kann ferner ganz allgemein sagen, daß die kirchlichen Strukturen von ihrer beherrschenden Position vom Mittelalter her im Empfinden des Volkes eher zurücktreten, um der Gestalt Jesu mehr Raum zu geben.
Es ist natürlich sehr schwer, Urteile über die (katholische) Kirche zu fällen. Sie zählt

heute rund eine Milliarde Menschen und erstreckt sich über alle Kontinente. Wir suchen uns weiterzuhelfen, indem wir die seit der Bischofssynode 1974 über die Evangelisierung der Welt üblichen Differenzierungen als Raster verwenden, daß nämlich in Lateinamerika der Einsatz für Gerechtigkeit, in Afrika das Bemühen um die Inkulturation, in Asien der Dialog mit den Religionen, in Euramerika die Deutung des säkularisierten Menschen die konkrete Situation und die Sorgen jener Kontinente weitgehend bestimmen. (Was hier angedeutet ist, wird in meinem Buch: Wer Augen hat zu sehen ... Was Gott heute mit uns Christen vorhat, Graz ^{2}1989, weiter ausgeführt.)

1. Lateinamerika: Der Einsatz für Gerechtigkeit

Wenn 1992 die 500-Jahr-Feier der Entdekkung Amerikas begangen wird, so weiß man nicht genau, soll es eher eine Buß- oder eine Festfeier sein. Spanien rüstet sich für ein Jahr der Superlative, mit Madrid als Kulturstadt Europas, mit Barcelona und der Olympiade, mit Sevilla und der Weltausstellung. Auch der Vatikan und der CELAM (Lateinamerikanischer Bischofsrat) werden an der Bischofsversammlung von Santo Domingo vor allem für die Gnade der Evangelisierung danken. Die braune und schwarze Bevölkerung sowie die vielen Mischlinge und ihre weißen Freunde bedauern vor allem den unerhörten Preis, den man dafür zahlen mußte von der Zeit der Conquista bis zum gegenwärtigen System der Nationalen Sicherheit. In all diesen Zeiten geschah und geschieht ungeheures Unrecht, und zwar durch Christen, die sonntags in die Kirche gingen und gehen. Wie sehr wird da Jesus entstellt!

Das erkannte schon der Dominikaner Bartolomeo de Las Casas (1474–1566), der an den spanischen Hof schrieb: „Nicht einmal, nein, zehntausendmal habe ich gesehen, wie unser Gott Jesus Christus in Westindien ausgepeitscht und gequält, beschimpft und gekreuzigt wird, und zwar von den Spaniern, die diese Leute zerstampfen und vernichten." Wenn diese Identifizierung der Armen mit Christus damals wenig bewirkte, so ist sehr verspätet in der lateinamerikanischen Bischofsversammlung von Medellin 1968 die Option für die Armen offiziell und eindringlich als Losung für die ganze Seelsorge ausgegeben worden. Es hat sich dort seither vieles verändert. Die Kirche ist Stimme des Volkes geworden, das keine Stimme hatte. Auch die Armen selbst sind sich in den kirchlichen Basisgemeinden ihrer Würde bewußt geworden. Sie, die vorher nichts zu sagen hatten, haben das Sprechen gelernt, das Sprechen in der Gruppe, das Sprechen mit Gott im freien Beten, das Sprechen mit den kirchlichen und weltlichen Behörden. J. Comblin nennt das das Sprachwunder des neuen Pfingsten.

Jesus ist also nicht mehr in erster Linie jener, der in den Himmel aufgefahren ist und einmal wiederkommen wird, sondern jener, der in jedem Menschen, vor allem in den Armen, lebt, leidet, hofft und handelt zum Wohl des Menschen. Diese Mystik, diese Selbstidentifizierung mit Jesus, der Gutes tat *an* den Armen und dem Gutes getan wird *in* den Armen, bewirkte den ganzen Aufbruch in Lateinamerika, der inzwischen auch bei uns das Reden von den Armen und den Einsatz für Gerechtigkeit zur Selbstverständlichkeit gemacht hat.

Im Grunde hat Rom, d. h. das Konzil, den Anstoß zu dieser Jesus-Wende gegeben. Gegen Ende der ersten Konzilssession hatte Kardinal Lercaro von Bologna eine sehr beachtete Ansprache gehalten und ausgeführt, daß Jesus uns seine bleibende Gegenwart auf zweifache Weise zugesagt habe: in der Eucharistie und in den Armen. Nun aber sei in den vorbereiteten Papieren nirgendwo die Rede von dieser zweiten Art seiner Gegenwart. Es sei nötig, daß dieser Gedanke in alle zu erarbeitenden Texte Eingang finde. Und das ist geschehen. Daraus entstand unter vielen Kardinälen und Bischöfen die Bewegung „Kirche der Armen". Auch die zwei Unionen der Generalobern und der Generaloberinnen haben entsprechende Impulse an die Basis weitergeleitet. Das hat nirgendwo so eingeschlagen wie in Lateinamerika. Nicht alle, aber viele der 110.000 Ordensschwestern und der 50.000 Ordensmänner haben die „Option für die Armen" sehr ernst genommen und sind deshalb gewissen Kreisen als rebellisch und marxistisch erschienen. Es ist tragisch, daß Rom sich zu sehr von diesen Kreisen beeinflussen ließ und der CLAR (Vereinigung der Ordensleute von Lateinamerika) Schwierigkeiten über Schwie-

rigkeiten machte, letztlich noch bei der Generalversammlung im Februar 1991, wo Rom verfügte, daß für die Wahl des Vorstandes diesmal die Statuten außer Kraft gesetzt seien, daß alle Wahlberechtigten fünf Namen auf einen Zettel schreiben, diese nach Rom gesandt werden und dann Rom jenen Vorstand ernenne, den es für geeignet halte. Rom hat dann faktisch nicht jene Männer und Frauen ernannt, die am meisten Stimmen bekommen hatten, sondern jene, die als absolut romhörig bekannt waren. Ein solches Vorgehen dient der Sache Roms, aber kaum der Sache Jesu und der Armen.

2. Afrika: Das Bemühen um Inkulturation

Seit der Entdeckung der Neuen Welt wurden alle Menschen aller andern Kulturen von den weißen Christen als Heiden, Götzendiener, Ungläubige, Wilde usw. taxiert, am meisten aber die Afrikaner. Dieser Kontinent kennt natürlich auch Probleme der Gerechtigkeit, aber im Untergrund schwelt vor allem das eine Anliegen: ihre eigene Kultur endlich wieder zur Geltung zu bringen und das Christentum in Afrika, das da sehr große Fortschritte erzielte, zu afrikanisieren.

Nachdem durch das zweite Jahrtausend hindurch in der katholischen Kirche eine absolute Uniformität geherrscht hatte bis zur und mit der lateinischen Messe in allen Kontinenten, hatte das Konzil eine Bresche geschlagen und im ersten angenommenen Dokument über die Liturgie erklärt, man wünsche nicht mehr „eine starre Einheitlichkeit der Form zur Pflicht zu machen . . . sondern berechtigter Vielfalt und Anpassung . . . Raum zu belassen" (Sacrosanctum Concilium 37f). Das ist nachher von der Liturgie auch auf die Bereiche der Theologie und Disziplin ausgeweitet worden, und zwar mit ausdrücklicher Berufung auf das Modell Jesu: „Um allen diesen Menschen das Geheimnis des Heiles und das von Gott kommende Leben anbieten zu können, muß sich die Kirche all diesen Gruppen einpflanzen, und zwar mit dem gleichen Antrieb, wie sich Christus selbst in der Menschwerdung von der konkreten sozialen und kulturellen Welt der Menschen einschließen ließ, unter denen er lebte" (Ad gentes 10).

Somit geht es im ganzen Bemühen um Inkulturation um nichts anderes, als um das Beispiel Jesu – der in seiner Inkarnation nicht ein universaler Mensch, sondern voll und ganz ein Jude wurde – in die Gegenwart zu versetzen, indem die Kirche Christi aus allen Kulturen, wo sie lebt, Fleisch und Form annimmt.

Das hat z. B. einen klassischen Ausdruck gefunden in der zairesischen Liturgie. Dort haben Priester, die in Rom Liturgiewissenschaft studiert hatten, im Auftrag der Bischofskonferenz diese Liturgie erarbeitet. Sie wurde 1974 in Rom zur Approbation unterbreitet, nur sehr eingeengt gestattet, aber schon überall gefeiert, so daß Rom sie schließlich 1988 approbierte, eine Liturgie mit voller Teilnahme des Volkes, als echte Zelebration = Feier. In ihr erleben die Leute Gemeinschaft, Rhythmus, Freude, Hoffnung, echte Jesusbegegnung und Jesusbewegung und gehen neu gestärkt in ihren düsteren Alltag zurück.

Natürlich sollte die Inkulturation nicht bloß auf die Liturgie beschränkt bleiben. Es stehen noch so viele Fragen an, z. B. der afrikanische Weg zur Ehe, die Stellung der Gemeindeleiter, die Anerkennung des Ahnenkultes usw. Die Unabhängigen afrikanischen Kirchen (Sekten), die eine gewaltige Faszination ausüben, gehen radikal ihren Weg, konzentrieren sich auf die Bibel und auf Jesus, während die Großkirchen von ihren Traditionen wie gefesselt sind und vor allem die katholische Kirche alles nach dem römischen Einheitsmodell regulieren möchte. Da muß man warten und hoffen, bis einmal der afrikanische Jesus, z. B. anläßlich der nächsten kontinentalen Synode, eine Tempelreinigung vornimmt, die Kirche Afrikas vom westlichen Geranke befreit und sie in afrikanischer Originalität erstrahlen läßt.

3. Asien: Der Dialog mit den Religionen

Asien gilt vom Standpunkt der christlichen Kirchen als der hoffnungsloseste Kontinent. Seit rund 500 Jahren hat man dort dem christlichen Anspruch Widerstand geleistet, und es besteht gar keine begründete Hoffnung, daß sich das in Zukunft ändern werde. Im Zahlenbild drückt sich das so aus: dieser massivste Kontinent, der 60% der Weltbevölkerung zählt, ist (wenn man die 45 Millionen Katholiken der Philippinen wegläßt) nur zu 1,73% christlich, zu 0,88% katholisch.

Trotzdem hat Jesus von Nazaret – dieser wunderbare Mensch, der damals über die Erde zog, allen Menschen Gutes tat, eine Lehre der Liebe und der Hoffnung verkündete – in Asien einen wahren Triumphzug erlebt. Seine Botschaft und sein Leben kommen überall an. Millionen von nichtchristlichen Asiaten lieben Jesus, lesen sein Evangelium, gehen auch gern in christliche Kirchen. In ihren Häusern findet man häufig Bilder von Jesus mit Blumen und Öllichtern davor. Jesus, der das universale Reich Gottes verkündete, kam nicht, wie später die Kirche, um zu trennen, sondern um zu einen.

Jesus ist also angenommen, nicht aber der Christus der Dogmen, des Anspruchs auf Ausschließlichkeit und Einzigartigkeit, den die Kirchen, auch wegen ihrer Verbindung mit den Kolonisatoren, auf denkbar ungünstige Weise vertraten. Einer solchen Kirche kann sich der Asiate nicht anschließen. Aber heute: Kann die Kirche, kann nicht auch Christus anders gesehen werden? Die asiatische Christologie, die im Kommen ist, stellt heute das heißeste Feld der dogmatischen Auseinandersetzung dar, dem gegenüber der Konflikt mit der Befreiungstheologie ein Kinderspiel war.

Man muß damit rechnen, daß die Christologie – die ja nicht von voraus fixfertig gegeben war, sondern schon vom Evangelium des Markus bis zu dem des Johannes eine gewaltige Entwicklung durchmachte und bei jedem Überschritt in neue Kulturen vertieft, ausgeweitet, auch hinterfragt und relativiert wurde – jetzt beim Eingehen in den religiösen Raum Asiens gewaltig herausgefordert wird. Es liegt nicht mehr an uns Angehörigen der westlichen Kirche, die wir als Aussender betrachtet werden, zu schnell das entscheidende Wort sagen zu wollen und nach Häresie zu schreien. Wir sollen den christlichen Theologen und Bischöfen Asiens soviel Heiligen Geist zumuten, daß sie in einem schmerzlichen Prozeß die westliche Sprechweise über Christus abstreifen und doch das Letztentscheidende behalten.

4. Euramerika: Die Deutung des säkularisierten Menschen

Aufklärung und Säkularisation bewirkten, daß das ehemals christliche Abendland wieder zum Missionsland geworden ist. Je nach Gegenden gehen 50, 70, 90% der Menschen nicht mehr in die Kirche, kümmern sich nicht mehr um die Kirche, kehren sich ärgerlich von der Kirche ab. Wir waren leicht geneigt, solche Menschen Abtrünnige zu nennen und ihnen das Gericht Gottes in Aussicht zu stellen.

Mit solchem Denken kommt man nicht mehr weiter. Wir sollen von jeglichem Urteil absehen, alles Urteil Gott überlassen, und er beurteilt alle Menschen nicht nach ihrem Kirchen- und Sakramentenbesuch, sondern nach ihrem innersten Gewissen. Sie sind und bleiben Menschen, der Verwandtschaft Jesu angehörig, handeln – bei all ihren sündhaften Verfehlungen – auch gut, kümmern sich um Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung, und Jesus selber wird ihnen einmal kundmachen, daß alles, was sie an Menschen taten, Ihm getan war. Insofern ist die ganze Welt, bewußt oder unbewußt, bereits „verchristlicht", ganz abgesehen davon, daß viele dieser Menschen Jesus nach wie vor gern haben und sagen: „Jesus ja, Kirche nein!" Insofern konnte B. Staehelin schreiben: „Das religiöseste und zugleich unkonfessionellste Zeitalter hat begonnen."

Nachdem durch die Anstöße des Konzils die Nachkonzilstheologie eine neue Deutung der Religionen vorgenommen hat, jene „Heiden und Ungläubigen" nicht mehr so nennt, sondern „Glaubende anderer Religionen", auch ihnen zusagt, von Gottes Huld und Liebe umfangen zu sein, darf man auch die säkularisierten Menschen von dieser Huld und Liebe Gottes nicht ausschließen. Um des Gottes Jesu willen, der „seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte" (Mt 5, 45), dürfen wir wohl über jene Menschen sagen: Auch wer sich gottlos nennt, wird Gott nicht los! Auch wer Gott aufgibt, wird von Gott nicht aufgegeben! Niemand kann so tief fallen, daß er aus der Liebe Gottes herausfällt! – Diese neue Deutung bewahrt uns vor Hektik und Panik, verleiht uns eine gewisse Gelassenheit und erhält uns doch im nötigen Eifer, nicht mehr aus Angst vor der Hölle für uns und jene Menschen, sondern aus Liebe zu Jesus und aus Liebe zu den Menschen.

So haben wir gesehen, daß Jesus in der Kirche und in der Welt von heute eigentlich mehr gegenwärtig ist als je zuvor, freilich oft

in Konfrontation mit den Strukturen der Kirche, und auf geheimnisvolle Weise, wie es dem auferstandenen Herrn entspricht. Er begleitete die Jünger von Emmaus, ohne daß sie ihn erkannten, deutete ihnen die Schrift, und als sie ihn erkannten, verschwand er aus ihren Augen (Lk 24, 13–35). Diese Art der Gegenwart entspricht nicht nur Jesus, sondern auch unserem Pilgerzustand, den wir durchhalten sollen bis zum „Tag des Herrn" (1 Thess 5, 2), wo dann alles klar sein wird.

S. J. Emmanuel

Das Bekenntnis zu Jesus in einem „Missions"-Land

Der Autor war eingeladen, für das Forum dieses Heftes die Frage zu beantworten, wer Jesus für ihn sei. Sein Beitrag geht aber weit über diese Frage hinaus und zeigt die Entwicklung des Jesusbildes bei einem in einer katholischen Familie aufgewachsenen Tamilen, der über das Laienapostolat zum Dienst als Priester kam. Seine Enttäuschung über die sterile Christologie im Priesterseminar wurde erst durch das II. Vatikanische Konzil überwunden. Er bedauert allerdings, daß das Konzil keine seiner Ekklesiologie vergleichbare Christologie dargelegt hat. *red*

1. Jesus Christus, wie ich ihn aus der Geschichte kenne

Menschen unterschiedlicher Herkunft und verschiedener Zeiten haben an Jesus als Christus und Heiland aller Menschen geglaubt. Zuerst waren es die Jünger und Apostel einer unterdrückten jüdischen Welt, dann die eines gemischten jüdisch-hellenistischen Milieus und der rein hellenistischen Gesellschaft. Ihnen folgten die Machtlosen und die Adeligen des römischen Imperiums. Als sich einige europäische Länder, deren Religion das Christentum war, zu Kolonialmächten entwickelten, brachen mutige Missionare mit ihren Herren aus Spanien, Portugal, Frankreich und England auf, um ihren Glauben in der gereiften Form einer Religion den neu entdeckten Völkern zu bringen. Millionen haben in der Folge mutig ihr Leben aufs Spiel gesetzt, um ihren Glauben über ihre Länder hinaus zu verbreiten. Durch ihr Leben und ihren Dienst haben sie gezeigt, wer sie für Jesus sind und was Jesus für sie bedeutet. Dank denen, die ihren Glauben mit unseren Vorfahren geteilt haben.
Wie hat sich diese Begegnung mit Jesus für mich, einen in Sri Lanka geborenen Tamilen und gläubigen Katholiken, entwickelt, und wie ist diese Beziehung gereift? In welcher Weise bin ich aufgerufen, diesen selben Jesus als mein Heil und als das Heil meiner Brüder und Schwestern, die heute in Sri Lanka leben, zu bekennen?

2. Erste Begegnung mit Jesus: eine geistige Nahrung und eine göttliche „Garantie"

Als Mitglied einer gut katholischen Familie und erzogen in einer katholischen Schule bekam ich die Grundlage für mein Wissen und meine Beziehung zu Jesus hauptsächlich durch Unterweisungen und praktische Erfahrungen in Familie und Schule. Meine erste bewußte Begegnung mit einem persönlichen Gott, nämlich Jesus, dem Christus des Katholizismus, begann mit der Vorbereitung und dem Empfang der heiligen Kommunion. Meine regelmäßige Teilnahme an der Eucharistie und anderer damit verbundener religiöser Übungen waren die geistige Nahrung und die göttliche „Garantie" für mein Wachstum als Person. Jesus gab mir im Gebet und Sakrament die Kraft, mich von allem Übel fernzuhalten und zugleich „Erfolg" im irdischen Leben und im Leben danach anzustreben. Und das erschien mir als Religion zu genügen, zumindest bis ich zum aktiven Laienapostolat kam.

3. Eine aktive Jüngerschaft als Weg zu tieferem Wissen

Es war meine Einführung in eine Form des Laienapostolates (Legio Mariae), die mir die Augen für die Nöte der Menschen um mich herum öffnete. In mir erwachte eine neue religiöse Kraft, ein Enthusiasmus und Eifer, mehr im Sinne von Jesus Christus zu tun. Jesus war nicht mehr nur eine historische Figur, die meine Erlösung erwirkt hatte, sondern eine existierende, lebendige Realität, die mich zur aktiven Jüngerschaft und zur Mitwirkung an der Erlösung der Menschheit

berief. Ich fand in Jesus sowohl einen Zugang zu Gott-Vater als auch einen Ideal-Guru, der mit mir lebte, mich lehrte und mich fähig machte, ihm im Leben nachzufolgen. Ich begann, mehr auf sein Vorbild zu achten. Die Beschäftigung mit dem Laienapostolat war daher der Beginn eines neuen Verständnisses Jesu und seiner Nachfolge. Ich spürte, daß ich Jesus nachfolgen mußte, um ihn wirklich kennenzulernen; und das verlangte von mir eine noch engere Nachfolge. Jüngerschaft bedeutet, ihn zu kennen und in ihn hineinzuwachsen. Diese allmähliche Intensivierung im Apostolat ebnete den Weg zu meinem Priestertum als einer intensiven Form der Jüngerschaft Jesu Christi.

4. Eine ungenügende Christologie im Priesterseminar

Ich war glücklich, diese gute, aber herausfordernde Jüngerschaft Jesu Christi im Wesen des Priestertums wiederzuentdecken. Aber der Übergang vom Laienapostolat zum Priesteramt in den Gängen des Priesterseminars wurde unglücklicherweise von der Periode einer kalten scholastischen Christologie geprägt, ohne Dynamik und motivierende Kraft. Sie hatte weder den Pfeffer noch das Salz (was wir Asiaten so schätzen) des Evangeliums, um die prophetische Bedeutung Jesu für die Massen zu zeichnen, noch konnte sie irgend jemand zur Solidarität mit den Mitmenschen, besonders mit den Leidenden, bewegen.

5. Ein reicher, aber apologetischer Einblick in die Person Jesu

Es war eher eine apologetische Christologie, die nicht den inneren Reichtum seiner Person, sondern die Reinheit der Lehre über seine Person im Auge hatte. Es war eine großartige Darstellung des Chalzedonensischen Dogmas über die Person Jesu, das die Position der Kirche gegen Häresien verteidigte und einen Einblick in das Mysterium der Menschwerdung gab: die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in einer Person.

6. Aber keine Berufung zu Jüngerschaft und Hingabe

Ungeachtet der Strenge, mit der sich die Kirche gegen Häresien jener Zeit verteidigte, und der gültigen Präsentation der Person Jesu spürte ich damals wenig Motivation zu einer persönlichen Nachfolge. Meine Spiritualität war daher mehr eine gewissenhafte Erfüllung religiöser Übungen, die die Kirche empfahl, und weniger eine spontane, auf das Verständnis der Christologie gestützte Nachfolge. Glücklicherweise ist die Kirche für uns nicht nur eine Lehrmeisterin, sondern auch eine Mutter in der Nachfolge Jesu Christi. Sie hat weise lang erprobte spirituelle Übungen empfohlen, die eine Beschreibung des Bildes Jesu (des „alter Christus") nähren. Ich hätte mir gewünscht, daß diese Empfehlungen durch eine dynamische Darstellung Jesu motiviert und verstärkt würden, die in uns eine ver-antwortete Nachfolge auslösen würde. Leider geschah das nicht.

7. Ich glaube an Jesus als Gott und Mensch, ungeachtet des „Wie" des Mysteriums

Die Kirche lehrt Jesus Christus als die zweite Person der Dreieinigkeit, als Mitte des Evangeliums, als den einzigartigen Mittler zwischen Gott und Mensch, den Kyrios, Messias, Heiland, Sohn Gottes und Menschensohn. Ich habe keine Probleme, an all das zu glauben und sogar die theologische Basis, die vom kirchlichen Lehramt vorgegeben wird, zu akzeptieren. Was mich aber traurig macht, ist die Fortsetzung des unnötigen Streites zwischen Theologen und dem Lehramt über Dinge, die primär nichts mit unserer Nachfolge Christi zu tun haben.

8. Die Verpflichtung des Lehramtes zu führen und auszugleichen

Theologen zerlegen noch immer Jesus Christus, erforschen seine Göttlichkeit und Menschlichkeit und betonen das eine oder das andere, oder stellen sogar das eine gegen das andere, um relevante Schlußfolgerungen für ihre Zeit und Situation zu ziehen. Hier liegt die bedeutende Funktion des kirchlichen Lehramtes, das Wahre vom Falschen zu trennen und die zu lenken, die ihrem Wohl anvertraut sind. Aber in der Erfüllung dieser Funktion hat sie nicht nur eine Lehrmeisterin, sondern auch eine Mutter zu sein. Nur wechselseitige Sorge und reife Zusammenarbeit zwischen Lehramt und Theologen können dem Glauben an Christus wirkungsvoll dienen.

9. Das Fehlen einer formulierten Christologie beim II. Vatikanum

Mein Glaube an Jesus Christus als wahrer Gott und wahrer Mensch hängt nicht von der Fähigkeit der Theologie ab, das Mysterium der Menschwerdung, das „Wie" der Zweiheit der Naturen in einer Person zu erklären. Theologie muß mir helfen, aufs neue „die unergründlichen Reichtümer Christi" für unsere heutige Welt zu entdecken. Das Lehramt wird aufgerufen, über seine Aufseherrolle hinauszugehen. Die Kirche muß theologische Forschungen ermutigen, um aus der Offenbarung und durch die Auseinandersetzung mit der heutigen Welt die unauslotbaren Reichtümer Christi zu entfalten und das Kommen des Reiches Gottes zu beschleunigen. Unglücklicherweise existiert für solche Anstrengungen keine genügend ausformulierte Christologie (ähnlich der Ekklesiologie in Lumen Gentium), um als Grundlage für die Lehren des II. Vatikanums zu dienen.
Vatikanum II war in besonderem Maße ein Pastoral-Konzil der Kirche. Mit den zwei dogmatischen Beschlüssen über die Offenbarung und über die Kirche als Grundlage wurde ein Pastoralprogramm für die Erneuerung der Kirche ausgearbeitet. Allen Dokumenten des Konzils lag offensichtlich eine gemeinsame Sicht der Welt wie auch der Kirche zugrunde. Dieses Verständnis, durch die Ergebnisse der neuen Bibelforschung bestätigt und gestärkt, wurde als Gabe des Heiligen Geistes zur Erneuerung der Kirche erkannt. Aber um den Geist und die Sicht des II. Vatikanums in sich aufzunehmen und den pastoralen Plan dieses Konzils auszuführen, können wir uns nicht mit dessen Ekklesiologie zufriedengeben. Der Geist, die Weltsicht und die Ekklesiologie des II. Vatikanums gehen zwar von unserem Verständnis von Jesus Christus aus, wie er in den Evangelien dargestellt und im Verständnis unserer Zeit gelesen wird. Eine Christologie jedoch, die als Grundlage für alle Lehren des II. Vatikanums hätte dienen können, wurde nicht formuliert. Meiner Meinung nach ist es diese Lücke, die unglücklicherweise eine Reihe von nachkonziliaren Spannungen zwischen dem Lehramt und den Theologen verursacht hat.

10. Die Notwendigkeit einer biblischen Christologie, die offen ist für die Zeichen und Probleme der Zeit

Es ist meine feste Überzeugung, daß wir nur durch eine Rückkehr zu den Quellen, insbesondere zu den Evangelien, eine Christologie der Jüngerschaft vertiefen können. Die Person und die Botschaft Jesu waren das primäre Anliegen des Evangeliums. Das Sichtbarmachen Gottes des Vaters und seines Reiches als Heil der Menschheit waren das wesentliche Anliegen Jesu. Seine Predigt, seine Passion, sein Tod und seine Auferstehung waren auf dieses Ziel gerichtet. Wir sind aufgerufen, das Evangeliums neu zu lesen, um diesem Jesus zu begegnen und eine Spiritualität der Jüngerschaft zu entwickeln.
In beiden Bereichen, dem Neulesen des Evangeliums wie auch bei der Entfaltung einer entsprechenden Spiritualität, hat die Kirche eine unerläßliche Funktion als „Mutter und Lehrmeisterin". Aber das ist nicht alles. Die Kirche, als Weltkirche und Ortskirche, ist aufgerufen, die „Zeichen der Zeit zu lesen" und das reiche Erbe und die schöpferische Begabung der Völker wie auch ihre Verzweiflung und Hoffnung aufzunehmen und eine Lehre für unsere Zeit zu formulieren.

11. Dank an das II. Vatikanische Konzil

Obwohl ich zum Priestertum durch den „dynamischen Weg des Laienapostolates" kam, wurde mir im Seminar nicht geholfen, in dieser Art der Nachfolge zu wachsen. Erst nach meiner Ordination, hineingeworfen in das Amt des Betens und des Dienens, spürte ich mein ungenügendes Verständnis von Jesus Christus. Glücklicherweise konnte ich durch den Geist und die Schriften des Konzils viel gewinnen. Ich fand Kraft in ihrer Ermutigung, die Zeichen der Zeit zu lesen und die Welt und seine Realitäten ernster zu nehmen (G. S.), das Evangelium in die religiösen und kulturellen Realitäten unserer Lebensbereiche hineinzubringen (A. G.), sich für wesentliche und einschließende Sichtweisen anderer Christen und Glaubensbekenntnisse einzusetzen usw. Zusätzlich zu den früheren Philosophien und Traditionen wurde die Realität unseres heutigen Lebens eine weitere Kategorie für ein bereichertes Neulesen des Evangeliums und ein

entsprechendes Verstehen Jesu und seiner Botschaft für unsere Zeit.

12. Die Nachfolge Jesu Christi bedeutet für mich, Missionar zu werden

Meine heutigen Lebensumstände als römisch-katholischer Christ, der in Sri Lanka lebt, zu einer Kirche gehörend, die im multireligiösen Einflußbereich der vier großen Religionen steht, und das als Tamile – ein Volk, das unter den verschiedensten Formen der Unterdrückung, der moralischen und sozialen Auflösung leidet – ... diese Zusammenhänge liegen schwer auf meinem gegenwärtigen Leben. Ich kann nicht mit einer bloßen Versicherung einer persönlichen Erlösung zufrieden sein, noch kann ich mich auf eine selbstzufriedene Spiritualität zurückziehen, mich ausschließlich von dem Wort und den Sakramenten der Kirche ernähren. Ich kann kein Nachfolger Christi sein, ohne ein dynamischer und prophetischer Missionar für Jesus Christus zu werden, um anderen zu dienen und sie zu retten.

13. Die Nachfolge Jesu Christi bedeutet, sein Ostermysterium zu leben

Es gibt keine Nachfolge Jesu, bevor ich nicht die Zeichen des Ostermysteriums erkenne, nämlich das Kreuz, die Erniedrigung, die Versäumnisse, die Hilflosigkeit usw. in meinem eigenen Lebenszusammenhang.
Wie es falsch ist, sich auf eine selbstzufriedene Spiritualität der Nachfolge Jesu zurückzuziehen, lediglich auf einige spirituelle Übungen, so ist es falsch, Jesus nachzufolgen, indem man in einem „menschlichen Aktivismus" Scheitern und die Erniedrigungen des Kreuzes mißachtet. Jesus hat uns keinen „Generalplan der Erlösung" vorgelegt, entworfen durch menschliche Intelligenz und abgesichert durch weltlichen Erfolg, sondern er hat uns durch das Durchleben des schmachvollen Mysteriums des Kreuzes den Weg zur Erlösung und zu einem neuen Leben gezeigt. In seiner Nachfolge habe ich keine andere Wahl als das Kreuz und seine Schmach. Daher sichert mir die Nachfolge Jesu keinen sozialen Status, sondern nur eine schwere Verantwortung und eine Herausforderung, sich mit den Armen und Leidenden zu solidarisieren; mit der festen Hoffnung auf einen Sieg zu neuem Leben.

14. Die Nachfolge Jesu heißt, Missionar für Ihn zu werden

Die Berufung zum Jünger Jesu und zu seinem Missionar sind zwei sich gegenseitig bereichernde Aspekte der selben Realität. Die Besessenheit von der Person und Botschaft Jesu ist die erste Voraussetzung, sein Missionar zu sein. Gott sei Dank hat die Mutter Kirche im II. Vatikanum und durch die folgenden Lehren (Ad Gentes, Evangelii Nuntiandi, Redemptoris Missio) das Konzept der Mission für unsere Zeit erneuert und bereichert. Die Nachfolge Christi, der Glaube an ihn als Retter der Menschheit lassen in mir keine antireligiöse und antikonfessionelle Eifersucht mehr aufkommen. Auch hat es in mir in keiner Weise meinen Eifer verringert, Missionar Christi zu sein. Dafür bin ich jetzt fähig, in und durch Jesus Christus die grenzenlose Offenbarung Gottes als des Vaters aller Menschen zu sehen und zu erfahren, die Einmaligkeit seiner Offenbarung, die Bedeutung seines Opfers für jetzt und für immer, die Bedeutung seiner Auferstehung und Wiederkunft. Dadurch hat mir die Kirche eine neue Vision und neue Schwungkraft gegeben, im heutigen Sri Lanka Missionar Jesu Christi zu sein.

15. Die Nachfolge Jesu ist eine volle Hingabe

Abschließend will ich betonen, daß ich nach meinem Verständnis der Nachfolge Jesu Christi mein Leben ganz dem Dienst als Priester hingeben will. Theologen mögen die Untrennbarkeit des katholischen Priestertums mit dem Zölibat hinterfragen und diskutieren. Sie mögen mehr Respekt und Bewußtseinsfreiheit im Bereich des Gehorsams und der Autorität fordern. Es mag neue Wege geben, Freiheit und Armut zu praktizieren. Aber wenn mein Priestertum bedeutet, Nachfolger Jesu zu sein und seiner Sache völlig zu gehören, dann müssen diese Tugenden eine untrennbare Rolle in meinem Leben und meinem Amt spielen. Armut und Gehorsam sind die von Jesus gewählten Wege bei der Durchführung des österlichen Mysteriums. Und der Zölibat, den ich eher als ein Charisma denn als Bürde einer gesetzlichen Vorschrift verstehe, gibt mir die Kraft, meine Hoffnung auf ein neues Leben auszudrücken und mein ganzes Leben der Sache Jesu zu widmen.
Möge Gott mir die Kraft gewähren, Jesus bis zum Ende nachzufolgen.

Josef Imbach

Jesus – die geheime Bezugsgestalt

Ein Überblick über das Jesusbild in der modernen Literatur

Jesus ist für viele bedeutende Schriftsteller des 20. Jahrhunderts „die große Bezugsgestalt". Dabei können die Spiegelbilder in die Nähe einer Schwarzweißmalerei kommen, aber auch zu Parabeln mißglückter Jesusbegegnung werden. Auch die Aktualisierungen gibt es seit vielen Jahrzehnten. Sie heben „die kritische Relevanz der christlichen Botschaft unter den jeweiligen Gesellschaften" hervor. Spuren des Jesusbildes finden sich vor allem auch in der Lyrik.* *red*

In den letzten Jahrzehnten geschah es immer wieder, daß der eine oder andere Jesusroman auf den vorderen Rängen der Bestsellerlisten auftauchte. Erinnert sei an Autoren wie Shalom Ash („Der Nazarener", 1939), Lloyd C. Douglas („Der große Fischer", 1948), Robert Graves („König Jesus", 1946), Max Brod („Der Meister", 1952), Jan Dobraczyński („Gib mir deine Sorgen", 1952), Nikos Kazantzakis („Die letzte Versuchung", 1953) – bis hinauf zu Anthony Burgess („Jesus Christ and The Love Game", 1976) und Gerald Messadié („Ein Mensch namens Jesus", 1988). Bei dieser Art von Literatur handelt es sich durchwegs um konventionelle Jesusdarstellungen, welche nicht nur dem metaphysischen Durst des Publikums, sondern auch dessen archäologischer Neugierde Rechnung trugen – also sozusagen um Sachbücher in Form von historisierenden, psychologisierenden und meist auch melodramatischen Romanen. Unverkennbar ist dabei bei manchen Schriftstellern der Wille zur Orthodoxie. Begreiflicherweise, denn als Robert Graves an das Tabu der Jungfrauengeburt rührte oder als Nikos Kazantzakis die Versuchbarkeit Jesu auf der Ebene der Sexualität abhandelte, wurde das von einem Großteil der Leserschaft als skandalös empfunden.

Die Hauptschwierigkeit dieser Romanautoren bestand darin, die Psychologie Jesu einigermaßen glaubwürdig nachzuzeichnen. Und da bestand natürlich besonders bei den um „Orthodoxie" bemühten Autoren die Gefahr, ins Erbauliche abzugleiten; Dobraczyńskis Roman kann dafür geradezu als Musterbeispiel dienen.

Spiegelbilder

Immer mehr Schriftsteller vermeiden es in der Folge bewußt, als allwissende Erzähler in Erscheinung zu treten und Jesus direkt zu porträtieren. Vielmehr bedienen sie sich der literarischen Technik der Brechung und Spiegelung (die bereits Dobraczyński angewandt hatte). Indem sie zeigen, wie Jesus auf seine Umgebung wirkt, sind sie der Sorge enthoben, sein Innenleben rekonstruieren zu müssen. Am Verhalten und an der Reaktion jener, die ihm begegnen, soll deutlich gemacht werden, was Jesus gewollt hat und mit welchem Anspruch er aufgetreten ist.

Beispielhaft für diese Art der indirekten Annäherung an Jesus ist das Hörspiel „Der Zöllner Matthäus" von Marie Luise Kaschnitz. Die Berufung des Apostels, von den ersten drei Evangelisten nur mit wenigen Worten angedeutet, gestaltet Kaschnitz zur dramatischen Handlung aus. Obwohl Jesus selbst in diesem Hörspiel nicht zu Worte kommt, ist er doch ständig präsent, allerdings nur indirekt, im Urteil seiner Anhänger und seiner Gegner. Literarisch und theologisch stellt „Der Zöllner Matthäus" gegenüber der herkömmlichen Jesusliteratur zweifellos einen Fortschritt dar. Wie die Schriftstellerin selber gesteht, ist ihr nicht die Psychologie Jesu wichtig, sondern die Haltung, welche die Menschen ihm gegenüber einnehmen. „Im ‚Zöllner Matthäus' habe ich versucht, den aus dem Neuen Testament bekannten Vorgang der Berufung des Matthäus so darzustellen, daß jeder das Erlebnis des Zöllners, sein Mißverstehen, seine entsetzte Abwehr und schließlich sein Mitgehen nachempfinden kann."[1]

Einen ähnlichen Annäherungsversuch an die Jesusgestalt versucht Stefan Andres in seiner Hörfolge „Der Reporter Gottes". In sämtlichen zehn von ihm gemachten Interviews muß dieser Reporter feststellen, daß Jesus von Nazaret immer mehr an Bedeu-

* Vgl. dazu auch den Beitrag von *E. Biser*, Zur Neuentdeckung Jesu im heutigen Glaubensbewußtsein, in: Diakonia 22 (1991) 373–379.

[1] *H. Bienek*, Werkstattgespräche mit Schriftstellern, München 1962, 45.

tung verloren hat. Jene, die ihn noch kennen, haben ihn für ihre persönlichen Ziele oder für ihre politischen Interessen vereinnahmt. Sogar für die Kirchen ist er zu einem guten Teil zu einem bloßen Instrument zur Verteidigung von Machtpositionen verkommen. Das Ergebnis von fast zweitausend Jahren abendländischer Geschichte ist, etwas überspitzt ausgedrückt, eine Christenheit ohne Christentum – Kierkegaard läßt grüßen.

Die literarische Qualität dieser beiden Hörspiele leidet vor allem darunter, daß ihre Autoren allzu sehr mit Kontrasten arbeiten. Die etwas penetrante Schwarzweißmalerei wirkt sich ihrerseits auf die theologische Qualität aus; beide Hörspiele stimulieren nicht zur Auseinandersetzung, sondern beschränken sich auf einen moralisierenden Appell.

Ganz anders hingegen verhält es sich mit Friedrich Dürrenmatts Erzählung „Pilatus", die ganz und gar vom „Spiel der Augen und Blicke" zwischen Jesus und dem Landpfleger lebt[2]. Für Pilatus ist Jesus „der Gott". Für den Landpfleger steht fest, daß Jesus sich seinen Peinigern plötzlich zu erkennen geben wird, um sich an ihnen aufs grausamste zu rächen. Da die Gottesvorstellung des Pilatus sich an seinen heidnischen Vorbildern orientiert, kann der Gedanke an einen wirklich leidenden Gott gar nicht erst aufkommen. Dürrenmatts Geschichte gerät so zur Parabel einer mißglückten Jesusbegegnung.

Die gleiche Technik der Spiegelung und Brechung verwendet der Schwede Pär F. Lagerkvist in seinem Roman „Barabbas" (1951), der ihm den Nobelpreis einbrachte. Wie kein anderer Mensch nach ihm erfährt der Raubmörder Barabbas die Bedeutung des Todes Jesu, der ja im ureigentlichen Wortsinn *für ihn* – eben an seiner Stelle – gestorben ist. Auf diese Weise hat sich der tote Galiläer für immer seiner Existenz bemächtigt. Wie sehr Barabbas jedoch die Botschaft des Galiläers mißversteht, wird anläßlich seiner „Bekehrung" deutlich. Als er nach seiner Taufe hört, daß die Christen angeblich die Stadt Rom einäschern wollen, wird er zum Brandstifter. Sein Tod gleicht dem des Nazaräers; er endet am Kreuz.

Ein indirektes Jesusbild zeichnet auch der Italiener Giuseppe Berto in seinem (bislang nicht ins Deutsche übertragenen) Roman „La gloria" (Die Herrlichkeit). Jesu Biographie spiegelt sich hier in der Autobiographie des Judas wider. Dieser, ein Glaubensbesessener und Gottsucher, fragt sich zunächst selbst, ob nicht er der erwartete Messias sei. Dann begegnet er Jesus, als erster von den zwölfen. Als letzter wird er von ihm zum Apostel berufen. Das eigentliche Anliegen dieser Aufzeichnungen besteht in der Rechtfertigung des „Verrats". Judas macht all jenen den Prozeß, die ihn seit bald zwei Jahrtausenden ohne Prozeß verurteilen[3]. Daß der Meister ihn mehr liebt als selbst seinen Lieblingsjünger, begreift Judas erst, als ihm seine eigentliche Berufung zuteil wird, die ihn hoch über alle anderen Apostel erhebt: er soll Jesus verraten, damit dieser sein Heilswerk zu Ende führen kann. In diesem Augenblick erst findet Judas zum Glauben an Jesus. Mit seinem Verrat hat er eine Mission zu erfüllen, die Jesu Sendung in nichts nachsteht. Er wird zum Miterlöser, zum zweiten Messias.

In solchen indirekten Annäherungen an Jesus tritt der Schriftsteller hinter seine Figuren zurück. Dies wiederum ermöglicht es ihm, sich mit der Gestalt und den Absichten Jesu dialektisch und so auf differenzierte Weise auseinanderzusetzen und eine ganze Palette möglicher Jesusrezeptionen vorzulegen.

Aktualisierungen

Im Hintergrund steht dabei nicht selten die Frage, wie sich Jesus verhalten würde, wenn er *heute* lebte. Immer wieder haben sich namhafte Autoren der in dieser Frage enthaltenen theologischen und literarischen Herausforderung gestellt, indem sie sich der Technik der Aktualisierung und Verfremdung bedienten.

Einen Versuch in diese Richtung machte bereits Gerhart Hauptmann mit seinem „Emanuel Quint" (1910), einem Roman, in welchem der Nobelpreisträger die Geschichte eines schlesischen Tischlersohnes aufzeichnet, der in religiöser Verzückung das Leben Jesu in seiner Zeit und Umgebung nachzuleben versucht und schließlich, verfolgt von seinen Feinden, im Gebirge umkommt.

[2] *K.-J. Kuschel*, Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, Zürich – Gütersloh 1978, 95.

[3] Zu dieser Thematik vgl. *J. Imbach*, „Judas hat tausend Gesichter". Zum Judasbild in der Gegenwartsliteratur, in: *H. Wagner* (Hg.), Judas Ischariot, Frankfurt a. M. 1985, 91-143.

Eine bekannte (weil in der Religionspädagogik häufig herangezogene) Aktualisierung des Weihnachtsgeschehens bildet die Kurzgeschichte „Die drei dunklen Könige" von Wolfgang Borchert, in der der Schriftsteller die Geburt Jesu in die Zeit des Zweiten Weltkrieges hineinverlegt und in der die drei Weisen als Kriegskrüppel auftreten. Borchert polemisiert in dieser Erzählung gegen den fehlenden Wirklichkeitsbezug des Glaubens, der immer dann vorliegt, wenn er, statt realen Trost zu spenden, lediglich der Verinnerlichung und der Vertröstung dient.

Eine moderne Nachgestaltung der Passionsgeschichte leistete William Faulkner mit seinem Kriegsroman „Eine Legende" (1954), der im Mai 1918 spielt. Der Friede an der Front soll durch Gewaltverzicht wiederhergestellt werden. Zusammen mit zwölf Soldaten stiftet ein Korporal sein Regiment dazu an, den Befehl zu verweigern. Der Anstifter der Meuterei und seine Helfer werden verhaftet, der Korporal zum Tod verurteilt. An einem Donnerstagabend findet die Henkersmahlzeit statt. Am Freitag wird der Korporal zusammen mit zwei Kriminellen hingerichtet. Sein Grab wird am Sonntag von einer Bombe zerstört; der Leichnam ist unauffindbar. Spätestens hier wird jeder Zweifel ausgeräumt; der Aufbau des Romans folgt den Ereignissen der Karwoche. Die ganze Geschichte ist nichts anderes als eine Aktualisierung der Leidensgeschichte Jesu.

Eben dieser literarischen Technik bedient sich auch Nikos Kazantzakis in dem Roman „Griechische Passion" (1954), in welchem eine Laienspielgruppe in einem griechischen Dorf ein Passionsspiel einübt. Als einige Zeit danach eine von den Türken vertriebene Gemeinde im Dorf um Aufnahme bittet, wird aus dem geplanten Passionsspiel blutiger Ernst. Die Protagonisten identifizieren sich mit ihren Rollen so sehr, daß es geradezu zu einer Wiederholung des biblischen Geschehens kommt[4].

Um eine zeitgemäße Interpretation der Jesusfigur bemüht sich auch der Italiener Giorgio Saviane in seinem Roman „Getsemani" (1980). Savianes Jesus ist Jude, 33 Jahre alt und Universitätsprofessor. Rein zufällig trägt er den Namen des Mannes aus Nazaret. Nach seiner Taufe und Priesterweihe solidarisiert er sich immer mehr mit den Leidenden. Als er zum Mitwisser eines Mordes wird, bringt ihn der Täter (dessen Namen er den Ermittlungsbehörden nicht preisgegeben hat) um. Allerdings bleibt diese moderne Jesusgestalt über weite Strecken hin blaß und seltsam profillos, so daß sich der Roman wie eine etwas holperige Übersetzung von der religiösen in eine säkularisierte Sprache liest.

Eine Aktualisierung der Jesusgestalt ganz anderer Art legt Mario Pomilio mit „Das fünfte Evangelium" vor, einem Roman, der aus zahlreichen (fingierten) Dokumenten aus mehreren Jahrhunderten besteht. In all diesen Zeugnissen, die von einem amerikanischen Historiker in Archiven und Bibliotheken aus halb Europa zusammengetragen wurden, ist von einem rätselhaften „fünften Evangelium" die Rede, welches offensichtlich verlorengegangen ist oder – wie Pomilio vermutet – möglicherweise vom Vatikan unter Verschluß gehalten wird. Die ganze Kirchengeschichte mit ihren Heiligen und Häretikern, Rebellen und Ketzern, Päpsten und Mönchen, Schwärmern und Wanderpredigern tritt in diesen Zeugnissen in Erscheinung. Die einen verheimlichen die Existenz dieses fünften Evangeliums (die darin enthaltenen Äußerungen sind zu gefährlich für eine Kirche, die vergessen hat, daß ihr nicht Macht versprochen, sondern ein Dienst aufgetragen ist); die anderen (die von dem Gedanken besessen sind, daß die Liebe jedes Gesetz überflüssig macht) berufen sich immerfort darauf. Im Grunde aber ist – wie aus einem der Dokumente hervorgeht – dieses „fünfte Evangelium" nichts anderes als eine Chiffre für Christus selbst: „Trage Sorge, daß du Christus findest, und du wirst das fünfte Evangelium gefunden haben." Oder, an anderer Stelle: „Denn ob Legende oder Wirklichkeit, jedenfalls stellt das fünfte Evangelium den Fluß der Hoffnung dar, es ist das sich erneuernde Wort, die sich erweiternde Wahrheit, das Bedürfnis jeder einzelnen Generation nach der Entdeckung – oder Herausarbeitung – ihres eigenen Evangeliums; es ist der Heilige Geist, den man sucht."[5]

[4] Zu erwähnen wäre hier auch die Erzählung „Saisonbeginn" von *Elisabeth Langgässer,* in welcher die Schriftstellerin die Judenverfolgung unter den Nationalsozialisten mit der Kreuzigung Jesu in Zusammenhang bringt.

[5] *M. Pomilio,* Das fünfte Evangelium, Salzburg 1977, 65 und 43.

Derartige Aktualisierungen zielen naturgemäß darauf, die kritische Relevanz der christlichen Botschaft unter den jeweiligen gesellschaftlichen Bedingungen hervorzuheben. Eben deshalb stellen sie für die kirchliche Theologie und Verkündigung eine bleibende Herausforderung dar. Denn diese Art von Literatur enthält immer auch eine kirchenkritische Spitze; statt sich dauernd auf Jesus zu berufen, muß sich diese Kirche zunächst einmal fragen (und fragen lassen), ob sie seine Absichten überhaupt begriffen hat – und ob sie von ihnen ergriffen ist.

Christologische Spurelemente

Zwar wird die Jesusfigur von den Literaten eher selten ausdrücklich thematisiert. Hingegen wimmelt es in der neueren Literatur geradezu von Andeutungen und Anspielungen, von Reminiszenzen und Hinweisen auf den Mann aus Nazaret – man könnte auch sagen: von christologischen – oder doch jesuanischen – Spurelementen[6].

Lediglich auf ein Beispiel sei hier andeutungsweise verwiesen, nämlich auf Wolfgang Borcherts Kurzgeschichte „Jesus macht nicht mehr mit".

Protagonist ist ein Soldat, der von den anderen Jesus gerufen wird. Dieser hat die Aufgabe, sich in die Gräber der Gefallenen zu legen, um sie auf ihre Länge hin zu prüfen. Eines Tages erklärt dieser „Jesus" plötzlich, daß er nicht mehr mitmache – und geht davon. Warum wird dieser Soldat eigentlich von allen Jesus genannt? „Der Alte nennt ihn immer so, weil er so sanft aussieht."[7] Das Klischee vom „sanften Jesus" dient dazu, einen im Grunde etwas unbeholfenen Soldaten zu charakterisieren, wodurch aber umgekehrt das Jesusbild wieder schablonenhaft fixiert wird. Der verblüffende Effekt von Borcherts Kurzgeschichte besteht nun gerade darin, daß von diesem „sanften Jesus", dem man offensichtlich keine bewußtseins- und gesellschaftsverändernde Funktion zutraut, eine ungeahnte politische Sprengkraft ausgeht, insofern er Widerstand leistet gegen das scheinbar Unausweichliche („Und die Gräber müssen doch gemacht werden. Einer muß doch rein, ob es paßt. Da hilft doch nichts.").

Ähnliche christologische Spurelemente finden sich bei einer ganzen Reihe von modernen Autoren, von denen hier bloß einige genannt werden können: Ernest Hemingway („Heute ist Freitag"), Anna Seghers („Das siebte Kreuz"), Heinrich Böll („Und sagte kein einziges Wort"), Alexander Solschenizyn („Die Osterprozession"), Michail Bulgakov („Der Meister und Margarita"), Julien Green („Jeder Mensch in seiner Nacht"), Ignazio Silone („Das Abenteuer eines armen Christen")[8].

Auch – oder besser: vor allem – in der Lyrik finden sich immer wieder Spuren, die zu dem Mann aus Nazaret hinführen, wobei hier naturgemäß bloß einzelne seiner Worte, manche seiner Haltungen oder bestimmte Episoden aus seinem Leben variiert, paraphrasiert oder interpretiert werden. Erinnert sei bloß an ein paar bekannte Namen wie Bertolt Brecht („Weihnachtsgedichte"), Boris L. Pasternak („Der Garten Getsemani"), Giuseppe Ungaretti („Mein Fluß, auch du"), Paul Celan („Mandorla"; „Tenebrae"), Nelly Sachs („David"; „Dornengekrönt") . . .[9]

Der „andere" Jesus

Im Hinblick auf die Untersuchung von Karl-Josef Kuschel über das Jesusbild in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur hat Paul Konrad Kurz darauf hingewiesen, daß eben „nicht Odysseus, Don Quichotte, Hamlet oder Faust, nicht Marx, Nietzsche oder Lenin, sondern Jesus *die große Bezugsgestalt* der modernen Literatur ist: weniger der ‚ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben', vielmehr nach allen Seiten als ‚ecco homo', der unverstandene, fremde, abgelehnte, von den Repräsentanten der Gesellschaft beseitigte Jesus."[10] So überraschend diese These vorerst erscheint – sie trifft zu.

[6] Da diese Problematik die Grenzen dieses Beitrags überschreiten würde, sei hier auf die von Karl-Josef Kuschel herausgegebene Anthologie von Jesus-Texten verwiesen, welche nicht nur im Religionsunterricht auf der Oberstufe, sondern auch in der theologischen Erwachsenenbildung hilfreich ist: *K.-J. Kuschel* (Hg.), Der andere Jesus. Ein Lesebuch moderner literarischer Texte, Zürich – Gütersloh 1983.

[7] *W. Borchert,* Jesus macht nicht mehr mit, in: Das Gesamtwerk, Hamburg 1970, 178–181; Zitate S. 181.

[8] Ausführliche Analysen bei *Kuschel,* Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, a. a. O. 115–227.

[9] Vgl. dazu die Interpretation von *J. Imbach,* Gesù nella letteratura contemporanea, Roma 1983.

[10] *P. K. Kurz,* zit. bei *Kuschel,* Der andere Jesus, 12.

Der hier zur Verfügung stehende Raum erlaubte es allerdings nur, mit ein paar ausgewählten Beispielen aufzuwarten. Aber bereits im Hinblick auf die bisherigen, sehr summarischen Ausführungen dürfte feststehen, daß der Jesus der Literaten (wenn man einmal von den „traditionellen", sichtbar um Orthodoxie bemühten Jesusromanen absieht) in der Regel nicht der Christus der Kirchen oder zumindest nicht der „ganze Christus" des kirchlichen Dogmas ist. Diese Tatsache jedoch ermächtigt die Theologen nicht dazu, literarische Werke allein nach dogmatischen Kriterien zu beurteilen (zumal ja auch die christologischen Dogmen keineswegs den „ganzen Christus" erfassen). Jedenfalls sind die mit der kirchlichen Verkündigung Beauftragten gut beraten, literarische Jesustexte zunächst einmal daraufhin zu untersuchen, ob in ihnen nicht vergessene oder verschüttete – auch gesellschaftsbezogene! – Aspekte des Christusgeheimnisses zum Leuchten gebracht werden, die möglicherweise von nicht unerheblicher gesellschaftskritischer Relevanz sein könnten. In dem Maße, als die Kirche fähig ist, derartige Impulse aufzugreifen, gewinnt sie auch an Glaubwürdigkeit.

Neuere Annäherungen an Jesus

Einzelne neuere Jesusromane allerdings lassen sich nur schwer unter die gängigen Schemen einordnen, obwohl sie diesen in *erzähltechnischer* Hinsicht doch wieder verpflichtet sind.

Dies gilt etwa für den bereits erwähnten Jesusroman „Ein Mensch namens Jesus" des Franzosen Gerald Messadié, der zwar dem „konventionellen" Darstellungsschema folgt, sich aber in doppelter Hinsicht von diesem abhebt. Zunächst einmal läßt sich bei Messadié auch nicht die geringste Spur von jenem Willen zur Orthodoxie feststellen, der den „traditionellen" Jesusroman charakterisiert. Ungewöhnlich ist außerdem das fast vierzig Seiten umfassende Nachwort, in welchem der Autor mit mancherlei historischen und kulturgeschichtlichen Details aufwartet, in der Absicht, die der Romanhandlung zugrunde liegenden Theorien wie auch Einzelheiten der Darstellung argumentativ zu untermauern – beispielsweise daß Jesus eine Zeitlang mit der Qumran-Gemeinde zumindest sympathisierte; daß er nicht das vollständige Kreuz, sondern nur den Querbalken nach Golgota schleppen mußte (beides trifft mit großer Wahrscheinlichkeit zu); daß Jesus lebendig begraben wurde, „auferstand", sich über Emmaus nach der Hafenstadt Joppe begab und sich dort nach Asien einschiffte (eine etwas abenteuerliche These, die in den letzten Jahren immer wieder einmal vertreten wurde).

In diesem Zusammenhang ist auch Luise Rinsers Roman „Mirjam" (1983) zu nennen, in welchem die Jesusgestalt aus der Sicht Marias (Mirjams) von Magdala nachgezeichnet wird. Literarisch gesehen handelt es sich um einen Jesusroman in Form einer „Spiegelung", wobei aber nicht eine historische Rekonstruktion der damaligen Ereignisse, sondern Gegenwartsfragen im Vordergrund des Interesses stehen. Ein paar Stichworte mögen hier genügen: Beziehung zwischen den Geschlechtern, Emanzipation der Frau, Konfliktbewältigung aus jesuanischem Geist.

Schließlich wäre auch auf Gertrud Fussenegers „Sie waren Zeitgenossen" (1983) und auf Werner Kochs „Diesseits von Golgatha" (1986) zu verweisen, zwei historische Romane, in denen der Mann aus Nazaret ständig präsent ist, obwohl er bloß am Rande vorkommt. Im Zentrum der Handlung stehen Jesu Zeitgenossen, für die der Rabbi aus Galiläa lediglich eine Nebenfigur darstellt, die aufgrund einiger unglücklicher Umstände anstelle des Aufrührers Barabbas hingerichtet wird. Beide Romane illustrieren, daß und wie Menschen aus dem unmittelbaren Umfeld Jesu das Schlüsselereignis ihrer Epoche verfehlen.

August Heuser

Von der Menschwerdung Gottes und der Menschwerdung des Menschen

Zu einem Bild von
Roland Peter Litzenburger

Über das Werk Litzenburgers kann man sagen, daß im Verständnis dieses Künstlers Menschwerdung „durch die Begegnung mit

Menschen, mehr noch durch die Begegnung mit Jesus von Nazaret, mit Gott selbst" geschieht. Dabei kommt die Unkenntlichkeit des Christusbildes radikal zum Ausdruck, wie dies durch Joseph Beuys u. a. noch verstärkt wird. *red*

Roland Peter Litzenburgers Kugelschreiberzeichnung vom Spätsommer 1980 mit dem Titel „Von den Schwierigkeiten, unter Menschen ein Mensch zu werden" wurde bei einer Ausstellung im Frühjahr 1981 in Sigmaringen zum erstenmal der Öffentlichkeit präsentiert. In dem kleinen Katalog zu dieser Ausstellung äußert sich Litzenburger zu den im Katalog abgebildeten Zeichnungen. Zum Titelbild schreibt er:

Ich habe dich bei deinem Namen gerufen.

Menschenmengen lassen keinen Spielraum
für den Einzelnen. Die Masse verleugnet
den Einzelnen, sie anonymisiert ihn.
Sie macht ihn zum Baustein in der
Menschenmauer, macht ihn zum Kiesel in der
Betonmischmaschine der Machtzementierer.
Der Mensch wird als Person verhindert.
Im Handumdrehen ist da einer von der
rechten Seite auf der linken.
So wird seine Identität erstickt, obwohl es
eine Verheißung gibt, die sagt: Ich habe dich
bei deinem Namen gerufen[1].

Mit den beiden Begriffen „Identität" und „Verheißung" benennt Litzenburger ein Grundthema der Bild- und Textauswahl des Kataloges, wie man diese Begriffe auch als wesentliche Fragen seiner eigenen künstlerischen und persönlichen Biographie verstehen kann.

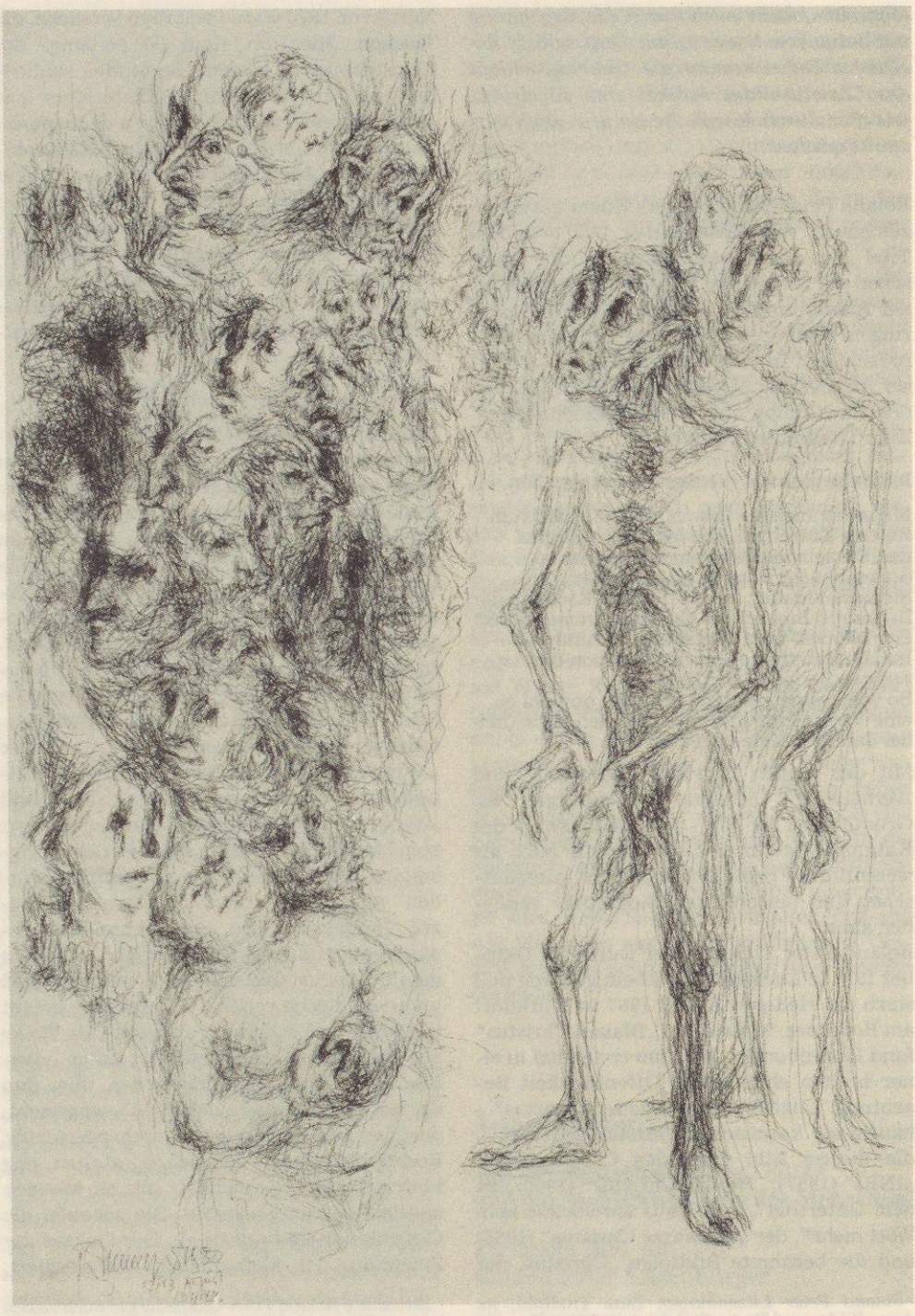
Roland Peter Litzenburger wurde im Oktober 1917 in Ludwigsburg/Rhein geboren und starb am Heiligen Abend 1987 in Markdorf am Bodensee. Mit seinem „Blauen Christus" fand Litzenburger 1950 zum erstenmal in einer breiten christlichen Öffentlichkeit Beachtung. Litzenburgers „Blauer Christus" – häufig als kosmischer Christus gedeutet –, die diesem Bild folgenden Christusbilder „INRI" (1957), „Grauer Christus" (1960) mit dem Untertitel „Und Jesus antwortete kein Wort mehr", der „Schwarze Christus" (1965) und die berühmte Bildfolge „Christus, der Narr" von 1973 waren wichtige Versuche, die Themen „Identität" und „Verheißung" am Christusbild zu klären. Sie fanden schließlich in Litzenburgers „Selbstbildnis mit Dornenkrone" von 1978 ihren Höhepunkt und in seiner letzten Arbeit, einer Kreuzplastik (1987), ihren Abschluß. So war Roland Peter Litzenburger in seinem Leben immer auf der Suche nach der verheißenen künstlerischen wie privaten Identität. Seine Christusbilder waren damit Protokolle einer künstlerischen und menschlichen Lebenserfahrung und Zeitgenossenschaft als Glaubender.

Ein christologischer Suchprozeß

Die hier benannten Christusbilder entstanden in einem Bildfindungsprozeß, gleichsam in einem christologischen Suchprozeß, der weit über das Christusantlitz hinaus das Christusgeschehen umspannte. In diesem Suchprozeß interessierte Litzenburger die Frage der Beziehungen der Menschen untereinander, aber auch die Frage nach der Beziehung der Menschen zu Jesus von Nazaret. In dem Katalog zur Ausstellung in Sigmaringen finden sich über das hier vorliegende Bild „Von den Schwierigkeiten, unter Menschen ein Mensch zu werden" u. a. die Bilder „Mitgekreuzigt" von 1972 und das für Litzenburger später programmatische Bild „Wer bin ich, wenn mich niemand anschaut" vom Mai 1980[2]. Das Bild „Von den Schwierigkeiten, unter Menschen ein Mensch zu werden" mag diesen christologischen Suchprozeß fortführen. Die Kugelschreiberzeichnung entstand in einem Zeitraum zwischen dem 12. August und dem 27. September 1980 und zeigt streng vertikal in zwei Teile geteilt links eine sich scheinbar ausbreitende Wolke aus fragenden Gesichtsmassen, unten angeführt von einem Genußmenschen, über ihm das bei Litzenburger wichtige Clowngesicht, darüber alte und junge Menschengesichter. Rechts drei nackte Menschengestalten, eng hintereinander gezeichnet, als ob sie sich auseinander entwickelten. Sie schauen die Gesichterwolke fragend an. Der Duktus der Zeichnung ist kleingliedrig, differenziert,

[1] *Roland Peter Litzenburger*, Zum Titelbild, in: *ders.*, Bilder und Texte. Beiträge zur Ausstellung in Sigmaringen vom 21. März bis 24. April 1981 (Hg. Bildungswerk Sigmaringen – Kath. Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung), o. S.

[2] So nannte Roland Peter Litzenburger auch seinen letzten Bildband: *ders.*, Wer bin ich, wenn mich niemand anschaut. Schöpfung, Erde, Mensch; eingeleitet und kommentiert von *August Heuser*, München 1987.



genau, wenn auch fast schnell und nervös aufs Papier gebracht scheinend. Die Zeichnung weist sich in ihren formalen Mitteln selbst als Suchprozeß aus, entstanden aus Anlaß des Nachdenkens über ihr Thema, das, wie schon gesagt, Litzenburger in seinem Text zum Bild wesentlich als eines von Identität und Verheißung begreift.
Es ist für die Zeichnung und für die Interpretation der Zeichnung nicht unwesentlich, daß das Bild neben der linken Gesichterwolke drei Figuren formuliert. Das Motiv der Dreiergruppe hat Litzenburger häufig in seinen Emmausdarstellungen und in seinen Dialogkreuzen wiederholt und immer und immer wieder in Variationen des Menschenbildes durchgespielt. In einem Interview mit Friedhelm Mennekes formulierte Litzenburger zu diesen Variationen: „Vielleicht könnte man sagen, das sind die eigentlichen Enthüllungen. Es sind Notrufe, Signale wie Anfragen auf Ant-Wort. Solche Fragen sind derart, daß sie den Angefragten auffordern mitzufragen, gemeinsam zu fragen: einen Dritten, der uns hört, zu-hört oder gar erhört. Der mitgeht, der da ist, der da sein wird. [. . .] Der Dialog als ein Fragen, in das sich der Trost gemeinsamer Wahrheit einfinden kann – wobei nicht einer von beiden zum ‚Recht haben' verdammt ist."[3]

Menschwerdung durch Begegnung

Man kann nun auf diesem Hintergrund das Bild, seinen anthropozentrischen Zusammenhang übersteigend, christozentrisch und weiter noch trinitarisch deuten. Liest man das Bild so – und das Werk Litzenburgers gibt dazu recht –, dann könnte man formulieren, Menschwerdung geschieht durch die Begegnung mit Menschen, mehr noch durch die Begegnung mit Jesus von Nazaret, mit Gott selbst. Schließlich auch umgekehrt: Im Menschen erschließt sich das Geheimnis des Jesus von Nazaret, darüber hinaus das Geheimnis Gottes. Litzenburger sagt dazu fast bekenntnishaft: „Jesus, der Gesalbte, der Christus, ist für mich die Wurzel des Menschenbaumes. Von dieser Wurzel her und in diese Wurzel zurück erwächst der ganze heile Mensch, männlich und weiblich."[4]

Von Jesus, von Gott, ist freilich in diesem Bild nur indirekt über kleine Verweise und im Zusammenhang der Kenntnis des Gesamtwerkes von Litzenburger zu sprechen. So nennt denn auch Hermann Pius Siller die Bilder Litzenburgers „messianische Suchbilder"[5], und Günter Biemer spricht gar von Litzenburgers Bildern als einer ästhetischen Anleitung zum Verlernen religiöser Bilder[6]. Bei solchem Verlernen herkömmlich religiöser Christusbilder kommt dann anderes in den Blick als Bilderbuchdogmatik und die frommen Denkschemata von Glaubenskunst; Litzenburger zeigt die wesentliche Dimension der Beziehungsfähigkeit und der Dialogfähigkeit als Voraussetzung der Begegnung mit Christus.
So ist das Christusbild bei Litzenburger – und das erweist sich in der zeitgenössischen Kunst an vielen Beispielen noch radikaler – nicht durch Kenntlichkeit entstellt, sondern es leuchtet gerade in seiner Unkenntlichkeit und Verborgenheit neu erlösend auf. Ein radikales Beispiel dafür ist wohl Joseph Beuys' erschütternde Münchner Installation vom Februar 1976 mit dem Titel „Zeige deine Wunde". Das Beuyssche Environment stellt ebenfalls die Frage nach der Identität im Kontext von „Leben und Sterben, von Individuum und Gesellschaft, von Gegenwart und Vergangenheit, von Aktualität und Geschichte. [. . .] Die Therapie, die Heilung der Wunde, hat freilich auf einer anderen Ebene zu erfolgen; sie ist jedenfalls nicht im Kontext bildlicher Darstellung möglich", wie Armin Zweite schreibt[7].
Identität und Verheißung waren für Roland Peter Litzenburger entschiedene Spannungspole in seinem Leben und Arbeiten. Er hat immer versucht, Religion – seinen Glauben an Jesus Christus – und Ästhetik zusammenzuhalten. Damit ist er künstlerisch zum Außenseiter geworden: im Künstlerischen zu religiös und im Glauben für die Kirche zu

[3] *Franz Joseph van der Grinten – Friedhelm Mennekes,* Menschenbild – Christusbild. Auseinandersetzung mit einem Thema der Gegenwartskunst, München 1984, 211.
[4] Ebd.

[5] *Hermann Pius Siller,* Messianische Suchbilder. Zu den Porträts von Roland Peter Litzenburger, in: *August Heuser* (Hg.), Das Christusbild im Menschenbild. In memoriam Roland Peter Litzenburger, Stuttgart 1988, 53–61.
[6] *Günter Biemer,* Gewiß glaube ich nicht, . . . was ich mir nicht vorstelle (J. H. Newman). Roland Peter Litzenburgers ästhetische Anleitung zum Verlernen religiöser Bilder, in: *August Heuser* (Hg.), Das Christusbild, a. a. O., 25–41)
[7] *Joseph Beuys,* Skulpturen und Objekte (Hg. *Heiner Bastian*), München 1988, 278.

sehr der freien Kunst verhaftet. „Im Handumdrehen ist da einer von der rechten Seite auf der linken. So wird seine Identität erstickt . . .“[8]
Zuwendung, das Angeschaut-Werden, ist für Litzenburger in seinem Leben wie auch hier auf seinem Bild ein Akt der Menschwerdung, die Verheißung des Paradieses, der Erlösung. „Am Kreuz seines Lebens hängt der Mensch und schaut aus nach dem Mitgekreuzigten, der sich ihm zuwendet.“[9]

Predigt

Günter Biemer

Jesu Auferstehung – Antwort auf die Fragen nach dem Existenzsinn der Menschen

Schwestern und Brüder im Glauben des Osterevangeliums.

An diesem Osterfest möchte ich Sie einladen, von den Menschen in unserer Gesellschaft auszugehen, denen es egal ist, ob man an Christus glaubt oder nicht. Ich möchte unseren Osterglauben im Licht der Mehrzahl unserer Zeitgenossen betrachten. Für sie trägt das Auferstehungszeugnis von uns wenig aus. Doch von ihrer Gleichgültigkeit werden viele Christen verunsichert. So trägt deren verunsicherter Glaube zur Abschwächung unserer Glaubwürdigkeit bei. In dieser Nacht, da wir das Geheimnis der Auferstehung unseres Herrn feiern, laßt uns diese Spirale durchbrechen! Ich möchte zeigen, daß Leben, das nur zum Tode führt, keinen Sinn macht, und daß die Auferstehung Jesu den Sinnbogen unseres Lebens begründet.

1. Gehen wir von einer ersten Tatsache aus: Alles ist vergänglich und geht zugrunde.

Nichts bleibt. Auch nicht die Güte oder Schönheit des Menschen. Erschüttert stellt der Dichter fest: „Auch das Schöne muß sterben, das Götter und Menschen bezwinget.“ In der Tat, wo sind die großen, edlen Gestalten der Menschheitsgeschichte geblieben? Nicht die gewaltigen Herrscher oder Gewaltherrscher, sondern die, die mehr von sich hergegeben, als sie für sich in Anspruch genommen haben. Menschen wie Franz von Assisi, der in einem brüderlichen Verhältnis zur Schöpfung lebte, Mahatma Gandhi, der mit Gewaltlosigkeit für Indien die Freiheit erwarb, Martin Luther King, der für die Gleichberechtigung der Farbigen Nordamerikas starb, Maximilian Kolbe, der für einen jungen Familienvater im Hungerbunker von Auschwitz sein Leben gab, Bischof Oskar Romero, der für die Rechte der Armen in Lateinamerika eintrat und während der Eucharistiefeier ermordet wurde. Das Leben dieser Menschen spiegelt eine große Verheißung. Ihr Tod wirkt wie das Zerbrechen des Regenbogens. Da ist ein Überschuß an Verheißung, an Hoffnung, an unabgegoltener Berechtigung von Leben. Verweist die Brükke, die mitten über dem Strom endet, nicht auf das andere Ufer? Steht das verheißungsvolle Leben dieser Menschen – und das aller anderen Heiligen aus allen Religionen – nicht in unaufhebbarem Gegensatz zu der Tatsache, daß alles stirbt und vergeht?

2. Das Leben ist entweder unsinnig oder verheißungsvoll.

Es bedarf nicht der großen Biographien, um das Ungleichgewicht zwischen Erwartung und Erfüllung im Leben jedes Menschen zu entdecken. Da ist die vierundzwanzigjährige Studentin von nebenan, die jeden Donnerstag bei uns in der Gruppe dabei war. Letztes Wochenende stürzte sie bei einer Alpenwanderung tödlich ab. Das kann doch nicht das Leben gewesen sein, sagte einer, der sie gut kannte. Da war der Mühlenarbeiter, der zusammen mit seiner Frau für ihre beiden Kinder mit wenig Geld und seiner eigenen Hände Arbeit ein Haus gebaut hatte, den Garten angelegt hatte, sich auf das gemeinsame Leben im Eigenheim freute und mit vierundvierzig Jahren einem Herzinfarkt erlag. Frau und Kinder hatten ihm in die Todesanzeige den Psalmvers geschrieben: „Gerechtigkeit hast du geliebt, Unrecht gehaßt“ (Ps 44). Ein aufrechter Mann, der für seinen Gerechtig-

[8] *Roland Peter Litzenburger*, Zum Titelbild, in: *ders.*, Bilder und Texte, a. a. O.
[9] *Ders.*, Am Kreuz seines Lebens hängt der Mensch und schaut aus: ebd. zu Bild 3.

keitssinn bekannt war. Aber das Leben ist ihm nicht gerecht geworden, das muß man nach rein menschlichem Ermessen deutlich sagen. Der untersetzte alte Landwirt, der niemanden mehr auf der Welt hatte und unter Heimweh und Einsamkeit litt, seine seelischen Schmerzen übertrafen bei weitem das körperliche Leid. Die Leute sagten, der Tod sei für ihn eine Erlösung gewesen; tatsächlich aber wäre der Tod nur die vernichtende letzte Stufe einer Abfolge von Ungerechtigkeiten, unter denen er sein Leben in den letzten Jahren hatte verbringen müssen. Ist das Leben tatsächlich nur die Aneinanderreihung von Ereignissen, die so lange bedeutungsvoll sind, wie das Letzte noch nicht eingetreten ist? Wäre dann nicht, vom Ende her betrachtet, das Ganze unsinnig? Und kann man sein Leben lang vermeiden, mit reinem Verstand an die Konsequenzen und damit das Ende seines Lebens zu denken?
Schauen wir für einen Augenblick auf die Welt, in der wir uns vorfinden! Wir stoßen auf die gleiche Frage, wenn wir die Entwicklungsdynamik bedenken. Heute wissen wir, daß die unfaßbare Größe des Weltenraumes mit seinen vielen Milchstraßensystemen auf einen einzigen Entstehungspunkt zurückgeht und daß die Vielfalt der Metalle, Flüssigkeiten und Gase auf der einfachsten Form von Molekülen und Atomkernen beruht. Die hochkomplizierten organischen Verbindungen, die die Lebenszellen des menschlichen Körpers ausmachen, wurden im Verlauf einer Entwicklungsgeschichte von zwanzig Milliarden Jahren im Weltall selbst hervorgebracht. Und der Mensch ist das einzige Lebewesen, das diesen Prozeß zu begreifen, zu überblicken, ja in seinen Dienst zu nehmen vermag. Der Mensch ist das einzige Wesen, das dem Schöpfer dieser Welt die Antwort zusprechen kann, weil er ihn als sein Abbild erschaffen hat. Sollte die ganze Entwicklungsgeschichte des Universums dieses besondere Ergebnis aller „Zufälle" umsonst hervorgebracht haben, und das hieße zum Untergang, zur Vernichtung?

3. Die Botschaft von der Auferstehung durchbricht die Mauer der Rätselhaftigkeit der menschlichen Existenz.

Die Fragen, die wir gestellt haben, sind so alt wie die Menschheit und durch keine Wissenschaft zu beantworten. An ihnen vorbeizuleben, das wäre zu oberflächlich und unverantwortlich. Ist es zuviel verlangt angesichts der Erkenntnis über die gewaltige Entwicklungsgeschichte des Weltalls, der Erde und des Lebens –, ist es zuviel verlangt angesichts der Unabgegoltenheit und Unvollendetheit jedes einzelnen Menschenlebens –, ist es zuviel verlangt angesichts der heroischen Taten edler Persönlichkeiten, die ihr Leben für andere verlorengaben –, daran zu glauben, daß die Kraft des Schöpfers dieser Schöpfung „Auswege aus dem Tod hat" (vgl. Weish 16, 13)? Wie die Jünger Jesu die Schriften nicht verstanden hatten, daß der Menschensohn leiden, sterben und auferstehen müsse, um zur Vollendung seiner Sendung und seines Lebens zu kommen, so geht es uns allen, glaube ich. „Mußte nicht der Messias all das leiden, um so in seine Herrlichkeit zu gelangen?" fragt der Auferstandene die Jünger auf dem Weg nach Emaus, „und er legte ihnen dar . . ., was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht." Sie aber sagen über diese Begegnung im nachhinein: „Brannte uns nicht das Herz in der Brust, als er unterwegs mit uns redete und uns den Sinn der Schrift erschloß?" (Lk 24, 26–32) Ich kenne keine bessere Antwort auf die Fragen nach dem Existenzsinn des Menschen und der Menschheit. Ich kenne auch keine schönere als die, die sich mit der Auferstehung Jesu geben läßt: Daß die Völker und die einzelnen Menschen in diesem Leben zu sich kommen und ihr Leben gestalten, daß sie darin Verantwortung für sich, füreinander, für alle und für alles haben und daß dieses Leben der Ausgangspunkt und der Verwandlungsprozeß zu jenem noch unausdenkbar größeren Leben ist, das wir als Ewiges Leben oder Leben bei Gott bezeichnen. Denn nichts spricht dagegen, und alles spricht dafür, daß jene unfaßbare, geheimnisvolle Macht, die wir Gott nennen, die dieses Weltall hervorgebracht hat, ebensosehr die Macht hat, unser Leben zu verwandeln und die Neue Schöpfung, die Neue Stadt, das Neue Jerusalem hervorzubringen.

4. Darum bekenne ich:

– Gott, ich glaube an dich als den Schöpfer der Neuen Schöpfung. Ich glaube, daß du diese Neue Schöpfung in Jesus Christus

begonnen hast in der Nacht seines Todes und seiner Auferstehung.

- Gott, ich glaube, daß du deinen Sohn und unseren Bruder Jesus Christus zum Erstgeborenen unter vielen Geschwistern gemacht hast, zu denen die großen Propheten des Älteren Bundes, zu denen Maria und die Apostel, zu denen viele unbekannte Frauen und Männer gehören, die in dieser Welt ihr Leben für andere eingesetzt haben.
- Gott, ich glaube, daß du jeden einzelnen Menschen, jedes einzelne Ich sorgfältig aufbewahrst, alle guten Gedanken, die wir gedacht, und Taten, die wir getan haben, weil du der unendlich intensive und zärtliche Gott bist, der seine Menschheit liebt wie eine herzliche Mutter ihr Kind (Hos 11).
- Gott, ich glaube, daß wir gerade deshalb, weil du alle Ungerechtigkeit vernichtest, schon jetzt auf deiner Seite stehen müssen, um als die berufenen Geschöpfe der Neuen Schöpfung auch die neue Lebensordnung, die neue Helle, die neue Hoffnung in dieser Welt auszubreiten und in die Wege zu leiten.
- Und: Gott, ich glaube, daß dies alles, was wir uns ausdenken können, unendlich viel zu wenig ist, weil du der unendliche Gott bist, der alle Tränen abtrocknen wird, der allem Leid und aller Klage ein Ende bereiten wird, der uns mit der Neuen Stadt beschenken und sagen wird: „Siehe, ich mache alles neu" (Offb 21, 5).

Nur wir, wir haben bisher die Schriften noch nicht verstanden, daß wir dazu geschaffen sind, um von den Toten auferstehen zu müssen.

Bücher

Unser Freund Jesus ist Christus

Eugen Biser, Der Freund. Annäherungen an Jesus, Verlag Piper, München 1989, 341 Seiten.
Werner Holzgreve, Jesus Nazareno der Doppelgänger. Ein Report. Christophorus-Verlag, Freiburg 1990, 173 Seiten.

Eugen Biser nähert sich der Gestalt Jesu, indem er verschiedenen Interpretationsmustern nachspürt und diese in Beziehung zu geistesgeschichtlichen sowie gesellschaftlichen Strömungen setzt. Seine allgemeine Bilanz fällt dabei recht kritisch aus. Als Antwort und Alternative schiebt sich für ihn eine neue – alte Sichtweise in den Vordergrund: Jesus als Freund nach Joh 15, 15. Entdeckte die Jesusliteratur der sechziger Jahre bereits massiv den sozialen Gesichtspunkt christlicher Existenz in der Gestalt Jesu und erkannte daraus den Auftrag zur Solidarisierung mit den Armen, läßt eine neue Generation solcher Bücher das traditionelle Bild von Jesus als dem „Herrn" noch weiter hinter sich. Der vereinsamende und sich selbst mehr und mehr entfremdete Mensch erkennt in Jesus zunehmend den Freund, welcher diese Entfremdung zu überwinden hilft, indem er den Glaubenden tiefer und tiefer in das Mysterium der in seiner Person verwirklichten Gottesfreundschaft aufnimmt. Biser versteht sein Buch als Teil jener Entwicklung, von der K. Rahner meinte, daß der Christ der Zukunft Mystiker sein werde oder gar nicht mehr. Weitblick und Feingefühl verbinden sich mit profunder Kenntnis nicht nur theologischer Fachliteratur, und als Ergebnis ist ein sehr dichtes Werk entstanden. Seine Lektüre erfordert Konzentration und läßt des öfteren einhalten, um sich in einen Gedanken weiter zu vertiefen.

Im Buch von Werner Holzgreve taucht im Deutschland unserer Tage ein Mann namens Jesus Nazareno auf, staatenlos und ohne nachprüfbare Herkunft. In radikaler Nachahmung des biblischen Jesus beginnt er, dessen Evangelium der reinen Liebe einer vom christlich-bürgerlichen Obrigkeitsstaat geknechteten Menschheit zu verkünden. Trotz Anfeindungen von seiten staatlicher wie kirchlicher Autoritäten gründen seine Anhänger demokratisch-brüderliche Basisgemeinden, denen sich zuletzt auch drei, ihr bisheriges Tun bereuende Bischöfe anschließen. – Es mag sein, daß Holzgreve in einigen Punkten so manchem Leser aus dem Herzen spricht und das Buch den wachsenden Kirchenfrust der jüngsten Zeit einmal mehr dokumentiert, in seiner Plattheit und Schwarzweißmalerei tut es jedoch seinem Anliegen keinen guten Dienst. Ohne wirklichen Tief-

gang wird auf 170 Seiten das Motto „Jesus ja, [diese] Kirche nein" ausgewalzt, wobei vielleicht Emotionen befriedigt, aber dann doch nur recht naive Alternativen geboten werden. *Martin Stowasser, Wien*

Paul Hoffmann, Das Erbe Jesu und die Macht der Kirche. Rückbesinnung auf das Neue Testament, Topos Taschenbücher Band 213, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991, 156 Seiten.

Der Verfasser ist Professor für Neues Testament in Bamberg und hat schon etliche gute Bücher veröffentlicht, so sein vorletztes über die Priesterkirche ... Im vorliegenden Werk geht es ihm darum zu zeigen, daß nach dem Evangelium verschiedene Formen von Gemeinde und Kirche möglich wären ... Es dauerte etwa hundert Jahre nach Jesus, bis sich das jetzige uniforme episkopale Modell durchgesetzt hat. Es hat zweifellos historische Vorteile, entspricht aber kaum den Vorstellungen Jesu, soweit er sich überhaupt Gedanken um die nähere Zukunft gemacht hat, da er vom Reiche Gottes und nicht von der konkreten Form der Kirche sprach. Jesus ging es mehr um Brüderlichkeit als um Regiment; Paulus stellte sich Gemeinde und Kirche charismatischer vor. Hoffmann meint, es wäre an der Zeit, jetzt, da wir längst über die engen Grenzen von Europa hinausgewachsen sind, über diese Ursprünge nachzudenken und die Gestalt der Kirche der Zukunft zu finden: Macht müßte zurücktreten hinter mehr Freiheit und Pluralität. Es sollte mehr Freiraum für die Entwicklung von Gemeinden und Regionalkirchen geben, die dem Erbe Jesu und dem Empfinden des modernen Menschen gerechter wird. Wir müßten Mut zu immer neuem Wandel haben. Er meldet den Anspruch auf größere Transparenz in kirchlichen Entscheidungen an, spricht von der prophetischen Rolle der Lehrer, der Theologen in der Kirche und hält die versprochene Kollegialität für noch längst nicht verwirklicht. – Ein ehrliches, freies Wort, das man heute gerne hört.

Franz Jantsch, Hinterbrühl

Texte zur Theologie, Abteilung Dogmatik, hrsg. von *Wolfgang Beinert,* Bd. 4, 1: Christologie I, Von den Anfängen bis zur Spätantike; Bd. 4, 2: Christologie II, Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, beide bearbeitet von *Karl-Heinz Ohlig,* Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1989, 227 und 239 Seiten.

Die Reihe „Texte zur Theologie", deren erste zwei Bände hier anzuzeigen sind, trägt keinen besonders glücklichen Namen. Man hätte sie besser als „Texte zur systematischen Theologie" benannt, da sie in die Abteilungen Dogmatik, Fundamentaltheologie und Moraltheologie unterteilt ist und die gesamte Theologie doch ein paar Disziplinen mehr umfaßt als diese drei. Die Reihe stellt ein äußerst ehrgeiziges Unternehmen dar, will sie doch nach der Verlagsinformation nicht nur „für Studium und Forschung eine ‚Summa', also eine umfassende Zusammenschau aller relevanten Texte, an die Hand ... geben", sondern zugleich auch der wissenschaftlichen Theologie als Standardwerk zum Zitieren der Quellen dienen, weswegen die Quellentexte offensichtlich auch durchnumeriert sind. Sie stellt dementsprechend – nach Ausweis der beiden vorliegenden Bände zur Christologie – die einschlägigen biblischen, lehramtlichen und theologiegeschichtlichen Texte jeweils mit einer kurzen Einleitung vor und bietet dann den Text, in der Regel übersetzt, gelegentlich aber auch unter gleichzeitiger Anführung des Urtextes. Die Reihe begnügt sich aber nicht mit diesen in gewisser Weise „kanonischen" Quellen, sondern will auch die grundlegenden Neuansätze der jeweiligen Disziplin in der Neuzeit dokumentieren, weswegen man in den beiden Christologie-Bänden auch Texte aus Lehrbüchern bis zu noch lebenden Autoren findet (z. B. Pannenberg, Moltmann, Schillebeeckx und Küng).

Deutlicher als dem Verlag ist dem Herausgeber der beiden Christologie-Bände – die Gotteslehre soll bald folgen – die mit solchen Quellenbänden verbundene Problematik bewußt. Besonders der Abdruck jeweils weniger Seiten aus Werken zeitgenössischer Autoren birgt naturgemäß erhebliche Probleme – hier wäre evtl. ein Verzicht auf Autoren des 20. Jahrhunderts sinnvoller gewesen. Trotz der erheblich überzogenen Verlagserwartungen handelt es sich bei den vorliegenden Bänden zweifellos um ein sowohl für Theologiestudenten als auch für andere theologisch interessierte Leser, kaum aber für die Forschung wichtiges Arbeitsbuch, gibt es

doch eine vergleichbar umfassende Quellensammlung bislang nicht. Natürlich wird man über die Auswahl und die jeweils gewählte Übersetzung der Quellen streiten können – es fällt z. B. auf, daß unter den neutestamentlichen Quellen zwar Mt 5, nicht aber Röm 1, 3f abgedruckt ist; auch ist für die richtige Arbeit am neutestamentlichen Text die zugrundegelegte Einheitsübersetzung nicht immer geeignet, da sie entsprechend ihrer Zielsetzung einen möglichst glatten, die Schwierigkeiten gerade überspringenden Text bietet. Hier wären, wenn man es schon für nötig hält, die biblischen Texte nicht nur zu nennen, sondern auch abzudrucken, die Wahl der Alten Jerusalemer Bibel- oder der Zürcher Bibelübersetzung sicher sinnvoller gewesen. Auch die für die altkirchlichen Texte gewählte Übersetzung scheint mir nicht immer besonders geglückt zu sein, vgl. nur die ganz mißverständliche Übersetzung von Ignatius' Brief an die Magnesier 8, 2: „Denn die Gott so nahestehenden Propheten haben nach Christus Jesus gelebt" – statt „haben nach der Weise Christi Jesu gelebt". – Aber als erster entsprechender Versuch, die Quellen und Lehrtexte umfassend und auch für einen breiteren Leserkreis vorzulegen, verdient das Unternehmen großes Lob, und man wünscht diesen und den folgenden Bänden viele aufmerksame Leser. *Ingo Broer, Siegen*

Peter Eicher (Hrsg.), Neue Summe Theologie, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988–1989, 3 Bände, 456+460+528 Seiten.

Am Ende des Prologs „. . . und Gott spricht gut von Gott. Größe und Elend der Theologie" weist Peter Eicher, Herausgeber und Bearbeiter der deutschen Ausgabe, auf die theologisch durchdachte Gliederung des Werkes hin: „Der Aufbau dieser neuen Summe beinhaltet selber eine theologische Aussage: Die trinitarische Selbsterschließung Gottes in seinem Bund mit Israel und in seiner Bundeserneuerung durch den Messias Israels (Band 1) läßt in die Bewegung der neuen Schöpfung eintreten (Band 2), in deren Dienst die Gemeinde zum zeugnisgebenden Handeln gerufen wird (Band 3)." Dies zeigt, daß Systematische Theologie hier nicht als bloße Zusammenfügung einzelner theologischer Traktate, sondern als Gesamtentwurf mit dem dynamischen Blick aufs Ganze des Glaubens konzipiert wird. So liegt das Werk, ursprünglich fünfbändig 1982 in Paris erschienen, quer zur „postmodernen Mode", in der in einem Prozeß der Überspezialisierung die Wissenschaften und mit ihnen die Theologie in viele Teildisziplinen und Einzelstoffe zerfallen, in der quantitativ ein imposantes Ergebnis produziert wird, die aber Unübersichtlichkeit, Mangel an Orientierung und einen wachsenden Bedarf an Sinnangebot zur Folge hat. Dieser Situation trägt die vorliegende theologische Summe Rechnung, indem sie die biblische Begründung des Glaubens, seine systematische Entfaltung und die konkrete Verwirklichung zu einem Gesamtentwurf verbindet, der in schöpferischer Weise Orientierung zu ermöglichen und Sinn zu erhellen vermag. Nur ein Beispiel für die Grundlinie des Werkes: Im ersten Band setzt Christian Duquoc, Dogmatikprofessor in Lyon, beim Namen Gottes an, dann beim Wort und der Verheißung Gottes. „Gott gibt sein Wort. Er informiert nicht, er schafft einen Bund und lädt ein, an einem anderen Leben Geschmack zu finden als an jenem, das von Haß, Kleinlichkeit und Tod gezeichnet ist." (1, 93) Mehrere Autoren (u. a. Yves Congar) haben den zweiten Teil geschrieben. Er handelt vom Kommen des Messias, von Jesus, dem Christus, und vom Wirken des Geistes. Im 2. Band wird deutlich, daß die Schöpfung einer ständigen Erneuerung bedarf, und daß das Evangelium der Gnade diese Erneuerung verkündet. Ihre Identität gewinnt die Schöpfung in der begrenzten Zeit des Lebens, im Lieben, im Arbeiten, in Kultur und Technik.

Die ekklesiologischen Überlegungen (3. Band) beginnen mit der Feststellung, daß die Kirche im Christusereignis gegründet wird und sich als Ortskirche verwirklicht. Die ökumenische Frage wird aus den Verengungen steter Selbstvergewisserung der beteiligten Kirchen herausgeführt. Glaube und soziales Engagement müssen sich nicht im Wege stehen, sondern hängen im Gegenteil sogar untrennbar zusammen. Vom Aufbruch der Frauen in der Theologie zeugt die engagierte Kritik an frauenfeindlichen Tendenzen in Kirche und Theologie, die die Theologin Marie-Thérèse Van Lunen-Chenu vornimmt.

Diese dreibändige Summe darf als grundlegende und sehr empfehlenswerte Hilfe sowohl beim Studium wie beim Unterrichten und bei der Verkündigung beurteilt werden.

Axel H. Stark, Passau

Karl Rahner, Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott. Profil – Bilder – Texte (hrsg. von *Herbert Vorgrimler*), Verlag Herder, Freiburg 1990, 194 Seiten.

Anläßlich des fünften Todestages Rahners im März 1989 hielt H. Vorgrimler einen Vortrag über die Grundzüge der Theologie Karl Rahners, in welchem er auf dessen bleibende Aktualität für Kirche und Theologie verwies. Dieser Vortrag bildet den einleitenden, auch für Nicht-Theologen gut verständlichen Text. Vorgrimler skizziert darin ein theologisches Leben, in dem „christlicher Glaube, denkerische Analyse und kreative Weitsicht" (12) sich nicht wie Fremdlinge zueinander verhielten, sondern eine tiefe Einheit bilden. Darin gründete Rahners Sorge um die Theologie im ganzen, aber auch um das Erscheinungsbild der Kirche im allgemeinen und im speziellen. Als Jesuit und Theologe gab sich Rahner nicht mit fertigen, vorschnellen Antworten und Vertröstungen zufrieden. Er ging gegen die „Mittelmäßigkeit des guten Gewissens" (18) und eine Theologie als „eine bloße folgenlose Theorie" (23) an. Die Ehrfurcht vor dem geheimnisvollen Gott, dem ganz Anderen, die Annahme seiner Nähe im Angebot der Gnade und die praktische Einstimmung in Gottes Willen werden als Rahners entscheidende Impulse bezeichnet.
Wo dieser letztlich auf mündiges Mensch- und Christsein zielende Grundansatz Rahners seinen Sitz im Leben hatte, belegen eindrucksvoll acht ausgewählte Texte aus verschiedenen Schaffensperioden Rahners, einer davon „ein Beitrag sozusagen kryptobiographischer Natur" (68) aus der Feder Hugo Rahners, des älteren Gelehrten-Bruders. Die Konzilsgutachten für Kardinal König beweisen, daß es Rahner nicht daran gelegen war, ein neues System einzuführen. Er trat für einen vernünftigen und begründeten Umgang mit der Tradition ein, die der „Glaubensfreudigkeit" nicht schade: „Warum muß denn diese dunkle Frage diskutiert werden? Warum muß man so tun, als ob man mehr wisse, als Gott geoffenbart hat?" (106) Die Sammlung enthält zwei Erstveröffentlichungen: Die „Geistliche Rede über die Begierlichkeit nach Art Herrn Johannes Taulers" aus den 50er Jahren, von den Hörern Rahners für ein Werk eines deutschen Mystikers gehalten, und „Vier Worte zum Tagesanfang", Radio-Meditationen aus der gleichen Zeit. Der erste („Warum uns das Beten nottut", 1924) und der letzte von Rahner gedruckte Text („Dogmengeschichte in meiner Theologie", 1985) zeigen die Spannweite des unermüdlichen Schaffers.
Fürs Auge gibt es 17 bislang angeblich unveröffentlichte Fotos. Diese Angabe ist freilich cum grano salis zu nehmen; einige davon kursieren nämlich seit dem Zeitpunkt der Aufnahme, zumindest eines (Nr. 3: Karl und Hugo Rahner in den Ornaten der Theologischen Fakultät) hat der Rezensent bereits in der 1984 erschienenen Jesuitenzeitschrift „Entschluß" gesehen. Die Fotoserie endet mit einem in Freiburg, sechs Wochen vor Rahners Tod aufgenommenen Bild: Es zeigt einen Menschen, der suchend und abgründig Ausschau hält nach dem, was vor ihm liegt.

Andreas Batlogg, Innsbruck

Carlo M. Martini, Christus entgegengehen. Meditationen für jeden Tag, Jahreslesebuch, herausgegeben von *A. Berz,* Verlag Herder, Freiburg 1990, 395 Seiten.

Meditationen für jeden Tag bietet das Buch des Bibelwissenschaftlers und jetzigen Kardinals von Mailand, Carlo M. Martini. Aus zahlreichen früheren Werken ausgewählte Kurzabschnitte wurden zu Monatsthemen zusammengestellt, welche um die großen Bereiche Glauben, Umkehr zu Gott, Christus, Nachfolge und Gemeinschaft der Christen, Auferstehung und Vollendung kreisen. Die Gedankengänge Martinis sind seiner früheren Ausbildung und Tätigkeit entsprechend zumeist biblisch geprägt und bieten ein gutes Beispiel für die durchaus fruchtbringende Umsetzung moderner Bibelwissenschaft in biblische Theologie und deren Beitrag zur persönlichen Glaubensvertiefung. – Jahreslesebücher sind ohne Zweifel auch Geschmackssache, und die bunte Vielfalt des Gebotenen gestattet kein einheitliches Urteil. Mancher wird sein Interesse lieber auf jene, thematisch in sich geschlossenen Bücher richten, aus denen die Abschnitte ent-

nommen wurden. Auch in diesem Fall hätte das Werk dem Leser einen guten Dienst geleistet. *Martin Stowasser, Wien*

Rainer Dillmann – Josef Hochstaffl, Jesus als Modell, Praxisbegleitung in einem Gemeindebesuchsdienst, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991, 190 Seiten.

Ein Bibel- und ein Pastoralprofessor sprechen zu Gläubigen, die regelmäßig Hausbesuche machen, und bringen Anregungen aus Literatur und Praxis. Hat man früher die Leute ausziehen lassen in der Erwartung, daß sie es nach ihren Fähigkeiten richtig machen würden, so legt man jetzt Wert auf Supervision, das heißt eine nachträgliche Besprechung mit Kollegen und einem Fachmann, wie es sich in der klinischen Praxis bewährt hat. Das Ganze ist natürlich zeitaufwendig. Jeder müßte ein schriftliches Protokoll machen, über das dann diskutiert wird. Der Verfasser bringt einige sehr aufrichtige und nützliche Beispiele. Die Besprechung ist m. E. so ähnlich wie das Urteil eines Psychoanalytikers. Es läßt hundert Möglichkeiten offen. Aber lernen kann man gewiß davon. Ich erinnere mich, wie ich als Student mit einer Caritasschwester auf Hausbesuche ging und wie uns der erste Mann, der betrunken war, gleich mit dem Rasiermesser entgegenkam. Ich zog mich zurück, die Schwester ermahnte ihn unter der Tür noch herzhaft. Von meinen Erfahrungen als Priester mit Hausbesuchen will ich nicht reden, weil sie nicht zum Thema gehören. Es wären Romane. Jetzt laß ich die Leute zu mir in die Wohnung kommen, da schaut mehr heraus.
Jesus als Modell wird am Beispiel von Krankenheilungen und der Emmausgeschichte erklärt. Leider können wir mit Wundern und Heilungen nicht aufwarten, obwohl das Heilen neu überdacht werden müßte. Das Buch ist gut lesbar, lehrreich und kann empfohlen werden. *Franz Jantsch, Hinterbrühl*

Rudolf Schnackenburg, Gott hat seinen Sohn gesandt. Das Weihnachtsgeheimnis, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 92 Seiten.

In diesem schmalen Bändchen wird von dem bekannten Exegeten Schnackenburg ein wertvoller Beitrag zum Verständnis der biblischen Weihnachtsbotschaft geboten. Nach einem Überblick über die je spezifische Sichtweise des Lukas- und Matthäusevangeliums widmet der Autor seine Ausführungen auch den Aussagen über das Geheimnis der Menschwerdung Gottes im Galater- und Philipperbrief sowie den Pastoralbriefen. Abschließend wendet sich Schnackenburg Grundgedanken des Johannesprologs zu.
Ein komprimiertes Buch, das viele Anregungen zur Meditation in der Weihnachtsfestzeit bietet. *Sigrid Mühlberger, Wien*

Gerd Springstubbe, Nun aber lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir. Wege christlicher Mystik, Edition Tau, Mattersburg – Katzelsdorf 1990, 204 Seiten.

In diesem Buch werden große Gestalten des christlichen Glaubens vorgestellt. In einer Einführung („Kriterien der Gotteserfahrung in der christlichen Mystik", S. 9–31) wird herausgearbeitet, was christliche Mystik charakterisiert und wie diese im letzten eine Ausfaltung der biblischen Botschaft im Leben des je existentiell betroffenen Menschen ist. Folgenden Persönlichkeiten widmet der Autor seine Studien: Plotin, Augustinus, Bernhard v. Clairvaux, Franziskus von Assisi, Meister Eckhart, dem unbekannten Autor der „Wolke des Nichtwissens", Martin Luther, Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz. Abschließend werden zu jedem Abschnitt weiterführende Literaturverweise angegeben. Auf der Suche nach einer Orientierung innerhalb der Geschichte christlicher Spiritualität kann die Lektüre einige Hilfe bieten. *S. M.*

Günter Riße, „Gott ist Christus, der Sohn der Maria". Eine Studie zum Christusbild im Koran, Verlag Borengässer, Bonn 1989, 275 Seiten.

Die in der Reihe „Kontextuell kritische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen" herausgegebene Dissertation geht den christologischen Auseinandersetzungen der Kirchen nach, die im Erfahrungsbereich des jungen Mohammed lagen und die sein prophetisches Urteil nachhaltig prägten. Das Verständnis des frühen Islam wird entscheidend geklärt, wenn man vom monophysitischen Hintergrund dortiger Christengemeinden erfährt. Die Darlegungen des Au-

tors sind sorgfältig gearbeitet, gut belegt und kundig begleitet. Er scheut auch schärfere Akzente nicht, wo etwa die Einzigartigkeit christlichen Glaubensverständnisses fahrlässig überspielt wird (P. Knitter).
Gelegentlich wünschte man sich etwas mehr Straffung und auch mehr Anstöße für weitere Überlegungen, z. B. zur Bedeutung des monotheistischen Bekenntnisses im damaligen Umfeld der Religionen gegenüber den (Neo-)Monismen des Fernen Ostens und einer apologetisch artikulierten Aktualität der Naturreligionen des Südens.
Doch dies sei nur am Rande vermerkt. Wer sich mit der dargebotenen Thematik selbst ernstlich befassen will, wird von der Art und vom Inhalt des Buches belohnt.

Petrus Bsteh, Wien

Mircea Eliade, Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 3/2: Vom Zeitalter der Entdeckungen bis zur Gegenwart, Verlag Herder, Freiburg 1991, 496 Seiten.

Dieser Abschlußband des großen Werkes von M. Eliade wurde von Anfang an als Sammelband konzipiert; Eliade hinterließ nur Fragmente zu den für ihn selbst vorgesehenen Kapiteln. Schon die Bezeichnungen der Sachthemen weisen zum Teil auf aktuelle Bezüge hin: Städte und Symbole (in alten mittelamerikanischen Religionen), die Suche nach Unsterblichkeit (im Taoismus 400–600 n. Chr.), Vielfalt und Totalität in den Religionen Indonesiens (die australischen und westafrikanischen Religionen); Schamanismus und die Reise ins Totenreich, im Zeichen des Sonnentanzes (bei den Sioux), Politischer Buddhismus in Japan – Weltreligion für den Frieden, Religiöse Kreativität und Säkularisierung in Europa seit der Aufklärung. Im zuletzt genannten Schlußkapitel weist Richard Schäffler darauf hin, daß weder die bürgerlich-liberale noch die proletarisch-revolutionäre Form säkularer Gesellschaft sich als fähig erwiesen haben, ihre jeweilige Krise zu bestehen. So könnte ein Betrachter zum Eindruck gelangen, die gesamte europäische Geschichte mit ihrer Säkularisierung sei ein Irrweg der Religionsgeschichte gewesen. Aber auch die Kirche ist ebenso vorläufig wie die Säkularisierung; die Hoffnung auf das „himmlische Jerusalem" macht Gottes- und Weltdienst nicht überflüssig. – Wie das gesamte Standardwerk über die Universalgeschichte der Religion ist auch dieser Abschlußband eine bleibende Fundgrube.

Hans Högl, Wien

Ergebnisse religionssoziologischer Forschung

Andreas Feige, Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland. Zentrale Perspektiven empirischer Forschungsarbeit im problemgeschichtlichen Kontext der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1990, 408 Seiten.

Für den gegenüber der „Kirchensoziologie" erhobenen Vorwurf, sie blende die gesellschaftstheoretische Fragestellung völlig aus und unterwerfe sich unkritisch den bloßen kirchlichen Verwertungsinteressen, gilt die Kirchenmitgliedschaftsforschung gleichsam als das Paradebeispiel: Was sind sie anderes, zumal wenn sie noch von den Kirchen in Auftrag gegeben worden sind, als Marketing-Expertisen?
Zu untersuchen, ob und inwiefern dieser Vorwurf zutrifft und welcher möglicherweise doch umfassendere Beitrag der Kirchenmitgliedschaftsforschung für religions- und kultursoziologische Fragestellungen innewohnt, ist Anliegen dieser Studie. Ihr Untersuchungsgegenstand sind die einschlägigen empirischen Forschungen im deutschsprachigen Raum seit 1945, deren Methoden und materiale Ergebnisse kritisch gewürdigt werden. Berücksichtigt wird dabei auch der jeweilige Kontext der Forschung, also die sie leitenden Erkenntnisinteressen sowie der sie mitbedingende zeitgeschichtliche Hintergrund. Die Frage nach dem jeweiligen Verhältnis von Soziologie und Theologie durchzieht als ein weiterer „roter Faden" die Untersuchung.
Das umfangreiche Material und die es begleitende Diskussion wird in drei Zeiträume aufgeteilt, die gleichsam Forschungsabschnitte markieren. Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Forschungsansätzen innerhalb eines Zeitraumes werden ebenso instruktiv herausgearbeitet wie die Verschiebungen der theoretischen Ansätze von einem Forschungsabschnitt zum nächsten. Dabei gelingt es Feige, die jeweils gewonnenen Ergebnisse mit Hilfe seines religionssoziologi-

schen Referenzrahmens so zu rekonstruieren, daß der o. gen. Vorwurf entkräftet wird. Von der Kirchenmitgliedschaftsforschung sind immer – wenn auch unterschiedlich akzentuiert – Beiträge zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gesellschaft, Kirche und Religion ausgegangen. Ihnen können wichtige Aufschlüsse zu Fragen der Gestaltungsbedingungen gesellschaftlicher Wissenssysteme und kultureller Identität entnommen werden. Näherhin geben sie Auskunft über Religion als soziales Verhalten und als soziales Wissen sowie markieren sie die gerade im religiösen Kontext bedeutsame Spannung zwischen Institution und Individualität – Einsichten, die auch für Theologie und Pastoral folgenreich sind, fordern sie doch heraus, vorherrschende einseitige Sichtweisen – etwa zur Bestimmung der Kirchenmitgliedschaft – zu problematisieren und zu korrigieren.

Auch wenn A. Feige mit seiner Studie zunächst einen weiterführenden Beitrag für die religionssoziologische Diskussion vorgelegt hat, ist sie auch und gerade für die praktische Theologie von großer Relevanz. Sie enthält eine Fülle an Material und Einsichten für eine empirisch orientierte theologische Kirchentheorie.

Norbert Mette, Paderborn

Urs Altermatt, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Benziger Verlag, Zürich 1989, 469 Seiten.

Der Alltagskatholizismus in der Schweiz in seiner Entwicklung während der letzten beiden Jahrhunderte ist Gegenstand der in diesem Buch gesammelten und thematisch gruppierten Beiträge. Mehrere Absichten verbindet ihr Autor, der angesehene Schweizer Historiker Urs Altermatt, damit: Er möchte insbesondere die tiefgreifenden Wandlungsprozesse, in die seit einiger Zeit die katholische Kirche involviert ist und die zu starken inneren Zerreißproben führen, durch die Rekonstruktion der sie bedingenden Faktoren zu verstehen helfen und so Perspektiven für zukünftige Entwicklungsmöglichkeiten eröffnen, die die Kirche nicht länger bloß in ihrer Antihaltung der modernen Gesellschaft gegenüber befangen halten. U. Altermatt bedient sich dazu einer sozial- und kulturwissenschaftlichen Vorgehensweise, die bislang in der Katholizismusforschung sträflich vernachlässigt worden ist. Sie erweitert die vorherrschende binnenfixierte Betrachtungsweise und läßt den Katholizismus als ein soziales Phänomen wahrnehmen, das nur in seinen interdependenten Bezügen zu anderen Gesellschaftsbereichen zu begreifen ist. Außerdem verhilft sie dazu, der institutionenorientierten Perspektive „von oben" ein basisnahes Paradigma „von unten" an die Seite zu stellen.

Im Verlauf des 19. Jahrhunderts hat sich bekanntlich der Katholizismus als Sonder- und Gegengesellschaft gegenüber dem als Bedrohung empfundenen Zeitgeist mit seiner Fortschrittsdevise als Leitprinzip abzuschotten versucht. Seinem eigenen Selbstverständnis als geschlossener Subkultur entsprach seine Außenwahrnehmung als rückständige Variante des Christentums seitens der anderen gesellschaftlichen Kräfte. Bei allem Antimodernismus, der offensiv vertreten wurde, darf jedoch nicht – wie U. Altermatt instruktiv herausarbeitet – übersehen werden, daß sich der Katholizismus dabei moderner Mittel bediente.

Solche und viele andere Einsichten sind es, die das Buch zu einer spannenden Lektüre werden lassen. Dabei versteht es U. Altermatt, die Rekonstruktion der großen Entwicklungslinien mit regionalen und lokalen Fallbeispielen zu kombinieren und auf diese Weise anschaulich werden zu lassen. Minuziös wird etwa der „katholische Alltag" mit seinem Tages-, Wochen- und Kirchenjahrrhythmus beschrieben; zugleich werden aber auch die Einbrüche und die sie bedingenden Faktoren festgemacht, die es unrealistisch werden lassen zu meinen, man könne die „alte heile Welt" wieder restaurieren.

Damit deutet sich an, daß U. Altermatt sich nicht scheut, auch auf aktuelle Probleme von Kirche und Katholizismus einzugehen. Bis hin zu jüngsten Ereignissen wie der Affäre Haas nimmt er offen Stellung. Nachdrücklich fordert er dazu auf, zu begreifen und ernst zu nehmen, daß die Epoche des Milieukatholizismus endgültig zu Ende ist, daß die katholische Kirche sich nicht länger dagegen wehren kann, daß sich die Gesellschaft in ihrem Innern spiegelt. Er warnt sie davor, in

ihrer Ungleichzeitigkeit zu verharren und damit endgültig ihre Zeitgenossenschaft zu verlieren. Damit begäbe sie sich der Möglichkeit, den Beitrag an die Moderne zu leisten, der von ihr in einer an ihre Grenzen stoßenden postmodernen Gesellschaft zu erbringen wäre: „Katholizismus und Kirche als Ort solidarischer Gemeinschaft, die die Gefahren der Moderne nicht verdrängen, sondern den verunsicherten Menschen Angst überwindende Solidaritäten – und beileibe nicht allein Sekuritäten – bereithält." (21)

Norbert Mette, Paderborn

Büchereinlauf

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

Aliti Angelika, Die Sucht, unsterblich zu sein. Warum der Mensch den Tod fürchtet und darüber das Leben versäumt, Kreuz Verlag, Stuttgart 1991, 240 Seiten, DM 29,80.

Arnold Fritz, Befreiungstherapie Mystik. Gotteserfahrung in einer Welt der „Gottesfinsternis", Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1991, 211 Seiten, DM 32,–.

Bumiller Meinrad, Junge Menschen – Alte Kirche. Orientierungen für die Jugendpastoral. Reihe: Perspektiven für die Seelsorge, Band 5, Echter Verlag, Würzburg 1991, 108 Seiten, DM 24,–.

Carretto Carlo, Denn du bist mein Weg. Meditationen für jeden Tag, hrsg. von *Luitgard Maly,* Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 396 Seiten, DM 32,–.

Ders., In der Wüste bist du bei mir. Geistliches Tagebuch, hrsg. von *Gian Carlo Sibilia,* Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 216 Seiten, DM 24,80.

Cordes Roswitha (Hrsg.), Die Bibel als Kinderbuch. Reihe: Dokumentationen 21, Veröffentlichungen der Kath. Akademie Schwerte, Schwerte 1991, 142 Seiten, DM 24,–.

Dillmann Rainer – Hochstaffl Josef, Jesus als Modell. Praxisbegleitung in einem Gemeindebesuchsdienst, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991, 152 Seiten, DM 24,80.

Eicher Peter – Mette Norbert (Hrsg.), Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung im Kontext Europas, Reihe: Theologie zur Zeit, Band 6, Patmos Verlag, Düsseldorf 1989, 300 Seiten, DM 39,80.

Emeis Dieter, Sakramentenkatechese, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 254 Seiten, DM 38,–.

Feldmann Christian, Hildegard von Bingen, Nonne und Genie, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 278 Seiten, DM 29,80.

Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, hrsg. von *Norbert Brox – Wilhelm Geerlings – Gisbert Greshake – Rainer Ilgner – Rudolf Schieffer,* Band 5/1: Aphrahat. Unterweisungen, erster Teilband, aus dem Syrischen übersetzt und eingeleitet von Peter Bruns, 279 Seiten, DM 44,–.

Fries Heinrich, Abschied von Gott? Herausforderung und Chance des Glaubens, Herderbücherei Band 1747, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 176 Seiten, DM 12,80.

Fuchs Gotthard – Werbick Jürgen, Scheitern und Glauben. Vom christlichen Umgang mit Niederlagen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 141 Seiten, DM 19,80.

Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur, Band 6: Die Zeit der Zerreißproben (1274–1449), hrsg. von *Michel Mollat du Jourdin – André Vauchez,* deutsche Ausgabe bearbeitet und hrsg. von *Bernhard Schimmelpfennig,* Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 912 Seiten, DM 198,– (Subskriptionspreis).

Graff Michael, Da bin ich, lieber Gott! Meine Sonntagsbibel. Zum Lesejahr C mit Zeichnungen von *Kristine Rothfuß-Rietmann,* Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 144 Seiten, DM 18,90.

Hagenmaier Heike und Martin, Seelsorge mit psychisch kranken Menschen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991, 140 Seiten, DM 24,80.

Hoffmann Paul, Das Erbe Jesu und die Macht in der Kirche. Rückbesinnung auf das Neue Testament, Topos Taschenbücher Band 213, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991, 156 Seiten, DM 9,80.

Horstmann Johannes (Hrsg.), Pius XII. Theologische Linien seines Pontifikates. Bibelwissenschaft, Liturgie, Friedensethik, Reihe: Veröffentlichungen der Kath. Akademie Schwerte, Schwerte 1991, 92 Seiten, DM 15,–.

Jakobi Paul, Briefe an die Gemeinde. Zu den Sonntagen und Hochfesten der drei Lesejahre sowie vielen Anlässen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991, 244 Seiten, DM 32,–.

Jochum Richard – Stark Charly (Hrsg.), Theologie für gebrannte Kinder. Beiträge zu einer neuen politischen Theologie, Verlag Herder, Wien 1991, 196 Seiten, S 258,–, DM 36,80.

Johne Karin, Dein Wort wird mich verwandeln. Das Matthäusevangelium meditieren, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 262 Seiten, DM 29,80.

Kamphaus Franz, Entschieden leben. Was ich im Taufbekenntnis verspreche, mit einem Beitrag von *Gotthard Fuchs,* Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 96 Seiten, DM 6,80.

Kapellari Egon, Glanz strahlt von der Krippe auf, Weihnachtsbetrachtungen, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1991, 96 Seiten, 8 Farbabbildungen, S 148,–, DM 19,80.

Kassel Maria, Traum, Symbol, Religion. Tiefenpsychologische und feministische Analyse, Reihe Spektrum, Band 4040, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 191 Seiten, DM 16,80.

Kepel Gilles, Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, aus dem Französischen von *Thorsten Schmidt,* R. Piper & Co. Verlag, München 1991, 320 Seiten, DM 39,80.

Klemm Stanislaus, Ich kann dich gut verstehen. Lob des einfühlsamen Gesprächs, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 80 Seiten, DM 19,80.

Koch Günter (Hrsg.), Sakramentenlehre I. Allgemeine Sakramentenlehre bis Firmung. Reihe: Texte zur Theologie, Dogmatik 9,1, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1991, 220 Seiten, S 198,–, DM 29,80.

Koch Kurt, Gerechtigkeit und Friede küssen sich. Bausteine christlicher Friedensverantwortung der Schweiz, Rex-Verlag, Luzern – Stuttgart 1991, 182 Seiten, sFr 29,80.

König Franz Kardinal – Kremer Jacob, Jetzt die Wahrheit leben. Glauben an der Schwelle zum dritten Jahrtausend, Herderbücherei Band 1746, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 128 Seiten, DM 11,80.

Küng Hans, Das Judentum. Die religiöse Situation der Zeit, R. Piper & Co. Verlag, München 1991, 907 Seiten mit 25 Graphiken, DM 68,–.

Martini Carlo M., Der unerhörte Prophet. Von Samuel zu Jesus, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 150 Seiten, DM 26,–.

May Rollo, Die Kunst der Beratung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991, 184 Seiten, DM 38,–.

Nießen Adelheid, Blumen preisen den Schöpfer. Ein praktischer Ratgeber für das Schmücken der Kirche, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 72 Seiten, DM 26,80.

Redford John – Pasco Rowanne (Hrsg.), Lebendiger Glaube. Eine neue Einführung in den katholischen Glauben, übersetzt und bearbeitet von *Edgar J. Korherr – Eleonore Korherr – Thomas Neulinger,* Verlag Herder, Wien 1991, 416 Seiten, S 322,–, DM 36,–.

Schmid Wieland, Yoga für Christen. Ein Übungsbuch, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 157 Seiten, DM 24,80.

Schnegg Matthias, Spielen im Haus des Herrn. Neue Modelle für Gottesdienste mit Kindern, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 176 Seiten, DM 22,80.

Schneider Theodor, Wenn der Morgenstern aufgeht. Weihnachtliche Wirklichkeit, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 88 Seiten, DM 16,80.

Schockenhoff Eberhard, Sterbehilfe und Menschenwürde. Begleitung zu einem „eigenen Tod", Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1991, 151 Seiten, ca. DM 28,–.

Schweitzer Albert, Aus meiner Kindheit und Jugendzeit. Beck'sche Reihe 439, Verlag C. H. Beck, München 1991, 96 Seiten, DM 12,80.

Sinetar Marsha, Die Sehnsucht, ganz zu sein. Menschen, die das neue Leben mit Gott suchen, hrsg. und mit einem Vorwort von *Bernardin Schellenberger,* Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 260 Seiten, DM 29,80.

Stecher Reinhold, Das Geschenk der Weihnacht. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 88 Seiten, DM 16,80.

Stendebach Franz Josef – Roos Klaus (Hrsg.), Predigthilfen für alle Sonntage und Hochfeste. Lesejahr C, persönlicher Zugang – literarischer Text – Exegese – Predigtentwürfe, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991, 304 Seiten, DM 36,–.

Stutz Pierre, Urvertrauen und Widerstand. Zehn Gebote zur Befreiung, mit einem Beitrag von *Andreas Kilcher,* Reihe: Theologie konkret 2, Rex-Verlag, Luzern – Stuttgart 1991, 131 Seiten, sFr 19,80.

Wehowsky Stephan (Hrsg.), Die Welt der Religionen. Ein Lesebuch, Beck'sche Reihe 470, Verlag C. H. Beck, München 1991, 304 Seiten, DM 12,–.

Zahrnt Heinz, Geistes Gegenwart. Die Wiederkehr des heiligen Geistes, Serie Piper, Band 165, R. Piper & Co Verlag, München – Zürich 1991, 85 Seiten, DM 9,80.

Zenger Erich, Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 270 Seiten, DM 34,–.

Ziebertz Hans-Georg (Hrsg.), Sexualität im Wertpluralismus. Perspektiven zur Überwindung der Krise in der ethischen Bildung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991, 180 Seiten, DM 26,80.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

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

M. Salim Abdullah ist Leiter des Zentralinstituts Islam-Archiv-Deutschland in Soest und Vertreter des Islamischen Weltkongresses bei den Vereinten Nationen in Wien.

Michael K. Hofer, Mag. theol., arbeitet in einem Verlagslektorat, ist Referent beim Theologischen Fernkurs in Wien; war 1988/89 Vorsitzender der Katholischen Hochschuljugend Österreichs.

Walter Jens, Dr. phil., ist Schriftsteller und Professor für Allgemeine Rhetorik an der Universität Tübingen.

Erwin Ringel, Dr. med., ist Professor und Vorstand des Instituts für Medizinische Psychologie der Universität Wien und Leiter der Psychosomatischen Abteilung der Psychiatrischen Universitätsklinik.

Sidbe Semporé ist Mitglied der Brüderschaft der Dominikaner in Cotonou in der Republik Benim/Afrika.

Manfred Spieker, Dipl.-Politol., Dr. phil., ist Professor am Institut Kirche und Gesellschaft der Universität Osnabrück im Fachbereich Katholische Theologie.

Alisa Stadler, Schriftstellerin und Übersetzerin, wirkte von 1938 bis 1956 als Schauspielerin und Rundfunksprecherin in Haifa und Jerusalem; lebt seitdem wieder in Wien.

Silja Walter ist Benediktinerin und Schriftstellerin, lebt im Kloster Fahr in Unterengstringen/Schweiz.

Peter F. Schmid, Dr. theol., arbeitet als Pastoraltheologe, Pastoralpsychologe und Psychotherapeut in Wien und Linz.

Martina Blasberg-Kuhnke, Dr. theol., ist Wissenschaftliche Assistentin für Religionspädagogik an der Universität-Gesamthochschule Essen.

Adrian Schenker OP ist Professor für Biblische Theologie Altes Testament und Textgeschichte an der Universität Freiburg/Schweiz.

Rudolf Englert wirkt am Seminar für Religionspädagogik und Homiletik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

Andreas Feige, Dr. disc. pol., Dr. phil. habil., ist Privatdozent an der Technischen Universität Braunschweig und Lehrbeauftragter für Religions- und Kirchensoziologie an den Theologischen Fakultäten Göttingen und Frankfurt.

Walter Bühlmann ist Kapuziner, war lange Missionar in Tansania, danach Dozent für Missionswissenschaft in Freiburg/Schweiz und Animateur für praktische Missionsarbeit in Rom; lebt seit 1984 im Schweizer Kapuzinerkloster Arth.

S. J. Emmanuel ist katholischer Priester und wirkt im St. Francis Xavier's Seminary in Jaffna auf Sri Lanka.

Josef Imbach ist Professor für Systematische Theologie und Grenzfragen zwischen Literatur und Theologie an der Päpstlichen theologischen Fakultät s. Bonaventura in Rom.

August Heuser, Dr. phil., ist leitender Angestellter im Dezernat Schule und Hochschule im Bischöflichen Ordinariat des Bistums Limburg.

Günter Biemer ist Professor für Religionspädagogik an der Universität Freiburg im Breisgau.

Leitartikel

Günter Biemer
Angst, Ohnmacht, Wut

1. Nur in einer Gruppe, aber symptomatisch

Es war eine Trainingswoche zur Themenzentrierten Interaktion (TZI), und die letzte Sitzung hatte begonnen. Zwei Dutzend besonders qualifizierte und ausgewählte Frauen und Männer hatten mit Ruth Cohn persönlich ihre gruppendynamische Theorie und Praxis des „Lebendigen Lernens" erlebt. Die Abschlußsitzung wurde von einer der Teilnehmerinnen geleitet. Gleich zu Beginn brach ein Konflikt aus – Uneinigkeit über die Verfahrensweise („Struktur"). Die Leiterin machte den Teilnehmern Vorschläge zur Auswahl, die Gruppe reagierte passiv. Keine/r brachte sich mit einem Einfall ein. Unter dem herrschenden Zeitdruck sah sich die Leiterin genötigt, ihre Entscheidung einsam und allein zu treffen. Lustlos folgte ihr die Gruppe in die letzte Arbeitsphase. – Ruth Cohn stand abseits am Fenster und begann zu weinen. In der Feedback-Runde erläuterte sie, Trauer sei in ihr aufgestiegen, Zweifel angesichts der Verhaltensweise der Teilnehmer/innen, die doch in Gruppenarbeit versiert seien und auch fühlen und wissen müßten, was jetzt bei einer solchen Laborsituation auf dem Spiel steht; Angst habe sie überfallen, daß sich letzten Endes gerade die, die dazu imstande wären, weigern könnten, die emotionale Elastizität und Anstrengung des Geistes aufzubringen, die zu einer Humanisierung der Kommunikation in der Welt nötig seien.

Die in der Laborsituation des Gruppenexperiments erlebte Tätigkeit und Passivität charakterisiert die Gefahr jeder demokratischen Gesellschaft: wenn es keine Initiative mehr gibt, den drohenden Kommunikations-Infarkt abzuwenden, weil jede/r auf ihre/seine privaten Interessen abblendet. Wird der Großversuch Gottes mit dem den Planeten umspannenden Experiment Mensch daran scheitern, daß die Guten in ihrer Radikalität zu wenige sein werden, die skrupellosen Ausbeuter und Zerstörer aufgrund ihrer anonymen Effizienz unentdeckt bleiben und die große Masse, unentschieden auf ihr kleines privates Glück bedacht, mit dem aufwendigen Untergang der Lebensmöglichkeiten dieses Planeten versinkt? Die Angst, daß es so kommen könnte, gewinnt zusehends an Plausibilität; denn seit den Massendemonstrationen der Friedensbewegung fehlt die Bekundung eines um sich greifenden Konsenses.

2. Ein präzis kalkulierter Kriegszug löst einen makrosozialen Schock aus

Die umfassende öffentliche Betroffenheit, die der Golfkrieg auslöste, ist ein Phänomen von geradezu einzigartiger Bedeutung. Die folgende Situationsschilderung soll

das exemplarisch in Erinnerung rufen: Die Studierenden an unserer Hochschule waren großteils nicht zu den Lehrveranstaltungen erschienen, und die, die gekommen waren, bekundeten ihre heftige Erregung, die sie unfähig machte, zur Tagesordnung überzugehen. Mit plötzlicher Wucht war Krieg für sie zum ersten Mal in ihrem Leben eine Realität. Daß die Vorgänge am Golf durch die Medien eine spezifische Schein-Präsenz bekommen hatten, ist ein anderes Problem, das hier eingeklammert werden kann. Die Schrecklichkeit des Krieges selbst stellt trotz der Fragwürdigkeit seiner Ursachen jedenfalls die Echtheit der Gefühle nicht in Frage. Auch der Vergleich mit dem uns (nicht nur geographisch) sehr viel näher liegenden Krieg in Jugoslawien braucht uns nicht zu irritieren, wenn wir feststellen: jung und alt bekundeten in den Tagen des Golfkrieges massenweise ihre massive Angst. Bekundeten? Es war nicht einfach und selbstverständlich, aus der Fassungslosigkeit und Sprachlosigkeit herauszukommen. Jedenfalls wurden von nicht wenigen die Diskussionsangebote und Demoaufrufe angenommen, und der spontan angekündigte Gottesdienst fand in der völlig überfüllten Universitätskirche statt. Ein seltenes Ereignis.

Im Verlauf des auf wenige Wochen begrenzten technokratischen Golfkrieges, in dem die Vereinten Nationen der Welt einen Mini-Hitler zur Raison riefen, kam vielen der Geängstigten immer deutlicher das Gefühl der eigenen Ohnmacht zum Bewußtsein. Dieses wurde im nachherein doppelt bestätigt, als alle Welt erfuhr, daß sie durch die gezinkte Informationspolitik der Generäle geleimt worden waren. Zusätzlich kam für uns Deutsche die häppchenweise zutage geförderte Information über die fröhliche Gewinnbeteiligung von Firmen aus dem eigenen Land an den schmutzigen Geldern des Aggressors. Die Frustration, die Wut und für manche auch der Ekel, die sich in jeder und jedem redlich denkenden und ernsthaft engagierten Mitbürger/in bei diesem Einblick in den Stand der Dinge ansammeln, stellen ein höchst problematisches Potential dar. Problematisch? – Ja, aber unter Umständen von großer Bedeutsamkeit für die Durchsetzung von Gerechtigkeit und Wahrheit, wie zu zeigen sein wird.

3. Analoge Betroffenheit von der Weltwirtschaftspolitik?

Bei weiterer Umsicht werden nachdenkliche Zeitgenossen zu der Erkenntnis kommen, daß das Ohnmachtsphänomen, das man aus der Golfkriegs-Reaktion analysieren kann, exemplarisch ist für eine Reihe von Lebensbereichen in unserer Gesellschaft. Denn, was wir im imperial-militärischen Bereich erlebt haben, erfahren (fast?)

alle, die sich in der sogenannten Dritten Welt engagieren. Wer hätte heute noch Zweifel an der Notwendigkeit der Aufgebote von Adveniat, Misereor, „Brot für die Welt" und anderen? Wer hätte nicht nach ersten Kontakten mit lateinamerikanischen, afrikanischen, indischen oder anderen Gemeinden versucht, in dem Maße, in dem das Problem der Not für ihn/sie Gesichter und Vornamen bekommen hatte, alles daranzusetzen, um der Ungerechtigkeit gegenzusteuern? Wer wäre nicht über kurz oder lang von dem Gefühl – und der Realität (!) – der Ohnmacht, der Sisyphusarbeit überfallen worden angesichts der Weltwirtschaftsordnung? Ordnung oder eher Weltwirtschafts-Unordnung?! Der „Markt" als das unbarmherzig-unmenschliche Fundamentalprinzip der Wirtschaftswissenschaft und Wirtschaftspraxis schafft durch seine Verkultung Frustration, Aggression, Wut; denn wer weiß, wie die multinationalen Industriekonzerne, die mit ihren Lobbys die Politiker in Schach halten, effizient zur Rechenschaft zu ziehen wären? Und wer könnte es durchsetzen?

4. Auch die zeitgenössische Aktivität der Kirche erzeugt Angst, Ohnmacht und Wut

Wechseln wir noch einmal die Szene: von der Bühne libertinistischer Ökonomie zum Blick auf den Bereich kirchlicher Praxis. Als ein markantes Beispiel der Spannung zwischen Einsatz in der Pastoral und Ohnmacht angesichts der Betroffenen kann ein Brief angesehen werden, den ein ganzer Weihejahrgang von Priestern an das Diözesanforum der Erzdiözese Freiburg als Zeitzeugnis gesandt hat. Darin sagen die Verfasser, die aus vier Jahrzehnten erlebter Kirchengeschichte sprechen: „Wir haben mit einzelnen und Gemeinden, mit jungen und alten, mit gesunden, kranken und sterbenden Menschen den Glauben geteilt, ihre Liebe, ihre Enttäuschungen und ihre Hoffnungen. Wir sind Teilnehmer einer der erregendsten Entwicklungsphasen in der jüngeren Geschichte unserer Kirche geworden [. . .]. Nicht zuletzt tragen wir mit uns in universaler Solidarität das Vermächtnis vieler Toten, denen wir [. . .] geschwisterlich verbunden bleiben." Sie bekunden: „Wir sind die lebenden Zeugen dafür, daß die Kirche innerhalb von zweieinhalb Jahrzehnten ihr hohes Ansehen unter den verschiedensten Schichten der Gesellschaft so sehr eingebüßt hat, daß auch der starke persönliche Einsatz vor Ort als Pfarrer in der Gemeinde oder als Religionslehrer in der Schule diese Einbuße nicht wettmachen können." In diesem Zusammenhang erklären sie ihre volle Übereinstimmung mit den Aussagen der Gemeinsamen Synode in der BRD (1975) über die Empfängnisregelung, sehen aber in der Art und Weise, wie das Lehramt der Kirche in der

Gegenwart zu dieser Thematik Stellung nimmt, einen der Gründe für die Vergeblichkeit ihres pastoralen Einsatzes: „Leider erleben wir als Pfarrer und Religionslehrer, daß die Art und Weise lehramtlicher Äußerungen zu Fragen der Sexualität und Zeugung eher kontraproduktiv wirkt [. . .]. Die immer wieder gehörte Gleichsetzung von Empfängnisregelung und Abtreibung verspielt Glaubwürdigkeit und Autorität." – Eine unverhoffte und mutmachende Bestätigung erfuhr diese Erklärung kürzlich in dem „Streitgespräch der Kardinäle" Franz König und Joseph Ratzinger, in dem ersterer im Blick auf die lehramtliche Praxis u. a. sagt: „Da hat man sich doch in einen Engpaß manövriert. Vor allem durch die (auch von der Medizin in Frage gestellte) Unterscheidung ‚künstlich' oder ‚natürlich' – als ob es, auch moralisch, auf den ‚Trick' ankäme, der Natur gleichsam ein Schnippchen zu schlagen! Die Zielrichtung der Lehre sollte doch in einer Welt, in der sich Sexismus und Promiskuität ausbreiten, die Humanisierung des Geschlechtlichen in Ehe und Familie sein. [. . .] Es entsteht der Eindruck, als sei die katholische Moraltheologie auf diese Thematik fixiert, noch dazu mit der irrigen Unterscheidung von ‚künstlicher' und ‚natürlicher' Empfängnisverhütung, wobei oft auch noch bei sehr vielen Menschen der Eindruck erweckt wird, als grenze Geburtenregelung an Abtreibung. Da riskiert man doch die Glaubwürdigkeit dessen, worauf es moralisch eigentlich ankommt." („Auch die Religion bedarf der Reinigung", in: „Die Zeit" vom 29. November 1991.)

Wäre gerade in diesen Fragen der Verstehen suchende, liebende oder zumindest dialogische Umgang, wie ihn Paul VI. in „Ecclesiam suam" in Aussicht gestellt und gefordert hat, nicht eine oder sogar die notwendige Auswegsuche aus der gegenwärtigen Dead-lock-Situation? Könnte somit nicht das Gefühl von Angst und Ohnmacht gerade im Bereich der Sexualität und der Wut, die damit der Kirche entgegengebracht wird, völlig verändert werden? Und dies wäre möglich – so hat schon der alte Kardinal Newman im Blick auf die Bedeutsamkeit des Gesprächs mit den Laien in der Kirche gedacht –, ohne sich in die Straße der normativen Macht des Faktischen zu verirren.

5. Gibt es Konturen künftiger Praxis?

Dieser Frage stellen sich die Beiträge prinzipieller, analytischer und praktischer Art in diesem Heft. Es kann an das bekannte Wort erinnert werden: „Wer zu spät kommt, den bestraft das Leben" (M. Gorbatschow). Wie spät ist es für die Menschheit in den Alu-Sky-Scrapers zwischen versmogter Luft, gerade noch geklärtem Wasser und

wachsendem Ozonloch? Gibt es Möglichkeiten, die Spirale von Angst, Ohnmacht und Wut positiv enden zu lassen? Lassen sich ihre psychischen und sozialen Energien in unsere Gesellschaft fruchtbar einbringen? Ich meine ja. Lassen wir die Wut nicht erkalten! Lernen wir von der Kirche der Armen: Wenn die beiden Gemeindeleiterinnen Cristy Orzechowski und Berna Schulte von Santiago de Pupuja im peruanischen Hochland der Anden (Diözese Puno) mit ihrer Gemeinde immer wieder demonstriert haben, „luchando para los derechos humanos" (um für die Menschenrechte zu kämpfen, vgl. Diakonia 20, 1989, 148f), so ist dies ein exemplarischer Vorgang; denn Einsicht allein und Gefühle als solche reichen nicht aus. „Wissen ist nichts im Vergleich zum Tun" (J. H. Newman). Auf der Seite der Wahrheit wird stehen, wer nicht nachgelassen hat die Schritte zu gehen, die ihm/ihr von Tag zu Tag möglich waren. Aus diesen Schritten wird ein Weg entstehen, ein Ausweg. Aus den kleinen gerechten Taten vieler wird sich eine Bahn der Gerechtigkeit brechen. Aus dem zähen und vielleicht wütenden Verfolg der Einzelwahrheit wird Anteil an der absoluten Wahrheit des Weltenrichters gewonnen werden (Mt 25).

Artikel

Heribert Wahl
Angst – zwischen Ohnmacht und Wut

Individual- und sozialpsychologische Aspekte

Die drei menschlichen Grundgefühle Angst, Ohnmacht, Wut, die Thema dieses Schwerpunktheftes sind, sollen hier nach ihren Ursache/Wirkungs- und Grund/Folge-Zusammenhängen analysiert werden. In einer knappen Zusammenfassung der psychoanalytischen und sozialpsychologischen Befunde wird gezeigt, daß jedes dieser Grundgefühle das/die andere(n) als Ursache oder als Folge haben kann. *red*

Vorbemerkung

Sieht man die im Titel stichwortartig gereihten Gefühle Angst, Wut, Ohnmacht nicht als isolierte Größen, sondern als Hinweis auf ein komplexes psychisch-soziales und politisch-kulturelles *Bedingungsgefüge,* so ist die Frage, was hier eigentlich was bedingt. Wie stehen diese menschlichen Grundgefühle zueinander, die in ihrer emotionalen Dynamik weder politisch noch theologisch genügend ernst genommen werden und daher um so unkontrollierter wirksam sind? Um menschliches Verhalten und Handeln individuell und gesellschaftlich zu begrei-

fen, müssen die Ursache/Wirkungs- und Grund/Folge-Zusammenhänge ein Stück erhellt werden; denn es hat höchst praktische und politische Konsequenzen, wie wir dieses emotional-dynamische Gefüge denken und uns das Zusammenspiel vorstellen: Ist es die eigene oder die fremde Angst, die bei uns oder anderen Wut und Ohnmacht bewirkt? Oder ist es eigene oder fremde Aggression und Wut, die Angst und Ohnmacht erzeugt? Oder ist es schließlich Ohnmacht, die zu Angst und Wut führt?
Jede dieser Fragestellungen schließt weitreichende Voraussetzungen und Hintergründe ein, die unsere Einstellungen und Bewertungen im privaten wie im öffentlichen Raum von Gesellschaft, Politik und Kirche maßgeblich beeinflussen. Hier können nur einige Linien und Aspekte dieser drei Varianten ausgezogen und verdeutlicht werden.

Variante I: Angst bewirkt Ohnmacht und/oder Wut

In einem „Zeitalter der Angst" (W. H. Auden), als das gerade unser Jahrhundert erlebt wird, liegt es nahe, ein in so vielen Formen massenhaft verbreitetes emotionales Phänomen wie *Angst* nicht als erklärungs- und aufklärungsbedürftiges Anzeichen oder Symptom zu nehmen, sondern es selber zum Erklärungs*grund* zu machen, um sonst unerklärliche Erscheinungen individueller und sozialer Pathologie besser zu verstehen. Da Angst überdies – vom Kleinstkind bis zum erwachsenen und alten Menschen – ein ubiquitär vorfindliches Gefühl ist, kann sie auch diesseits ihrer krankmachenden Rolle viele Phänomene der „Normalität" erhellen, zumal wenn die Einsicht der Psychoanalyse ernst genommen wird, daß zwischen psychosozialer „Gesundheit" und „Krankheit" der breite Graben, die klare Grenze gar nicht besteht, die wir zur Ausgrenzung der mit uns nicht konform Gehenden, der „Andersartigen", so gerne ziehen.
Diese fließenden Grenzen gelten auch für die Angst: Wo beginnt neurotisch-kranke Angst, wo hört reale, gesunde Befürchtung auf, wenn man etwa an atomare und ökologische Ängste denkt? Dennoch ist es sinnvoll, in idealtypischer Weise zwischen lebenserhaltender, insofern „gesunder", und einschränkend-lähmender, insofern „pathologischer" Angst zu unterscheiden. Dies fällt nicht mit der beliebten, aber schon sprachlich unhaltbaren Aufteilung in „Furcht" vor konkreten, faßbaren Objekten und in diffuse „Angst" vor Ungreifbarem (z. B. vor dem Nichts) zusammen (Heidegger).
Brauchbarer unterscheidet Freud (1926) die *„Signalangst"*, die uns vor einer drohenden (äußeren oder inneren) Gefahr warnt und Bewältigungsversuche einleitet (Flucht, Kampf, Abwehr), von der *„neurotischen Angst"*,

die uns die reale psychische und soziale Situation verkennen läßt und entweder Denken und Handeln lähmt oder zu unangemessenen, für uns selbst oder andere schädlichen Strategien greifen läßt.

So gesehen vermag die jeweilige Qualität (und Quantität) von Angst unbestreitbar vielfältige Einstellungen und Verhaltensweisen differenziert einfühlbar zu machen, die ohne den Faktor Angst schwer oder gar nicht nachvollziehbar blieben – vom familiären und schulischen bis zum politischen und kirchlichen Sektor: Je nach ihrer situativen, persönlichen und soziokulturellen Ausprägung kann Angst entweder *anspornend* wirken, indem sie auf reale Gefahrenpotentiale aufmerksam macht und Impulse zum Schutz des Selbst, der eigenen Gruppe und zur konstruktiven Bewältigung und Veränderung der bedrohlichen Situation freisetzt. Oder sie wirkt, wo sie traumatische Ausmaße annimmt, *lähmend,* versetzt in Hilflosigkeit und Ohnmacht bzw. verstärkt sie. Oder sie läßt schließlich – in die andere Richtung – die einengende Bedrohtheit umschlagen in destruktive, „ungekonnte" Aggressivität (A. Mitscherlich) oder in „narzißtische Wut" (H. Kohut), welche erfahrene oder befürchtete Kränkungen und Beschädigungen des Selbst oder der eigenen Gruppe nur durch unerbittliche, grandios übersteigerte Gewalt meint kompensieren zu können. Solche Reaktionen auf Angstsituationen gehen immer weit über jedes angemessene Flucht- oder Verteidigungsverhalten hinaus.

Aber gerade *daß* uns Angst entweder vor bedrohlichen Situationen mit ihrem Signal warnt oder aber sich als Symptom erweist, das in verzerrter Gestalt auf etwas bewußt nicht mehr Zugängliches hindeutet, zeigt die verhängnisvolle Verkürzung einer Sicht, die alles von der Angst selber her erklären will; daraus leiten sich ja auch kulturelle und therapeutische Handlungsanweisungen ab, die vornehmlich auf Beseitigung oder doch Linderung zielen – sei es durch Verhaltenstherapie („Desensibilisierung" der Angst), durch Religion (z. B. Drewermanns Programm der Angstbesänftigung durch Vertrauen und Glauben) oder durch politisch-ideologische Praxis (z. B. in Wahlkämpfen).

Verkürzt ist diese Optik – gerade auch wo sie im Gefolge Kierkegaards, Heideggers u. a. die Angst zum Daseinsexistential erhebt und ontologisch festschreibt – darin, daß sie nur die eine Hälfte des Bedingungsgefüges sieht, von dem wir sprechen, und die andere abgedeckt hält: die Vor-Geschichte und die Hinter-Gründe, die über das Zwischenglied der Angstentwicklung zu ungekonnter

Aggression und Wut oder zu ohnmächtig resignativer Hilflosigkeit erst führen!
Zuvor sei kurz auf eine andere Möglichkeit eingegangen, wie die emotionalen Faktoren Wut – Angst – Ohnmacht aufeinander einwirken.

Variante II: Wut (Aggression) bewirkt Angst und Ohnmacht

Auch diese Abfolge verdient Beachtung, wenngleich sie ebenfalls schon ein abkünftiges Entwicklungsschicksal abbildet: *Eigene* Wut und Aggression ruft Angst hervor oder versetzt in hilflose Ohnmacht und Lähmung, a) wenn ihre Äußerung starke *soziale Angst* mobilisiert. Dies geschieht sowohl im zwischenmenschlichen Kontakt (Kind – Eltern, Schüler – Lehrer, Mitarbeiter – Chef usw.) wie auf der institutionellen Ebene (Protestbewegungen, Widerstandsgruppen). – b) Das Äußern eigener Wut kann aber auch zu heftiger *innerer Angst* führen, von der Psychoanalyse mißverständlich „Gewissensangst" genannt, in Wirklichkeit eine „Über-Ich-Angst", also die Furcht vor einer verinnerlichten Autorität, welche jedes aggressive Aufbegehren unnachsichtig verfolgt und mit Liebesverlust und Strafe bedroht.
Damit eng verquickt (und nur scheinbar leicht abzugrenzen) ist die Erfahrung *fremder* Wut und Aggression, die Angst und/oder Ohnmacht auslöst. Dies ist überall dort der Fall, wo persönlich wie institutionell das Einjagen von Schreck und Angst, auch in subtilen Formen, als Mittel der Erziehung und Disziplinierung eingesetzt wird, von der Familie bis zur politischen oder kirchlichen Macht oder gar Gewalt. Hier wird die Angst und ihre Lähmung, d. h. Denkhemmungen und verminderte Realitätskontrolle (Freud), direkt angezielt, um die „untergebenen Sub-jekte", die hier zu „Objekten" gemacht sind, beherrschbar und verfügbar zu halten.
Wie „erfolgreich" dieser gezielte Einsatz sozialer und verinnerlichter (Über-Ich-)Ängste ist, hängt einerseits vom Ausmaß der institutionellen Gewalt und Aggression ab, andererseits von der psychosozialen Verfassung der Individuen, die ihr ausgesetzt sind; das kann von extremer Traumatisierung mit seelischer Zerrüttung (z. B. KZ) am einen Pol bis zur Mobilisierung von Signalangst und angemessenen Schutzhandlungen oder gar von politischem Widerstand auf dem anderen Pol reichen.
Diese Zusammenhänge machen deutlich, wie wenig man hier individuell-„private" Erfahrung und kollektiv-institutionelle Faktoren nur nebeneinander stellen kann. Die ethnopsychoanalytische Erforschung fremder wie eigener kultureller Einrichtungen (z. B. Initiationsriten und ihre Analogien in unserer Gesellschaft) zeigt klar genug, daß die Institution eben diejenigen Ängste weckt

und einsetzt, für welche die Individuen durch ihre Lebensgeschichte in ihrer jeweiligen Kultur prädisponiert sind[1]!

Zu dieser Variante II unseres Bedingungsgefüges gehört auch die *Faszination,* die von der *Gewalt* ausgeht: Um die Angst vor Gewalt zu vermeiden und sich nicht ohnmächtig fühlen zu müssen, kommt es zu einer „Identifizierung mit dem Stärkeren" (mit dem Aggressor: A. Freud). Wo die Wut und Aggression der Unterdrückten über die vielen von den Mächtigen zugefügten Kränkungen nicht gelebt, verarbeitet und ausgedrückt werden kann, sondern verdrängt werden muß, dort kehrt sie in der Faszination der Gewalt wieder, die unbewußt an die verdrängte eigene Wut erinnert. In der Identifizierung mit dem Stärkeren kann dieses unbewußt gemachte aggressive Potential angstfrei durchgelassen werden – nun freilich, indem ich aktiv, als Täter, an der Gewalt teilhaben kann, die ich früher passiv erleiden mußte. Über diesen Mechanismus – Passiv in Aktiv verkehren – richten auch revolutionäre Bewegungen oft das erneut auf, was sie einst selbst, in der Verfolgung, bekämpft und gestürzt hatten[2].

Der enge Zusammenhang von Wut, Aggression und Gewalt mit den entsprechenden Angst- und Lähmungswirkungen (oder deren Vermeiden durch Identifizierung) lenkt den Blick erneut zurück auf die Frage nach den Vor- und Ausgangsbedingungen, die gegeben sein müssen, damit sowohl die Angst Wut oder Ohnmacht (Variante I) wie auch die Wut und Aggression solche Angst (Variante II) bewirken kann: Es geht um die Basis, auf der – genetisch-geschichtlich betrachtet – das gesamte Bedingungsgefüge ruht und in seinen Verzweigungen und verschiedenen Schaltungen erst verständlich wird.

Variante III: Hilflosigkeit und Ohnmacht machen Angst und führen zu Wut und Aggression

Ob wir diachron den menschlichen Lebenszyklus von der Geburt bis zum Tod betrachten oder ob wir synchron komplexe Verhaltensmuster in bestimmten Situationen oder Lebenslagen (z. B. Krisen) untersuchen: immer ist es die Qual erfahrener Hilflosigkeit und Ohnmacht, die zur Angstentwicklung führt, und an dieser Schaltstelle – nach Freud übrigens das Ich des Menschen, die „eigentliche Angststätte"! – entscheidet sich das weitere Schicksal: Angriff oder Abwehr, Flucht oder Vermeidung, konstruktive Bewältigung oder destruktive Wendung gegen sich oder andere.

[1] Vgl. *M. Erdheim,* Die Psychoanalyse und das Unbewußte in der Kultur, Frankfurt 1988, 276.

[2] Vgl. *Erdheim,* a. a. O. 279f. Man denke etwa an Missionspraktiken der Staatskirche oder an den „Antifaschismus" in den Diktaturen des real existierenden Sozialismus.

In diesem Befund kommen – bei allen sonstigen erheblichen Unterschieden – die psychoanalytische Entwicklungs-, Sozial- und Selbstpsychologie, die motivations- und lernpsychologische Frustrations-Aggressions-Hypothese, besonders in der erweiterten Version der „Frustrations-Angst: Flucht-Aggressions-Hypothese“[3], und die empirische Sozialpsychologie[4] überein. Überall hier fungiert der Affekt der Angst (und des Schmerzes) als „intervenierende Variable“ bei der reaktiven Äußerung destruktiver Aggression; doch Schmerz und Angst als Warnsignale für schmerzliche Erfahrung *bewirken* erst Haß, Wut und Ärger als Folgen[5], so daß „am Anfang“ also die schmerzliche emotionale Erfahrung steht, die als (Trieb-)Frustration, (narzißtische) Kränkung, (existentielle) Traumatisierung usw. bezeichnet wird und die wir hier unter Ohnmacht und Hilflosigkeit zusammenfassen. Die Sequenz lautet nun also: Ohnmacht ➔ Angst ➔ Wut (Aggression).

Im hier gegebenen Rahmen kann sie nur in einigen Facetten entfaltet werden; thesenartige Hinweise, die auch für die praktisch-theologische Reflexion bedeutsam sind, müssen genügen.

1. Angst als psychosomatische Antwort

Im Leben des einzelnen ist Angst immer psycho-somatische Antwort auf spezifische psycho-soziale Entwicklungskrisen[6] – von der frühesten „undenkbaren Angst“ des hilflos-abhängigen Neugeborenen, an die es keine Erinnerung gibt, die jedoch viel später als katastrophisch-psychotische Angst manifest werden kann, über archaische Ängste vor dem drohenden Verlust des primären Liebesobjektes, soziale Ängste vor Autorität und „ödipaler Kastration“ bis zur verinnerlichten moralischen Schuld- und Über-Ich-Angst.

2. Verlust schützender Personen und Lebensräume

Wo der schützend-liebevolle Anteil der Identifizierungen mit „bedeutsamen Anderen“ (z. B. Eltern) verlorengeht, treten die destruktiv-aggressiven Aspekte dieser Über-Ich-Figuren hervor. Und wo der äußere Rahmen schützender Lebensräume, auf den wir immer angewiesen bleiben, bedroht oder gar zerstört wird (in Not- und Kriegszeiten), werden die undenkbaren, archaischen Ängste reaktiviert; sie leiten panikartige Flucht oder gewalttätig-destruktive Reaktionen ein.

3. Gefahren

Gerade in Großgruppen und Institutionen ist eine reinliche Unterscheidung zwischen realen und „bloß“ phanta-

[3] Vgl. *R. Denker,* Angst und Aggression, Stuttgart 1974.
[4] Z. B. *E. H. Witte,* Sozialpsychologie, München 1989.
[5] Vgl. *W. Loch,* Zur Entstehung aggressiv-destruktiver Reaktionsbereitschaft, in: Zur Theorie, Technik und Therapie der Psychoanalyse, Frankfurt 1972, 113–131.
[6] Vgl. dazu *W. Loch,* Perspektiven der Psychoanalyse, Stuttgart 1985, 167ff, der die neueren psychoanalytischen Befunde zusammenstellt.

sierten Gefahren, die Angst auslösen, schwierig; denn die frühesten Phantasien, die sich an innere und äußere Objekte geheftet haben, verschränken sich mit der Wahrnehmung der Realität und wirken an der Ausformung des Über-Ich mit, das dann mit seinem eher verfolgend-strafenden oder depressiv-schuldhaften Charakter die Angst und ihre Bewältigung einfärbt – dies um so stärker, je weniger die Beziehung zu einem guten, lebensspendenden und -sichernden Objekt verinnerlicht werden konnte.

4. Führer-Ideologie

Wo in politischen und gesellschaftlichen Organisationen die Beziehung zu einem autoritär-richtenden Über-Ich vorherrscht, kann im Schutz eines Führers oder einer Ideologie die Aggression des Über-Ich angst- und schuldfrei nach außen projiziert und als manifeste Gewalt gegen „Feinde" gerichtet werden. Hinter dieser Lebensform lauert jedoch immer die „terroristische" Angst vor tiefster Ohnmacht, Leblosigkeit und Leere. Die Disposition zur Gewalt im politischen wie religiösen Fanatismus und Fundamentalismus beruht demnach auf dem grundlegenden Mangel an Vertrauen in die Verfügbarkeit und Gerechtigkeit guter Objekte.

5. Anerkennung der Zusammenhänge

Überwindbar wird dieser Zusammenhang von Mangel, Ohnmacht, Angst und Gewalt nur, wenn er anerkannt wird. Er ist nicht „schicksalhaft" und notwendig durch die negativen Kräfte auf Destruktion festgelegt: Gewalt wie Gewaltlosigkeit werden eingeübt und gelernt; erst die äußere Realität formt die narzißtischen und triebhaften Strebungen zu Dispositionen des Handelns aus. Es gilt also, dem Menschen bei der Bewältigung seiner Entwicklungskrisen so zu helfen, daß Gewalt unmöglich wird und eine „konstitutionelle Intoleranz" gegen unmenschliche Emotionen und Handlungen entsteht – weit über bloß intellektuelle und affektive Ablehnung hinaus (Freud 1932 an Einstein).

6. „Sinnlose" Angst

Am Beispiel der beiden „künstlichen Massen" bzw. Institutionen des *Heeres* und der *Kirche* zeigte Freud (1921)[7], daß sinnlose Angst und Panik erst aufkommen, wenn die gegenseitigen libidinösen „Gefühlsbindungen" (und damit die Kohärenz) der Gruppe zerfallen. Auch hier löst nicht die Angst oder ihre Steigerung diesen Verfall aus, sondern der Verlust von Führung, Steuerung, schützenden und tragenden Überzeugungen setzt die bisher libidinös gebundenen, aggressiven Impulse und rücksichtslose Gewalt frei.

7. „Trennungsangst"

So gilt zwar, daß Angst die Gruppenbindung festigt (Eibl-Eibesfeldt) und daher auch politisch oder kirchlich

[7] *S. Freud,* Massenpsychologie und Ich-Analyse. Erdheim (1988) liest diese Arbeit m. E. zu Recht als Psychologie der Institution.

genutzt wird. Doch möglich wird das nur, weil solche Angst aus dem Verlust tragender emotionaler Beziehungen erwächst! Von deren individueller und kultureller Qualität hängt es ab, ob Menschen verläßlich davor bewahrt bleiben, auf ihre tiefsten Ängste vor lebensbedrohlichen Gefahren „angesprochen" zu werden. Ihr Grundmodell ist letztlich immer die wiederbelebte infantile Ohnmacht angesichts drohender Verlassenheit, Trennung, Verlust von Liebe, Geborgenheit und Anerkennung, so daß *„Trennungsangst"* als Grundmotiv aller Ängste gelten kann.

8. Veränderung der Bedingungen für Angst

Geholfen werden kann bei der Bewältigung von Ängsten nur, wenn ihre *Bedingungen* verändert werden: indem im empathischen Austausch über eigene und fremde Ängste emotional dichte Beziehungen und „Gefühlsbindungen" (Freud) entstehen. Nur so kann man gemeinsam gegen die Gefahren angehen, die durch die Ängste signalisiert werden. Allein gelassen jedoch müssen Kinder wie Erwachsene die eigenen Ängste verdrängen, die sie doch beim anderen genau spüren[8].

9. Nicht ängstigen

Daß Angst wohl unvermeidlich zum Leben gehört, liefert freilich keine Rechtfertigung, Menschen (z. B. in Schule, Politik und Kirche) zu ängstigen, wo es vermeidbar ist. Als unsinnige, abergläubische Reaktion auf vermeintliche Bedrohung muß und kann Angst vielmehr *aufgeklärt* werden, und Kultur und Kirche müssen zu freiem Denken und Forschen ermutigen und befähigen, auch wo nicht alle Widersprüche auflösbar sind. Die Toleranz des Nicht-Wissens (Bion) gehört zur Angstbewältigung; uneingestandene Angst dagegen „macht dumm" und daher manipulierbar. An ihre Grenzen stößt Aufklärung irrationaler Angst dort, wo real drohende Gefahr mit spontaner (Signal-)Angst beantwortet werden muß, gerade in einer männlich geprägten Kultur, die Angsthaben und -zeigen immer noch als Schwäche und Wehleidigkeit verachtet[9].

10. Angst – etwas Hergestelltes

Auch Familienforscher und -therapeuten belegen, daß Angst kein unhinterfragbares Radikal, sondern etwas Hergestelltes ist, eine Scharnierstelle zwischen negativen Erfahrungen und den vielen Versuchen, ihnen zu entkommen bzw. sie in Symptome zu verwandeln. „Ausstoßendes" Verhalten, das Angst vor *Nähe* macht, und „bindendes" Verhalten, das *Trennungsangst* erzeugt, gibt es in jeder Gruppe und Institution, in der die Lebensfähigkeit und Autonomie der einzelnen bestritten, vor jedem Schritt in Richtung Individuation gewarnt und eine

[8] Vgl. den Beitrag von *H. Petri*, Kinderängste, in: *H. J. Schultz* (Hg.), Angst, Stuttgart 1987, 46–58.
[9] Vgl. *G. Becker*, Angstfreie Schule? In: *H. J. Schultz* (1987) 60–72.

Totalidentifizierung mit den Traditionen, Erwartungen und „Aufträgen" der Gruppe eingefordert wird. Je stärker solche Bindungsmächte wirken, desto höher steigt die Trennungs- und Schuldangst der „gebundenen Delegierten" wie der Gruppe selbst! Wechselseitige Machtausübung und Kontrolle sind die unvermeidliche Folge dieser ungelösten Angst[10].

11. Angst vor Trauer

Im politischen Maßstab erweist sich die „Unfähigkeit zu trauern" (Mitscherlich) als Angst vor einer Vergangenheit, deren Schrecken und Schuld gerade deshalb zwanghaft sich zu wiederholen droht, weil die Angst die nötige Trauer- und Trennungsarbeit verhindert. Mitten im „Zeitalter der Angst", der Todesfurcht als der „europäischen Krankheit" (Nietzsche), leben wir daher – als „Analphabeten der Angst" – zugleich in einem „Zeitalter der Unfähigkeit zur Angst" (G. Anders), solange die Umsetzung lähmender Angst (vor Konflikt, Kritik und Widerstand) in *Zivilcourage* nicht gelingt[11].

12. „Neurotische Angstlosigkeit"

Da der Sinn für Gefahren in unserer hochtechnisierten Zivilisation nicht angeboren, sondern Ergebnis von Erziehung ist, gibt es nicht nur kranke Angstbesessenheit, welche die Realität neurotisch oder psychotisch verzerrt; es gibt auch eine „neurotische Angstlosigkeit", die durch Verdrängen der Gefahr den Realitätsbezug verliert. Ob man für die Mobilisierung dieser Realangst mit Anders das biblische Liebesgebot säkular umformulieren muß – „Ängstige deinen Nachbarn wie dich selbst" –, ist fragwürdiger als sein Aufruf: „Habe Mut zur Angst. Auch den Mut, angst zu machen."[12] Solche Courage fehlt, angesichts globaler Zukunftsängste, vielleicht nicht nur in einer Politik, die beim Verdrängen mitwirkt, sondern auch in einer Kirche, deren angstgeborenes Agieren bisweilen selbstzerstörerische, suizidale Züge annimmt.

13. Aufhellung von Straf- und Vernichtungsbedürfnissen

Das Pathos der modernen, säkularen Endzeitängste stellt vor ein ernstzunehmendes Dilemma: So schrecklich wahr und brutal Ereignisse wie Auschwitz, Hiroshima und Tschernobyl sind, so wenig hilfreich ist ihre archaisch-mythische Verarbeitung (durch magische Beschwörung, Spaltung und Dämonisierung). Um zu einer rational und emotional verankerten Signalangst zu finden, müssen weniger kollektiv-überzeitliche „Archetypen" beschworen als gesellschaftlich-kulturell einsozialisierte, unbewußt gemachte Straf- und Vernichtungsbedürfnisse aufgehellt und kritischer Vernunftkontrolle unterstellt werden. Nur so werden ihre aus Ohnmacht und Unterdrückung erwachsenden Angstwirkun-

[10] Vgl. *H. Stierlin*, Angst in und durch Familien: ebd. 88–100.
[11] Vgl. *C. Stern*, Angst und Zivilcourage: ebd. 236–246.
[12] Zit. nach *D. Senghaas*, Angst in der Politik: ebd. 248–260.

gen nicht mit den vorhandenen äußeren Zerstörungspotentialen unheilvolle ideologische Bündnisse eingehen können[13], wie die jüngsten Kriege am Golf und in Jugoslawien erschreckend vor Augen führen.

14. „Kalte" und „heiße" Kulturen

Für den unterschiedlichen gesellschaftlichen Umgang mit der „Schaltstelle Angst" unterscheidet Erdheim, im Anschluß an Lévi-Strauss, zwischen „kalten" und „heißen" Kulturen: Während „heiße" Kulturen (wie unsere) die Differenzen auf die Spitze treiben, um gesellschaftlichen Wandel zu beschleunigen, versuchen „kalte", eher traditionale Stammesgesellschaften jeden Wandel einzufrieren; Angst wird hier beseitigt durch Initiationsriten und Heilungszeremonien, indem Real-, Trieb- und frühe phantasmische Ängste unauflösbar vermischt und als Erziehungsmittel eingesetzt werden. Denn die familialen *Bindungen* (s. o.) sollen nicht gelockert, sondern auf die gesamte Gruppe (den Clan) übertragen werden. Die Ein- und Unterordnung unter die Autorität der „Alten" wird über diese rituelle Angsterzeugung im Unbewußten weit besser verankert, als wenn sie nur über bewußte Einsicht vermittelt würde. Sobald jedoch diese „kalte Sozialisation" einem Kulturwandel unterliegt, nimmt die früher auffangbare Angst unbewältigbare Ausmaße an; ohne den institutionellen Schutz seiner Phantasien, Ängste und Leiden ist der einzelne wie die ganze Gruppe ohnmächtig auf sich zurückgeworfen, was bis zum kollektiven und individuellen Suizid führen kann.

In heißen Kulturen dagegen, wo Geschichte und Veränderung gerade integriert werden sollen, muß für die Idee eines autonomen Individuums ein hoher Preis gezahlt werden: Die Angst vor dem kulturellen Über-Ich, der verinnerlichten gesellschaftlichen Autorität, und das Schuldgefühl spitzen sich enorm zu[14].

15. Konsequenzen für die Kirche

Die Kirche müßte sich fragen, ob sie nicht – gegen ihren eigenen, geschichtlich-eschatologischen Ursprungsimpuls – zu oft versucht, immer (und heute) wieder eine „kalte Kultur" aufrechtzuerhalten und aus Angst vor Wandel und Differenzierung die „Initiation" auszuweiten auf den gesamten Lebensraum, indem sie nicht nur rituell, sondern lebenspraktisch und institutionell mit Angst-Erzeugen und Schreck-Einjagen arbeitet. Der fatale Effekt dieses Umgangs mit der eigenen Gruppenangst ist jedoch – neben der Vertreibung vieler, die sich dem widersetzen oder entziehen – der, daß dieses Interesse an „Bindung" (statt an Autonomie und Subjektwerdung), an totaler Identifizierung (mit der Institution,

[13] Vgl. *J. Bopp*, Endzeitangst: ebd. 290–300.

[14] Diese „Glückseinbuße" sah bekanntlich auch Freud (1930) als Preis für den Kulturfortschritt an; vgl. *Erdheim*, a. a. O. 297–306.

welche die frühe Mutter ersetzen soll) die Glaubenden gerade allein läßt und hilflos, anfällig und ohnmächtig *macht,* ihnen keine „kulturellen Elaborationen" der Angst (Erdheim) aus dem Geist des Glaubens zur Verfügung stellt und ermöglicht! Dann müssen die Menschen freilich eigene und andere, „säkulare" Wege suchen, um mit ihrer Ohnmacht, Angst und Wut zurecht zu kommen. Mutet es nicht wie eine beschämende *Fremdprophetie* von außen an, wenn die völlig säkulare Psychoanalyse der üblichen Identifizierung mit dem Stärkeren (s. o.) als die eigentliche, erlernbare Kulturleistung die „Identifizierung mit dem Schwächeren" gegenüberstellt (Erdheim 1988, 279) und so das urchristliche Modell artikuliert?

Schluß

Galt früher zuweilen Angst (wie auch Wut und Aggression) als dem Christen „unerlaubt", so legt die Bibel eine tiefere Sicht nahe, die nicht ganze Bereiche ausblendet, sondern die komplexen Zusammenhänge (im Sinn unserer Variante III) in den Blick und damit die Menschen ernst nimmt. So sagt etwa der johanneische Christus seiner Gemeinde das er-Mut-igende Wort, das auch für christliche Erziehung und kirchliche Praxis gelten muß: „In der Welt habt ihr *Angst* (Bedrängnis). Doch seid getrost, ich habe die *Welt* überwunden" (Joh 16, 33). Nicht die Angst ist also beseitigt oder gelindert, sondern überwunden ist die „Welt" als Inbegriff all dessen, was in Angst führt, was Menschen hilflos und ohnmächtig macht, was sie kränkt und leiden läßt, so daß sie nicht mehr spüren können, was ihr Leben physisch, psychisch und spirituell wirklich bedroht. Diese Welt der „Mächte und Gewalten", der „Bindungen" und Gefangenschaften des wahren Lebens gilt es im Nachgang zu Jesu befreiendem Tun immer neu zu bezwingen. Nur so ist der Zwangszusammenhang von Ohnmacht, lähmender Angst und destruktiver Wut aufzuheben in die Anerkenntnis eigener und fremder Schwäche und Ohnmacht, in den Einsatz realistischer Angst als Gefahrensignal und in die gekonnte, mutige Äußerung von Aggression als Kritik, als Widerstand und als Kraft zur Veränderung des Veränderbaren – in Identifizierung mit den Schwächeren. In ihnen begegnet uns Christus selbst (Mt 25, 40).

Gottfried Vanoni
Hadern mit Gott als geschöpflicher Dialog

Die Anklage gegen Gott – eine verdrängte Gebetsweise

Nach christlichem Erziehungsideal dürfen Ohnmacht und Wut nicht zur Klage gegenüber Gott, sondern höchstens zum Gebet um Leidensbereitschaft führen. Vanoni legt im folgenden dar, daß dieses „Ideal" wohl den Aussagen der Freunde Ijobs nahekommt, nicht aber dem sich aufbäumenden und Gott anklagenden Ijob entspricht. Gott jedoch lehnt die Ansichten der Freunde Ijobs ab und hilft diesem zur Erkenntnis, daß der Mensch nicht dem Schöpfergott gleichgestellt werden kann. Genau dieses Bild von Gott ist auch das Gottesbild Jesu; und Jesu Klageschrei am Kreuz nimmt einen Klagepsalm auf. *red*

Von einem krebskranken Menschen will ich erzählen – nennen wir ihn Franz. Sein Glaube war nicht so sehr durch seine Krankheit angefochten; er führte sie auf sein Rauchen zurück. Zur Anfechtung wurden ihm die vielen kranken Kinder, die er bei den ambulanten Behandlungen im Krankenhaus zu sehen bekam; und zur Anfechtung wurden ihm die Verwandten, die trotz ihrer areligiösen Lebensführung mit Glück und Gesundheit gesegnet waren und ihn verhöhnten: „Das hast du jetzt von deiner Frömmigkeit!" Franz klagte sich an, weil er mit Gott haderte, weil er Gott fluchte. Ich erzählte ihm von Ijob, nicht vom frommen „Dulder Ijob", zu dem er im Volksmund geworden ist, sondern vom biblischen Ijob, der sich aufbäumt und Gott anklagt, der aber gerade dadurch an Gott festhält: „So wahr Gott lebt, der mir mein Recht entzog, der Allmächtige, der meine Seele quälte" (Ijob 27, 2). Schließlich wird Ijob ins Recht gesetzt und nicht seine theologischen Freunde, die er „Quacksalber" nennt, wörtlich: „Ärzte, die Lügen als Salbe verwenden" (Ijob 13, 4). Ihnen sagt Gott: „Ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Ijob" (Ijob 42, 7). Immer wieder wünschte Franz, daß ich ihm von Ijob erzähle. Nach dieser Vergewisserung am biblischen Ijob gewährte er allmählich der durch ein jahrhundertealtes christliches Erziehungsideal („Nicht klagen!") verpönten Klage Einlaß in sein Gebetsleben[1].

Fremdes Leid – eigenes Leid

Nun scheint sich unsere Mischung von „Angst, Wut, Ohnmacht" im Zusammenhang mit Golfkrieg und jugo-

[1] Um „eine qualifizierte Rehabilitierung des Klagegebetes in der christlichen Spiritualität" bemüht sich besonders der Pastoraltheologe *Ottmar Fuchs*, Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22, München 1982 (Zitat S. 9). Vgl. ebd.: „Die Klage ist eine vergessene Gebetsgattung geworden. Doch gerade für die – ganz besonders in diesem Jahrhundert – individuellen und kollektiven Leiderfahrungen ist die Möglichkeit der Leidbewältigung im Horizont der jüdisch-christlichen Tradition unabdingbar, will unsere Gebetskultur nicht außerhalb des menschlichen Erfahrungsbereichs bleiben." Wichtig für die Arbeit nicht nur mit Kindern ist: *Ingo Baldermann*, Wer hört mein Weinen? Kinder entdecken sich selbst in den Psalmen (Wege des Lernens 4), Neukirchen-Vluyn ²1989; er arbeitet einen weiteren Vorzug der Psalmen heraus: die elementaren Bilder und Worte.

slawischem Bürgerkrieg in einem wichtigen Punkt von der Verfassung des biblischen Ijob und meines krebskranken Bekannten zu unterscheiden: Während ihre Schwierigkeiten in unmittelbar erfahrenem Leidensdruck gründen, rührt unsere Betroffenheit vom Leid anderer her. Bei genauerem Hinsehen fällt diese Differenz jedoch nicht ins Gewicht. Das Beispiel des krebskranken Zeitgenossen macht deutlich, wo der gravierende Unterschied liegt: Während Ijob ohne Bedenken mit seinem Schöpfer hadert, macht sich Franz deswegen Vorwürfe. Unsere Unfähigkeit zur Klage ist der Grund für unsere lähmende Ratlosigkeit und Verwirrung[2]. Die Ursachen sind vielfältig. Wenn sie bedacht werden, kann es unter Umständen leichter fallen, in der Gebetsform der Klage neue Möglichkeiten der Hinwendung zu Gott zu entdekken. Manche Hemmungen gegenüber dem Klagegebet allerdings beruhen auf ideologischer und gefühlsbefrachteter Vermittlung von Gegensätzen, weshalb der Ausstieg aus dem verhängnisvollen Kreislauf von Vorurteilen erschwert ist. Doch beginnen wir mit den leichter faßbaren Gründen.

Unlösbarkeit des Theodizee-Problems

Meine Erzählung von der gelungenen Vermittlung der Erfahrung Ijobs an einen leidenden Menschen unserer Zeit wollte nicht den Eindruck vermitteln, daß der revoltierende Ijob der Bibel uns modernen Menschen gänzlich unbekannt ist. Der fragende und klagende Ijob löst im Gegenteil vor allem bei Intellektuellen große Faszination aus[3]. Die Faszination endet allerdings bei den Fragen Ijobs. Die Antwort Gottes wird nicht rezipiert, auch von manchen Theologen nicht. Von der Ijob-Dichtung bleibt dann nur das Ijob-Problem übrig. Die Faszination der Anklagen Ijobs beruht „auf dem Bedürfnis, das Theodizee-Problem gerade darum zu artikulieren, weil mit seiner Lösung nicht mehr gerechnet wird"[4]. Beweggründe für diese Entwicklung sind in den frühneuzeitlichen Entdeckungen, in Humanismus und Reformation, in der Aufklärung und dem „alsbaldigen Zusammenbruch ihrer Voraussetzungen" zu suchen[5]. Diese Geschichtsfaktoren sind zu berücksichtigen, wenn heute nicht mehr selbstverständlich jene Instanz vorausgesetzt wird, vor der Ijob seine Fragen artikulierte.

[2] Auf den Zusammenhang von „Betroffenheit" und „Konfusion" macht *Albert Keller*, Betroffenheit: Stimmen der Zeit 116 (1991) 289–290 aufmerksam.
[3] Ich stütze mich im folgenden auf die Erfahrungen und die scharfsinnigen Analysen bei *Hans-Peter Müller*, Neue Aspekte der Anfragen Hiobs, in: *Rainer Albertz – Friedemann W. Golka – Jürgen Kegler* (Hg.), Schöpfung und Befreiung. Für Claus Westermann zum 80. Geburtstag, Stuttgart 1989, 178–188. Vgl. *ders.*, Das Hiobproblem (Erträge der Forschung 84), Darmstadt ²1988.
[4] Ebd. (Aspekte) 179.
[5] Vgl. ebd. 179–183 (Zitat 179).

Vor dem Forum des Schöpfergottes

Dennoch weist die Lösung der Ijob-Dichtung in eine Richtung, der auch ein moderner Mensch folgen kann. Der Raum, in dem für Ijob das Leiden erträglich wird, ist nicht ein theologisches Lehrgebäude[6]. Der Raum, in dem sein Leiden erträglich wird, ist die Schöpfung. Hier erfährt er Antwort: „JHWH antwortete Ijob aus dem Wettersturm" (Ijob 38, 1). Der Erzähler des Ijob-Buches geht sehr sparsam mit dem Gottesnamen um. Daß hier der Gottesname JHWH steht, muß volle Absicht sein. Hier in der Schöpfung antwortet nicht irgend ein höheres Wesen, nicht die Macht des Schicksals. „Hier antwortet der, den Israel erfahren hat im Exodus, in der Herausführung aus der leidvollen Situation der Sklaverei in Ägypten."[7] Ihn erfährt Ijob in der Schöpfung als den, der ihn mit einer Fülle von Fragen überfällt. Die Fragen öffnen ihm nach und nach die Augen für seine theologische Verstiegenheit: „Gott gleich sein zu wollen und im Grunde nur die Rollen zu vertauschen, nämlich: an die Stelle des allmächtigen und allgerechten Gottes einen allmächtigen und allgerechten Menschen setzen zu wollen."[8] Das durch die Fragen ermöglichte Verstehen Gottes als der schöpferischen Kraft hinter dem Universum ermöglicht dem Menschen echte Selbstbescheidung und Einsicht in die eigene Beschränktheit (Kontingenz). Es entlastet den Menschen von einer ihn überfordernden, weil gottgleichen Verantwortung, schärft aber zugleich sein Verantwortungsbewußtsein, indem es ihn ermutigt, „sich ungelösten metaphysischen Fragen hinter politischen, wirtschaftlichen und ökologischen Problemen zu stellen"; Ijobs Anfragen „entbinden, an den schöpferischen Aktanten hinter Universum und Mensch gerichtet, beim Fragenden rückwirkend kreative Kräfte, deren wir aus vitaler Nötigung bedürfen"[9].

Ein überholtes Gottesbild?

Eine Hemmung, in die biblischen Klagen einzustimmen, versteckt sich hinter dem Mantel der Christlichkeit. Vor allem den alttestamentlichen Feindklagen gegenüber „kommt es zu christlichen Mäkeleien und Empfindlichkeiten"[10]. Alle Vorwürfe, solche Gebete wären mit einem christlichen Gottesbild nicht vereinbar, lassen sich als falsch nachweisen. So wird etwa der von christlichen Kommentatoren disqualifizierte Psalm 6 von Jesus

[6] *Ottmar Fuchs* (a. a. O., 355) vermutet, daß das Verschwinden der Klage mit einer „Lehre von Gott" zusammenhängt, „die seine Qualitäten und Handlungen qualifiziert, klassifiziert und argumentativ zueinander in Verbindung bringt".
[7] *Erich Zenger,* in: *Erich Zenger – Rupert Böswald,* Durchkreuztes Leben. Besinnung auf Hiob, Freiburg u. a. 1976, 42.
[8] Ebd. 45. Vgl. *Hans-Peter Müller* (a. a. O. 181) zu den Entwicklungen im Gefolge der Bauernkriege.
[9] Ebd.
[10] *Erich Zenger,* „Ich will die Morgenröte wecken." Psalmenauslegungen, Freiburg u. a. 1991, 158.

mehrfach zitiert (vgl. Mt 7, 23; 25, 41; Lk 13, 27), wobei die jeweiligen Erläuterungen über das Schicksal der „Frevler" die Wünsche des Psalmbeters weit übertreffen[11]. Die Rede von „Frevlern" bedarf der Erläuterung. Unglücklicherweise sprechen ältere Bibelübersetzungen von „Gottlosen". Dadurch wird zu schnell ein theologischer Zusammenhang eingetragen und das Mißverständnis genährt, „als riefen hier die Frommen alle Strafen des Himmels über die weniger Frommen herab". Die Frevler „scheuen sich nicht, anzutasten, was unantastbar bleiben muß. Nichts ist ihnen heilig, weder das Leben des Nächsten noch die Grundgebote der Menschlichkeit, noch die Geheimnisse der Schöpfung. Sie sind Gewalttäter, die vor nichts zurückschrecken, wenn es um Durchsetzung ihrer Macht und Vermehrung ihres Reichtums geht"[12]. Und solche Menschen gibt es nun einmal. Eine falsche christliche Zimperlichkeit, die sich noch dazu einbildet: „Ich hab' doch keine Feinde", ist vollkommen unangebracht. Solche Menschen gibt es, und sie sind eine Anfechtung für den Menschen, der sich ein Gewissen macht.

Der Gott des Ausgleichs und der göttergleiche Mensch

Welches Gottesbild steht hinter der Hoffnung, daß die „Frevler" aufs Ganze nicht recht bekommen, oder hinter der „Sehnsucht danach, daß der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge"[13]? Dahinter steht der Glaube an einen Gott, der „die Macht und zugleich die Liebe besitzt, einem jeden Menschen nach seinen Werken zu vergelten" (Ps 62, 12–13). Der Gott des gerechten Ausgleichs ist nicht ein Überbleibsel aus vorchristlicher Zeit. Wir müßten viele Seiten aus dem Neuen Testament herausreißen, um ein von solchen Gedanken purgiertes Gottesbild zu erreichen. Wir würden dabei das Kind mit dem Bade ausschütten. Denn: „Wer seine Aggressionen, statt ihnen freien Lauf zu lassen, einem Anderen, und zwar einem ungleich Mächtigeren und darum nicht zu Lenkenden, überträgt, der ist [. . .] faktisch viel friedfertiger, als man seinem Reden anhört. Gott um Rache zu bitten, bedeutet in der Regel Verzicht auf eigene Rache."[14] Zu denken gibt mir in diesem Zusammenhang die Beschreibung des rachsüchtigen Menschen durch die Psychologin Karen Horney: Für ihn „ist es wichtig, keinen anderen Menschen zu brauchen. Deshalb entwickelt

[11] Vgl. zum Problem ebd. 157–161.
[12] *Ingo Baldermann*, Ich werde nicht sterben, sondern leben. Psalmen als Gebrauchstexte (Wege des Lernens), Neukirchen-Vluyn 1990, 27.
[13] *Max Horkheimer*, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior (Stundenbücher 97), Hamburg 1970, 60.
[14] *Walter Dietrich*, Rache. Erwägungen zu einem alttestamentlichen Thema, in: Evangelische Theologie 36 (1976) 450–472, Zitat 465.

er einen ausgesprochenen Stolz auf göttergleiche Selbstgenügsamkeit. Er wird zu stolz, um irgend etwas zu erbitten“[15]. Ganz anders der biblische Mensch, der den Ausgleich Gott anheimstellt.

Apathische Gesellschaft und apathischer Gott

Ein weiteres Phänomen, das in zunehmendem Maße das Klagen erschwert, hat Dorothee Sölle analysiert: „Die Sprache älterer Arbeiter kann physisches und soziales Leiden noch eindeutig benennen; für die jüngere Generation wird es schwieriger, das Leiden zu formulieren, weil die Apathie mit der Angleichung an bürgerliche Zielvorstellungen gewachsen ist. Das bedeutet nicht, daß apathische Menschen in den Industrienationen nicht litten – oder gar glücklich wären. Was ihnen fehlt, ist das Bemerken des eigenen Leidens und die Sensibilität für das Leiden anderer.“[16] Diese nachchristliche gesellschaftliche Leidensunfähigkeit sei eine direkte Folge jener im antiken Denken wurzelnden und die christliche Tradition verratenden Lehre von der Apathie Gottes, die schließlich auch Jesus um seiner Gottheit willen echte menschliche Leidensfähigkeit absprach[17]. Typisch für die moderne Apathie ist also, daß sie keine Artikulation des Leidens zuläßt. Das Leiden stagniert in seiner ersten Phase, der sprachlosen Ohnmacht. „Ich halte das Stadium der Klage, der Artikulation, das Stadium der Psalmen für unaufgebbar, um in das dritte Stadium zu kommen, in dem Befreiung und Hilfe für den Unglücklichen organisierbar wird. Der Weg führt aus der Isolation des Leidens über die Kommunikation in der Klage zur Solidarität der Veränderung.“[18] So gesehen muß Beten der modernen Gesellschaft als subversive Tätigkeit erscheinen, Beten als ganzheitlicher Akt, in dem Menschen auf einen antwortenden Gott setzen[19].

Das Leiden des Unschuldigen

Nach den frommen Ratschlägen der Freunde Ijobs ist es richtig, mit der Artikulation des Leidens zurückzuhalten: „Werde Gottes Freund und halte Frieden! Nur dadurch kommt das Gute dir zu. Wer hochmütig redet, den duckt er; doch hilft er dem, der die Augen senkt. Er rettet den, der schuldlos ist“ (Ijob 22, 21.29–30). Nun ist es aber gerade Ijobs Problem, daß er unschuldig leidet. Wer Ijobs Unschuldsbeteuerungen als pharisäische Selbstgerechtigkeit abqualifiziert, fällt auf die Argumentation seiner Freunde herein und zeigt sich mit ihnen unfähig, Ijobs Situation zu verstehen. In der märchenhaften Rahmenerzählung (also auf der himmlischen Bühne) leidet Ijob

[15] *Karen Horney,* Neurose und menschliches Wachstum (Kindler Taschenbücher 2143), München 1975, 228.
[16] *Dorothee Sölle,* Leiden (Themen der Theologie), Stuttgart 1973, 50.
[17] Vgl. ebd. 56–61.
[18] Ebd. 95.
[19] Vgl. ebd. 100. Zu Sölles neutestamentlicher Engführung s. Anm. 29.

zwar, weil Gott dem Satan Macht gibt, seine Gottesfurcht zu testen. In der Ijob-Dichtung jedoch (also auf der irdischen Bühne der Geschichte) leidet Ijob, weil er sich als Angehöriger der reichen Oberschicht auf die Seite der Armen stellt: „Ein Vater war ich für die Armen, des Unbekannten Rechtsstreit prüfte ich genau. Ich zerschmetterte des Frevlers Kiefer, entriß die Beute seinen Zähnen" (Ijob 29, 16–17). Seine Freunde jedoch stehen auf der Seite jener Reichen, die mit schuld sind an der Armut der Armen: „Den Esel der Waisen treiben sie fort, pfänden das Rind der Witwe. Von der Mutterbrust reißen sie die Waisen, den Säugling des Armen nehmen sie zum Pfand" (Ijob 23, 3.9). Der sozialgeschichtliche Hintergrund der Ijob-Dichtung sieht dann so aus, „daß die Gruppe der Oberschicht, welche an der traditionellen Frömmigkeit festhielt und sich so große Verdienste um den armen Teil der Gemeinde erworben hatte, offensichtlich zunehmend selber unter die Räder geriet, möglicherweise gerade wegen ihres starken sozialen Engagements"[20]. Die betende Revolte Ijobs entstammt also nicht dem grünen Tisch der Theologen, sondern ist Antwort auf ein brennendes Zeitproblem. Sie empfiehlt nicht den Abschied von Gott, sondern das Festhalten an Gott mit dem Mittel, das sich in der Tradition bewährt hat: der Klage. Die Ijob-Dichtung macht Mut, an den antwortenden Gott zu glauben. Diese Antwort führt nicht zurück in die Phase der sprachlosen Ohnmacht, sondern (über die Einsicht in die eigene Kontingenz, wie oben gezeigt wurde) zum unverdrossenen Festhalten am solidarischen Handeln.

Der Kampf gegen vermeidbares Leid

Die Auslegungsgeschichte hat also die Botschaft des Buches Ijob ins Gegenteil verkehrt. Nicht die Theologie Ijobs, sondern die seiner Freunde hat Einzug gehalten in die erbauliche Literatur für kranke Menschen und bestärkt sie in der Unfähigkeit zu leiden. Produzenten von Sätzen wie „Gott läßt Sie jetzt Erfahrungen machen, um die wir Sie nachher beneiden"[21] müßten Ijobs Antwort an seine Freunde beherzigen: „Wahrhaftig, ihr seid besondere Leute, und mit euch stirbt die Weisheit aus. Ihr seid solche, die das Nichts verarzten" (Ijob 12, 2; 13, 4). Der sozialgeschichtliche Hintergrund der Ijob-Dichtung macht nun auch deutlich, daß Ijobs Anfechtung viel mehr mit unserer Anfechtung zu tun hat, als es zunächst den Anschein hatte. Auch Ijob leidet, weil er in seinem

[20] *Rainer Albertz*, Der sozialgeschichtliche Hintergrund des Hiobbuches und der „Babylonischen Theodizee", in: *Jörg Jeremias – Lothar Perlitt* (Hg.), Die Botschaft und die Boten. Festschrift Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1981, 365ff.
[21] *J. Brenning u. a.*, Leid und Krankheit im Spiegel religiöser Traktatliteratur. Eine Problemanzeige: Theologia Practica 7 (1972) 302, 315, 310.

Einsatz gegen das Leid und die Bosheit der Mitmenschen machtlos ist: „Weinte ich nicht um den, der harte Tage hatte? Grämte sich nicht meine Seele über den Armen?“ (Ijob 30, 25). Auch Ijob ist angefochten, weil der Mensch in seiner von Gott verliehenen Freiheit auch das Böse wirken kann, was sogar sein Freund Elifas zugibt: „Nicht aus dem Staub wächst Unheil hervor, und nicht aus der Erde sproßt Unheil auf; sondern der Mensch erzeugt[22] die Mühsal, wie junge Adler, die allzu hoch fliegen“ (Ijob 5, 7).

Solidarität im Leiden und Beten

Die Artikulation der leidvollen Situation ist Voraussetzung für die Bewältigung des Leides, ohne sie ist die Annahme und Überwindung der eigenen Stumpfheit und Ohnmacht nicht möglich. Der leidende Ijob erfindet keine neue Form solcher Artikulation; er greift auf die traditionelle Gebetsweise der Klage zurück. Viel spricht dafür, daß der Ursprung der biblischen Klagelieder im Familiengottesdienst liegt. Im Familienverband steht bei Krankheit, Verfehlungen gegen die Gemeinschaft, gerichtlicher Verfolgung und Tod nie nur das Leben eines einzelnen Menschen auf dem Spiel, sondern immer auch das seiner Gruppe. Sie versammelt sich zum Gebet, um neu die Zuwendung Gottes zu erbitten. „Der Aufbau des individuellen Klagepsalmes spiegelt noch Ablauf und Ziel der Bittzeremonien wider. Er setzt mit der Klage ein, die die erfahrene Not letztlich als eine Störung der Beziehungen des Beters zu Gott und zu seinen Mitmenschen beschreibt. Darauf folgt die Bitte um Rettung aus dieser Not – und dann, für uns recht überraschend, eine Äußerung des Vertrauens, ja des Dankes für die erfahrende Zuwendung.“[23] Am knappen Psalm 13 läßt sich diese Dreiteilung des Klageformulars schön ablesen: Klage im viermaligen „Wie lange noch?“ (V. 2–3), Bitte um Beendigung der Not (V. 4–5) und Vertrauensbekenntnis (V. 5–6)[24]. Der Psalm zeigt auch deutlich, wie an Gott gerichtete Klage sich unterscheidet vom richtungslosen oder um sich selbst kreisenden Jammern. Schließlich endet das Gebet nicht mit Jubelgesang im stillen Kämmerlein. Die Klage befreit den leidenden Menschen aus der Isolation[25] und führt ihn zurück in die Gemeinschaft. So ergeht es Ijob am Ende: „Es kamen zu ihm all seine Brü-

[22] So ist wohl der hebräische Text mit vielen Auslegern zu verstehen.
[23] *Erich Zenger*, Mit meinem Gott überspringe ich Mauern. Einführung in das Psalmenbuch, Freiburg u. a. 1987, 71.
[24] Zur Auslegung vgl. ebd. 73–87.
[25] In diesem Zusammenhang wichtig ist der Artikel von *Frank Crüsemann*, Im Netz. Zur Frage nach der „eigentlichen Not“ in den Klagen der Einzelnen, in: Festschrift Westermann (wie Anm. 3), Stuttgart 1989, 139–148, der mit Recht von einer multifaktorellen Beschreibung des Leides in diesen Psalmen ausgeht (Krankheit, Armut, Isolierung, Schuld) – ein weiteres Indiz für die Aktualität dieser Gebete.

der, all seine Schwestern und all seine früheren Bekannten und speisten mit ihm in seinem Haus" (Ijob 42, 11). Und der Beter von Psalm 22, der eben noch klagte („Alle, die mich sehen, verlachen mich": V. 8), kann nach dem befreienden Umschwung („Du hast mir geantwortet"[26]: V. 22) Gott antworten: „Ich will deinen Namen meinen Brüdern verkünden, inmitten der Gemeinde dich preisen" (V. 23). Gott wird als der erfahren, der „das Netz der Ursachen und Folgen" des Leidens „zerreißt und so die Betenden herauszieht und ihnen festen Grund gibt"[27].

Das Beten in der Nacht und die Hilfe am Morgen

Wer immer noch zweifelt, ob das Klagegebet dem christlichen Gemüt wirklich guttut, dem können vielleicht Jesu Gebetsringen am Ölberg und sein Klageschrei am Kreuz Gewißheit verschaffen. Von „Furcht und Angst" ergriffen sagt Jesus zu seinen Begleitern: „Meine Seele ist zu Tode betrübt; bleibt hier und wacht!" (Mk 14, 34); damit greift er einen Klagepsalm auf (Ps 43, 5; vgl. 42, 6. 12). Und dann ergeht es ihm wie den alttestamentlichen Leidtragenden: Die Freunde schlafen, und Jesus ist mit seinem Gott allein. Mit den Worten Ijobs „Alles ist dir möglich"[28] gesteht er seine eigene Kontingenz ein; wie Ijob spricht er mit dem „redenden Gott"[29] und schickt sich im Vertrauen auf den Allmächtigen in das Unabwendbare, dessen Sinn ihm verborgen bleibt. So wird der Becher des Gerichts (vgl. Jer 25, 15–29) zum Becher der Stärkung. Als Jesus kurz darauf verhaftet wird, verlassen ihn alle Jünger. Bei seiner Kreuzigung schauen nur noch die Frauen von weitem zu (Mk 15, 40). Jesus stirbt mit dem Schrei „Mein Gott! Mein Gott! Warum hast du mich verlassen?" (Mk 15, 34; Ps 22, 2). Aber wie die alttestamentlichen Klagenden in der Nacht des Grauens nicht vergeblich auf Gottes Hilfe am Morgen gewartet haben, so folgt auch für Jesus auf die Nacht des Leidens der Ostermorgen[30]. Das Johannes-Evangelium macht dies mit einer doppelten Anspielung auf Psalm 22 deutlich: In der Passionsgeschichte übernehmen die Soldaten die Rolle der lachenden Erben: „Sie verteilten meine Kleider unter sich und warfen das Los um mein Gewand" (Joh 19, 34; Ps 22, 19); und am Ostermorgen darf Maria von Magdala die Erhörung Jesu durch den Vater vor einen größeren Kreis tragen: „Geh zu meinen Brüdern und verkünde ihnen . . ." (Joh 20, 17; vgl. Ps 22, 23)

[26] So der hebräische Text!
[27] *Crüsemann* (a. a. O.), 146.
[28] Mk 14, 36 zitiert wörtlich die griechische Version von Ijob 42, 2.
[29] *Dorothee Sölle* (a. a. O. 100) übersieht die Parallele, wie sie schon übersehen hat, daß Ijob dem redenden Gott des Exodus antwortet (vgl. nochmals Ijob 38, 1 und 42, 2). Gegen den Befund der hebräischen Bibel fällt sie das Urteil, Ijobs Klageschrei sei „der unbeantwortete Schrei der vorchristlichen Welt" (ebd. 148).
[30] Ps 30, 6: „Wenn man am Abend auch weint, am Morgen herrscht wieder Jubel" (Ps 30 wird bis heute in der Liturgie der Osternacht gesungen). Vgl. Ps 5, 4; 143, 8. Zu Ps 57 vgl. *Erich Zenger* (a. a. O.) 14–18.

Der mitleidende Gott

Die dem klagenden Menschen erlaubte Ungeduld (vgl. das typische „Wie lange noch“ und Lk 11, 5–8) wird aufgehoben durch die Geduld Gottes, der sich bereit erklärt hat, die Welt der Mühsal und des Leids, die eine Folge der Freiheit ist, die er seinen Geschöpfen zugestanden hat, zu ertragen: „Ich will die Erde nicht noch einmal durch eine Flut verderben, auch wenn das Sinnen des Menschenherzens auf Böses geht von Jugend an“ (Gen 8, 21). „Die Freiheit seiner Schöpfung veranschlagt der Schöpfergott so hoch, daß er willens ist, die aus ihr resultierende Störung der Welt zu ertragen.“[31] Das ist wieder nicht ein überholtes Gottesbild. Jesus hält am Schöpfer fest, „der seine Sonne aufgehen läßt über Bösen und Guten“ (Mt 5, 45). „Daß Gott selbst das Leid annimmt und damit den hohen Preis der Freiheit seiner Schöpfung bezahlt, bezeugt besonders das Leiden und Sterben seines Sohnes Jesus Christus, dessen Auferstehung aber zugleich offenbart, daß Leiden als Teilhabe am Mit-Leiden Gottes der Weg zu einer gottgeschenkten neuen [. . .] Freiheit in der vollen Gemeinschaft mit Gott sein kann.“[32]

Leo Karrer
Prophetischer Protest

Erklärungen und Petitionen als Instrumente der Meinungsäußerung in der Kirche

Was kann gegen die verbreitete Kirchenverdrossenheit getan werden? Sind Proteste gegen Entscheidungen der Kirchenleitung in Rom und Bittschriften an den Papst nicht „ungehörige“ Belehrungen oder Anmaßungen? Kann die schleichende Resignation durch solche Akte der Solidarisierung gemindert werden? Wie kann ein fairer Dialog zwischen den verschiedenen Gruppen in der Kirche entstehen? Solchen Fragen geht der folgende Beitrag nach und kommt zum Ergebnis: Wir alle haben uns einzulassen „auf den Weg und die Botschaft Jesu von Nazaret, der aus seiner tiefen Gottverankerung heraus die Versöhnung zwischen Gott und Welt brachte und damit den Menschen Lebenshoffnung“. *red*

1. Fakten, die Brisanz in sich bergen

Vielfach ist heute die Rede von Staatsverdrossenheit, ja sogar von Demokratieverdrossenheit. Die Gründe dafür sind schwer auszumachen. Zum einen mag es die anstrengende Komplexität und Fülle der Probleme sein, vor denen sich viele lieber in die private Lebenswelt und in einfachere und überschaubare Verhältnisse zurückzie-

[31] *Derselbe,* Leiden. Biblische Perspektiven, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Band 10, Freiburg u. a. 1980, 27–36, 35.
[32] Ebd. 36.

hen. Zum anderen sind die staatlichen Institutionen und die demokratischen Prozesse für viele so undurchschaubar und unbeweglich, daß sich das einzelne Subjekt ausgeliefert und ohn-mächtig vorkommt. Nicht zu übersehen sind die Skandale, die solcher Verdrossenheit Nahrung geben. Rückzug von der Öffentlichkeit in die individuelle Lebensnische oder Aggressionen und Wut sind die Reaktionen auf solche Ohnmachts-Erfahrungen.

Ist es in der Kirche anders? Gibt es nicht trotz mancher Aufbrüche auch eine Kirchenverdrossenheit und sogar eine lähmende Kirchenerschöpfung, die hintergründig nicht nur gesellschaftliche Ursachen haben, sondern auch handfeste innerbetriebliche Gründe? Die schockierenden Bischofsernennungen der jüngsten Zeit mögen nur ein Beispiel dafür sein. Aber schockierend sind nicht nur die Personalentscheidungen und pastoralen Beschlüsse des Vatikans (z. B. gegenüber den Orden in Südamerika, gegenüber Befreiungstheologen, Treueeid, Verweigerung des Nihil obstat für Theologen und Theologinnen, Fixierung auf das Thema Empfängnisregelung, Behandlung der wiederverheirateten Geschiedenen usw.), sondern auch die zunehmenden Protestwellen und -aktionen von Theologen und Theologinnen und von bekümmerten Christen und Christinnen. Es sei erinnert an das öffentliche Manifest von fünf Pastoraltheologen in der Frankfurter Rundschau im Herbst 1988 gegen die Zentralisierungstendenzen in der Kirche bzw. zum Kölner Bischofsstreit, deren Anliegen in der berühmten Kölner Erklärung vom 6. Jänner 1989 als einer beispiellosen Protestaktion auf einer breiten Basis publizitätswirksame Verbreitung fanden. Im Sommer 1990 folgte eine „Tübinger Erklärung" von 44 Theologen, in der gegenüber der Instruktion der Glaubenskongregation „Über die kirchliche Berufung des Theologen" der theologische Pluralismus und die Freiheit des Denkens entschieden verteidigt wurden. Bekannt ist, daß die Kölner Erklärung unter den Theologen und Theologinnen weltweit eine Solidarisierung in den wesentlichen Anliegen hervorgerufen hat. Im Jahre 1991 sind es die Petition zur Abschaffung des Pflichtzölibats und vor allem die „Luzerner Erklärung", die Verärgerung und Zustimmung ausgelöst haben. – Was kann man dazu verantwortlich sagen? Sind das alles nur modische Schock-Therapien? Oder zeigt sich darin eine neue Dimension kirchlicher Öffentlichkeit, die auch die Basis einbezieht?

2. Einwände gegen den „Petitionismus" in der Kirche

Daß sich eine zusehends kritische Kirchenbasis – und zwar Leute, die nicht gegen die Kirche sind, sondern engagiert in ihr – zu Worte meldet, ist in diesem Ausmaß

und bei dem sich äußernden charismatischen Selbstbewußtsein etwas Neues. Dies wäre vor wenigen Jahrzehnten undenkbar gewesen, denn Kirche war organisatorisch eine geschlossene Gesellschaft und spirituell eine „Heilsanstalt", in der das Lehramt mit den Dienstträgern Einheit in der Doktrin und in der Disziplin garantierten. Durch das Synodengeschehen in den deutschsprachigen Ländern, durch die Proteste beim „Fall Küng" oder auch die Unterschriften-Aktion des Schweizerischen Katholischen Frauenbundes im Anschluß an die Bischofssynode 1987 über die Laien (Bittschrift an den Papst aus Sorge, daß die Frauen in der Kirche zu wenig ernst genommen werden und „keine Heimat mehr finden") suchte doch eine kritischer werdende Kirchenbasis, sich Gehör zu verschaffen. Im Vergleich dazu ist die Zunft der Theologen erst spät – aber Gott sei Dank! – erwacht. Vor diesem Hintergrund ist es meines Erachtens verständlich, daß viele Katholiken und Katholikinnen mit diesen neuen Formen der Meinungsäußerung und des innerkirchlichen Protestes Mühe haben, ja sogar sie für unvereinbar halten mit der Treue zur Kirche und mit dem tiefen Ethos des Christseins.

„Ungehörige" Belehrung

Ein Einwand ist grundsätzlicher Art: Der Protest gegen Entscheidungen der Kirchenleitung in Rom und Bittschriften an den Papst werden als „ungehörige" Belehrungen oder als Anmaßungen betrachtet und deshalb häufig auch in „Gegenaktionen" bekämpft. So lancierten Frauen gegen die genannte Bittschrift-Aktion des Schweizerischen Katholischen Frauenbundes eine Gegenaktion in Form einer Ergebenheitsadresse an den Papst. Auch wenn die Angst um die Sicherheit der Glaubens-Fundamente verständlich ist, auch wenn manche von einem patriarchalischen und sakralisierten Kirchenbild schwer loskommen, stellt sich doch die Frage: Warum darf es in einer Kirche mit dem Recht und der Pflicht zu „Hirtenbriefen" nicht auch das Recht und die Pflicht zu „Herdenbriefen" geben?

Schüren neuer Emotionen

Ein anderer Einwand ist eher taktischer Art: Petitionen und Erklärungen würden neue Emotionen schüren, die zu Polarisierungen führen und die Verunsicherung vertiefen, zumal sie in ihrer pauschalen Form leicht polemisch wirkten. Ohne Zweifel, nicht jeder Protest und nicht jede Erklärung können in ihrem Wortlaut unterschrieben werden. Mancher Konflikt (vor allem im persönlichen Bereich) wird in der Tat dadurch kaum lösbar, daß er an die Öffentlichkeit gezerrt wird. Aber hinter diesen taktischen Einwänden wird leicht übersehen, daß Konflikte nicht erst durch deren Benennung entstehen.

Probleme, die vielen unter den Nägeln brennen, müssen genannt werden, um überhaupt einer Lösung zugeführt werden zu können. Zudem wird übersehen, daß nicht der Feuermelder, sondern der Feuerleger schuld ist.

Gegen spirituelle Gemeinsamkeit

Ein weiterer Einwand ist die Berufung auf spirituelle Gemeinsamkeit, wobei die strukturelle Seite der Kirche und ihre Probleme vernachlässigt und unterschlagen werden. Erst im Herbst 1991 hat der neue Kardinalstaatssekretär Sodano die umstrittenen Bischofsernennungen der jüngsten Zeit verteidigt, das Recht der Päpste zu alleiniger Entscheidung betont und zum Vertrauen in die Kirchenleitung aufgerufen. Es wiederholt sich folgender Vorgang: Zuerst werden aus einem weit überzogenen Zentralismus heraus ohne Rücksicht auf die Ortskirchen (z. B. bei Bischofsbestellungen) und auf das Glaubensbewußtsein der Gläubigen und auf die Argumente der Theologen (z. B. zur Empfängnisregelung) einsame und belastende Entscheidungen getroffen, und dann werden die Gemeinsamkeit und die Treue zur Kirche eingefordert. Die Institution Kirche ist von oben her übersteuert. Das kann auf die Dauer das „Gefährt" aus der Bahn werfen: Formale Amtskirche und pastorale Kirche fallen auseinander. Ist es da jenen besorgten Christinnen und Christen zu verübeln, die allen Ernstes glauben behaupten zu dürfen, daß – nach dem Zusammenbruch des Kommunismus – die katholische Kirche (formal) die letzte „Diktatur" in Europa sei?

Nutzlos

Ein letzter Einwand wiegt im Alltag schwer, nämlich: Welchen Nutzen bringen Erklärungen und Petitionen? Ob man nicht seine Stimme verbrauche, wenn man zu oft zum Mittel der öffentlichen Erklärungen und des prophetischen Protestes greife. Diese Fragen gehen mitten durch die kirchlichen Gremien, durch die Reihen der Theologen und Theologinnen; auch in der Redaktion von Diakonia gibt es bezüglich der Opportunität einzelner Erklärungen nicht immer Konsens – trotz der Gemeinsamkeit in den wesentlichen Anliegen. So stellt sich die Frage: welchen Sinn können Erklärungen und Petitionen haben.

3. Megaphon für Anliegen und Brücken für Solidarisierung

Solchen Formen der Meinungsäußerung soll man nicht vorwerfen, was sie nicht wollen können: nämlich präzise Analysen und Begründungen, die ins Detail gehen. Sie sind eher Versuche, einen Aufruf als Appell, als Aufschrei und als Empörung zu artikulieren.

Verändertes Bewußtsein

Viele Entscheidungen, die so nicht mehr einfachhin „geschluckt" werden, haben ohne Zweifel mit einem veränderten Bewußtsein zu tun, denn die Christen und Christinnen verstehen sich als mitverantwortliche Glieder

des Volkes Gottes und nicht als die letzten Befehlsempfänger einer alleinverantwortlichen Zentrale. Die Laien – in der Welt Erwachsene! – sind nicht mehr bereit, sich in der Kirche wie unmündige Kinder behandeln zu lassen. Die Frauen sind zunehmend nicht mehr willens, sich mit der innerkirchlichen Geschlechterapartheid abzufinden. Auch bezüglich vieler pastoraler Probleme wie z. B. wiederverheiratete Geschiedene oder pfarrerlose Gemeinden und ökumenische Fragen erleben wir einen Entscheidungsstau, weil die Entscheidungsträger in der Kirche die heißen Themen in der Realität und an der Basis der Kirche entweder nicht zur Kenntnis nehmen oder sogar deren Diskussion schlichtweg blockieren.

Das Volk Gottes und die mit ihm bekümmerten und auch verletzten Seelsorger und Seelsorgerinnen (und auch viele Bischöfe!) haben gesamtkirchlich keine gesicherten Möglichkeiten, ihren Anliegen und Fragen zum Durchbruch zu verhelfen. Da es keine echten Dialog-Instrumente für eine Kommunikation von und nach allen Seiten gibt, soll sich niemand wundern, wenn manche den Weg über Sitzstreiks vor Bischofsweihen suchen oder über Zeitungen und Publikationen in freier Trägerschaft. Weil die Sorgen und Probleme im kirchlichen Alltag auf den Entscheidungsebenen nicht aufgegriffen bzw. in ihr Recht eingesetzt werden, werden sie zunehmend zu „heißen Eisen". Nur in einer partizipatorischen Kirche, in der niemand im vorhinein aus dem Dialog und aus dem Streit um Ziele und Wege ausgeschlossen ist, können im Disput und im gemeinsamen Suchen heiße Eisen gekühlt werden.

So haben Petitionen, Bittbriefe und Erklärungen nicht nur den Sinn, für bedrängende Probleme eine Öffentlichkeit herzustellen und die Amtsträger der Kirche zu einem offenen Gespräch herauszufordern, sondern sind auch Symptom für eine Institution, die für einen Dialog, der diesen Ausdruck verdient, für eine partizipatorische Mitverantwortung aller getauften und gefirmten Christinnen und Christen und für eine faire Schiedsgerichtsbarkeit (denn Kirche ist immer auch eine Konflikt-Gemeinschaft) keine strukturelle Vorsorge treffen will. Dies aber wäre m. E. die Voraussetzung dafür, daß die Selbstabspaltung eines Teiles der „Amtskirche" vom Volk Gottes und andere Spaltungstendenzen in der Kirche überwunden werden könnten. Kommunikation als „Einbahnstraße" genügt nicht mehr. „Gegenverkehr" will berücksichtigt sein.

Solidarisierung

Damit hängt der zweite Aspekt zusammen, nämlich die Solidarisierung gegen die schleichende Resignation und

demoralisierende Kirchenerschöpfung. Gesellschaftlich wie kirchlich sind herkömmliche Solidaritätsstrukturen in Krise geraten; die Tendenz zum individualistischen Rückzug ist hüben wie drüben unübersehbar. Diese Vereinzelungstendenz (Singularisierung!) verstärkt erst recht das Gefühl der Aufgabenlosigkeit, der depressiven Stimmung und der resignativen Aussichtslosigkeit, insgesamt der geistigen Langeweile. Demgegenüber scheint es wichtig, neue Formen der Solidarisierung zu suchen und zu erproben und sich nicht gegenseitig alleine zu lassen. „Daß man nicht allein ist", dürfte eine der vielen Erfahrungen im Zusammenhang mit den genannten Erklärungen sein. Zudem findet man die gemeinsame Sprache für Anliegen, die aus der Isolation von vielen Solisten und Solistinnen zu einem Chor gemeinsamer „Meinungsäußerung" führen (können). Wie war doch immer wieder zu hören: „Bin ich froh, daß auch andere so denken", „so alleine bin ich ja mit meinen Fragen und mit meinem Zorn nicht" oder „ich habe erst durch diese Aufrufe gespürt, daß man sagen darf, was ich heimlich schon immer dachte ..." So können diese Formen der Meinungsäußerung durchaus in einzelnen Elementen schon Anzeichen einer künftigen Kirchenkommunikation und einer synodalen Kirche sein, in der die Kirchenmitglieder mit den Amtsträgern/innen zusammen für die Kirche verantwortlich zeichnen[1]. Im Moment sind sie aber Mittel, um in einer Zeit der Verzögerung innerkirchlicher Naherwartung unverdrossen – ohne zu exkommunizieren – den Weg in die Zukunft zu beschreiten und dafür den langen Atem zu bewahren.

4. Für eine dialogische Kultur der Toleranz und heilender Kirchenkritik

Wenn ich derzeit in unsere Kirchenlandschaft schaue mit all den Zusammen- und Abbrüchen, aber auch mit den Durch- und Aufbrüchen, dann macht vieles Mut und gibt Anlaß zur Dankbarkeit. Was aber noch tief bekümmert, ist die Tatsache, daß nicht nur im gesellschaftlichen Bereich, sondern auch in der Kirche Kommunikation nur so schwerfällig zu gelingen scheint. Es gibt eine Art der Auseinandersetzung, die nicht befreit, klärt, heilt und Lösungen sucht, sondern verletzt, brüskiert, krankmacht und exkommuniziert (sowohl die traditionalistischen als auch progressistischen Cliquen). Leiden wir – was die Kommunikation betrifft – an einer Selbstvergiftung der Kirche?

Welche Anliegen – in welchem Geist?

Mögen nun die Formen der Meinungsäußerung und der „Solidarisierung von unten" (Wir sind das Volk Gottes!) Erklärungen, Bittschriften, Petitionen, prophetischer

[1] Vgl. dazu die Ausführungen des Schreibenden in: Katholische Kirche Schweiz. Der schwierige Weg in die Zukunft, Fribourg 1991, 300ff.

Protest, Gemeindetage, Aufbruch-Bewegungen, publizistische Manifeste und Zeitungen etc. oder Frauenkirchentage sein . . ., die entscheidende Frage bleibt, welchen Anliegen wir Erfolg wünschen und in welchem Geist wir sie vertreten. Ist Pluralismusfähigkeit für verschiedene Positionen vorhanden sowie Toleranz für die Träger anderer Meinungen?

So abhängig wir – auf der subjektiven Ebene – von „Erfolg" und „Ergebnissen" sind, so scheint auf der Ebene des Handelns und auch der Meinungsäußerung doch wichtig, nicht das von uns errechnete Resultat und auch nicht die zuweilen geradezu erpresserischen Rollenzumutungen der Umwelt zum Maßstab werden zu lassen, sondern den Auftrag, den Jesus der Kirche vorgegeben hat, das heißt vom *Anliegen* her sein Handeln zu definieren, nicht zuerst vom (oft schwer meßbaren) *Erfolg*.

Zur Art der Kritik

Und wie steht es mit unserer Art, Kritik zu üben bzw. kritisch zu sein? Es ist zu fragen, ob Kirche kritisch-prophetisch überhaupt zu „bewältigen" und zu erneuern ist, wenn sie nur an ihrer konkreten und widersprüchlichen Praxis oder nur an den eigenen persönlichen Erwartungen und Wunschvorstellungen gemessen wird. Das eine geht nicht tatsächlich auf die „Stärke" der Kirche ein; und das andere birgt in sich die Gefahr, daß man sich selber als Elite und Lehramt zum Maß-Stab der Kritik macht, die dann recht behende zwischen Guten und Bösen, zwischen Konservativen und Progressiven, zwischen Linken und Rechten oder zwischen Dummen und Gescheiten unterscheidet. Letztlich reagiert man nur noch, läßt sich aber nicht auf die christliche Dimension von Kirche – trotz ihrer Knechtsgestalt – ein: nämlich auf den Weg und die Botschaft Jesu von Nazaret, der aus seiner tiefen Gottverankerung heraus die Versöhnung zwischen Gott und Welt brachte und damit den Menschen Lebenshoffnung. Kirchenkritik ohne diese Quelle wird und wirkt dann Hoffnungs-los. – Natürlich gibt es eine ernstzunehmende Kritik aus soziologischen, psychologischen und menschenrechtlichen Überlegungen heraus. Aber ohne das persönliche Wagnis des Glaubens an Jesus Christus wird die Kirche leicht ein überflüssiges und überdrüssiges Thema oder zu einem vorübergehenden nützlichen Instrument für persönliche oder gesellschaftliche Pläne. Das wäre in der Tat ein Gott-loses Kirchenverhältnis und eine Gott-vergessene Kirchenkritik. Eine solche Kritik diente gerade dem nicht, was Kirche in ihrer Instrumentalität verletzt, nämlich ihrer christlichen Tiefendimension. Denn eine kritische Attitüde, die gleichsam am Gegenstand der Kritik kleben bleibt, ohne

die Grundanliegen und Optionen der Kritik in Blick zu nehmen, resigniert leicht, weil sie reagiert. Demgegenüber vermittelt gerade die kritikbedürftige Kirche jene Option oder christliche Lebensperspektive selber, von der her radikale (wurzelhafte) Kritik und Umkehr-Bereitschaft eine unerbittliche Instanz erhalten. Aber es ist eine Kritik, die an ihrer Wurzel ein positives „Für etwas" ist und Kriterien aus einer Option gewinnt. Weil man *für* Lebenshoffnung, *für* Gerechtigkeit, *für* Solidarität und *für* befreites und befreiendes Menschsein und *für* eine hoffnungsvolle Kirche ist und eintritt, ist man dagegen . . ., und zwar unversöhnlich, gegen Ungerechtigkeit, Hunger, Unfreiheit und gegen hinderliche Lebensbedingungen – auch in der Kirche.

Damit hängt zusammen, daß man sich selber einbringt im Sinne der vertretenen Optionen und sein eigenes Verhalten daran mißt, d. h. sich selbst gegenüber kritisch offen bleibt. Nur wenn ich letztlich die Kirche am Anspruch des Evangeliums messe und mich trotz der Kritikwürdigkeit der Kirche nicht von ihr distanziere oder mich mit Berufung auf Mißstände vom eigenen Handeln davonstehle, kann ich dazu beitragen, daß besser gedeiht und eventuell zu heilen beginnt, was zu Recht kritisiert wird. – Um es im Bild zu sagen: Die Menschen werden in der Regel die Kritik an dem, was schwer „auf dem Magen" liegt, gerne annehmen, wenn sie dabei spüren, was einem „am Herzen" liegt. Insofern ist prophetische Kritikfähigkeit eine für die Kirche unverzichtbare Gabe (Charisma), aber auch eine unbequeme Last. Der Prophet und die Prophetin können sich selbst nicht herausnehmen; das Anliegen ihrer Kritik meint auch sie (oder sie wären wohl „falsche" Propheten) und fordert sie selber ein.

Von solchem Hintergrund her weiß man um die Unterscheidung von Christlichkeit und Kirchlichkeit. Kirche als Institution dient dem einzigen Ziel, in den Menschen Hoffnung aufzurichten und sich für die christliche Tiefendimension von Kirche zu verbrauchen. Insofern muß (wird!) Kirche als Institution noch viel mehr abnehmen, damit sie als Instrument nicht verhindert, daß Christlichkeit wachse.

Weil dem Volk Gottes, dem an einer glaubwürdigen Christenpraxis liegt, die institutionellen Mittel fehlen, wird sich praktischer Christen-Mut der Form von Petitionen und Erklärungen bedienen (müssen), um seinen Anliegen und Sorgen eine unverdrossene Stimme leihen zu können.

Kurt Remele

Bürgerliche Religion als Stabilisierung gesellschaftlicher Unrechtsverhältnisse am Beispiel der USA

Das II. Vatikanische Konzil hat nicht nur bei den Bischöfen Lateinamerikas zu einer neuen Sicht grundlegender gesellschaftlicher und religiöser Probleme geführt, sondern – allerdings erheblich später – auch bei den Bischöfen der USA. Die Bedeutung ihrer Hirtenbriefe zu Krieg und Frieden, zur Wirtschaft und zum Thema Frau (noch nicht verabschiedet) wird besser verständlich, wenn man sich bewußtmacht, in welchem Ausmaß gerade die katholische Kirche der USA eine tragende Säule der „bürgerlichen Religion" war, die die Politik ihres Landes uneingeschränkt unterstützte.* *red*

Der Begriff der bürgerlichen Religion kann unter den Rahmenbedingungen der US-amerikanischen Gesellschaft zwei unterschiedliche Phänomene bezeichnen, die sich allerdings nicht beziehungslos gegenüberstehen: einerseits die American Civil Religion (Zivilreligion), die auf das politische Gemeinwesen ausgerichtet ist und dieses in seinen Institutionen und Repräsentanten als in letzter Instanz religiös legitimiert darstellt, andererseits die Mittelstandsreligion (bürgerliche Religion im engeren Sinn), bei der es sich um die religiöse Sanktionierung der tatsächlichen Wert- und Lebensorientierung amerikanischer bürgerlicher Praxis, des „American way of life", handelt. Im ersten Fall ist der Begriff „bürgerlich" in der Bedeutung von „staatsbürgerlich" zu verstehen, im zweiten Fall in der Bedeutung von „mittelschicht-spezifisch" bzw. „mittelständisch". Beide, Zivilreligion und Mittelstandsreligion, dienten und dienen u. a. dazu, nationale und internationale Unrechtsverhältnisse zu legitimieren und zu stabilisieren.

* Vgl. *Norbert Mette,* Was heißt „Evangelisierung in nachchristlicher Gesellschaft"? Das Beispiel der beiden Pastoralbriefe der Katholischen Bischofskonferenz der USA zu Frieden und wirtschaftlicher Gerechtigkeit, Diakonia 19 (1988) 94–102, und *Teresa Berger,* Der Hirtenbrief der US-amerikanischen Bischofskonferenz zu Frauenfragen. Ringen um einen Dialog zwischen Frauenstimmen und Bischofswort, Diakonia 22 (1991) 119–123.

1. American Civil Religion (Zivilreligion)

Die Schülerinnen und Schüler der Bonneville High School in Ogden, Utah, USA, an der ich 1973/74 Austauschschüler war, erhoben sich jeden Montag morgen zu Schulbeginn von ihren Plätzen, legten die rechte Hand auf die Stelle ihres Herzens und bekannten vor der US-amerikanischen Flagge, die im Klassenzimmer hing: „Ich gelobe der Fahne der Vereinigten Staaten von Amerika und der Republik, die sie darstellt, Treue, eine Nation unter Gott, unteilbar, mit Freiheit und Gerechtigkeit für alle."[1]

„Ich gelobe der Fahne . . ."

Das geschilderte Treueversprechen gehört zu einer Reihe von allgemeinen Überzeugungen, kulturspezifischen Symbolen und öffentlichen Ritualen einer besonders in den USA ausgeprägten religiösen Systemüberhöhung, der man die Bezeichnung Civil Religion[2] (Zivilreligion, staatsbürgerliche Religion, öffentliche Religion) gegeben hat. Der Ausdruck „religion civile" stammt vom französischen Philosophen Jean-Jacques Rousseau, der darunter ein „rein bürgerliches Glaubensbekenntnis"[3] mit wenigen und einfachen Glaubenssätzen (Glaube an Gott als Urheber des Sittengesetzes, Glaube an ein Leben und ein Gericht nach dem Tod) verstand, das zur Stärkung des Gemeinschafts- und Pflichtgefühls der Untertanen dient. Die US-amerikanische Ausprägung der Civil Religion, von deren Notwendigkeit u. a. auch der bekannte Amerikaforscher Alexis de Tocqueville[4] überzeugt war, wurde im Jahre 1967 von dem Soziologen Robert N. Bellah in einem vielbeachteten Artikel eingehend dargestellt und erörtert. Ausgehend von Präsident John F. Kennedys Rede anläßlich seiner Amtsübernahme versuchte Bellah aufzuzeigen, daß „in Amerika neben den Kirchen, und von ihnen ziemlich deutlich

[1] Encyclopedia Americana Bd. 11. Danbury 1989, 354 (Übersetzung K. R.).

[2] Aus der Fülle der Literatur zur Civil Religion seien zwei Publikationen besonders hervorgehoben: *R. Schieder,* Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur, Gütersloh 1987; *K.-M. Kodalle,* Zivilreligion in Amerika: Zwischen Rechtfertigung und Kritik, in: *ders.* (Hg.), Gott und Politik in den USA. Über den Einfluß des Religiösen, Frankfurt am Main 1988, 19–73.

[3] *J.-J. Rousseau,* Politische Schriften, Bd. 1, Paderborn 1977, 206.

[4] Vgl. *A. de Tocqueville,* Über die Demokratie in Amerika, 2. Teil, Stuttgart 1962, 32–42.

unterscheidbar, eine entwickelte und fest institutionalisierte Zivilreligion besteht"[5]. Kennedys mehrmalige öffentliche Bezugnahme auf Gott, dessen Segen und Hilfe er in seiner Rede anrief, ist Teil einer langen amerikanischen Tradition: Trotz der in der US-amerikanischen Verfassung verankerten Trennung von Staat und Kirche[6] gibt es im politischen Leben der USA eine von den inhaltlichen Vorgaben der einzelnen Konfessionen bzw. Denominationen abgehobene Religion, die dazu dient, die politische Autorität des Landes religiös zu legitimieren und die Bürger/innen auch in ihrer religiösen Existenz[7] stärker an das Gemeinwesen zu binden. Grundpfeiler der US-Zivilreligion bilden nach Bellah die Übertragung des alttestamentlichen Erwählungsgedankens auf die Vereinigten Staaten (Europa ist Ägypten, Amerika das gelobte Land), die Charakterisierung der Unabhängigkeitserklärung und der Verfassung als „heilige Schriften", die typologische Gleichsetzung von George Washington mit Moses, von Abraham Lincoln mit Jesus Christus, die Soldatenfriedhöfe von Gettysburg und Arlington und die amerikanischen Nationalfeiertage, vor allem der Thanksgiving Day (im Jahre 1621 nach der ersten Ernte der Pilgerväter eingeführtes allgemeines Friedens- und Erntedankfest) und der Memorial Day (Gedenktag für die Gefallenen vor allem des Sezessionskrieges). Robert Bellahs Civil-Religion-These hat eine umfangreiche Diskussion initiiert[8]. Seine Behauptung, es existiere in den Vereinigten Staaten eine eigene Zivilreligion, hat sich m. E. als hilfreich erwiesen, um die religiöse Dimension der amerikanischen politischen Kultur zu beschreiben und besser zu verstehen.

Sozialintegrativ und ambiguos

Die amerikanische Zivilreligion hat sich trotz ihrer sozialintegrativen Funktion alles in allem allerdings als zumindest ambiguos erwiesen. Zwar sind auch bei progressiven Anliegen (z. B. Bürgerrechte für die schwarze Minorität) und sozial engagierten Politikern wie George McGovern und Jesse Jackson zivilreligiöse Legitimationsmuster festzustellen, aber auch Bellah gesteht ein, daß gerade ein Zentralsymbol der Zivilreligion, das des amerikanischen Israel, von Anfang an „als Rechtfertigung für die schändliche Behandlung der Indianer verwendet wurde"[9]. Daß sich das amerikanische Erwählungs- und Sendungsbewußtsein auch international nicht selten als fragwürdig erwiesen hat und die US-Außenpolitik mitunter stärker an Rohstoffen als an Menschenrechten und Demokratie interessiert war und ist, drückte die US-Ordensfrau Marie A. Neal mit folgenden Worten aus: „Es stimmt, daß wir uns in der Tradition des puritanischen Ethos historisch als Volk des Exodus im biblischen Sinn verstanden haben, das der Welt die Rettung bringt. Wir wissen heute [. . .], daß das, was wir jetzt bringen, nicht die Rettung ist."[10]

Sowohl wegen der Gefahr einer religiösen Verbrämung des Ziels weltpolitischer Vormachtstellung, die mit den Ideen von „Gottes eigenem Land" und „God on our side" verbunden ist, als auch wegen der Glorifizierung politischer Amtsträger durch religiös-patriotische Zeremonien ist Vorsicht gegenüber der „religiös-politisch-ideologischen Gemengelage"[11] einer zivilreligiösen Überhöhung der herrschenden politischen Kultur, einer „Religiofizierung der Politik"[12], angebracht. Richard Nixon beispielsweise, der Präsident der Watergate-Affäre, hat sich seinen Landsleuten ganz bewußt als from-

[5] *R. N. Bellah,* Civil Religion in America, in: Daedalus 96 (1967) 1–21, hier 1. Die deutsche Übersetzung des Artikels ist unter dem Titel „Zivilreligion in Amerika" zu finden in *H. Kleger – A. Müller* (Hg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, München 1986, 19–41.

[6] Nach J. Snee ist eher von einer „beiderseitig unabhängigen Autonomie und Zusammenarbeit" zu sprechen. (Zit. nach *J. C. Murray,* Das Verhältnis von Kirche und Staat in den USA, in: Das Verhältnis von Kirche und Staat, Würzburg 1965, 51–71, 56.)

[7] Auch die neuesten Untersuchungen über Werte und Religiosität in Europa und Nordamerika bestätigen, daß die Religion im Leben der US-Amerikaner eine wichtigere Rolle spielt als bei den meisten Europäern: vgl. Herder Korrespondenz 45 (1991) 586f.

[8] Vgl. *Schieder,* Civil Religion 70–82. Seit einiger Zeit wird die Frage nach einer Zivilreligion und ihrer Angemessenheit als einheitsstiftender staatsbürgerlicher Sinnhorizont auch im deutschen Sprachraum kontrovers diskutiert: vgl. ebd. 282–292; *Kodalle,* Zivilreligion 54–62.

[9] *Bellah,* Civil Religion 14.

[10] *M. A. Neal,* Civil Religion and the Development of Peoples, in: Religious Education 71 (1976) 244–260, hier 252.

[11] *C.-F. Geyer,* Fundamentalismus, in: Orientierung 55 (1991) 89–92, 89.

[12] *J. Moltmann,* Das Gespenst einer Zivilreligion, in: Evangelische Kommentare 16 (1983) 124–127, 125.

mer Amerikaner gezeigt. Im Jahre 1970 wurde Nixon sogar zum „Churchman of the Year" gewählt. Er war mit dem bekannten baptistischen Prediger Billy Graham befreundet. Graham wurde auch von Präsident Bush im Zusammenhang mit dem Golfkrieg konsultiert. Nach einem solchen Treffen erklärte Bush vor dem Kongreß, die amerikanische Nation könne nur von einem Präsidenten geführt werden, der fest und unbedingt an Gott glaube. „Die öffentliche Religion", stellte Jürgen Moltmann zu Recht fest, „erwies sich stets und überall – auch in den USA – als höchst anfällig für die politische Religion des Chauvinismus und der imperialistischen Weltbeglückungsmissionen."[13]

2. Mittelstandsreligion in den USA

An meiner amerikanischen High School war ich Mitglied des Geländelauf-Teams. Wir trainierten täglich nach der Schule von 15.00 bis 16.30 Uhr. Vor Wettkämpfen ließ uns der Trainer im Kreis aufstellen und betete zu Gott um ein faires und für uns erfolgreiches sportliches Kräftemessen.

Erfolg um jeden Preis, der im Sport, in der Liebe oder im Geschäftsleben unter Wettbewerbsbedingungen errungen wird, ist nach dem bekannten Soziologen Peter L. Berger eine der typischen Werte, die die amerikanische Mittelstandsreligion anerkennt und fördert. Zu diesen Werten zählt Berger in seinem Anfang der 60er Jahre erschienenen Buch „Kirche ohne Auftrag am Beispiel Amerikas"[14] außerdem einen rastlosen Aktivismus, eine Vermeidungshaltung gegenüber den Grenzerfahrungen des menschlichen Lebens (Geburt, Sterben, Tod) und soziale Anpassung unter Zurückhaltung der eigenen Überzeugung oder Verzicht darauf. „Da es eine Grundbedingung ist", führt Berger zum letzten Punkt weiter aus, „sich der Gesellschaft anzupassen, so heißt das, daß die Gesellschaft, und das heißt unsere bestehende Gesellschaft, grundsätzlich gut ist. [. . .] So hat der Wert der sozialen Anpassung mit anderen Worten häufig ein konservatives Element in sich. Die gesellschaftliche Wirklichkeit erscheint als ein harmonisches Gleichgewicht, und eine Sozialethik richtet sich in erster Linie gegen die Störungen dieses Gleichgewichts."[15] Dem religiösen Establishment hält Berger vor, daß es keine eigenen, am Evangelium orientierten Werte als konkurrierende Moral in die Gesellschaft einbringe, sondern die vorherrschenden Werte und Normen lediglich religiös überhöhe. Kirchenzugehörigkeit führe demnach zu einer „stärkeren und ausgesprochen religiösen Bestätigung der gleichen Werte, die sich in der Gesamtgesellschaft finden"[16].

Systemgefährdende Bürgerrechtsbewegungen

Gesellschaftliche Auseinandersetzungen und Konflikte, die die Korrektur sozialer Schieflagen einklagen (in den USA z. B. die Aktionen der Bürgerrechtsbewegung unter Martin Luther King), werden im Rahmen einer Mittelstandsreligion als dysfunktionale und systemgefährdende Abweichungen vom (angeblich) bewährten Ordnungsgefüge interpretiert. Auch der Theologe Gregory Baum begreift die Mittelstandsreligion als Instrument zur Aufrechterhaltung des gesellschaftlichen Status quo und als religiöse Legitimierung der Mittelstandsideologie, die sich durch extremen Individualismus, Konfliktscheu und die Weigerung, strukturelle Ungerechtigkeiten des US-Systems wahrzunehmen, auszeichne: „Daß die Ordnung, in der wir leben, sündig ist, und daß die in die Gesellschaft eingebauten Ungerechtigkeiten uns schädigen und in unserer Handlungsfähigkeit schwächen, kommt gar nicht in den Blick. Das in hohem Maße private Verständnis von Sünde verschont die Institutionen vor kritischer Überprüfung. [. . .] Ebenso wie die beherrschende Hauptströmung unserer Kultur die unterprivilegierten Minderheiten unsichtbar bleiben läßt, genauso tut dies auch die Mittelstandsreligion."[17]

Bergers und Baums Analysen amerikanischer Mittelstandsreligion stimmen weitgehend mit dem überein, was im deutschsprachigen Raum Johann Baptist Metz[18] in seiner

[13] Ebd. 127.
[14] *P. L. Berger,* Kirche ohne Auftrag am Beispiel Amerikas, Stuttgart 1962. Berger verwendet allerdings nicht den Begriff Mittelstandsreligion, sondern die Bezeichnung Kulturreligion, meint aber dasselbe.
[15] Ebd. 50f.
[16] Ebd. 45.
[17] *G. Baum,* Mittelstandsreligion in Amerika, in: Concilium 15 (1979) 275–280. Den Begriff der Mittelstandsreligion habe ich von Baum übernommen.
[18] Vgl. *J. B. Metz,* Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums, München – Mainz ²1980.

Auseinandersetzung mit bürgerlicher Religion anspricht. Als Beschreibung und Kritik eines entscheidenden religiösen Trends in der US-Gesellschaft haben ihre Aussagen m. E. nach wie vor Gültigkeit, wenn ihre Wertungen auch im Detail differenzierender Erhellung bedürfen[19]. Daß sich zudem die größte Religionsgemeinschaft der USA, die katholische Kirche, in den letzten zwei Jahrzehnten zumindest teilweise und gerade auch in kirchenamtlichen Erklärungen von den Hauptpostulaten sowohl der American Civil Religion als auch der Mittelstandsreligion distanziert hat, soll in einem abschließenden Punkt aufgezeigt werden.

3. Bürgerliche Religion und die katholischen Bischöfe der USA

„Analysiert man kritisch das Mosaik der amerikanischen Religion in der Mitte der 80er Jahre", schreibt der Jesuit Thomas Gannon von der Georgetown University, „so war vielleicht kein Ereignis so unvorhergesehen und überraschend wie das Auftauchen der römisch-katholischen Bischöfe Nordamerikas als Art kollektives Gewissen der Nation."[20]

„Gewissen der Nation" – aus breitem Glaubenssinn heraus

Die Hirtenbriefe der US-amerikanischen Bischöfe über Krieg und Frieden aus dem Jahre 1983 und über wirtschaftliche Gerechtigkeit vom November 1986 können wegen ihrer ekklesiologisch bedeutsamen Entstehungsgeschichte, bei der das ganze Volk Gottes in die Erarbeitung des Dokumentes einbezogen wurde, ihrer kompetenten Aufarbeitung friedens- und wirtschaftsethischer Probleme und ihrer gesamtgesellschaftlichen und -kirchlichen Auswirkungen als bedeutende Dokumente der jüngeren Kirchengeschichte bezeichnet werden. Die in den genannten Schreiben dokumentierte kritische Auseinandersetzung der Bischöfe mit der amerikanischen Regierungspolitik ist, zumindest in diesem Ausmaß, ein Phänomen jüngsten Datums in der katholischen Kirchengeschichte der USA. Während des Zweiten Weltkriegs noch bezeichnete Bischof Charles Buddy von San Diego Kreuz und amerikanische Fahne in eigentümlicher Liaison als „die glorreichsten Symbole"[21], und Mitte der 60er Jahre hatte der New Yorker Kardinal Francis Spellman, einer der bislang letzten bedeutenden Vertreter des katholischen „200prozentigen Patriotismus"[22], den US-Soldaten in Saigon gepredigt, daß der Vietnamkrieg ein Krieg zur Verteidigung der Zivilisation und jede andere Lösung als Sieg unvorstellbar sei. Gegenteilige Meinungen über die Rolle der USA in Vietnam hatte er mit den Worten „Our country right or wrong" zurückgewiesen. Diesen zivilreligiösen Superpatriotismus hatte der Trappistenmönch, Schriftsteller und Gesellschaftskritiker Thomas Merton vor Augen, als er in einem Brief an den brasilianischen Erzbischof Dom Helder Camara vom 8. April 1967 schrieb: „Ich bin äußerst besorgt darüber, daß die Bischöfe hier in den Vereinigten Staaten von einem viel zu großen Respekt für unsere Regierung und unser Establishment beherrscht sind."[23]

Statt uneingeschränkter Unterstützung der Politik . . .

Der in der US-Kirche lange Zeit vorherrschende undifferenzierte Antikommunismus und ihre uneingeschränkte Unterstützung der amerikanischen Außenpolitik hingen in großem Maße damit zusammen, daß die Katholiken die ihnen in einem überwiegend protestantischen Land abgesprochene Fähigkeit, gute Amerikaner und Demokraten zu sein, unter Beweis stellen wollten. Erst

[19] Die berechtigte Kritik der amerikanischen Erfolgsethik beispielsweise darf nicht zu dem Umkehrschluß führen, Erfolg an sich sei anrüchig oder unsittlich. Vielmehr geht es u. a. darum, den Erfolgsbegriff von seiner vorherrschenden ökonomischen Konnotation zu befreien (Der Erfolg bemißt sich nach dem, was der Markt dafür bezahlt), Widerstand zu leisten, wenn die Opfer dieser Ideologie pauschal zu Tätern umfunktioniert werden (Die Arbeitslosen sind an ihrem Schicksal selbst schuld), und aufzuzeigen, daß in sehr vielen Fällen Kooperation, nicht Konkurrenz die erfolgversprechendere Methode darstellt (vgl. *A. Kohn,* Mit vereinten Kräften. Warum Kooperation der Konkurrenz überlegen ist, Weinheim 1989).

[20] *Th. M. Gannon,* Die katholischen Bischöfe in der amerikanischen Politik der 80er Jahre, in: *K.-M. Kodalle* (Hg.), Gott und Politik in USA, Frankfurt/Main 1988, 167–185, hier 167.

[21] *J. Hennesey,* American Catholics. A. History of the Roman Catholic Community in the United States, New York/Oxford 1981, 280.

[22] *G. C. Zahn,* Friede zwischen Pazifismus und nuklearer Abschreckung (Manuskript eines Vortrages, den Zahn im November 1983 auf Einladung katholischer Organisationen in verschiedenen Städten Österreichs gehalten hat).

[23] *Th. Merton,* The Hidden Ground of Love. The Letters of Thomas Merton on Religious Experience and Social Concerns, New York ³1986, 111.

mit der Präsidentschaft John F. Kennedys, der am 20. Jänner 1961 als erster katholischer Präsident in das Weiße Haus einzog, und dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das eine offizielle Aussöhnung zwischen der katholischen Lehre über die Religionsfreiheit und der amerikanischen Verfassung brachte, kann die weitgehende, wenn auch nicht uneingeschränkte Akzeptanz der Katholiken als vollwertige Mitglieder der amerikanischen Gesellschaft als erreicht angesehen werden[24].

Ab 1965, also zu einer Zeit, zu der die gesellschaftliche Integration der amerikanischen Katholiken als weitgehend abgeschlossen betrachtet werden kann, führten die Kontroversen in der Bevölkerung der USA bezüglich des Vietnamkrieges auch zu Meinungsverschiedenheiten innerhalb der katholischen Kirche. Kardinal Spellman und fast alle anderen Bischöfe stellten den regierungsloyalen Pol dar, jene zu einem großen Teil katholischen Friedensaktivistinnen und -aktivisten, die man mit dem Terminus „US Catholic Left" bezeichnete und deren bedeutendste und medienwirksamste Repräsentanten die Brüder Daniel und Philip Berrigan waren, den am stärksten regierungskritischen[25].

... und Ausweisung von Kritikern ...

Ende 1965 wurde der prominente katholische Vietnamkriegsgegner Daniel Berrigan SJ auf Geheiß von Kardinal Spellman von seinen Ordensoberen auf unbestimmte Zeit nach Lateinamerika ausgewiesen. Fünfzehn Jahre später kommentierte Bischof Carroll Dozier von Memphis, Tennessee, diese Maßnahme im Vorwort zu einer Berrigan-Biographie wie folgt: „Macht und Unterdrükkung waren die Instrumente, um eine sich erhebende abweichende Meinung zum Schweigen zu bringen. Man bediente sich einer der ältesten unmenschlichen Methoden und schickte den Propheten Daniel Berrigan ins Exil."[26] Doziers Aussage zeigt eindrucksvoll auf, daß eine bedeutende Zahl von US-Bischöfen Anfang der 80er Jahre die Intentionen und manchmal sogar die konfrontativen Taktiken von Friedensaktivist/inn/en, die ihre Vorgänger noch als unverantwortlich bezeichnet hatten, mit Sympathie betrachteten. 1983 veröffentlichte die Bischofskonferenz einen Hirtenbrief mit dem Titel „Die Herausforderung des Friedens – Gottes Verheißung und unsere Antwort". In bis dahin einmaliger Weise wurden drei Entwürfe des Schreibens zuerst auf breiter Basis in Kirche und Gesellschaft diskutiert, ehe der endgültige Text im Mai 1983 mit 238 zu neun Stimmen verabschiedet wurde. Die US-amerikanischen Bischöfe lehnten in ihrem Schreiben im Anschluß an die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils den Einsatz von atomaren Massenvernichtungsmitteln gegen Bevölkerungszentren, auch in Form eines Vergeltungsschlages, strikt ab. Sie verurteilten jeden atomaren Ersteinsatz und damit die NATO-Strategie der flexiblen atomaren Erwiderung. Sie zeigten sich auch äußerst skeptisch gegenüber der Behauptung, ein atomarer Zweitschlag lasse sich auf militärische Ziele begrenzen, und sprachen sich gegen jeden blinden Gehorsam gegenüber staatlichen Anordnungen aus[27]. In ihrem Wirtschaftshirtenbrief von 1986 erinnerten die Bischöfe „mit nüchterner Demut"[28] an das Leid, das Menschen im Laufe der Geschichte ihrer Nation zugefügt worden ist. Selbstzufriedenheit wäre nach den Bischöfen angesichts der historischen Sachlage Betrug. Die heute lebenden Amerikaner/innen seien herausgefordert, die Gesellschaft humaner und gerechter zu gestalten: „Es gibt noch viel zu tun im amerikanischen Experiment von Freiheit und Gerechtigkeit für alle."[29] Systemkritisch forderten sie „grund-

[24] Bei einem Einkommensvergleich verschiedener ethnischer und religiöser Gruppen stehen heute irische Katholiken nach der jüdischen Bevölkerungsgruppe an zweiter Stelle, gefolgt von Katholiken italienischer Abstammung, Presbyterianern und Episkopalisten (Anglikanern).

[25] Eine kritische Würdigung der US Catholic Left und der Brüder Berrigan ist enthalten in *Kurt Remele*, Ziviler Ungehorsam. Eine Untersuchung aus der Sicht christlicher Sozialethik, Münster 1992, 167–265.

[26] *C. T. Dozier*, Foreword, in: *J. Deedy*, „Apologies, Good Friends ..." An Interim Biography of Daniel Berrigan S. J., Chicago 1981, VII–XII, hier XI.

[27] Vgl. Pastoralbrief der Katholischen Bischofskonferenz der USA über Krieg und Frieden: Die Herausforderung des Friedens – Gottes Verheißung und unsere Antwort, in: Bischöfe zum Frieden, Bonn 1983, 5–129, hier 62–67 und 90.

[28] Nationale Konferenz der katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika, Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle: Die Katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft, in: Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft, Freiburg im Breisgau 1987, 7–198, hier 23 (Nr. 7).

[29] Ebd. 24 (Nr. 9).

sätzliche Änderungen der sozialen und wirtschaftlichen Strukturen"[30] und politische Entscheidungen, die die nationalen und internationalen Ungerechtigkeiten beseitigen[31].

... zur Kritik an Regierung und Mittelstandsideologie

Die in den beiden Pastoralbriefen zum Ausdruck gebrachte Kritik der Bischöfe an der US-Regierung und der amerikanischen Mittelstandsideologie findet sich auch in zahlreichen weiteren ihrer Dokumente und Stellungnahmen: den Entwürfen zu einem Pastoralbrief über die Rolle der Frauen in Kirche und Gesellschaft, der warnend-ablehnenden Haltung zum Golfkrieg, den Schuldbekenntnissen gegenüber den Ureinwohnern Amerikas, einer Stellungnahme zu den Ende 1992 stattfindenden Präsidentschaftswahlen. In einem im November 1991 veröffentlichten Text der Bischöfe zur Umweltethik mit dem Titel „Das Angesicht der Erde erneuern" sprachen sich die Bischöfe gegen ein ungehemmtes Wirtschaftswachstum zu Lasten der Natur aus und erkannten den unschätzbaren Beitrag an, den die Umweltbewegung zur ökologischen Bewußtseinsbildung geleistet hat. Sie gingen mit dem „American way of life" hart ins Gericht. Bei der Vorstellung des Dokumentes erklärte Erzbischof Daniel Pilarczyk, der Vorsitzende der US-Bischofskonferenz: „Amerikaner sind Rowdies auf der Straße des Lebens. Viele von uns meinen, daß alle nach dieser amerikanischen Lebensart leben sollen. Aber das ist ganz und gar nicht zu wünschen."[32]

Der US-amerikanische Katholizismus in seiner komplexen sozialen Realität[33] ist sicherlich nicht bloß die Religion einer heroischen Widerstandselite, er kann und soll das auch nicht sein und werden. Aber die deutliche Abkehr von einer zivilreligiösen Legitimierung der jeweiligen Regierungspolitik und die herausfordernden Anfragen an den „American way of life", die die US-Bischöfe in Zusammenarbeit mit engagierten Laien, Priestern und Ordensleuten in den letzten zehn Jahren vorgetragen haben, beweisen Zivilcourage und tun Kirche, Staat und Gesellschaft in den USA gut.

[30] Ebd. 99 (Nr. 186).
[31] Vgl. ebd. 100f (Nr. 190) 158f (Nr. 322–325).
[32] KNA Aktueller Dienst Ausland, 27. November 1991, 1.
[33] Vgl. z. B. *A. Dulles*, Katholizismus und amerikanische Kultur – der riskante Dialog, in: Stimmen der Zeit 205 (1991) 163–171; *A. M. Greeley*, Der Milieukatholik, die zwei Kirchen: Entwurf eines Modells, in: Concilium 14 (1978) 36–40.

Norbert Greinacher

Bekehrung durch Eroberung

Kritische Reflexion auf die Kolonisations- und Missionsgeschichte in Lateinamerika

Die „Bekehrung" der Völker Amerikas, deren ideologischer Hintergrund eine falsche Auslegung des „compelle intrare" (Lk 14, 23) war, geschah im Rahmen einer brutalen Eroberung der Völker Amerikas.
Greinacher belegt mit Zitaten aus der frühen Zeit dieser Eroberung, wie die Herrschaft über Sprache, Kult, Gold und Menschen (insbesondere über die Frauen) ausgeübt wurde. Diese Herrschaft hat zur Ausrottung oder Dezimierung großer indianischer Völker und zu schwerstem Unrecht an den afrikanischen Sklaven geführt – und sie hat bis heute ihre Fortsetzung. Missionare, die sich schon früher für die Einhaltung der Menschenrechte einsetzten, und die heutigen Kirchen mit ihrer Option für die Armen waren und sind gegen Geldrausch und Kapitalismus fast macht-los. *red*

Einleitung

Die „Süddeutsche Zeitung" vom 18. Oktober 1991 berichtet, daß Papst Johannes Paul II. sich in der Amazonasstadt Cuiaba mit 160 brasilianischen Indios aus 34 Stämmen traf. „Der Boden Brasiliens ist mit Indianerblut getränkt", klagte ein Häuptling des Macuxi-Stammes. Die Indianerin Edua Tupa – deren Vater im November 1980 ermordet worden war, wenige Monate, nachdem er als Indianer-Vertreter mit dem Papst während dessen erster Reise durch Brasilien gesprochen hatte – sagte zu dem Papst: „Wie vor 500 Jahren erleiden die indianischen Völker heute den hinterhältigen Überfall einer Ideologie der Beherrschung, die uns unser Existenzrecht als eigenständige Völker abzusprechen versucht." Für den Papst aber stellen die fünf-

hundert Jahre seit der sogenannten Entdekkung Amerikas die „grandiose Epoche der Missionierung" dar, die es gegen „ideologische Verleumdung" zu verteidigen gelte: „Die Kirche war immer an eurer Seite und wird es immer sein, um die Würde des menschlichen Lebens und das Recht auf ein eigenes und ungestörtes Leben zu verteidigen." Während der Papst auf die unermeßlichen Blutopfer der Indios seit der Eroberung Amerikas nicht einging, gedachte er der „wertvollen und opferbereiten Missionare, die sich in Jahrhunderten aufzehrten, damit die Heilsbotschaft Christi die Herzen, die Leben und die Kulturen der indianischen Völker Brasiliens erleuchten konnte".
Jubeln über das Geschenk der Missionierung? Oder Scham und Trauer, ja Entsetzen über den „größten Völkermord in der Geschichte der Menschheit"[1]?

1. Bekehrung durch Eroberung

Die Conquista muß auf dem Hintergrund der Reconquista gesehen werden. Die Mauren, das heißt die Muslime arabischer und berberischer Herkunft, hatten seit dem 8. Jahrhundert in weiten Teilen der Iberischen Halbinsel und Nordwestafrikas die Herrschaft ausgeübt. Bei allen Problemen und auch gewalttätigen Auseinandersetzungen war aber in diesen Jahrhunderten auf der Iberischen Halbinsel das entstanden, was wir heute eine multikulturelle Gesellschaft nennen würden, genauer gesagt eine Koexistenz von drei Kulturen: der maurischen, der jüdischen und der christlichen[2].
Am Ende des 15. Jahrhunderts aber wurde diese Koexistenz der drei Kulturen beendet: mit dem Schwert und dem Feuer. Im Jahre 1492 schließlich versuchte der spanische König, alle Juden aus seinem Reich zu vertreiben. Unerbittlich wurden auch die Mauren verfolgt, nachdem König Ferdinand von Aragon in demselben Jahr 1492 das Königreich Granada besiegt hatte.
Diese Reconquista, das heißt die Wiedereroberung der Iberischen Halbinsel durch die Christen, ging nun nahtlos über in die Conquista, das heißt die Eroberung Lateinamerikas zunächst durch die Spanier und Portugiesen, später aber auch durch Franzosen, Engländer, Holländer, auch Deutsche und Italiener.
Papst Alexander VI. persönlich stellte in seiner Bulle „Inter caetera" von 1493 diesen Zusammenhang her[3]. Und so vollzog sich nun dieser einzigartige, grauenhafte Eroberungs- und Bekehrungsprozeß. „Diese Invasion bedeutete den Beginn des größten Völkermordes der Menschheitsgeschichte. Die Ausrottungsaktion betraf 90 Prozent der Bevölkerung. Von 22 Millionen Azteken im Jahre 1519, als Hernan Cortés in Mexiko eindrang, war um 1600 nur noch eine einzige Million übriggeblieben."[4]

Eroberung von Sprache, Kult und Gold

Diese Bekehrung durch Eroberung hat mehrere Dimensionen. Eine erste kann als *Bekehrung durch Eroberung der Sprache* bezeichnet werden. Tzvetan Todorov arbeitet heraus, daß die Beherrschung der Sprache des Anderen, die kommunikative Überlegenheit Cortés' gegenüber den Azteken, entscheidend zur Eroberung des mittelamerikanischen Reiches beigetragen hat. Auf Täuschungsmanövern und auf bewußt ausgestreuten Fehlinformationen fußte vor allem sein Sieg. Der Dominikaner Bartolomé de Las Casas schreibt, daß Doppelzüngigkeit den Indianern dagegen völlig fremd sei. Dem stellt er das Verhalten der Spanier gegenüber: „Die Spanier haben in den Indischen Ländern den Indianern gegenüber nie ihr Wort gehalten noch die Wahrheit beachtet, so daß ‚Lügner' und ‚Christ' zu Synonymen geworden sind: Wenn die Spanier die Indianer fragten (und dies geschah nicht nur einmal, sondern öfters), ob sie Christen seien, antwortete der Indianer: Ja, Herr, ich bin schon ein bißchen Christ, denn ich kann schon ein bißchen lügen; bald werde ich gut lügen können, und dann werde ich ein guter Christ sein."[5]
Eine zweite Dimension stellt die *Eroberung des Kultes* dar. Bei Cortés können wir lesen:

[1] *Tzvetan Todorov,* Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt 1985, 13.
[2] Vgl. *Jean Comby,* 1492: Le choc des cultures et l'Evangélisation du monde, in: Documents Episcopals. Bulletin du secrétariat de la Conférence des Évêques de France, Oct. 1990.
[3] Die ganze Bulle hat erstmalig Ernst Reibstein (Völkerrecht. Eine Geschichte seiner Ideen in Lehre und Praxis, Bd. 1, Freiburg – München 1957/58, 268–272) in deutscher Sprache veröffentlicht.
[4] *Leonardo Boff – Virgil Elizondo,* Die Stimme der Opfer: Wer wird sie hören? in: Concilium 26 (1990) 445–447, hier 445.
[5] Nach *Todorov* 111.

„Die wichtigsten dieser Götzenbilder, diejenigen, in die sie das meiste Vertrauen setzten, ließ ich von ihren Sockeln stoßen und die Stufen hinunterwerfen, und ich ließ die Kapellen, in denen sie aufgestellt waren, säubern, denn sie waren alle mit dem Blut ihrer Opfer besudelt, und stellte dort Bilder unserer Heiligen Jungfrau und anderer Heiliger auf."[6]

Eine besonders wichtige Dimension ist die *Bekehrung durch Eroberung des Goldes.* Das Gold war die Hauptmotivation für die allermeisten, die weite Seereise von Europa nach Amerika auf sich zu nehmen; auch Geistliche missionierten in erster Linie deswegen. Regelrecht magisch muß die Anziehungskraft dieses Edelmetalls für die Europäer gewesen sein. Es bedarf keines weiteren Kommentares, wenn wir Eduardo Galeano sprechen lassen, der die Geschichte des Indianerhäuptlings Hatuey rezitiert: „Er [Hatuey] floh mit den Seinen auf einem Kanu von Haiti und tauchte in den Höhlen und Wäldern Ostkubas unter. Dort zeigte er auf einen Korb Gold und sagte: Das ist der Christengott. Seinetwegen verfolgt man uns. Seinetwegen mußten unsere Eltern und Geschwister sterben. Tanzen wir ihm etwas vor! Wenn ihm unser Tanz gefällt, gebietet dieser Gott, daß man uns nicht mißhandelt."[7]

Selbst für die Christen ist die unverbrüchliche Zusammengehörigkeit von Gott und Gold eine theologische Notwendigkeit zum „Heil" der Indianer; insofern kann Hatueys Einschätzung fast als objektiver Befund gelten. Der Vizekönig von Peru, García de Toledo, schreibt: „Also sage ich von diesen Indianern, daß eines der Mittel ihrer Vorherbestimmung und Erlösung diese Minen, Schätze und Reichtümer waren; denn wir sehen klar, daß dorthin, wo es sie gibt, das Evangelium im Fluge und um die Wette kommt, während dort, wo es sie nicht gibt, sondern nur Arme, dies ein Mittel der Zurückweisung ist, denn dorthin kommt das Evangelium niemals, wie die Erfahrung ja ausgiebig lehrt, weil in ein Land ohne diese Mitgift an Gold und Silber auch kein Soldat oder Heerführer gehen will und auch kein Verkünder des Evangeliums. Damit sind die Bergwerke bei diesen Barbaren eine gute Sache; denn Gott hat sie gegeben, damit sie ihnen Glauben und Christenheit brächten – den Fortbestand in ihr und zu ihrer Rettung."[8]

Und Gustavo Gutiérrez resümiert: „Mit einem Wort gesagt: Gibt's kein Gold in Westindien, gibt's auch Gott dort nicht [. . .] Letztlich steht das Gold, wo sonst Christus steht: als Mittler der Liebe des Vaters."[9]

Eroberung der Menschen

Alle bisher genannten Dimensionen der Bekehrung durch Eroberung münden in der *Bekehrung durch Eroberung der Menschen.* Ausdrücklich illustriert werden soll hier eine Facette der Bekehrung durch Eroberung der Menschen, die besonders gern verdrängt wird: die *Eroberung der Frauen.* Die Errichtung der christlichen Herrschaft ist verknüpft mit der Herrschaft über die Frauen. So ist die Vergewaltigung Tecuichpos, der Frau des letzten Aztekenherrschers Cuauhtemoc, durch Cortés eine seiner ersten Handlungen nach der erfolgreichen Eroberung des Reiches[10].

Julia Esquivel schreibt zum Alltag: „Die Grausamkeit [. . .] geht einher mit einer zügellosen sexuellen Gewalt und mit einem Machismo, der die Frau zu einem Tier macht, das dem Soldaten Lust bereitet, und anschließend, wenn sie zu nichts anderem mehr nutze ist, kann sie ermordet werden. Manchmal haben wir gesehen, wie die Soldaten Schlange stehen und dann zu einem Mädchen gehen, das anschließend wie Fleischabfall zurückbleibt."[11]

2. Der ideologische Hintergrund

Die Conquista begann am Schnittpunkt von Mittelalter und Neuzeit: Beide Traditionen waren wirksam.

Der mittelalterliche Zwang zur Bekehrung

Zunächst zu der hier wirksam gewordenen mittelalterlichen Tradition. Charakteristisch dafür sind Begriff und Wirkungsgeschichte des „Compelle intrare".

Wir begegnen diesem Ausdruck ursprünglich beim Evangelisten Lukas im Gleichnis

[6] *Todorov* 77f.
[7] *Eduardo Galeano,* Geburten. Erinnerung an das Feuer 1, Wuppertal 1983, 77.
[8] Zit. nach *Gustavo Gutiérrez,* Gott oder das Gold, Freiburg 1990, 141. 77.
[9] *Gutiérrez* 149, 152.
[10] Vgl. *Julia Esquivel,* Die eroberte und vergewaltigte Frau, in: Concilium 26 (1990) 490–496.
[11] *Esquivel* 493.

vom Großen Gastmahl (14, 15–24) in der lateinischen Übersetzung des Neuen Testaments.

Ein begüterter Mann nimmt mit einiger Verärgerung zur Kenntnis, daß alle, die er zu einem Festmahl eingeladen hatte, ihn versetzt haben, und er beschließt daraufhin, Arme, Krüppel und Landstreicher in sein Haus zu laden: *„Nötige* sie hereinzukommen", sagt er zu seinem Diener nach heute gängiger Übersetzung, und es wird wohl niemandem von uns in den Sinn kommen, daß der Diener dabei Gewalt anwenden soll. Die nachträglich Geladenen lassen sich sicher gerne *überzeugen* – so eine weitere Übersetzungsmöglichkeit.

Ganz anders sehen das Augustinus und die christliche Tradition. Sie glauben, mit dieser Schriftstelle die biblische Legitimation dafür gefunden zu haben, daß man andere zu ihrem „Glück" *zwingen* muß – wenn nötig, durch die Folter oder durch das Schwert.

In seinem Brief an Vincentius liefert uns Augustinus seine biblisch-theologische Begründung: „Du meinst, man dürfe niemanden zur Gerechtigkeit zwingen, obwohl du liest [Lukas 14, 21–23], daß der Hausvater zu seinen Knechten gesagt hat: ‚Alle, die ihr findet, zwinget einzutreten [compelle intrare] [. . .]! Du begreifst also bereits, wie ich meine, daß es nicht darauf ankommt, *ob* jemand überhaupt gezwungen wird, sondern *wozu* er gezwungen wird, mag es gut oder böse sein."[12] Mit anderen Worten: Der Zweck heiligt die Mittel.

Damit beginnt die Tragödie oder besser der Skandal der Christentumsgeschichte. Augustinus' Sätze wurden über die Jahrhunderte weitergegeben und dienten zur Rechtfertigung der Folterung von Ketzern, der Hexenverbrennungen, der Inquisition, der Judenpogrome und der Unterdrückung der Indios. Drei Kategorien von Menschen also wurden mit diesem „Compelle intrare" vor die Alternative gestellt, Christ zu werden oder den Tod zu erleiden: die Heiden, die Juden und die Ketzer.

Diese zynische Herrschaftsideologie fand ihren vollständigen Ausdruck in dem 1513 von Palacios Rubios verfaßten *„Requerimiento"* (Proklamation des spanischen Rechtstitels vor den Indianern): „Bei Nichtanerkennung und Nichtzulassung [der Glaubenspredigt] werde man rechtens Gewalt und Krieg, Güterenteignung und -zerstörung und Versklavung aller anwenden."[13]

Es gab aber in der Conquista auch die andere, neuzeitliche Tradition. Darauf haben vor allem Todorov und Rottländer[14] hingewiesen.

Die (neuzeitliche) Herrschaft über Natur und Mensch

Am Beispiel Cortés' zeigt sich bereits die „Dialektik der Aufklärung"[15]. Die Rationalität eines Cortés ist fixiert auf Macht, ja auf Herrschaft sowohl über die Natur wie vor allem über die Menschen. Es besteht kein Interesse an dem Anderen als dem Anderen; es gibt kein Erkennen des Anderen und damit auch keine Anerkennung des Anderen als des Anderen. Dabei handelt es sich um eine instrumentalisierte Vernunft: Der Andere wird Instrument und Funktion meines Willens und meiner Interessen. Die im ersten Teil erarbeiteten Dimensionen der Bekehrung durch Eroberung haben die Methoden und Auswirkungen dieses neuzeitlichen Handelns ausreichend illustriert.

3. Zur heutigen Situation

Wir machen einen großen Schritt vom 16. Jahrhundert hin zum 20. Jahrhundert. In dem Armutsbericht der Wirtschaftskommission der Vereinten Nationen für Lateinamerika und die Karibik (ECLAC) wird 1990 festgestellt, daß von den 415 Millionen Menschen, die in Lateinamerika leben, 183 Millionen in Armut leben; das sind 44 Prozent der Bevölkerung[16]. Etwa die Hälfte dieser 183 Millionen leben in extremer Armut, sind also nicht in der Lage, sich ausreichend zu ernähren.

Ein Hauptgrund für diese strukturelle Armut in Lateinamerika ist die internationale Schuldenkrise. Aufgrund der Angaben der

[12] Bibliothek der Kirchenväter IX, München 1917, 333–384, hier 338–349.

[13] *Paulus Engelhardt*, Die Lehre vom „gerechten Krieg" in der vorreformatorischen und katholischen Tradition, in: *Reiner Steinweg* (Hg.), Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus, Frankfurt 1980, 77.

[14] *Peter Rottländer*, Die Conquista – auch ein Aufbruch zur Moderne, in: Orientierung 54 (31. 10. 1990), 223–227.

[15] Vgl. *Max Horkheimer – Theodor W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt 1966.

[16] Diese und die folgenden Angaben nach: „Frankfurter Rundschau", 16. Juli 1990.

OECD hatten die 140 Entwicklungsländer in der Welt 1,45 Billionen US-Dollar Auslandsschulden. Die Länder des Südens haben im Jahr 1990 zwanzig Milliarden US-Dollar mehr an den reichen Norden gezahlt aufgrund der Schuldentilgung und der Zinsen, als sie in demselben Jahr an neuen Krediten, Subventionen oder verlorenen Zuschüssen erhielten. Wenn zum Beispiel Lateinamerika für einen durchschnittlichen Lastkraftwagen im Jahre 1985 den Wert von 93 Sack Kaffee zu bezahlen hatte, waren es im Jahre 1990 bereits 302 Sack Kaffee.
Ich behaupte nicht, daß die Conquista allein schuld sei an der heutigen, zum Himmel schreienden Situation in Lateinamerika. Indes bedeutet die Tatsache, daß als Ergebnis einer maßgeblich von Christinnen und Christen und von der katholischen Kirche über fünf Jahrhunderte lang geprägten Geschichte eine solche schreckliche Armutssituation in Lateinamerika heute besteht, für meinen persönlichen Glauben die größte Herausforderung.

4. Trauer muß Europa tragen!

Ob wir Christen sind oder nicht: Das Jahr 1992 sollte für uns alle Anlaß sein, kritisch darüber nachzudenken, daß die fünfhundertjährige Kolonisationsgeschichte in Lateinamerika ein Teil der Geschichte Europas ist: ein Teil der Geschichte des Abendlandes, auch ein Teil der Geschichte der Moderne, der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte, der Aufklärung und ihrer Dialektik.
Was uns allen nottut, ist Trauerarbeit[17]. Wir können diesen Vorgang auch mit dem biblischen Begriff der Umkehr (Metanoia) bezeichnen. Man erkennt, daß der bisher eingeschlagene Weg falsch ist, man kehrt zurück bis zur Wegkreuzung und geht in die entgegengesetzte Richtung. Voraussetzung dafür ist allerdings, daß die Christinnen und Christen und die christlichen Kirchen sich in ihrer Geschichte der Schuld bewußt werden und daß sie diese auch vor sich selbst und der Öffentlichkeit eingestehen.
Ein öffentliches Schuldbekenntnis und ein Bußzeichen sind notwendig im Hinblick auf die christliche Legitimierung von Kolonisation, Eroberung und Imperialismus. Das Jahr 1992 wäre Anlaß dazu.

[17] Vgl. *A. Mitscherlich*, Die Unfähigkeit zu trauern, München 1970.

Der 500. Jahrestag der Eroberung Lateinamerikas wäre eine Chance, sich von einer Zerstörung des Anderen zu einer Sympathie mit dem Anderen hinzubewegen. Todorov drückt es so aus: „Es ergibt sich so eine erschreckende Verkettung, die vom Verstehen zum Nehmen, vom Nehmen zum Zerstören führt, eine Verkettung, deren unabwendbaren Charakter man gerne in Frage stellen möchte. Sollte Verständnis nicht Sympathie mit sich bringen?“[18]
Eine konkrete Konsequenz aus diesen Überlegungen ist die, die Gustavo Gutiérrez in einem Interview der nordamerikanischen Kirchenzeitung „National Catholic Reporter“ am 26. April 1991 erhoben hat. Auf die Frage: „Sollte das Datum zu einem Akt der Buße werden?“ antwortete Gustavo Gutiérrez: „Ja, sicherlich. Wir haben es aus verschiedenen Gründen nötig, um die Vergebung Gottes zu bitten [. . .] Viele von uns sehen eine gute Art und Weise des Gedenkens des 500. Jahrestages zum Beispiel darin, den Erlaß der Auslandsschulden einzufordern [. . .] Die reichen Länder – die USA und Europa – brauchen diese Zahlung nicht, um das Leben ihrer Menschen zu bewahren. Für uns bedeutet die Bezahlung der Auslandsschulden dagegen den Tod vieler Menschen. Aus menschlicher und christlicher Solidarität können wir den Schuldenerlaß fordern und darum kämpfen.“
Die Frage nach dem Anderen muß sich umkehren in Verantwortung für die Anderen. Aus Furcht vor dem Anderen wird dann Furcht für die Anderen.

Marie-Louise Gubler

Mit rastloser Geduld: Tomas Borge

Die innerkirchlichen Vorgänge, unter denen gegenwärtig viele Menschen leiden und denen durch neue Publikationsorgane und Bewegungen begegnet wird, werden relativiert, wenn man die folgenden Auszüge aus einem Buch eines Mannes liest, der als friedliebender und friedlicher Mensch zusammen mit

[18] *Todorov* 155.

seinen Freunden vor allem die Frauen und Kinder seines Landes aus der unmenschlichen Diktatur befreien wollte. *red*

„Kurz vor Mitternacht, mitten im atemberaubenden Sonnenuntergang eines Sommers in Matagalpa, während meine Mutter glaubte, ich lerne Dreisatz und Verbformen, starb Winnetou. Old Shatterhand, der mit dem Indianer Landschaften und Gefühle erkundet hatte, je unergründlicher, umso besser, weigerte sich, seinen Tod anzuerkennen."[1] So beginnt die eindrückliche Schilderung der Geschichte der sandinistischen Befreiungsfront Nicaraguas durch den letzten Überlebenden der Gründergeneration, Tomas Borge. Sie ist zum Andenken an seinen gefallenen Freund und Führer der Bewegung, Carlos Fonseca, geschrieben. Am 8. Februar 1976 war er umgekommen, und Tomas erfuhr davon im Gefängnis. „Carlos war tot. Claudia war tot. Eduardo Contreras war tot. Der Feind sagte, wir alle seien tot, und doch war keiner von uns tot ... Als man mich im Gefängnis vom Tode von Carlos Fonseca unterrichtete, sagte ich dem Obersten Nicolas Valle Salinas: ‚Carlos gehört zu den Toten, die niemals sterben.' Rücklings auf der Pritsche liegend, schloß ich die Augen, um den gekreuzigten Mann vor mir zu sehen, er irrte durch einen Wald, der größer war als der Schreck und das Staunen, die mir die Sprache verschlagen hatten. Mit meinem Herzen sah ich noch einmal seine Erstkommunion, die Kontaktlinsen, die ihm zwischen Manuskripten verlorengingen, die Anti-Baby-Pille, die er nahm, weil er sie für ein Fiebermittel hielt, die kleinen Freudentänze, die wir aufführten, wenn wir uns nach langer Zeit wiedersahen. Ich sah seine Traurigkeit, das Gewehrfeuer, das an seinen von langem Marsch und Ungeziefer zerschundenen Beinen leckte, den von Regenwolken verhangenen Himmel, das Blei, das so viele Pläne zerstörte. Ich sah den Schmerz, die Brust, die sich der Landschaft öffnet, das Rinnsal von Blut, das Entsetzen derer, die diesen Tod nicht glauben wollten, unsere Träume ... Es war klar, daß da keine Hochämter noch Totenmessen gelesen werden würden, daß aber Zenzontle-Vögel weinen und Madrono-Bäume in den Bergen Trauer tragen würden, wo blühende Kaffeesträucher den Atem anhielten. Hier in meiner Zelle konnte ich mich ohne Zeugen meinem Schmerz hingeben, der mich zerriß. Dabei konnte ich sicher sein, daß mich die Leute eines Tages fragen würden: Wer war dieser Mann, der jedes Jahr im Februar weinte, der nie an Hochzeiten teilnahm, der wohl an den Beerdigungen der Opfer teilnahm, der hingerissen war von kleinen Kindern und Kaffeefeldern, von Baumwolle und dem Summen der Bienen, der gern las und Nougat und Landkarten verteilte, die zeigten, wo's langging ... Dona Agustina (d. h. die Mutter von Carlos) wird zu deiner Beerdigung kommen, mit Tränen in den Augen ... Neun Männer werden dich auf ihren Schultern tragen, das ganze Volk wird dich zu dem Lichte tragen, das nie verlöscht. Und unter Hymnen und zwischen Fahnen wird es heißen: Wo bist du, Carlos? Wo bist du, geliebter Bruder? Denn trotz allem zieht diese Erde ja weiter ihre Bahn."[2] Carlos Fonseca wie sein Freund Tomas Borge und viele andere (etwa Ernesto Cardenal, Gioconda Belli, Daniel Ortega usw.) sind nicht als Revolutionäre geboren worden, sondern durch die erschreckenden Umstände ihres Landes zu solchen geworden. Ihnen allen ist eine besondere Sensibilität für die Schönheit ihres Landes und die Entsetzlichkeit der Leiden ihres unterdrückten Volkes eigen[3]. Sie kämpften, weil sie von einer gerechteren und besseren Welt träumten und weil sie bereit waren, ihr Leben dafür einzusetzen. Unvergessen ist mir eine Begegnung mit dem Dichter und Priester Ernesto Cardenal (dem wichtigsten Sprecher der FSLN aus dem Exil) in Zürich – noch vor dem Sturz der Somozadiktatur am 19. Juni 1989. Er, der den Befreiungskampf nicht mit Waffen, sondern mit seinem Dichterwort unterstützte, stand den fragenden Journalisten und Theologen Rede und Antwort (die nur die Frage der Gewaltanwendung interessierte). Unvergeßlich bleibt mir vor allem die

[1] *Tomas Borge,* Mit rastloser Geduld, Wuppertal 1990 (orig. La paciente impaciencia, Managua 1989), 9.

[2] Ebd. 353–357.

[3] Vgl. neben Borge auch *Gioconda Belli,* Bewohnte Frau, Wuppertal ⁴1989, und *Ernesto Cardenal,* Die Stunde Null, Wuppertal 1989 (und viele Werke, bes. „Psalmen"). Zur Problematik der Gewalt meint Cardenal: „Gewaltlosigkeit ist besser als Gewalt, aber Gewalt ist besser als Feigheit", Die Stunde Null, 22.

Zärtlichkeit in seiner Stimme, als er von den Kindern sprach, und sein Staunen über die reichhaltige Fleischplatte nach der ökumenischen Feier. Die gleiche Zärtlichkeit und Sensibilität für die allerkleinsten Dinge, die angesichts der Zerstörungen und des immer gegenwärtigen Todes einen eigenen Glanz erhalten, durchzieht das Buch von Tomas Borge. Diese harten Guerilleros, die Entbehrungen und Hunger, Folter und Tod erlitten, die schonungslos und aufrichtig ihre Wege beschrieben, hatten Visionen. Ihre Wut über Unterdrückung und Unrecht weckte ihren Widerstand und die Sehnsucht nach dem ganz anderen, der befreiten Welt für alle. Ihre Waffen waren nicht nur Granaten und Maschinengewehre, sondern die Poesie, das Dichterwort. In den autobiographischen Passagen des Buches schont sich Tomas Borge nicht: Überkommene Moralvorstellungen wurden für diese Männer unbrauchbar, die jahrhundertelange Tradition des machismo hatte auch diese Männer geprägt, die nun Seite an Seite mit Frauen kämpften, aber die Erfahrung von Folterung und Vergewaltigung der Compagneras, der eigenen Frau und der Tochter, hat ihn zutiefst getroffen. Die Schilderung von der Todesnachricht seiner Tochter Bolivia (sie war die Tochter seiner ersten Frau Yelba, die von den Somozatruppen vergewaltigt und ermordet worden war), die ihn im Gefängnis mitten in einem Hungerstreik erreichte, zeigt, wie sehr Borge litt. „Und sie, meine Tochter, die das lebendige Abbild meiner frühen Kindheit gewesen war und die ich liebte wie ein krankes Vögelchen, nahm eine Überdosis Schlaftabletten, und das Herz, das die Ströme meiner Zärtlichkeit anschwellen ließ, hörte auf zu schlagen . . . Bolivia war, als sehr junges Mädchen noch, mit sechzehn Jahren, Prostituierte geworden. Habe ich sie deshalb so geliebt, kann es so gewesen sein? Sie verkaufte sich, um überleben zu können, denn ich gab ihr keinen Centavo zum Leben. Das war der Preis, den sie zahlen mußte, mein Beitrag zum Kampf bedeutete für sie die roten Lichter, die Übelkeit, der Schrecken, ihre aus Not oder Schwäche besudelte Haut, was spielt das noch für eine Rolle. Sie rauchte Marihuana, wurde sehr jung schwanger und bekam einen Sohn, dem sie meinen Namen gab. Seit jenem Tag, an dem ich meine Stirn wieder und wieder gegen die Gitterstäbe schlug und wie ein wundes Tier aufbrüllte, ist mein Leben nicht mehr vollständig, denn mir fehlt dieses Stück Liebe, das ich ihr während jenes langen Winters nicht habe geben können. Man ließ mich nicht sie sehen. Um so besser. Ich will sie nicht sehen, die Augen geschlossen, die Hände gefaltet. Seit jenem Tage um halb zwei Uhr nachmittags warte ich auf ihre Auferstehung."[4] Tomas Borge erlebte den Sieg der sandinistischen Befreiungsfront und den Sturz der Somozadiktatur am 19. Juni 1979. Zehn Jahre lang trug er danach die politische Verantwortung als Innenminister mit. Er erlebte den zermürbenden Krieg mit den von den USA unterstützten Contras, heftige Kritik, die schwierige ökonomische und politische Situation Nicaraguas und schließlich das Ende der sandinistischen Regierung. Als die restaurativen Kräfte in den Wahlen die Oberhand gewannen, mußte auch Borge wie Daniel Ortega mit dem erneuten Scheitern fertigwerden. Lange schwieg er. Doch als er, der alte Mann, 1990 für sein Buch geehrt wurde und nach seinen Träumen befragt wurde, bekräftigte er noch einmal, was ihn immer noch und trotz allem bewegt: „Die Träume eines Revolutionärs kann man nicht mit Daten über die Landwirtschaft und Fischerei oder mit bürokratischen Analysen oder mit Statistiken erklären. Wenn das so wäre, könnte man einfach einen Computer befragen oder irgendeinen anderen Apparat dieses elektronischen Zeitalters. Der Traum eines Revolutionärs wird verständlich angesichts des Lächelns eines Kindes. Revolutionen entstehen im Morgengrauen. Die Revolution ist die Wiederkehr des Mythos, doch nicht des verfälschten und manipulierten Mythos technischer Art, wie ihn der Kapitalismus bereithält, sondern des ursprünglichen Mythos, der in den Menschen die Flamme der Unschuld wieder aufleben läßt, die Notwendigkeiten der Gerechtigkeit und Liebe, des Mythos eines Prometheus, eines Messias, eines Don Quichote. Der Revolutionär ist dem Dichter ähnlich, der vor seiner weißen Seite sitzt oder vor dem Geheimnis der Nacht. Der wirkliche

[4] *Borge*, a. a. O., 311–312.

Revolutionär ist voller Träume und schöpft, wenn er seine Pläne verwirklicht, aus der Fantasie. Es geht ihm darum, den Himmel auf Erden einzurichten."[5]

Den Himmel auf Erden einrichten: Dies ist nicht nur der Traum der Revolutionäre, sondern auch Jesu Anliegen gewesen. Das Reich Gottes, das er verkündete, soll ja nicht nur in einem fernen, jenseitigen Land anbrechen, sondern „mitten unter euch", inmitten der Menschen, sichtbar werden. Vielleicht sind die Ziele gar nicht so weit voneinander entfernt, wenngleich Jesu Gewaltlosigkeit und der bewaffnete Kampf der Guerilla verschiedene Mittel dazu sind. Aber Jesu Wort vom Weltenbrand („Ich bin gekommen, Feuer auf die Erde zu werfen, und wie froh wäre ich, es würde schon brennen!" Lk 12, 49) und das Dichterwort eines Ernesto Cardenal und eines Tomas Borge zeigen dieselbe Sehnsucht nach einer umwälzenden Veränderung der Zustände, deren Ungerechtigkeit und strukturelle Gewalt sie schmerzlich erlebten. Ihr Protest ist aus einer zornigen Hoffnung geboren und in rastloser Geduld geläutert worden. Revolutionen entstehen im Morgengrauen: Zwischen Tag und Nacht, wenn in der Dämmerung die Umrisse der Dinge noch nicht klar erkennbar sind, wenn die Diktatoren ihre Gefangenen ohne Zeugen zur Exekution hinausführen und die Kranken in den Spitälern nach einer schlaflosen Nacht das Tageslicht herbeisehnen. Im Morgengrauen fanden auch die galiläischen Frauen das Grab Jesu leer und empfingen die Botschaft von seiner Auferstehung. Im Morgengrauen ist alles zugleich da: Die Ungewißheit und Dunkelheit, die Hoffnung und der Aufbruch, der Abschluß der Nacht und der Beginn des Tages, der aufrichtige Glaube an die gute Sache und die schmutzigen Hände der konkreten Tat. Borges „im Morgengrauen" entstandener Glaube äußert sich in seinen Worten bei der Preisverleihung in Mexiko. Es ist das Vermächtnis eines alten Mannes, dessen Herz jung geblieben ist: „Mehr denn je glaube ich daran, und werde ich bis zu meinem Tod daran glauben, daß sich eines Tages die verlorenen Schlüssel des Paradieses wiederfinden werden. Mehr denn je wissen wir, daß eines nicht zu fernen Tages noch einmal die Mauern von Jericho einstürzen werden und daß die Berliner Mauer nur ein unbedeutendes Staubkorn war, das lediglich als Beweis für den Anfang vom Ende gewisser Schemata herhalten mußte. Als Beweis für den Aufbruch von Gesellschaften, die gerechter sind, die sich entschieden haben, über ihre bleichen Gesichter rot zu werden angesichts der Bürokratie und der Entfremdung ihrer orthodoxen Führer von ihren Völkern. Der Sturz der Berliner Mauer ist nur ein unbedeutendes Rieseln, verglichen mit dem Krachen, das zu hören sein wird, wenn erst die stinkende Barriere fällt, die Harlem von Manhattan trennt, oder verglichen mit dem dröhnenden Fall der riesigen Mauer, die Nord und Süd trennt, die siegreichen von den besiegten Ländern. Jene Mauer, die aus Bergen von Totenköpfen, Geldscheinen und Eitelkeiten erbaut wurde, mit dem Schweiß und dem Blut unserer verarmten Parzellen in der Dritten Welt. Vergessen wir nicht, daß es neben den Großmächten des Einflusses noch die Großmächte des Hungers gibt. Unterschätzen wir nicht die Macht der Gläubiger, aber unterschätzen wir vor allem nicht die ungeheure Stärke der Schuldner. Der Hunger hat eine Stimme und wird sie erheben. Was heute noch der Überfall auf den Supermarkt, das Niederreißen von Barrikaden und Stacheldraht ist, wird morgen der Sturm sein, der mehr als Mauern aus Beton und Stahl hinwegfegt. Ich glaube an den Triumph einer neuen Ethik. Ich glaube an die Zukunft des menschlichen Glücks. Nichts und niemand wird mir diesen Glauben nehmen."[6]

[5] Borge nach einer Tonaufzeichnung der Radiosendung vom 2. Februar 1991, DRS II.

[6] Radiosendung vom 2. Februar 1989, aus der Rede von Tomas Borge anläßlich der Preisverleihung für sein Buch in Mexiko.

Norbert Mette

Betroffenheit durch Krieg

Christliche Gemeinden als Orte der Ohnmacht und der Erinnerung an die Opfer

Christliche Gemeinden sollten sich bei Ereignissen wie dem Golfkrieg nicht nur als Orte der Ohnmacht, sondern besonders auch

als Orte von Trauer und Klage, des Einsatzes für die Opfer und der Überwindung gesellschaftlicher Lethargie erweisen. Dies werden sie nur sein können, wenn sie lernen, sich um gewaltfreie Konfliktlösungen zu bemühen und konfliktfördernde Strukturen zu überwinden. *red*

Ein persönliches Erlebnis vorweg: Am ersten Sonntag nach Beginn des Golfkrieges besuchte ich einen Gemeindegottesdienst. Er war wesentlich stärker als sonst besucht. Vielen Menschen, die gekommen waren, sah man die Betroffenheit, teilweise auch die Angst an, die der Krieg bei ihnen ausgelöst hatte. In der Feier des Gottesdienstes wurde der Krieg mit keinem Wort erwähnt, nicht einmal in den Fürbitten . . . Es mag sein, daß dieses Erlebnis nicht repräsentativ für die Gottesdienste des damaligen Sonntags gewesen ist. Ich wäre froh darüber, wenn es wirklich so wäre. Aber dennoch vermute ich, daß die Mehrzahl der Gemeinden insbesondere im katholischen Raum nicht darauf vorbereitet ist und nicht weiß, wie sie angesichts solcher die ganze Welt tangierenden Ereignisse handeln soll. Im Falle des Golfkrieges war allerdings die Betroffenheit bis in die Gemeinden hinein so groß, daß viele z. B. mit der Einladung zu regelmäßigen Friedensgebeten reagierten. Aber was ist davon nach Beendigung des Golfkrieges geblieben? Sicherlich, die meisten waren froh, daß der unmittelbare Schrecken vorbei war. „Ein fürchterlicher Spuk ist – Gott sei Dank – vorüber", so dürfte wohl eine weitverbreitete Einstellung lauten; und auch in den meisten christlichen Gemeinden dürfte es kaum anders aussehen. – Die Frage, die mich bewegt, ist, wer der Gott ist, dem in diesem Zusammenhang gedankt werden soll . . .
Bekanntlich handelt es sich nicht bei allem, was in der Kirche gesagt wird, um das Evangelium. Daß es dennoch in und nach den damaligen Tagen des Krieges glaubwürdig verkündet wurde, verdanken wir insbesondere dem Papst, einer Reihe von Bischöfen – in Deutschland etwa dem Limburger Bischof Kamphaus, der sich schon früh dem mehrheitlichen Widerstand der Bischöfe und anderer Kirchenvertreter in den USA gegen einen Krieg am Golf angeschlossen hatte – und nicht zuletzt jenen einzelnen Personen und Gruppen, die sich mit ihrem Engagement gegen den wieder einmal betriebenen Mißbrauch von Religion zur Legitimation eines Krieges und der Kriegsführung und die Inanspruchnahme des Namens Gottes für die eigenen unfriedlichen Zwecke nachhaltig zur Wehr setzten.
Gegen die gesellschaftlich verordnete politische Lethargie, von der auch die Gemeinden stark infiziert sind, anzugehen, bedeutet allerdings, sich auf einen tiefgreifenden Lern- und Umdenkprozeß einzulassen. Was das konkret heißt, soll im folgenden unter Rückgriff auf einige Initiativen christlicher Gruppen und Gemeinden gegen den Golfkrieg aufzuzeigen versucht werden.

Wider das Verstecken und Verdrängen der Ohnmacht

Betroffenheit und Ohnmacht waren die Gefühle, die viele Menschen angesichts des Golfkrieges empfanden und in den ersten Tagen auch offen zum Ausdruck brachten. Doch schon bald fühlten sich die, die solche Gefühle nicht schnell wieder verdrängen oder betäuben wollten, allein gelassen. Die Verführung, sich affektiv auf die Seite der Sieger, der Mächtigen zu schlagen, war wohl zu groß.
Der christliche Glaube hält jedoch zu einem anderen Umgang mit der Ohnmacht an, nämlich dazu, sie zu akzeptieren und offen zu zeigen. Der Weg Gottes mit den Menschen ist nicht der der Macht, sondern der der Ohnmacht, wie ihn sein Sohn bis zur letzten Konsequenz gegangen ist. Im Auferstehungsglauben wird die paradoxe Erfahrung festgehalten und zum Ausdruck gebracht, daß die Macht den Tod bringt, die Ohnmacht zum Leben führt.
„Eine solche Betrachtung der Ohnmacht hat nichts, aber auch gar nichts gemein mit jener schwächlichen Ohnmacht, deren Opfer zu sein wir so oft beklagen. Auf solcher Ohnmacht zu bestehen, ist der empfindlichste Anschlag auf die Macht. Nichts fürchtet die Macht so sehr wie Ohnmächtige, die sich ihrer Ohnmacht nicht nur bewußt sind, sondern sie selbstbewußt behaupten [. . .] Ohnmacht ist ein anderes Wort für Nicht-Erpreßbarkeit: Du kannst mich vernichten, aber nicht beherrschen. Wie armselig steht die Macht in ihrer Hochgerüstetheit da, wenn da niemand ist, dem sie damit imponieren und ihren Willen aufzwingen kann. Ohnmacht hat ihre Stärke darin, daß sie sich

weder mit den Zielen der Macht versöhnen läßt noch mit ihren Mitteln sich gemein macht."[1]

Schweigen, bewußtes Verstummen in einer Situation, in der die herrschende Sprache Unmenschliches unmenschlich sagt, ist eine beredte Möglichkeit, Ohnmacht zum Ausdruck zu bringen – im wortlosen Gebet der Kriegsgegner als Sühne für die öffentliche Verunehrung des Namens Gottes; in Mahnwachen, die es nicht zulassen wollen, daß man einfach schläft, während Tausende von Menschen verwundet und ermordet werden; in Fastenaktionen, die Körper und Geist aus ihrer verführerischen Eingewöhnung in einen Konsum, um dessentwillen Kriege geführt werden, reißen etc. Ohnmacht, die bewußt eingestanden und praktiziert wird, läßt sich auf Dauer allein nur schwerlich durchhalten. Das Mittun anderer in einer gemeinsamen Gruppe oder Gemeinde erleichtert sie.

Trauern und klagen

In seinen „Gedanken zur Betroffenheit über den Golfkrieg und wie wir aus dem Glauben damit umgehen können" notierte Pfarrer Bernhard Lübbering (Recklinghausen) zu diesen beiden Stichworten:

„In der Enttäuschung über das Versagen der Politik, über den Ausbruch des Krieges, über das tägliche Leid in diesem Krieg, über die Zerstörung der Natur, über die Bereitschaft der Politiker, Milliardenbeträge des Volkes für die Todesmaschinerie im Krieg zur Verfügung zu stellen, in der Enttäuschung über uns selbst, nicht wach genug gewesen zu sein, nicht energisch genug protestiert zu haben, inkonsequent gelebt zu haben, selbst gewalttätig gewesen zu sein [. . .] dürfen und müssen wir trauern und klagen. Es wird nur dann einen Neubeginn geben, wenn wir tief genug getrauert haben. Wir dürfen nicht einfach zur Tagesordnung übergehen. Unsere Enttäuschung, Schmerzen und Wut müssen wir herauslassen. Nur so wird in uns Platz entstehen für neues Leben. Sollten wir in diesen Tagen und vielleicht auch Wochen nicht die Klage- und Fluchpsalmen beten, Trauer- und Klagegottesdienste abhalten und ein großes Fasten – wie Jona in Ninive – ausrufen?"[2]

[1] *Marianne Gronemeyer* auf der Pax-Christi-Bistumsversammlung Münster im März 1991, hier zitiert nach einem Text von *B. Lübbering*, der durch die Pax-Christi-Gruppen der Diözese Münster verbreitet wurde.

[2] Ebd. – Nur in wenigen Fällen habe ich bisher von einer Trauerarbeit kirchlicher Gruppen und Gemeinden nach dem Golfkrieg gehört; vorbildlich ist die (in diesem Heft dokumentierte) Stellungnahme

Kontinuierliche Bewußtseinsbildung und politische Aufklärung

Betroffenheit und Ängste sind zunächst einmal diffuse Gefühlsregungen. Und als solche sind sie in starkem Maße augenblicksverhaftet. Sie können Auslöser eines dauerhafteren Engagements sein, dieses jedoch allein nicht auf Dauer tragen. Ergänzend muß es darum gehen, den Ursachen dessen, was zu solcher Betroffenheit und solchen Ängsten führt, auf die Spur zu kommen: der Macht der Rüstungsindustrien, den rücksichtslosen Wirtschaftsbeziehungen mit Diktatoren und anderen nationalen und internationalen Interessenverflechtungen. Zudem sind mögliche Alternativen für eine politische Konfliktregelung zu erkunden.

Wie sehr durch die Medien die öffentliche Meinung im Sinne der jeweiligen politischen Machtinteressen zu beeinflussen versucht wird, dafür boten die Berichterstattung und Kommentierung im Zusammenhang mit dem Golfkrieg ein eindrucksvolles Lehrstück. Nicht zufällig wurden in der „offiziellen" Medienberichterstattung die Stimmen von kulturellen (Kurden) und politischen (z. B. Friedensbewegung in Israel) Minderheiten zum Golfkrieg oder die in der sog. „Dritten Welt" weit verbreitete Einschätzung, daß es beim Golfkrieg um nichts anderes als die endgültige Ausschaltung dieses Teiles der Welt als politischen Faktors zugunsten einer Durchsetzung der Hegemonialansprüche der USA gehe, zurückgehalten. Umso wichtiger ist es, daß Foren der Information und Meinungsbildung geschaffen werden, auf denen das vorherrschende Freund-Feind-Schema durchbrochen wird und die so etwas wie eine Gegenöffentlichkeit herstellen. In dieser Hinsicht verfügten gerade die Kirchen aufgrund ihrer weltweiten Präsenz und der damit gegebenen Kommunikationskanäle über viel mehr Möglichkeiten, als sie bislang genutzt werden.

Die Gemeinden sollten in Zukunft besser darauf vorbereitet werden, angemessen auf die Konfrontation mit politischen Ereignissen zu reagieren. Dem würde eine bessere Kenntnis kirchenamtlicher Verlautbarungen etwa zur Friedensproblematik oder eine stärkere Berücksichtigung der Anliegen des konziliaren Prozesses in den Gemeinden dienen.

Parteilichkeit für die Opfer

Möglicherweise schrecken viele Christen vor einer solchen Bewußtseinsbildung und Aufklärungsarbeit zurück, weil sie ahnen, daß damit für sie selbst unbequeme Konsequenzen verbunden sind. Sie bleiben lieber in der Rolle eines vermeintlich überparteilichen Zuschauers. Der christliche Glaube verlangt aber eine Parteilichkeit für die Opfer.

„Das Kreuz von Golgatha ist ‚Ausdruck der anbetenden Selbstübergabe Jesu an den heiligen Geist' (Karl Rahner) und zugleich Zeichen der grausamen Gewalttätigkeit der Menschen. Sich zum Kreuz bekennen, heißt, sich zu solidarisieren mit den Opfern der heutigen Zeit, d. h. von den Opfern her denken, nicht von Prinzipien, Dogmen, Taktiken u. a. Bei den Herrschenden besteht – wie im Augenblick ganz offensichtlich für alle – die Tendenz, die Opfer zu verbergen, zu kaschieren und zu bagatellisieren; denn es geht von den Opfern wie vom Kreuze Jesu eine Kraft aus, ohne Taktik für andere Opfer Partei zu ergreifen und Gerechtigkeit zu schaffen. Die Verharmlosung und Negierung der Opfer dürfen wir nicht zulassen, sonst sterben sie ein zweites Mal und werden ihres letzten Dienstes, den sie durch ihren qualvollen Tod noch leisten können, beraubt, uns Hinterbliebene zur Reue und Umkehr zu bewegen."[3]

Ein Anstoß zu einer entsprechenden Äußerung war der Aufruf von PastoraltheologInnen und pastoralen MitarbeiterInnen zu einer „Initiative Christliche Gemeinden gegen den Golfkrieg"[4]. Die meisten Christen und christlichen Gemeinden wollen sich aber in ihrer politischen Apathie weder durch Fernsehbilder des Grauens, durch Rundfunkberichte aus den betroffenen Regionen und durch Zeitungsmeldungen noch durch derartige Aufrufe oder Appelle irritieren lassen. Dennoch ist es nicht sinnlos, immer wieder durch symbolische Zeichenaktionen auch und gerade christliche Gemeinden an ihren genuinen Friedensauftrag zu erinnern. Es sollte niemand mehr sagen dürfen, „er habe nichts gewußt".

Für Gewaltfreiheit eintreten

Der Golfkrieg hat unverkennbar den Kräften Auftrieb gegeben, die eine generelle Ächtung des Krieges für politisch unrealisierbar halten und darum weiterhin auf Aufrüstung, militärische Präsenz etc. setzen. Eindeutiger Gewinner ist die Rüstungsindustrie. Für viele Menschen bedeutete der Golfkrieg ein brutales Ende ihrer Hoffnung auf den Beginn einer neuen, gewaltlosen Epoche, die sie kurz zuvor an die gewaltlosen Revolutionen 1989 in Mittel- und Osteuropa angeknüpft hatten.

Vom christlichen Glauben her besteht kein Anlaß, diese Hoffnung fahrenzulassen. Widerspricht er doch der gängigen Meinung, daß Gewalt das letzte Wort behält. Allerdings gilt es, für diesen Glauben auch aktiv einzustehen. Diese Verpflichtung besteht keineswegs nur in Krisen- und Kriegszeiten, auch wenn sie dann eine noch größere Dringlichkeit bekommt (wie etwa die praktische Solidarität mit Kriegsdienstverweigerern, die Gewährung von Asyl für Deserteure, das Eintreten und die Sorge für die Opfer des Krieges, die Verweigerung von Steuern, die für Kriegszwecke verwendet werden). Aber sie bewährt sich in solchen Extremsituationen in dem Maße, als ihr auch in den „Normalzeiten" nachgekommen wird. Dann kann Eintreten für Gewaltfreiheit z. B. bedeuten,

– sich an Kampagnen gegen Rüstungsexport zu beteiligen,
– sich für eine Konversion der Rüstungsindustrie einzusetzen,
– gegen jegliche Form der Gewaltgewöhnung oder gar -verherrlichung und der damit einhergehenden Verletzung der Menschenwürde (z. B. von Kindern oder Frauen) anzugehen,
– sich am Schutz von gewaltbedrohten Minderheiten (Ausländer, Asylsuchenden etc.) zu beteiligen,
– die Verständigung mit den Fremden zu fördern und Begegnungen zwischen Angehöri-

des Ständigen Arbeitskreises des Freckenhorster Kreises zur Situation nach dem Golfkrieg (abgegeben im Oktober 1991).

[3] *B. Lübbering*, ebd. – Der Text fährt fort: „Auf eine Gefahr, in der wir Christen stehen, weist der Synodenbeschluß ‚Unsere Hoffnung' hin: ‚Freilich wendet sich die Botschaft Jesu sofort und immer auch gegen uns selbst, die wir hoffnungsvoll auf sein Kreuz blicken. Sie läßt es nämlich nicht zu, daß wir über seiner Leidensgeschichte die anonyme Leidensgeschichte der Welt vergessen, sie läßt es nicht zu, daß wir über seinem Kreuz die vielen Kreuze in der Welt übersehen, neben seiner Passion die vielen Qualen verschweigen, die ungezählten namenlosen Untergänge, das sprachlos erstickte Leiden, die Verfolgung zahlloser Menschen, die wegen ihres Glaubens, ihrer Rasse oder ihrer politischen Einstellung in unserem Jahrhundert im Machtbereich faschistischer oder kommunistischer Systeme zu Tode gequält wurden, die verfolgten Kinder seit den Zeiten des Herodes bis Auschwitz und bis in die jüngste Zeit.'"

[4] Dokumentiert u. a. in: Orientierung 55 (1991) 26f.

gen verschiedener Kulturen und Religionen zu ermöglichen . . .
Dabei gilt allerdings auch, daß die Christen und die Gemeinden für ihre eigenen Verstrickungen in gewaltfördernde oder -tätige Strukturen sensibel werden und nach Kräften an deren Überwindung arbeiten. Konkret betroffen ist etwa die Kirche als Geld- und Kapitalanlegerin oder als Arbeitgeberin. Doch auch ihr Spezifikum kann davon nicht ausgenommen werden; kann doch die Religion sehr sublim zur Machtausübung über Menschen ausgenützt werden.
Solche Überlegungen und Vorschläge sind nicht bloß utopische Ideen, sondern sie sind angeregt von vielfältigen Aktivitäten von einzelnen, (Basis-)Gruppen und Bewegungen (z. B. Pax Christi, amnesty international), die die Nachfolge Jesu für unsere Zeit konkret werden zu lassen versuchen. Sie nehmen ernst und zeigen auf, was Gemeinde im Geiste dieses Jesus sein könnte und sollte: in österlicher Zuversicht Ort der Ohnmacht und der Erinnerung der Opfer zu sein.

Stellungnahme des Ständigen Arbeitskreises des Freckenhorster Kreises zur Situation nach dem Golfkrieg

Wer den konziliaren Prozeß zu „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" in dieser oder jener Form mitgemacht hat und sich bemüht, seine Anliegen weiterzutragen, der wird im nachfolgenden Text eine wertvolle Auflistung der Probleme und Chancen dieser Bemühungen vorfinden – beginnend bei einem Rückblick auf den Golfkrieg „aus der Sicht der Opfer" bis hin zur tödlichen Spaltung der Welt in Arme und Reiche und zur „neuen Weltordnung". red

Kein anderes Ereignis in diesem Jahr hat die drei Zielsetzungen des konziliaren Prozesses „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" so elementar verletzt wie der Golfkrieg. Dem konziliaren Prozeß und seinen drei Zielen wissen wir uns im Freckenhorster Kreis* von Anfang an verpflichtet. Uns ist bewußt, in welchem Ausmaß auch wir ihnen zuwiderhandeln: in unserem persönlichen Leben und durch unser Eingebundensein in Kirche, Gesellschaft und Wirtschaft.
In der bundesdeutschen und kirchlichen Öffentlichkeit vermissen wir weitgehend ein differenziertes Nachdenken über die Ursachen, den Verlauf und die Folgen dieses Krieges.
Wir vermissen die Scham über die Katastrophe und über die Tatsache, daß der Golfkrieg eine Niederlage für die Eine Welt ist. Statt dessen mußten wir Rechtfertigungsversuche, starres Freund-Feind-Denken, Siegesfeiern und Dankgebete registrieren, Faszination durch einen High-Tech-Krieg und gleichzeitig viel Resignation und Ohnmacht.

1. Der Schlag gegen den Frieden

Erstmalig wurde sehr deutlich, daß es nach der Auflösung des alten Ostblocks nur noch *eine* militärische Supermacht gibt. Sie ist eng verflochten mit einer zweiten noch umfassenderen Größe: der Kapitalkraft der führenden Industrienationen und deren Interessen.
Saddam Husseins Invasion Kuwaits verletzte sowohl das Völkerrecht als auch die militärischen Interessen der USA und die wirtschaftlichen (Öl-)Interessen des industrialisierten Nordens. Bei der gegenwärtigen Zusammensetzung des Weltsicherheitsrates der UNO gelang es den Vereinigten Staaten beinahe mühelos, die Mitglieder für einen halbjährigen Kriegs-Countdown zu gewinnen. Saddams machthungriger Übergriff wurde zum Anlaß genommen für eine schnelle militärische Antwort. Eine Alternative zum Krieg wurde durch ein Ultimatum faktisch unmöglich gemacht. Mußte nicht allen klar sein, wie entsetzlich der menschliche, wirtschaftliche und ökologische Preis dieses Krieges sein würde? War nicht vorauszusehen, daß die Grundkonflikte dieser Region durch einen Krieg nicht zu lösen sein würden?

* Kontaktanschrift:
R. Waltermann, Sebastianstraße 5c
D-W 4400 Münster-Nienberge, Tel. 0 25 33/12 26

Daß dieser Krieg dennoch geführt wurde, enthüllt in seltener Klarheit die Machtinteressen, mit denen wir zu rechnen und uns als Christen aus der Sicht der Opfer auseinanderzusetzen haben.

– Aus der Sicht der Opfer müssen wir uns zur Wehr setzen gegen das zynische Verschweigen der sicher mehr als 100.000 irakischen Toten durch ebenso viele alliierte Bombereinsätze.

– Aus der Sicht der Opfer bedeutet die im Golfkrieg angewandte „chirurgische" Kriegsführung gegen Städte und Versorgungszentren das lange Leiden eines ganzen Landes unter dem Mangel an medizinischer Versorgung, Lebensmitteln, Wasser und Strom, von dem vor allem auch Kinder betroffen sind.

– Aus der Sicht der Opfer hat die neue Kriegsführung gegen die Truppen zur Folge, daß die Masse einfacher Soldaten zum willkommenen Versuchsobjekt für neue, nichtatomare Waffen wurde. So wurden neuentwickelte Flüssigkeits- und Splitterbomben mit grauenvollem, flächendeckendem Erfolg bis zum letzten Kriegsaugenblick an fliehenden irakischen Soldaten getestet.

– Aus der Sicht der Opfer muß angeklagt werden, daß der Diktator Saddam Hussein aus politischem Kalkül hemmungslos aufgerüstet wurde und in der Vergangenheit seine Giftgaseinsätze gegen die Kurden geduldet und unterstützt wurden.

– Aus der Sicht der Opfer ist es unbegreiflich, daß der Westen für diesen Krieg in kürzester Zeit so viele Milliarden Dollar bereitstellte, die notwendigsten Gelder aber für die Opfer von Krieg, Seuchen, Flucht und Naturkatastrophen nicht aufbringt. „Wir finanzieren den Tod, statt das Leben zu fördern", formuliert Bischof Franz Kamphaus.

Wir beklagen die Konsequenzen eines solchen politischen Kalküls und der damit einhergehenden menschenverachtenden Einstellung. Saddam Hussein wurde zwar aus dem westlich orientierten Kuwait vertrieben und militärisch geschwächt, aber im Amt gelassen und am weiteren Massenmord an Kurden und Schiiten kaum gehindert. Kuwait wird wieder von den alten Feudalherren regiert, die ihrerseits die Menschenrechte mißachten und an Demokratie nicht denken.

Die Sicherheit des Staates Israel, dem wir Deutschen infolge unserer unheilvollen Geschichte mit den Juden ganz besonders verpflichtet sind, ist nicht größer geworden. Das zentrale Problem dieser Region, die Zukunft der Palästinenser und der von Israel besetzten Gebiete, ist durch den Krieg noch schwieriger geworden.

2. Der Schlag gegen Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung

Dieser Krieg hat viele tieferliegende Ungerechtigkeiten verstärkt und keine neue gerechtere Weltordnung eingeleitet. Er hat vielmehr die alte Unrechtsordnung verfestigt.

Der Irak-Kuwait-Konflikt ist vor allem eine Hinterlassenschaft der Kolonialmächte, die aus Eigeninteresse willkürliche Grenzen gezogen haben. Das arabische Empfinden, durch Bevormundung in der Vergangenheit tief gedemütigt zu sein, das sich Saddam Hussein geschickt zunutze gemacht hat, ist durch seine Niederlage nicht beseitigt, sondern bestärkt worden.

Viele Menschen aus den Ländern der Dritten Welt, die ebenfalls unter den Folgen dieses Krieges leiden, sehen ihn als eine Art von Kolonialkrieg um die Macht über Öl und Menschen am Golf.

Mit militärischer Überlegenheit sichert der Norden seine wirtschaftliche Übermacht und deren Voraussetzungen. Regionale Diktatoren, wie z. B. Assad oder Saddam, werden für eigene Interessen genutzt oder gestutzt. UN-Resolutionen werden nach Interessenlage verhindert oder beschlossen, durchgesetzt oder auf die lange Bank geschoben. Mit Zustimmung der UNO wurde ein Ultimatum gesetzt, das erlaubte, die Verbrechen des Aggressors Saddam Hussein mit einem Vielfachen an Ungerechtigkeit und Naturzerstörung zu beantworten, ohne daß Alternativen ernsthaft versucht wurden. Obwohl eine gigantische Verseuchung des Bodens, der Luft und des Meeres angekündigt wurde und voraussehbar war, wurde sie rücksichtslos in Kauf genommen und ausgelöst.

Der gerade erst zaghaft begonnene Dialog der Kinder Abrahams, der Juden, Moslems und Christen, hat einen schweren Rückschlag erlitten.

Bedeutet die vielzitierte neue Weltordnung, daß wir daran gewöhnt werden, unsere Wirtschaftsweise und deren ungerechte und naturvernichtende Bedingungen gegen gerechte Ansprüche der „Dritten Welt" und der Natur mit High-Tech-Kriegen zu verteidigen?
Welche Rollen spielen dabei die Medien, die sich von Kriegsparteien gleichschalten und für militärische Täuschungsmanöver mißbrauchen lassen?
Welche Rolle spielt die Religion, wenn beide Seiten ohne großen Widerspruch und medienwirksam den gleichen Gott um Beistand anrufen?

3. Konsequenzen

a) Wir wehren uns gegen die Resignation in uns und um uns. Die stumme Anklage der Opfer, das Evangelium von Frieden und Gerechtigkeit, das Aufstehen vieler Menschen an der Basis gegen den Krieg gestatten uns keine Resignation. Der jüngste uns sehr bewegende Widerstand des russischen Volkes gegen einen übermächtigen Apparat zeigt – ähnlich wie die Vorgänge in der ehemaligen DDR – die Wirksamkeit des sozialen Widerstandes ohne Blutvergießen und Waffen. Das wird auch in verschiedenen kirchlichen Dokumenten seit einiger Zeit eindringlich angesprochen.
b) Wir wehren uns gegen die Verdrängung der Ursachen und der Folgen des Krieges. Die Zumutung der Wahrheit und die Anstrengung der Auseinandersetzung mit ihr müssen wir nachholen, um künftigen Entwicklungen widerstehen zu können.
c) Wir wehren uns mit PAX CHRISTI gegen „die Rückkehr des Krieges in das Repertoire politischer Mittel und die Kapitulation der Politik vor militärischer Gewalt". Entgegen einer sich neu etablierenden Kriegslogik einschließlich ihrer menschlichen, politischen und ökologischen Kosten setzen wir auf eine Logik des Friedens und ihre schrittweise Umsetzung. Der unseres Erachtens unverantwortbaren Mitfinanzierung dieses Krieges durch die Bundesrepublik stellen wir die Forderung und Bereitschaft entgegen, die Hilfe für die Opfer zu erhöhen. Das Wirtschaftsembargo, unter dem das irakische Volk leidet, muß beendet werden.
d) Wir wehren uns gegen eine „neue Weltordnung", welche die für viele jetzt schon tödliche Spaltung der Welt in Reiche und Arme vertieft. Den Preis für unseren Wohlstand darf nicht weiterhin der arme Süden bezahlen, sondern wir müssen für unseren Konsum gerechte Preise zahlen, damit die Produzenten leben können.
e) Wir wehren uns gegen eine neue Militarisierung bundesdeutschen Denkens, das die weltweite Mitverantwortung Deutschlands durch den Einsatz deutscher Soldaten in Krisengebieten wahrnehmen will. Unsere Geschichte gebietet uns, unsere Verfassung nicht im Sinne eines größeren militärischen Einsatzradius zu ändern, sondern unsere Waffenexporte zu stoppen, Rüstungskonversion voranzutreiben und unsere wissenschaftliche und wirtschaftliche Potenz für Friedensvermittlung, soziale Gerechtigkeit und schöpfungsbewahrende Aktionen einzusetzen.
f) Wir wehren uns gegen jeden Versuch in unseren Kirchen, diesen und andere Kriege zu rechtfertigen. So widerspricht es jeder biblischen und christlichen Friedensethik, die Verbrechen eines Diktators mit neuen Verbrechen zu beantworten. Die Katholische Bischofskonferenz hat bis heute diesen Krieg nicht eindeutig verurteilt. Auch eine „Woche für das Leben" bleibt unglaubwürdig ohne das offene Bekenntnis zu christlicher Mitschuld am Golfkrieg.
Wir müssen dazu beitragen, daß Juden, Muslime und Christen sich als Geschwister begreifen, daß sie das Gespräch neu und intensiver aufnehmen und dem Friedensauftrag Gottes besser gerecht werden als bisher. Es geht um nicht weniger, als die Ursachen von Krieg ehrlich und mutig zu sehen und zu beseitigen.
„Nie wieder Krieg, der das Leben der Unschuldigen vernichtet; der töten lehrt und das Leben derer, die töten, gleichfalls zerstört; der eine Dauerspur von Zorn und Haß zurückläßt und die gerechte Lösung jener Probleme, die ihn ausgelöst haben, erschwert." (Johannes Paul II. in Centesimus annus Nr. 52)

Rolf Zerfaß

Was wäre das für ein Haus, das ihr mir bauen könntet? (Jes 66, 1)

In der folgenden Reflexion werden besondere Aspekte von „Angst und Ohnmacht" in den Blick genommen: die Angst, mit allem Einsatz des pastoralen Bemühens vor Gott nicht zu bestehen, und die Ohnmacht nach dem Zusammenbruch aller Stützen und Krücken. Aus dieser Angst und Ohnmacht schafft Gott jedoch sein Heil.* *red*

Ein Seelsorgeamt hat mit der Bauabteilung eines Bischöflichen Ordinariats mehr gemeinsam, als ihr offenes oder verstecktes Gerangel um die Haushaltsmittel vermuten läßt. Beide gehören schließlich zu den unternehmerischen Betriebsgrößen des Hauses. Sie machen Kosten, weil sie nicht nur verwalten, sondern neue Einfälle haben, Projekte entwickeln, planen und ihre Pläne umzusetzen versuchen. Auch ein Seelsorgeamt ist, wenn es mit rechten Dingen zugeht, eine Bauhütte mit allem, was dazugehört: Termindruck, Lieferschwierigkeiten, Koordinationspannen, aber auch mit Richtfesten und Eröffnungsfeierlichkeiten, Jubiläumsreden und Festschriften.

So erscheint nicht von ungefähr unter den nachdenklichen Anfragen an die Arbeit eines Seelsorgeamtes in der Festschrift für Georg Kopp ein Text, der sich als Gottes Frage an den kirchlichen Baubetrieb darstellt:

So spricht der Herr:
Der Himmel ist mein Thron
und die Erde der Schemel für meine Füße.
Was wäre das für ein Haus,
das ihr mir bauen könntet?
Was wäre das für ein Ort,
an dem ich ausruhen könnte?
Denn all das hat meine Hand gemacht;
es gehört mir ja schon – Spruch des Herrn.
Ich blicke auf den Armen und Zerknirschten
und auf den, der zittert vor meinem Wort.
(Jes 66, 1f)

* Anläßlich des 60. Geburtstags von Domkapitular Georg Kopp, dem Leiter des Seelsorgeamts Rottenburg–Stuttgart.

Bauleute Gottes

Wir verstehen so selbstverständlich die Kirche als Gottes Haus und uns selber als Gottes Bauleute (1 Kor 3, 6–17), daß uns einigermaßen verwirren muß, welche nachdenkliche Frage zwischenzeitlich dem kommt, der uns zuschaut, während wir seine Baupläne zu realisieren glauben.

Der erste Satz rückt die Maßstäbe zurecht: Wer den Himmel als Thron benützt und die Erde als Fußschemel, darf füglich fragen, was die sich eigentlich gedacht haben, die ein Haus bauen wollen, in dem dieser Thron und dieser Fußschemel Platz finden. Die Berufungsvision des Jesaja taucht im Hintergrund auf: Der Tempel von Jerusalem kann allenfalls den Saum des Gewandes dessen aufnehmen, der auf dem „hohen und erhabenen Thron" sitzt (Jes 6, 1). Der zweite Vers geißelt die Geschäftigkeit der Planer und Macher: „Das alles hat meine Hand gemacht – es gehört mir ja schon!" Wozu also der Aufwand, den ihr inszeniert? Was soll der Termindruck? Was immer ihr da vorhabt – laßt mich aus dem Spiel!

Der Text hat einen genau bestimmbaren Sitz im Leben und in der Geschichte des Volkes Gottes. Das Wort trifft in eine Situation fieberhaften Wiederaufbaues. Gegen alle Erwartungen hat man aus Babylon, nachdem es vom Perserkönig Kyros erobert worden war, im Jahr 538 nach Hause zurückkehren dürfen, und nun soll alles wieder so schön werden, wie es vor der Zerstörung war: Gottes heiliges Land als Mittelpunkt der Welt; als Zentrum des heiligen Landes die heilige Stadt, und in der Mitte der Stadt das Haus Gottes! Daß Gottes Augen wieder mit Wohlgefallen auf diesem Haus ruhen, weil ihm dort wieder – wie vordem – Schlacht- und Brandopfer dargebracht werden, lohnt den Einsatz aller Kräfte! Aber siehe da, Gott hat seine Augen ganz woanders. Die Kubikmeter beeindrucken ihn nicht; der Baubetrieb ist ihm langweilig: „Ich blicke auf den Armen und Zerknirschten und auf den, der zittert vor meinem Wort" (V 2b).

Das zerknirschte Herz

Zu den großen Bibeltexten, die um Gottes wahre Aufmerksamkeit wissen, gehört Ps 51:

Schlachtopfer willst du nicht,
an Brandopfern hast du kein Gefallen.

Das Opfer, das Gott gefällt, ist ein
zerknirschter Geist,
ein zerbrochenes und zerschlagenes Herz,
o Gott, verschmähst du nicht (Ps 51, 18f).

Das „zerknirschte Herz" gehört zu den verblaßten Bildern der religiösen Sprache, verschlissen wie ein viel benutzter Mantel. Was es meint, kann man nur auf Umwegen wieder entdecken, z. B. wenn die Bibel von Jerusalem übersetzt: «Dieu, tu ne rejettes pas un cœur brisé», ein Herz, über das ein Windhauch hinweggegangen ist wie über die Oberfläche eines Sees. Die plastische deutsche Übersetzung steckt vielleicht in der Redewendung aus Österreich: „Den hat's beitelt." Das zerknirschte Herz, der zerknirschte Geist gehört zu den Menschen, die das Leben „gebeutelt", d. h. wie einen Beutel hin- und hergeschlagen hat. Es sind die Menschen, die „Federn gelassen haben", weil sie sich auf den Kampf des Lebens einzulassen wagten; Menschen, die auf einer ganz tiefen Ebene irritiert worden sind, weil sie erkannten und anerkannten, mit ihrem Latein am Ende zu sein. Darum mag es verschreckte Kinder und verängstigte junge Menschen geben – ein zerknirschtes Herz können sie noch nicht haben, weil sie noch nicht die irreparablen Fehlentscheidungen treffen konnten, die das Herz und den Geist dessen beschweren, der den größeren Teil seines Lebens hinter sich gebracht hat und zu seinem Teil der Verantwortung wirklich steht. Ein zerknirschtes Herz kann nur haben, wer eine Biographie hat und so an sich selber lernen mußte: „Der Weg wird dich deine Unschuld, deine Wunschbilder und deine Gewißheit kosten" (S. B. Kopp). Ein solcher Mensch hat Entscheidendes gelernt. Er verwechselt sich nicht mehr mit Gott. Er hat den Unterschied begriffen, der nach chassidischer Tradition den Kern des Glaubens ausmacht: „Du bist du, und ich bin ich." Ein solches Herz „gefällt" Gott (Luther-Übersetzung); ein solches Herz wird er „nicht verschmähen" (Einheitsübersetzung). Das leuchtet unmittelbar ein. Denn hier kommt die Wahrheit zum Tragen, richtend und rettend.

Kirche in der Zerstreuung

Bleibt also im Grunde nur die Frage: Wo kann man das lernen, und wie kann man diese Wahrheit in sich bewahren? Da mag trösten, daß auch Israel diese zentrale Einsicht des Glaubens nicht durch scharfes Nachdenken, sondern nur durch schmerzhafte Erfahrungen zu lernen vermochte; nicht zu Hause, in der wohlgeordneten traditionsgesättigten Umgebung, sondern in der Fremde; nicht solange es noch Schlacht- und Brandopfer darbrachte, sondern als ihm diese Möglichkeit, sich vor Gott zu salvieren, für immer genommen schien: im babylonischen Exil. Das Gebet des Asarja bringt den Zusammenbruch aller Stützen und Krücken, aller religiösen Institutionen und jeden Renommees in erschütternder Aufrichtigkeit zur Sprache:

Ach Herr, wir sind geringer geworden als
alle Völker.
In aller Welt sind wir heute wegen unserer Sünden erniedrigt.
Wir haben in dieser Zeit weder Vorsteher
noch Propheten
und keinen, der uns anführt,
weder Brandopfer noch Schlachtopfer,
weder Speiseopfer noch Räucherwerk,
noch einen Ort, um dir die Erstlingsgabe
darzubringen
und um Erbarmen zu finden bei dir.
Du aber nimm uns an!
Wir kommen mit zerknirschtem Herzen
und demütigem Sinn.
Wie Brandopfer von Widdern und
Stieren,
wie Tausende fetter Lämmer,
so gelte heute unser Opfer vor dir und
verschaffe uns bei dir Sühne.
Denn wer dir vertraut, wird nicht
beschämt. (Dan 3, 37–40)

Wieviel Versuche der Beschönigung, wieviel Vertröstungs- und Verharmlosungsformeln müssen ausprobiert und ausrangiert werden, bis die Wahrheit so klar auf den Tisch kommen kann! Aber welche wunderbare Freiheit und Sicherheit gewinnt auch, wer aufhört, Kubikmeter und Schlachtopfer, Mitgliedsziffern und Führerfiguren zusammenzuzählen und statt dessen auf Gott selber setzt und so die Erfahrung machen darf: „Wer dir vertraut, wird nicht beschämt" (V 40). Darum ist das zerknirschte Herz kein resigniertes Herz, sondern eines, das den Bruch in der eigenen Biographie als den Durchbruch zum eigentlichen Leben, zur wunderbaren Freiheit der Kinder Gottes erlebt hat. Er wächst

in eine wunderbare Gelassenheit hinein, wie sie aus dem (gleichfalls nachexilischen) Anhang am Ende des Buches Habakuk spricht:

Zwar blüht der Feigenbaum nicht,
an den Reben ist nichts zu ernten,
der Ölbaum bringt keinen Ertrag,
die Kornfelder tragen keine Frucht;
im Pferch sind keine Schafe,
im Stall steht kein Rind mehr.
Dennoch will ich jubeln über den Herrn,
mich freuen über Gott, meinen Retter.
Gott, der Herr, ist meine Kraft.
Er macht meine Füße schnell wie die
Füße der Hirsche
und läßt mich schreiten auf den Höhen.
(Hab 3, 17–19)

Vielleicht geht das Jahr 1991 in die Pastoralgeschichte unseres Landes ein als das Jahr, in dem wir langsam realisieren, wie dramatisch sich die Horizonte der Seelsorge in Deutschland verschoben haben. Sprunghaft ist in der Neuen Bundesrepublik die Zahl kirchlich nicht mehr gebundener Menschen auf ein Viertel der Bevölkerung emporgeschnellt; erstmals seit 1945 gerät auch die friedvolle und in vieler Hinsicht segensreiche Balance zwischen Katholiken und Protestanten wieder ins Ungleichgewicht. Niemand weiß, was die neuen Einwanderungswellen bringen. Wie werden unsere Seelsorgsämter auf die unübersehbare Verschiebung der Kräfteverhältnisse reagieren? Werden wir zu dem Minderheits- und Minderwertigkeitsbewußtsein des 19. Jahrhunderts zurückkehren, neue Gräben auswerfen, neue Mauern aufrichten und uns dahinter verschanzen. Oder werden wir weiter den törichten und riskanten Weg des Konzils hin zu einer dienenden und armen Kirche suchen? Schon sammeln sich wieder die Glaubensstreiter, säuberlich nach Kleriker- und Laienkontingenten geordnet. Deshalb wird in diesen neunziger Jahren das Zeugnis derer besonders ins Gewicht fallen, die in den letzten Jahren ihren Glauben nicht nur „bewahrt", sondern riskiert haben, wie es das Gleichnis von den Talenten beschreibt (Mt 25, 14–30), die im Vertrauen auf das Erbarmen Gottes, auch Fehler zu machen und daraus zu lernen bereit waren: „All das gehört mir ja schon – Spruch des Herrn. Ich blicke auf den Armen und Zerknirschten und auf den, der zittert vor meinem Wort" (Jes 66, 2).

Praxis

Nico Derksen

Konfliktbearbeitung durch Gemeindeberatung

Und da er daheim war, fragte er sie: „Was habt ihr miteinander auf dem Weg verhandelt?" Sie aber schwiegen; denn sie hatten miteinander auf dem Weg verhandelt, welcher der Größte wäre (Mk 9, 33f).

Dürfen christliche Gemeinden überhaupt Konflikte haben? Wenn ja, herrscht dann die Angst vor, oder kann man darin auch etwas Positives sehen? Wie können Konflikte bearbeitet werden? Wie können einzelne und ganze Gemeinden lernen, zu sich selbst und ihren eigenen Gefühlen zu stehen, sich zu äußern, sich gegen Unrecht zu wehren? Am Beispiel der Arbeit mit Pfarrgemeinderäten zeigt Derksen, was in einzelnen Gemeinden an Krisenbewußtsein oder aber an geringer Bereitschaft, die Probleme wirklich an sich heranzulassen, vorhanden ist und wie Gemeindeberatung mithelfen kann, diese Fragen zu beantworten und gangbare Lösungen zu finden. *red*

Problemstellung

Der Titel dieses Artikels hört sich fast zu schön an. In ihm klingt bereits durch, daß man einen Konflikt hat, sich dessen bewußt ist, ihm ins Auge sehen will, ihn akzeptiert; daß der andere oder die andere Partei auch Interessen hat, daß man bereit ist, an dem Konflikt zu arbeiten, und bereit ist, einen Berater oder Begleiter als unabhängigen Dritten hinzuzuziehen. Dann ist die Hälfte des Weges, der zur Lösung führt, schon geschafft. Dann kann man darauf vertrauen, eine Lösung des Konfliktes zu finden, die für beide Personen oder Gruppen gewinnbringend ist.

Durch einen Konflikt entsteht meistens eine Atmosphäre der Drohung und des Schweigens. „Sie aber schwiegen." Auf die Frage: „Was ruft das Wort Konflikt bei Ihnen wach?" gaben die Teilnehmer einer Pastoralkonferenz folgende Antworten: Bedrohung, Prinzipien, Verdruß und Ärger, Manipula-

tion, Einschüchterung, Wut, Streben nach Macht, Gruppenbildung, Zusammenstoß, Schaden, polarisierte Gegensätze. Eine Aufzählung, die nicht so angenehm klingt. Ein Hinweis, daß das Wort große Emotionen hervorruft. Aus den Worten spricht Angst vor Konflikten. Man empfindet Konflikte als peinlich, denkt eher negativ über sie. Vielleicht schwiegen die Teilnehmer auch, weil sie denken, daß Konflikte in unserer – pastoralen – Haltung, in unserer Kirche nicht vorkommen dürfen.

Das hat zur Folge, daß Menschen in Gemeinden für gewöhnlich keine Konflikte haben oder behaupten, keine zu haben, weder innerhalb der kirchlichen Organisation noch mit gesellschaftlichen Gruppen, die sich gegen Unrecht, für Gerechtigkeit einsetzen und die danach streben, auch Kirchen mit in diesen Prozeß einzubeziehen. Man ist wenig krisenbewußt, und während man mit dem Verstand durchaus zu Veränderungen gewillt ist, nimmt man gefühlsmäßig doch eine abwartende Haltung an.

Daß Konflikte auch eine positive Bedeutung haben können, liegt nicht auf der Hand. Man bedenkt nicht spontan, daß durch Konflikte Emotionen und damit Personen sichtbar werden, daß sie Raum schaffen für einen echten Dialog, daß durch sie deutlich werden kann, was Menschen oder Gruppen wirklich als wichtig erfahren. Der Vorteil der Konfliktbearbeitung liegt darin, daß die Realität – Wahrheit – erkannt wird, und erst daraus können Wahrhaftigkeit und wahrhaftiges Handeln entstehen.

Schweigen kann dazu beitragen, Konflikte unberührt zu lassen. Das kann manchmal gut sein, wenn der Konflikt nicht der Mühe wert ist. Manchmal jedoch führt Schweigen zum Totschweigen, Bemänteln, Vertuschen des Problems. Manchmal führt es zu aggressiver Konfrontation, wenn die Bombe platzt. Und das wiederum erhöht die Angst vor Konflikten: ein Teufelskreis.

Es gibt nur einen Weg, Konflikte fruchtbringend zu bearbeiten: eine Konfrontation ansteuern, bei der beide Personen oder Gruppen miteinander ins Gespräch kommen, verhandeln, gegenseitig erkennen, daß die Interessen auf beiden Seiten liegen und daß sie beide bei einer Lösung Gewinn aus dem Streit davontragen.

So einleuchtend, wie diese Erkenntnis auch sein mag . . . sie zu gewinnen, ist schwer.

Sowohl das Pastoral- als auch das Therapiegespräch, mit Einzelpersonen oder mit Gruppen, zeigen, wie mühsam wir unseren Weg verfolgen, um aus den Höhlen unserer Angst und Scham zu kriechen, um unser Ich zu zeigen und unsere Gefühle und Gedanken ans Tageslicht zu bringen. Das Wort „Du Menschenkind, tritt auf deine Füße, so will ich mit dir reden" (Ez 2, 1) wird nicht schnell gehört, und ihm wird sicher nicht schnell vertraut. Ein Mensch, vor allem ein gläubiger Mensch, lernt sich selbst nur langsam kennen und vertrauen, geschweige denn, daß er andere kennenlernt und ihnen vertraut. Zum selbständigen Glauben sind wir – noch nicht – erzogen worden. Deshalb sehe ich in Gemeinden so oft, daß man Konflikten aus dem Weg geht, sie nicht löst oder ihre Lösung erzwingt, was zur Folge hat, daß Menschen doch als Verlierer dastehen, ihre Freude und Einsatzbereitschaft an der Gemeindearbeit verlieren und sich zurückziehen. Angst, Mißtrauen, Scham, Schuld spielen bei der Flucht vor der Wirklichkeit eine große Rolle. Viele Menschen und viele Gemeinden bleiben in dem grauen Zwischenbereich stecken, in dem Nebel herrscht, in dem es keine Vitalität, keine lebendige Spannung, keine Entrüstung über Unrecht gibt, und in dem der Glaube die Qualität „wessen das Herz voll ist, des geht der Mund über" verliert.

Aber es geht auch anders. Die biblische Glaubenstradition hat in Verbindung mit unserem Verlangen, als reife Menschen mit Konflikten umzugehen, etwas anderes in petto. Um dies zu verdeutlichen, muß ich mir jedoch eine Analyse der wirklichen Tatsachen verschaffen, anstatt schöne Worte zu machen.

Haben Gemeinden Konflikte?

Ein Beispiel

Zusammen mit vier Kollegen, die ebenfalls auf dem Gebiet des Gemeindeaufbaus tätig sind, habe ich in einem kleinen Dekanat auf dem Lande mit zehn Gemeinden die Arbeit aufgegriffen. Die Pfarrgemeinderäte, die in den Niederlanden, wenn sie dazu gewillt sind, einen großen Teil Eigenverantwortung tragen können, wollten mit einem Prozeß beginnen, der die Gemeinde vitalisiert.

Es gibt ein Pastoralkonzept der Leitung des Erzbistums Utrecht, in dem Gemeinden u. a. zu dieser Möglichkeit ermuntert werden, vor allem unter Einfluß des steigenden Priestermangels. Es muß etwas geschehen.
Die Mitglieder dieser Pfarrgemeinderäte sind sehr bereitwillig, dieser Aufforderung Folge zu leisten. Einige möchten ganz einfach nicht zurückbleiben.
Als ersten Schritt haben wir allen Mitgliedern der Pfarrgemeinderäte einen Fragebogen gegeben, der einer Tiefenlotung nach der persönlichen Einstellung, der Beurteilung der Situation in der Gemeinde, nach Klima, Kultur und Kommunikation, nach geeigneten Mitteln, sowohl auf personellem als auch auf finanziellem Gebiet, nach der Struktur und nach den allgemeinen Voraussetzungen, ob ein langzeitiger Entwicklungsprozeß innerhalb der Gemeinde sinnvoll ist, namentlich im Hinblick auf die Entwicklung einer Vision und ihrer Verwirklichung, dient.
Die zweite Phase bildete ein halb strukturiertes Tiefeninterview mit allen Mitgliedern des Pfarrgemeinderates gemeinsam. Drei Fragen waren in diesem Interview zentral:
1. Inwieweit schenkt Ihnen die Arbeit, die Sie in der Gemeinde tun, selbst Freude?
2. Was bringt die Gemeindearbeit Ihnen selbst?
3. Welchen Beitrag liefert Ihre Gemeindearbeit zur Erfüllung des Zieles der Glaubensgemeinschaft?
Alle diese Fragen werden von offenen Teilfragen begleitet, mit der Absicht, die Menschen ungezwungen reden zu lassen, sie in ihre eigene Erlebniswelt zu bringen.

Fehlende Wörter (Freude u. a.)

Mit Verwunderung entdecke ich stets aufs neue, wie viele Menschen sich in Arbeitsgruppen in den Gemeinden einsetzen, um die Gemeindearbeit Fortgang finden zu lassen. Es geschieht mit viel Hingabe und Bereitwilligkeit. Aber wenn es um ihre Spiritualität geht – es betrifft überwiegend Menschen zwischen 40 und 65 Jahren –, dann ernten wir die Früchte jahrelanger kirchlicher Erziehung.
In dieser zweiten Phase stellt sich heraus, daß die Wörter Freude, Lust, Erfolg, Fehlschlag, aus Erfahrung lernen nicht in ihrem Wortschatz und ihrer Erlebniswelt vorkommen. Sie fühlen sich für die Gemeinde verantwortlich und empfinden es als ihre Pflicht, sich einzusetzen und anzustrengen, für sie ist es ein „muß". Man arbeitet vor allem für andere: die Menschen selbst sind nicht so wichtig, in dem Sinne, daß sie sich selbst nicht wichtig finden. Anderen muß geholfen, anderen muß gedient werden. Während ich sagen möchte, daß man sich an seinem Glauben aufrichten und nicht an ihm zerbrechen sollte – was doch bei vielen Menschen geschieht –, sagen sie höchstens, daß man sich bei Enttäuschungen eventuell beieinander ausweinen kann – oder besser gesagt: Dampf ablassen kann –, um danach mit frischem Mut weiterzumachen, ohne daß eine Analyse des Fehlschlags gemacht worden ist und ohne daß man aus seiner Handlungsweise und dem Geschehen gelernt hat.
Der eigene Glaube kommt nicht zur Sprache, weder als persönliche Lebensquelle noch als Inhalt dessen, was man an die folgende Generation weitergeben will. Menschen leben aus ihrem Glauben heraus, sie liefern ihren Beitrag in Arbeitsgruppen in den Gemeinden aus ihrem Glauben heraus, aber dabei bleibt es: Es wird gar nicht oder manchmal nur funktionell über ihn gesprochen, dort, wo man über Liturgie oder Katechese spricht, die man für andere vorbereitet. Man teilt sich anderen mit und stottert, wenn man in Worte fassen muß, ob man auch selber dadurch bereichert wird. In diesem Sinne ist es ihnen fremd, Jünger zu sein und zu bleiben. Wenn es um die Antwort auf die Frage geht, ob ihre Arbeit dazu beiträgt, die Absichten der Glaubensgemeinschaft zu erfüllen, stellt es sich heraus, daß Menschen häufig noch von dem aus der Vergangenheit Überlieferten zehren, statt mit eigenen Worten ausdrücken zu können, was es in dieser Gesellschaft bedeutet, Glaubensgemeinschaft zu sein. Bei einer der zehn Gruppen handelte es sich deutlich um Menschen, die Freude an ihrer Arbeit hatten und die das eine Mal „himmelhoch jauchzend" waren, dann wieder „zu Tode betrübt", weil die Dinge nicht so liefen, wie sie es sich vorgestellt hatten. Mich überfiel ein Gefühl der Erleichterung, weil in all der pastoralen Arbeit endlich das ganz alltägliche Leben mit Lachen und Weinen, Erfolg und Fehlschlag doch anwesend war und zum Ausdruck kam.

Bereitschaft zu Veränderungen – aber ohne Trauer um Verlorenes

Im Hinblick auf die Fragebögen möchte ich einen Aspekt herausgreifen. Er betrifft die Tatsache, daß viele Menschen Veränderungen einigermaßen positiv gegenüberstanden und im Prinzip bereit waren, einem eventuell langen Veränderungsprozeß, in dem ein Konzept für die Zukunft erstellt wird, Zeit zu opfern. Mit dieser Wandlungsbereitschaft ist jedoch nur ein geringes Krisenbewußtsein verbunden. Man ist sich in diesen zehn Gemeinden nur wenig bewußt, daß sich die Gemeinde in einer kritischen Phase befindet. Man sieht wohl, daß die Anzahl der Gottesdienstbesucher und der am kirchlichen Leben Beteiligten abnimmt, man drückt aus, daß man keine Jugendlichen sieht und daß man nicht weiß, wie man den Glauben an die nächsten Generationen weitergeben soll. Aber im allgemeinen sind Menschen der Meinung, daß sie sich mit ihrer Gemeinde positiv auf diese Zeit und die tatsächlichen Veränderungen eingestellt haben und daß sich schon irgendwie eine Lösung finden wird. Dies alles kann bedeuten, daß die Gemeinde recht präsentabel dasteht. Aber wir, aus unserer Praxis heraus, empfinden es eher als ein Armutszeugnis. Denn für uns ist die Tatsache, daß die Kirche immer leerer wird und die Jugend gar kein Interesse mehr an ihrer Botschaft hat, ein Glaubensproblem der Kirche. Die Gemeinde hat einen neuen Evangelisationsauftrag, da sie ja gemeindlich und missionarisch ist. Aber sie wird nie dazu kommen, diesen Auftrag auszuführen, wenn die Gläubigen, die die Gemeinde zusammen mit dem noch anwesenden, hauptamtlichen Pfarrer tragen, die Freude der Jüngerschaft nicht erfahren und nicht weinen um alles, was schon längst vergangen ist. Trauern um die gläubige, kirchliche Vergangenheit und um das verlorene „Ich" ist ein erstes Gebot. Denn solange sie im Glauben keine Lust und Freude entdecken, keinen Erfolg und Fehlschlag – „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen" –, läßt sich wenig verändern, wenig entwickeln, lassen sich schwerlich Konflikte bearbeiten.

Konflikte einreden?

Ein trauriges Bild. Und obwohl es in einem anderen Dekanat, mit anderen Gemeinden, auch anders ausfällt, ist es hier in einem Diasporadekanat doch ein realistisches Bild. Wir dürfen jedoch nicht „den Staub von unseren Füßen schütteln" und den Frieden mit zurücknehmen. Denn die Menschen sind zum Frieden gewillt: sie haben gesagt, an einem Vitalisierungsprozeß in den Gemeinden arbeiten zu wollen, was u. a. bedeutet, daß sie aus dem Land des pastorzentrierten Denkens und Handelns fortziehen, hin zu einem gemeindezentrierten Denken und Handeln; dahin, wo gläubige Menschen selbst mit Freude ihren Glauben erfahren und gemeinsam Sorge und Verantwortung dafür tragen, daß Glaube durchlebt und weitergegeben wird, zum Dienst an den Menschen dieser Gesellschaft. Auf so eine Art und Weise, daß sie sich daran aufrichten.

Als nächsten Schritt geben wir die Ergebnisse der Fragebögen, zusammen mit Computerberechnungen und unseren Beobachtungen der durchgeführten Tiefeninterviews, an sie zurück. So nüchtern wie möglich, ohne unseren Kommentar, eventuell mit einigen Fragen, die sie auf die richtige Fährte bringen sollen, ihre eigenen Angaben zu lesen und zu interpretieren. Wir geben den Mitgliedern der Pfarrgemeinderäte zurück, was sie selber im Kern auf die drei Fragen geantwortet haben, mit ihren eigenen Worten. Das erste Mal besprechen sie diese Ergebnisse selbst. Sie führen über dieses Gespräch ein Protokoll, das sie uns zuschicken. Die Ergebnisse werden ein zweites Mal besprochen, aber diesmal ist einer von uns anwesend. Wir sehen dann inzwischen, welche blinden Flecken es unserer Meinung nach gibt oder Dinge, die wohl genannt oder angedeutet wurden, die aber nicht besprochen worden sind.

Es ist wichtig, daß wir die Gespräche in aller Offenheit beginnen. Wir sind aber nicht blanko, neutral. Wir wissen aus Erfahrung, daß für einen lange dauernden Begleitungsprozeß in einer Gemeinde ein langer Atem nötig ist: viel Humor und Freude, Zeit und Einsatz, zunehmende Fähigkeit und vor allem die Bereitschaft, zu lernen und um das, was im Glaubensleben und in der Kirche vergangen ist, zu weinen; man muß bereit sein zu erkennen, daß sich die eigenen Kinder an dem heutigen kirchlichen Leben kaum oder gar nicht beteiligen und daß sie und die anderen Gemeindemitglieder betre-

ten schweigen, wenn es um Glaubensübermittlung geht. Mit anderen Worten: Wenn wir, als Berater beim Prozeß des Gemeindeaufbaus, mit ihnen die Arbeit in Angriff nehmen wollen, dann ist zuerst ein Krisenbewußtsein dessen nötig, was es in unserer Kultur mit Glauben und Kirche auf sich hat. *Das* kann nur erreicht werden, wenn diese Menschen lernen, ihren Erfahrungen mit offenen Augen entgegenzutreten, sich ihrer bewußt zu werden und sie in Worte zu fassen, selbst wenn sie dabei entdecken, daß sie eigentlich nicht mehr aus noch ein wissen.
Und was danach nötig ist, ist das Konfliktbewußtsein, daß Generationen aufeinanderprallen, daß Meinungen und Strömungen sich stoßen, daß Menschen unterschiedliche, gegensätzliche Interessen haben: Zusammenstöße, die in unserer von Angst besessenen Harmoniekultur und in unserer liberalen „Jeder für sich, Gott für uns alle"-Kultur vermieden werden, vor denen man die Augen schließt, denen man keinen Ausdruck verleiht, die man nicht auf spannende, menschliche, von einem vitalen und effektiven Glauben zeugenden Weise ausficht.
Die Menschen in den Gemeinden sind guten Willens. Und wir auch. Wir befinden uns jetzt in der Phase, in der die Mitglieder der Pfarrgemeinderäte die Ergebnisse der beiden Untersuchungsmomente zurückbekommen und diese besprechen. Wir werden sie im Frühjahr 1992 besuchen, um mit ihnen zu besprechen, was sie herausgefunden haben, und um zu hören, was sie selber gern möchten. Entscheidend ist für uns die Frage, ob und was sie lernen wollen, ob sie sich verändern wollen, wie sie sich verändern wollen und was sie für die Veränderungen übrig haben. Bei all diesem sind Selbstverständlichkeiten nicht mehr gefragt.

Konfliktbearbeitung

Der Auftrag, den ich für diesen Artikel erhielt, lautete, so konkret wie möglich zu beschreiben, wie man in einer Gemeinde die Wahrhaftigkeit fördern kann, wie man Menschen lehren kann, zu sich selbst und ihren eigenen Gefühlen zu stehen, sich zu äußern und etwas in Gang zu setzen. Man bat mich zu beschreiben, wie eine Gemeinde aktiviert werden kann, wie sie sich gegen Unrecht wehren kann, wie sie lernt, Konflikte zu ertragen und auszufechten, und wie sie lernen kann, Durchhaltevermögen zu entwickeln.

Im vorstehend Erwähnten habe ich viel Material aus der konkreten Praxis angeboten. Es gibt Gemeinden, in denen Krisenbewußtsein lebt und die dadurch schon die Hälfte des Weges geschafft haben. Und es gibt Gemeinden, die die Krise in Kirche und Glauben durchlebt haben, ein positives Verhältnis zur Säkularisation gefunden haben und die versuchen, Kirche in und im Dienst dieser Gesellschaft zu sein. Bei ihnen finde ich viel biblisches und humanwissenschaftliches Bewußtsein, offen mit den Konflikten, die wirklich vorliegen, zu arbeiten. Aber in vielen Gemeinden stoße ich auf die Mühsal und Trägheit, hautnah an sich herankommen zu lassen, was in Kirche und Gesellschaft los ist – und als Kind dieser Zeit habe ich darin auch selbst meine Beschränkungen. Doch gibt es auch für diese Menschen, diese Gemeinden Entwicklungsmöglichkeiten.

Konflikt und Projektion

Wenn zwischen Menschen und/oder Gruppen in der Gemeinde doch ein konkreter Konflikt besteht, dann hat das sehr oft mit der Vorstellung, die man sich voneinander macht, zu tun. Ich trachte dann danach, die gegenseitigen Projektionen, Vorurteile und Phantasien aufzudecken und anhand der Wirklichkeit zu korrigieren. Anschließend versuche ich, die Menschen zu bewegen, gemeinsam an den so erkannten Problemen zu arbeiten. Allerdings müssen dann beide dazu bereit sein.
Nachstehend möchte ich in einem Beispiel, eigentlich einer Übung, beschreiben, wie man an ein bis zwei Abenden mit Gruppen fruchtbar an einem Konflikt arbeiten kann.

1. Zuerst lege ich den beiden Konfliktpartnern folgende drei Fragen vor:
   1.1 Was halten Sie von der anderen Gruppe? Wie ist sie Ihrer Meinung nach?
   1.2 Wie, meinen Sie, denkt die andere Gruppe über Sie? Welches Bild macht sie sich von Ihnen?
   1.3 Wer sind Sie Ihrer eigenen Meinung nach?
2. Danach beantworten beide Konfliktpartner die gestellten Fragen, möglichst in getrennten Räumen, und schreiben ihre Antworten am besten auf große Bögen Papier. Beide Gruppen werden gebeten, die Fragen so frei und offen wie nur möglich zu beantworten und keine spontanen Einfälle zu unterdrücken.

3. Beide Konfliktpartner besprechen dann die verschiedenen Antworten gemeinsam, unter Leitung eines unabhängigen Dritten.
   „Gemeinsam besprechen" bedeutet hier:
   3.1 erläutern, konkretisieren, verdeutlichen (und nicht: leugnen, angreifen oder verteidigen);
   3.2 Vergleich anstellen zwischen den Vorstellungen und der Realität (sowohl der einen als auch der anderen Gruppe).
4. Danach besprechen beide Konfliktpartner, am liebsten wieder in getrennten Räumen, folgende Fragen:
   4.1 Was erkenne ich in den Vorstellungen, die der andere von mir hat, was nicht?
   4.2 Welches Verhalten, von mir und von meiner Gruppe, gab den Anlaß zu diesen Vorstellungen?
5. Beide Gruppen tauschen zusammen die Antworten aus.
6. Schließlich bearbeiten beide Konfliktpartner gemeinsam, eventuell in gemischter Zusammenstellung, folgende Fragen:
   6.1 Welches sind die hauptsächlichen Kommunikationsstörungen zwischen uns?
   6.2 Was will ich selbst, als Individuum, im Hinblick auf diese Problematik verändern?
   6.3 Was können wir gemeinsam an unseren Problemen tun?

Schlußbetrachtung

Gestern habe ich ein Team von Seelsorgern aus zwei Gemeinden begleitet. Sie waren auf der Suche nach ihren Visionen hinsichtlich Pfarrgemeinde und Zukunft. In der ersten Stunde unserer Zusammenkunft spielte ich mit ihnen die Vision aus Sacharja 2. Über den Mann mit der Meßschnur, zu dem der Engel sprach, die Meßschnur fallen zu lassen, weil Jerusalem eine offene Stadt sein solle wegen der großen Menge der Menschen und des Viehs. „Doch ich will, spricht der Herr, eine feurige Mauer rings um sie her sein und will mich herrlich daran erweisen." Während des Spiels sagte eine ehrenamtliche, theologisch gebildete Mitarbeiterin (Engel) zu einer Pastoralreferentin (Frau in der Stadt), daß sie sich im Team nicht heimisch, nicht sicher fühle. Sofort setzte ein ziemlich scharfes Sperrfeuer von Fragen ein. Ich unterbrach das Spiel und Gespräch und fragte sie: „Können Sie sagen, was Sie bewegt, so viele Fragen zugleich zu stellen?" Schweigen. Peinliches Schweigen. Bis in der Stille deutlich wurde, daß „die Frau in der Stadt" sich durch diese Bemerkung des Engels, der die Botschaft überbrachte, die Meßschnur fallen zu lassen, gekränkt und bedroht fühlte. Und daß sie ein bißchen böse war. Ich fragte sie: „Können Sie dem Engel sagen, daß Sie erschrocken sind, daß Sie sich bedroht fühlen und ein bißchen böse sind?" Da sagte sie, was sie selbst fühlte; die anschließenden Fragen klangen weniger aggressiv, während sie ihrem wachsenden Ärger doch Luft machte und ihn in Worte faßte.
Bibliodrama – in dieser Form arbeiteten wir an der Vision – half, die Übermacht (ein Sperrfeuer von Fragen) zu einem vorsichtig kommunikativen Gespräch umzuformen, in dem die Frauen sich gegenseitig mehr zu ihrem Recht kommen ließen, ohne zu verschweigen, was sie innerlich bewegte. In der pastoralen Beratung – gleichgültig, ob wir darin mit Berufskräften oder ehrenamtlichen Mitarbeitern arbeiten – werden wir uns tagein, tagaus dafür einsetzen müssen, Voraussetzungen für diese echte Kommunikation zu schaffen. Denn die Gemeinde ist ja eine Gemeinschaft kommunikativen Handelns im Dienste des Evangeliums.

Franz Stampfli

Zwischen Resignation und Hoffnung

Zur Lage der katholischen Kirche in der Schweiz, insbesondere im Bistum Chur

Wer die Vorgänge im Bistum Chur verfolgt – wie Wolfgang Haas zuerst zum Koadjutor und dann zum Diözesanbischof bestellt wurde und wie dieser Bischof sein Wirken gestaltet –, hat Verständnis, wenn Schweizer Katholiken resignieren oder die Kirche verlassen. Gleichzeitig gibt es aber eine Reihe von Hoffnungszeichen von der Solidarität unter den Bischöfen und mit den Bischöfen bis hin zur Tätigkeit der gewählten Mitglieder von Gremien. *red*

Die im Jahre 1988 erfolgte Ernennung von Wolfgang Haas zum Koadjutor des Churer Bischofs Dr. Johannes Vonderach und der zwei Jahre später vollzogene Wechsel in der Bistumsleitung hat Auswirkungen gehabt, die in Rom wohl kaum jemand erwartete, vor denen aber die damaligen Mitglieder des Churer Domkapitels bereits im Herbst 1987 deutlich gewarnt hatten. Freilich sind auch sie davon überrascht worden, wie wenig Realitätsbezug die maßgeblichen Stellen an den Tag legten.

Die Intensität der seit 1988 hervorgerufenen Emotionen hat drei Gründe:

- die Vorgehensweise bei der Bestellung des Koadjutors;
- die Person des Ernannten;
- seine Politik seit der Ernennung und vor allem seit der Amtsübernahme.

Anlaß zur Resignation

Über die rechtliche Zulässigkeit des Ernennungsverfahrens sind in der Zwischenzeit mehrere Publikationen erschienen*. Der Nichtjurist ist nach deren Lektüre geneigt, das im Zusammenhang mit der Erschleichung des Erstgeburtsrechtes durch Jakob überlieferte Augustinus-Wort umzukehren: „Non est mysterium, sed mendacium." Der alttestamentliche Jakob stützte sich auf seine Mutter, die ihn bevorzugte. Im Falle der Ernennung von Wolfgang Haas war es wohl eher die Angst vor den Auswirkungen des Aufbruchs in der Kirche als eine persönliche Bevorzugung, welche „Rebekka" zu ihrem listigen Plan anstiftete. Daß es sich um einen solchen handelte, belegt deren Aussage, man habe so vorgehen müssen, weil das Domkapitel zu einer Wahl von Wolfgang Haas nicht Hand geboten hätte. Der Rückblick auf das Alte Testament zeigt, daß zwar aus Unrecht nicht einfach Recht wird, daß aber aus Unrecht dennoch Gnade erwachsen kann. Für die zwischen Resignation und Hoffnung hin- und hergerissenen Gläubigen des Bistums Chur und seiner Administrationsgebiete mag die Verheißung der Gnade zwar im jetzigen Zeitpunkt nur als ein unvollkommener Trost erscheinen, aber die Geschichte der Kirche läßt hoffen, daß aus der gegenwärtigen Krise das Volk Gottes geläutert hervorgehe. Das ist wohl auch die Intention von Bischof Haas, wenn er versucht, in einem „reinen" Priesterseminar einen neuen Typus von Seelsorgern heranzuziehen, der die Entscheidungen des Lehramtes fraglos übernimmt und den priesterlichen Dienst nicht so sehr in Zusammenarbeit mit den Laien als vielmehr im blinden Gehorsam gegenüber den Vorgesetzten vollziehen will. Bischof Haas kommt es in der Ausübung seines Hirtenamtes vor allem darauf an, die Churer Schafe in Gleichschritt mit jenen Teilen der römisch-katholischen Herde zu bringen, welche die römischen Anweisungen als einzige Richtschnur ihres Handelns sehen. Dieses Bemühen wird in Rom durchaus anerkannt und hat zur Folge, daß die Schweizer Bischöfe aus dem Vatikan mehrfach die Aufforderung erhielten, mit dem Churer Hirten solidarischer zusammenzuwirken. Die geistige Ohrfeige, welche der neuernannte Koadjutor Haas den übrigen Mitgliedern der Schweizer Bischofskonferenz in einem Fernsehinterview erteilt hatte, indem er erklärte, der Papst habe ihn als jungen Bischof dazu erkoren, die Schweizer Katholiken auf den Weg zurückzuführen, den die Kirche wolle, wurde so von gewissen römischen Instanzen ausdrücklich honoriert. Nach Bekanntwerden der letzten Ermahnung von Ende November 1991 mußten die Schweizer Katholiken zur Kenntnis nehmen, daß die Berechnung mancher Denunzianten aufzugehen scheint, weil in der römischen Lagebeurteilung nachweisbare Falschmeldungen offenbar nicht als solche erkannt werden. Bei

* *Franz Xaver von Weber,* Rechtliche Erwägungen zur päpstlichen Koadjutorenernennung im Bistum Chur, in: Zeitschrift für Gesetzgebung und Rechtsprechung in Graubünden (ZGRG) 1988, 48–62; *Guisep Nay,* Bemerkungen zum Beitrag [Webers], in: ZGRG 1989, 16–18; *Walter Gut,* Zur Ernennung eines Koadjutors des Bischofs von Chur, in: *ders.,* Politische Kultur in der Schweiz, Fribourg 1990, 72–113; *Joseph Bonnemain,* Ausschließliche Kompetenz des Hl. Stuhls bei der Ernennung eines Bischofskoadjutors für die Diözese Chur. Eine kirchenrechtliche Begründung, Chur 1989 (polykopiert); *Wolf Seiler,* Die Rechtsbeziehungen zwischen dem Kanton Graubünden und dem Bistum Chur, Rechtsgutachten, Chur 1989 (polykopiert); *Urs Josef Cavelti,* Kirchen- und staatsrechtliche Aspekte der Amtseinsetzung von Bischof Wolfgang Haas, in: plädoyer, Das Magazin für Recht und Politik 8 (1990) Nr. 4, 45–47; *Heinz Maritz,* Erwägungen zum Churer „Bischofswahlrecht", in: Fides et Ius, Festschrift für Georg May zum 65. Geburtstag, Regensburg 1991, 491–505; *Werner Kundert,* Die Koadjutoren der Bischöfe von Chur. Eine historische und juristische Studie zum Bischofswahlrecht im „letzten Reichsbistum", in: Beihefte zur Zeitschrift für Schweizerisches Recht, Heft 13, Basel 1991.

Niederschrift dieses Beitrages zu Anfang 1992 fragen in der Schweiz auch immer mehr Gläubige und interessierte Menschen aus anderen Lagern nach dem Resultat der Mission von Erzbischof Karl-Josef Rauber, der sich im vergangenen Sommer als Abgesandter des Papstes in der Schweiz aufgehalten hatte. Wenn dieser geduldige Zuhörer und scharfsinnige Fragesteller durch seinen dem Papst übergebenen Bericht nichts erreicht hat, wie soll dann nicht tiefe Resignation den Großteil der Kirchenglieder in der Schweiz überkommen?

Es besteht tatsächlich eine große Gefahr, daß die Gleichgültigkeit gegenüber der Kirche immer mehr um sich greift oder daß sich lähmende Hoffnungslosigkeit derer bemächtigt, welche an sich in der Kirche mitarbeiten möchten. Nimmt man dazu die offen zur Schau getragene Siegesgewißheit der kleinen Minderheit, die sich im alleinigen Besitz der Wahrheit glaubt, so versteht man die Schwierigkeiten jener Frauen und Männer, welche sich für eine offene Kirche eingesetzt haben. Gerade ihnen sind wir es schuldig, die vielen Zeichen der Hoffnung aufzulisten, welche in den letzten Monaten festzustellen waren.

Zeichen der Hoffnung

Zunächst ist hier die offensichtliche Bemühung der *Schweizer Bischofskonferenz* zu nennen, die mit nahezu allen ihren Mitgliedern zur bisherigen kirchlichen Entwicklung steht. Dem Außenstehenden fällt es schwer, das Ausmaß der Belastungen abzuschätzen, denen die Bischöfe ausgesetzt sind. Ihre gemeinsamen Konferenzen haben zwar viel von ihrer Unmittelbarkeit verloren, weil die Angst vor einer willentlich heraufbeschworenen Trennung durch die Gründung von „glaubenstreuen" Organisationen noch verstärkt wird. Der Ausschließlichkeitsanspruch solcher Vereinigungen wird unterstützt durch die Präsenz von Bischof Haas, der anderseits in langen Bemühungen gewachsene und legitim gewählte Organe während Monaten ohne Antwort läßt. Die Verantwortlichen dieser Gremien spüren, wie schwer es heute sein kann, das Bischofsamt auszuüben. Daraus wächst eine *Solidarität* der Laien mit den meisten kirchlichen Amtsträgern. Unsere Bischöfe haben bestimmt schon früher Respekt und Ehrerbietung erfahren, aber die Achtung vor ihnen ist herangewachsen zu Verständnis und persönlicher Anteilnahme. Zwar hat die Fastnacht vor einer die Grenzen des guten Geschmakkes überschreitenden Verulkung von Bischof Haas nicht haltgemacht. Es dürfte aber klargeworden sein, daß die Kritik nicht dem Bischofsamt gilt, sondern *dieser* Verkörperung durch *diesen* Amtsträger.

So erfreulich das Stärkerwerden der persönlichen Beziehungen zwischen Kirchengliedern ohne besondere Funktion und den Verantwortlichen ist, müßte es die zuständigen Männer in Rom doch nachdenklich machen, welchem Bedeutungswandel das kirchliche Lehramt gerade durch die Vorgänge um Ernennung und Amtsführung von Bischof Haas unterworfen wird. Die gegenwärtige römische Praxis, die kirchliche Entwicklung durch bestimmte Personalentscheide, vor allem auf der Ebene der Bischöfe, zu disziplinieren, könnte durchaus von Rom nicht beabsichtigte Wirkungen zeitigen. Es ist unverkennbar, daß unter jenen Menschen, welche der offiziellen Kirche nicht entfremdet sind oder ihr gar den Rücken gekehrt haben, das Bewußtsein dafür gewachsen ist, daß der Heilige Geist die *Gabe Gottes für das ganze Volk* ist. Die vom Lehramt betonte wesentliche (nicht nur graduelle) Unterscheidung zwischen allgemeinem und besonderem Priestertum wird nicht bestritten, aber sie wird geringer taxiert als der Unterschied zwischen getauften und gefirmten Christen einerseits und den nicht mit diesen Sakramenten besiegelten Menschen. Ausstattung mit den Gaben des Gottesgeistes wird eher als Verpflichtung zum Aufbau des Reiches Gottes gesehen denn als Grund zur Machtausübung in der Kirche.

In dieser Meinung treffen sich katholische Christen mit den Gliedern anderer Kirchen und religiöser Gemeinschaften. So ist es nicht verwunderlich, daß in anderen Konfessionen sich viele Stimmen erheben, welche ihrer Solidarität mit den ringenden und suchenden Frauen und Männern in der katholischen Kirche Ausdruck verleihen. Man ist sich klargeworden, daß Krisen in der einen Kirche die anderen Gemeinschaften nicht gleichgültig lassen oder gar die Schadenfreude wecken dürfen. Die *ökumenische So-*

lidarität hat im Kanton Zürich dazu geführt, daß die Frage einer möglichen Doppelmitgliedschaft in zwei Kirchen aufgrund rechtlicher Vorstöße von den zuständigen Instanzen diskutiert werden muß. Dieser vielleicht utopische Vorschlag rüttelt verständlicherweise jene Menschen auf, denen die Frage nach der Wahrheit ein wichtiges Anliegen ist. Mit dieser berechtigten Überlegung dürfen aber nicht Bestrebungen nach der Macht kaschiert werden. Eine Frage zu diskutieren und auf den Tisch zu legen ist noch kein Abfall vom Glauben und die Ausweitung der Diskussion auf früher indiskutable Themen noch keine Willkür im Glauben. Wie anders wäre es sonst möglich, daß in den letzten Monaten an verschiedenen Orten eigene *Gebetsgruppen* entstanden sind und Gottesdienste eingeführt wurden, die zum Thema die Einheit der Kirche haben. Freilich darf eine derartige Bitte nicht verkommen zu einer versuchten Inanspruchnahme Gottes für die eine oder andere Seite. Gerade dieses Gebet um die Einheit macht deutlich, daß beten nicht bedeuten kann, Gott zu nötigen, sondern die Anerkennung seines Willens voraussetzt. Glaubensfragen und Erörterungen über kirchliches Leben sind in letzter Zeit zumindest wieder ins allgemeine Interesse gerückt. Macht das nicht Mut? Zu hüten haben wir uns freilich vor Intoleranz und Glaubenskriegen, wollen wir nicht die Entfremdung von der Kirche fördern.

Es ist auch zu berücksichtigen, daß trotz der Berichterstattung in den Medien große Informationslücken bestehen. Bewährt haben sich Pfarreiabende mit der Möglichkeit zur Fragestellung und *Vertiefung der Information*. Die konkrete Arbeit in den Pfarreien geht im allgemeinen weiter wie früher, kann aber von einem verstärkten Zusammengehörigkeitsgefühl profitieren. Die Anhänger von Bischof Haas haben sich vielfach aus der Pfarreiarbeit zurückgezogen, weil sie in eine eindeutige Minderheitsposition geraten sind (ernsthafte Schätzungen sprechen von ungefähr 15% der aktiven Katholiken). Diese Entwicklung ist freilich nicht ohne Gefahr, droht doch eine sich verstärkende Entfremdung bis in den Schoß der Familien und eine fortschreitende Unfähigkeit zum Dialog.

Anregungen zur Pfarreiarbeit kommen sowohl von den Räten wie von den Dekanatsversammlungen. Hilfreich ist dabei der Umstand, daß 14 von 16 Dekanen des Bistums bereit sind, sich *unabhängig von der Bistumsleitung* zu versammeln und zu Entschlüssen zu kommen. Das Amt des Dekans ist dadurch eindeutig aufgewertet worden. – Die nicht von Bischof Haas ernannten Mitglieder des diözesanen Seelsorgerates (das sind 25 von 37) kommen ebenfalls regelmäßig zusammen, um Impulse für die Tätigkeit in den Pfarreien zu geben. Das Kirchenrecht garantiert übrigens das freie Versammlungsrecht. Heikel werden kann die Bezeichnung derartiger Zusammenkünfte. Im Bistum Chur hat man sich für den Namen „Rat der gewählten und delegierten Mitglieder des Seelsorgerates des Bistums Chur" entschieden. Für die Urschweizer Kantone ist überdies eine Koordinationsstelle gegründet worden, welche den Gemeinden in Personalfragen helfen soll. Das vielerorts gesetzlich geregelte Mitspracherecht bei Pfarrwahlen und anderen Besetzungen kann so wirklich gewahrt werden. (Nur nebenbei sei bemerkt, daß die Gemeindeautonomie auch in finanziellen Belangen seit dem Mittelalter zur schweizerischen Eigenart gehört, selbst wenn sie von Bischof Haas als „protestantische" Einrichtung abgelehnt wird.) Selbst für die Firmspendung gehen die Pfarreien insofern eigene Wege, als sie die Äbte aus dem Bistumsgebiet oder ortsfremde Bischöfe beiziehen. Sogar die zurückhaltende „Neue Zürcher Zeitung" stellte im November 1991 in einem Titel die Frage: „Unterwegs zur bischofslosen Diözese Chur?" Bezeichnenderweise ist jedoch bei den maßgebenden Behörden die Frage nach einer romfreien Kirche niemals diskutiert worden, im Gegenteil. Immer wieder wird betont: „Wir wollen römisch-katholisch bleiben." Das Ärgernis liegt bei der Person des Bischofs. Eine Lösung des Knotens ist wohl nur so möglich, wie es Alexander der Große mit dem Schwert getan hat. Allerdings dürfte es auch dann keine Sieger und Besiegten geben. Läßt die Verzögerung der angekündigten „konkreten Schritte" hoffen, daß sowohl Entschiedenheit in der Sache als auch ein menschlicher Modus bei der Durchführung gefunden wird? Dem Gedeihen des Gottesreiches wäre es förderlich und den verunsicherten Menschen hilfreich.

Rudolf Schermann

Unser Umgang mit Angst, Ohnmacht und Wut

„Kirche intern" als eine Quelle der Ermutigung

„Was mir gleichgültig ist, reizt mich nicht zur Wut, erweckt in mir keine Ohnmachtsgefühle, keine Angst." Gemeinsam mit vielen engagierten Mitgliedern der Kirche, die den vom II. Vatikanischen Konzil eingeschlagenen Weg weitergehen wollen, bemüht sich Pfarrer Schermann mit der von ihm 1987 gegründeten Zeitschrift „Kirche intern", die heute in der Kirche vorhandenen Probleme offen aufzuzeigen und sich um ihre Lösung zu bemühen. *red*

1. Ursachen

Angst, Ohnmacht, Wut sind keine menschlichen „Tugenden", geschweige denn christliche. Sie zeichnen ein verzerrtes Wirklichkeitsbild, reizen zu überzogenen Reaktionen, treiben in Frust und Resignation. Dennoch gehören sie zu unserer menschlichen Verfassung. Ihre Ursachen sind verschieden. Hier soll lediglich von jener Angst, Ohnmacht und Wut vieler Christen gesprochen werden, deren Ursache eine stark von der römischen Kurie ausgehende, von ihr erzwungene Trendwende auf dem vom II. Vatikanischen Konzil vorgezeichneten Weg ist.

Um Angst, Ohnmacht, Wut überhaupt verspüren zu können, muß man in einer Sache engagiert sein. Was mir gleichgültig ist, reizt mich nicht zur Wut, erweckt in mir keine Ohnmachtsgefühle, keine Angst. Die kritische bis aufgebrachte innerkirchliche Reaktion auf diverse Signale der genannten Trendwende ist somit vor allem eine Reaktion eines mündigen, engagierten, kirchenbewußten Segments in der Kirche. Sie wird von jenen sogenannten „kirchenfernen" Menschen mit lebhaftem Interesse und Zustimmung verfolgt, die manche Punkte ihres Unbehagens an der Kirche, die sie offiziell oder inoffiziell längst verlassen haben, nunmehr innerkirchlich artikuliert vorfinden. Während eine wohlwollende, aber kaum engagierte breite Schicht des Kirchenvolkes, die das Konzil nicht rezipiert hat, nicht versteht, weshalb man sich beispielsweise über eine Bischofsernennung überhaupt aufregen kann, verfolgen ausgesprochen kirchenfeindliche Kreise mit einer gewissen Schadenfreude die ganze Entwicklung (was sich auch nicht verhindern läßt).

Kenner der Geschichte im allgemeinen und der Kirchengeschichte im besonderen wissen freilich, daß es Auseinandersetzungen und Richtungskämpfe in der Geschichte der Kirche immer wieder gegeben hat und deshalb auch in der Zukunft geben wird. Das Gesamtphänomen ist also weder neu noch besorgniserregend. Keiner Seite kann dabei die Absicht abgesprochen werden, für die Kirche das Beste zu wollen. Die Kirche hat stets die Aufgabe, in sich zu gehen, Gewissenserforschung zu betreiben, die Ursachen etwa der Auswanderung aus der Kirche ohne selbstbetrügerische Voreingenommenheit zu untersuchen, die Vergangenheit zu bilanzieren und notfalls zu revidieren, die Zeichen der Zeit, der Gegenwart, im Licht des Gotteswortes zu deuten und Antworten auf jene Fragen zu finden, die ihr die Menschen stellen. Die Zeiten haben sich verändert. Die Zahl der bewußten Jesus-Nachfolger hat sich verringert. Die Weitergabe des Glaubens ist eine ungelöste Frage geworden. Um den Nichtgläubigen die Frohe Botschaft vermitteln zu können, muß man ihnen gegenüber eine Sprache finden, die sie verstehen; eine bloße Bewahrung und Verteidigung des Glaubens genügt nicht. Angesichts der Veränderungen in der Welt kann die Kirche sich nicht einigeln, selbstzufrieden oder auch beleidigt an traditionellen Formeln kleben, die inzwischen für die meisten Menschen zu phrasenhaften Leerformeln geworden sind. Die Jugend fragt, was ihr Jesus heute zu sagen hat. Die Gesellschaft erwartet von den Christen brauchbare Antworten für die Probleme der Familie, des Zusammenlebens, der Arbeitsmoral, der Armut, der Gewalt usw. Neue Probleme tauchen auf: Wie steht die Kirche zur Genforschung, wie zu einem durchgehenden Lebensschutz? Gruppen wie z. B. die Homosexuellen melden sich zu Wort und fragen, ob sie auch als Menschen oder nur als Sünder in der Kirche einen Platz haben.

Das II. Vatikanische Konzil und ihr Promotor, Papst Johannes XXIII., bedeuten deshalb ein einzigartiges Phänomen in der Ge-

schichte der Kirche, weil hier die Kirche einmal nicht durch die Ereignisse gezwungen, sondern aus eigenem, vom Geist Gottes geschenkten Impuls zur generellen Gewissenserforschung und Bestandsaufnahme geschritten ist. Folgerichtig ging es nicht um Fixierung von Lehrinhalten, um Schuldzuweisungen an die „böse Welt" oder gar um Verurteilungen, sondern um ein ausgesprochen pastorales Anliegen: Wie kann die Kirche ihre Botschaft den Menschen so nahebringen, daß diese die Botschaft auch verstehen. Nicht um eine opportunistische Anpassung dieser Botschaft geht es, um einen „Ausverkauf", wie den sogenannten „Modernisten" oft unterstellt wird, sondern um ein „aggiornamento", um eine zeitgemäße Verdeutlichung der befreienden Botschaft Jesu Christi. Diese Verdeutlichung geschieht durch eine allgemeinverständliche Sprache ebenso wie auch durch die Änderung all jener Strukturen, die die Sicht auf diese befreiende Botschaft Christi verstellen. Papst Johannes XXIII. wurde samt seinem Konzil zu einer Hoffnung nicht nur für die Kirche, sondern auch für viele Menschen weit über die Kirche hinaus. Es ist daher verständlich, daß der bald nach dem konziliaren Aufbruch beginnende restaurative Versuch einer ängstlichen, aber machtvollen Minderheit in der Kirche unter vielen Katholiken Gefühle der Angst, der Ohnmacht und der Wut ausgelöst hat.

Wirklich aufgebrochen ist dieser Konflikt anläßlich neuerer Bischofsernennungen, bei denen der aus der römischen Kurie ausgehende antikonziliare Trend besonders deutlich sichtbar wurde. Denn im scharfen Gegensatz zum konziliaren Kirchenverständnis, das die wachsende Selbstverantwortung der Menschen lobte und zur Mündigkeit in der Kirche aufrief, wurden Persönlichkeiten in diese Ämter berufen, deren kirchliches Weltbild wieder die Hierarchie – und nicht das Volk Gottes – in die Mitte der Kirche rückte.

2. Wie reagieren?

Das war meine persönliche Frage und auch die Frage vieler gleichgesinnter Christinnen und Christen, denen das Konzil im eigenen Leben, aber auch in der Pastoralpraxis neue und hoffnungsvolle Wege eröffnet hat. Angst, Ohnmacht und Wut konnten nur erste Reaktionen sein. Wer in ihnen verharrt, kommt zu Fehlreaktionen, endet in Frustration und Resignation.

Die Gründung der Zeitschrift „Kirche intern"[1] im Jahr 1987 ermöglichte es vielen von uns, dieser Falle zu entgehen. Angst wich der Zuversicht und dem festen Glauben, daß sich der Wille Gottes, seine durch das Wirken des Johannes-Papstes und durch das Konzil kundgewordene Absicht, die Menschenfreundlichkeit Gottes vor den Menschen aufleuchten zu lassen, schließlich durchsetzen wird, wenn auch zur Zeit „Winter" in der Kirche herrscht. Selbst nach dem längsten Winter kommt unweigerlich der Frühling. Die nicht mehr umkehrbare Mündigwerdung der Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche, die Entstehung kräftiger Basisgemeinden, der beharrliche Widerstand der Engagierten in der Kirche gegen alle restaurativ-retardierenden Tendenzen – auf dem Gebiet der Theologie, der Freiheit der Forschung, der Rückkehr zu überholten Frömmigkeitsformeln und einem ausgeprägten Antiintellektualismus oder gegen undemokratische und rechtswidrige kirchenpolitische Schachzüge wie in Chur –, besonders aber der pfingstliche Geist Gottes sind Garanten dafür, daß diese Tendenz früher oder später überwunden werden wird.

Die Gründung von „Kirche intern" transformierte bei einer stets wachsenden Leserschar nicht nur das Gefühl der Angst in Mut und Zuversicht, sondern auch das Gefühl der Ohnmacht in Kraft und Einfluß. Öffentlichkeit ist Macht. Das Jesuswort, man möge von den Dächern verkünden, was im geheimen, gleichsam hinter dem Rücken des Volkes Gottes, gesagt und getan wird, wirkt befreiend. Die kirchliche Öffentlichkeit hat einen mächtigen Verbündeten in der breiten Öffentlichkeit der säkularisierten Welt. Die Menschen sind heute sensibel gegen jede Art der Entmündigung, der administrativen Schweigegebote, Relegierungen, Verletzun-

[1] Die erste Nummer erschien als Rundbrief im April 1987, bald nach der Ernennung von Kurt Krenn zum Weihbischof von Wien. Bis Ende 1989 wurde die Zeitschrift nur durch Spendengelder finanziert; seit Jänner 1990 wird sie im Abonnement angeboten. Druckauflage 20.000.

gen von Menschenwürde und Menschenrechten[2].

Da „Kirche intern" sich von allem Anfang an als ein „offenes Forum für eine offene Kirche" verstand, wird nicht nur in unserer Leserbriefspalte gegen uns gerichtete Kritik veröffentlicht (die, sofern sie sachlich ist, auch sehr ernst genommen wird), sondern es werden auch unsere „Gegner" eingeladen, in unserem Blatt mit uns in Dialog zu treten, zu diskutieren. Allerdings wird nur in seltenen Fällen von diesem Angebot Gebrauch gemacht. Statt dessen versucht man es immer wieder mit Machtmethoden. Zunächst wurde die Verteilung von „Kirche intern" an den Kirchentüren der Erzdiözese Wien (oder gar ihre Auflegung in den Kirchen) per Dekret verboten. Während des Papstbesuches im Sommer 1988 folgte eine anonyme Kampagne mittels Flugzetteln, in denen ich als Ketzer bezeichnet wurde und gegen mich Maßnahmen gefordert wurden. Mein bereits 1981 erschienenes Buch „Woran die Kirche krankt" wurde auf häresieverdächtige Stellen durchgefilzt; Förderern und Mitarbeitern von „Kirche intern" wurde offen angedeutet, daß sie sich keinerlei Karriere innerhalb von kirchlichen Institutionen erwarten dürfen. (Manche Förderer mußten sich aus der Liste streichen lassen, weil man sie existentiell bedroht hat.) Schließlich spionierte man in meinen beiden Pfarreien herum, ob ich nicht meine Seelsorge-Arbeit zugunsten von „Kirche intern" vernachlässige.

Die traurige Verblendung solcher Art Gegner kann daran ermessen werden, daß sie sich weder von der Offenlegung der hier aufgezählten, wohl kaum als christlich zu qualifizierenden „Maßnahmen" zügeln lassen noch von der florierenden Seelsorgearbeit in meinen Gemeinden oder vom wachsenden Erfolg von „Kirche intern" auch nur die leisesten Selbstzweifel bekommen, vielleicht doch auf dem falschen Dampfer zu sitzen. Vermutlich würde so eine Selbsterkenntnis ihr Selbstwertgefühl zerstören, ohne das kein Mensch leben kann. Deshalb verdrängen sie auch die Erkenntnis, daß sie die überwiegende Mehrheit aller namhaften Theologen der Welt gegen sich haben, von den aktivsten Christinnen und Christen der Kirche gar nicht zu sprechen.

Unsere Reaktion darf nicht Wut, sondern die ständige kritische Auseinandersetzung mit den aus unserer Sicht für die Kirche schädlichen Tendenzen sein. Daß solche innerkirchliche Kritik wichtig, ja unerläßlich ist, könnte durch zahlreiche Stellen aus kirchlichen Dokumenten über die Kommunikationsmittel belegt werden – bis hin zu Kardinal Ratzinger: „Die Gemeinschaft braucht den Mut, daß auch das Unbequeme gesagt wird, und sie braucht vor allem den Mut, daß auch Höheren gegenüber unerschrocken die Wahrheit ausgesprochen wird."[3] Solche Kritik innerhalb der Kirche ist vor allem vielen Amtsträgern der Kirche, aber auch noch weiten Teilen des Kirchenvolkes nicht vertraut. Der positive Wert der Selbstkritik wird – wohlgemerkt in einer Institution, die Jesus zu ständiger Einkehr, Buße und Einsicht ermahnte! – weitgehend nicht erkannt. Kritik an der Kirche wird auch heute noch lediglich als das Handwerk böser Kirchenfeinde angesehen, und innerkirchliche Kritiker werden deshalb als Handlanger solcher Kirchenfeinde, als Verräter, Nestbeschmutzer usw. eingestuft.

Daß Kritik in der Kirche, von loyalen Christen und durchaus aus Liebe zur Kirche vorgebracht, noch neu und ungewohnt ist, zeigt auch die Reaktion einzelner Leserinnen und Leser, die neben der Kritik die breite Palette anderer Beiträge (z. B. Berichte aus allen Teilen der Welt) gar nicht wahrnehmen. Umso erfreulicher sind Reaktionen, die Kritik als positiv empfinden und darauf reagieren. Als Beispiel dafür sei ein Beitrag des Bonner Redakteurs von „Kirche intern" über die Beteiligung kirchlicher Institutionen und einzelner Amtsträger an der Berliner Sex-Illustrierten Super-Illu genannt. Die Betroffe-

[2] Was hier gemeint ist, drückte ein Besucher unseres Standes auf der Frankfurter Buchmesse 1991 im Zusammenhang mit einer Unterschriften-Aktion gegen die Relegierung des Paderborner Theologen Drewermann folgendermaßen aus: „Ich bin kein gläubiger Mensch, aber ich bin gegen Maulkörbe." Das ist der Punkt. Man muß nicht mit allem, was ein Drewermann sagt, einverstanden sein. Auch ich kann viele seiner Ansichten persönlich nicht billigen. Aber es ist grundverschieden, ob eine Institution, die in Abirrung von den Absichten ihres Gründers mit der schrecklichen Hypothek der Inquisition, der Hexenverfolgungen und anderer Verbrechen gegen die Menschheit belastet ist, mit Machtmethoden gegen eines ihrer unbequemen Mitglieder vorgeht oder den sicher mühsameren, geduldigeren Weg der Aufklärung durch Argumentation und Diskussion beschreitet.

[3] In einer Ansprache an katholische Journalisten im Petersdom am 27. Jänner 1984.

nen reagierten durchaus betroffen und mit der ehrlichen Absicht, diesen Mißstand zu ändern.
Was die Menschen von uns allen erwarten, ist nicht Fehlerlosigkeit, sondern Wahrhaftigkeit. Es ist keine Schande, ja es ist eine christliche Tugend, Fehler einzusehen und einzubekennen. Das schadet der Kirche nicht, es erhöht vielmehr ihre menschliche Nähe und Glaubwürdigkeit. Einer offenen Kirche der Güte, der Menschenfreundlichkeit, der Barmherzigkeit in Treue zur Botschaft Christi in ökumenischer Breite und in politischer, gesellschaftspolitischer und kultureller Eingebundenheit zu dienen, dies in journalistisch-professioneller Art zu tun, ist die Zielsetzung von „Kirche intern". Und wir scheuen uns nicht, für diese Zielsetzung im Geiste des unvergeßlichen Johannes-Papstes und des Konzils, letztlich freilich des Wortes Gottes auch mit den Waffen des Geistes zu kämpfen, wenn es sein muß.

Predigt

Ernst Tewes

Was hat Europa mit dem Evangelium gemacht?

Die im folgenden abgedruckte Predigt wurde auf der Tagung der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Pastoraltheologen im September 1991 in Freising gehalten (zu Apg 16, 6–15 und Lk 12, 54–59). red*

1. Ich möchte Sie einladen, mit mir einige kurze Gedanken zu erwägen, die sich aus unserer Lesung und unserem Evangelium zu Ihrem Thema „Europa" nahelegen. Wir wenden uns der Lesung und dem Mann zu, von dem dort die Rede ist: Paulus. Denn offensichtlich ist er der erste Apostel, der den Boden Europas betritt. So ist er denn auch der eigentliche Patron Europas.

* Das Thema des Kongresses lautete: „Wenn Mauern fallen ... Kirche im Europa der 90er Jahre." Der vollständige Tagungsbericht erscheint als Heft 2/1992 der Pastoraltheologischen Informationen.

Wie es unsere Lesung sagt, ist Paulus der Mann, dessen eigene Pläne, Vorhaben und Strategien, die sich auf die nähere und weitere Umgebung seiner Heimat beziehen, immer wieder durchkreuzt werden. Mehrmals wird im Anfang unserer Lesung gesagt, „der Geist Jesu" verwehrte es ihm, der Geist, der offensichtlich andere Pläne hat. So erfährt er denn im Traum den Ruf des Mazedoniers: Komm herüber nach Mazedonien und hilf uns! Er geht also nach Europa. „Wir waren überzeugt, daß Gott uns berufen hatte, dort das Evangelium zu verkünden." Das klingt fast ein wenig wie eine spätere Rechtfertigung für ein unübersehbares Unternehmen und Risiko.
Aber eben: Gott wollte es so, und so beginnt denn das Evangelium in Europa Fuß zu fassen. Zuerst in Philippi, wo Paulus nach einem kurzen Aufenthalt eine kleine Gruppe als erste Gemeinde Jesu Christi auf europäischem Boden zurückließ. Diese erste Begegnung in Europa muß ihn besonders berührt haben, diesen sonst gänzlich unsentimentalen Mann. Denn er hat das nie vergessen. Er und diese Gemeinde blieben immer besonders verbunden. Als er ihnen später nach vielen Jahren schreibt, sagt er: „Ich trage euch in meinem Herzen", und er nennt sie „meine ersehnten Brüder, meine Freude und Krone" (Phil 4, 1).
Und dann steht er in Athen, im Zentrum der geistigen Antike, in der Welt des freien und des pluralen diskutierenden Denkens. Er redet auf dem Markt mit den Menschen von dem einen lebendigen Gott, in dem wir leben, uns bewegen und sind, und daß wir von seiner Art seien. Als er aber an den Kern kommt, um den es ihm geht, und das Wort von der Auferweckung des Einen und von der Auferstehung der Toten redet, da sagen sie: „Was will dieser Schwätzer?" (Apg 17, 18) Und in einer Art von wissendem Hochmut, der die Ohren zum Hören verschließt, und mit etwas zynischem Snobismus sagen sie ihm: Darüber reden wir vielleicht später einmal. Die Apostelgeschichte sagt dazu nüchtern: „So ging Paulus aus ihrer Mitte weg" (Apg 17, 33). Paulus hat diesen Boden wohl nie mehr betreten. Philippi und Athen – beides sind die ersten christlichen Erfahrungen in Europa.
2. Was ist daraus geworden? Was hat Europa mit dem Evangelium gemacht? Sicher, Euro-

pa ist christlich geprägt. Seine Geschichte wäre ohne das Evangelium anders verlaufen. Es hat, trotz allem, immer den Menschen im Blick gehabt. Von früh an hat es den Menschen in Not beigestanden und versucht, sie mitzutragen. So war es schon in der Urgemeinde (Apg 6, 2). Um das Jahr 300 wird Laurentius nach den Reichtümern der Kirche von Rom befragt, und er sammelt die Armen und die Obdachlosen, die Krüppel und Rechtlosen und sagt: „Das ist unser Reichtum."

Die Freiheitsgeschichte Europas ist ohne das Evangelium nicht denkbar. Selbst wenn sie sich oft genug gegen die Kirche hat durchsetzen müssen, so ist sie doch Geist von ihrem Geist und Blut von ihrem Blut. Man wird sicher von einer vom christlichen Glauben geprägten abendländischen Kultur reden dürfen. Immer wieder brach das Feuer des Evangeliums durch und zog Menschen an. Aber ein von innen her christliches, dem Evangelium gehorchendes Europa insgesamt? Das wird man mit Fug und Recht in Frage stellen dürfen. Das hat es nicht gegeben, wo noch bis zuletzt Getaufte gegen Getaufte unter Anrufung des Namens Gottes schlimme Kriege gegeneinander führten. „In Europa hat der Mensch unabsehliche Schuld am Menschen auf sich geladen, unabmeßbares Unheil angerichtet", so sagte Guardini, als ihm der Europa-Preis, der Erasmus-Preis, überreicht wurde. Europa hat den Streit und die Zerrissenheit der Glaubenden in die Welt getragen.

Hat es jeweils „die Zeichen der Zeit" verstanden, was Jesus den Seinen in unserem Evangelium abverlangt? Wohl kaum. Der Höhepunkt dieses Versagens war wohl die Shoa, der Holocaust, wo christliche und getaufte Europäer millionenfach *die* vernichteten, mit denen sie die gleichen Psalmen zum Lob des Gottes sangen, den Jesus „mein Vater im Himmel" nannte und anrief. Alles, was christlich und getauft war, hätte aufschreien müssen! Es nicht getan zu haben ist unsere große Schuld.

„Die Zeichen der Zeit." Sie zu erkennen ist nicht leicht, und sie, den Kairos, zu deuten ist schwer. Dazu bedarf es nicht nur der Kenntnis, sondern auch der Weisheit. Vielleicht gibt Gott diesem Erdteil jetzt noch einmal eine neue Chance in einer der Anfangszeit ähnlich pluralen Welt.

3. Was wäre denn notwendig? Notwendig wäre für uns Christen der Durchbruch zur *personalen Begegnung* mit Gott, den Paulus den Gott nennt, der die Toten lebendig macht; nicht Lehrsätze, so notwendig sie auch sind, sondern etwas, nicht sehr viel anders, als es Paulus selbst ergangen ist, wenn er sagt: „Ich habe den Herrn gesehen" (1 Kor 9, 1). „Dein Angesicht, Herr, will ich suchen. Verbirg nicht dein Gesicht vor mir" (Ps 27). Das wird wohl auch Karl Rahner mit seinem nun oft zitierten Wort gemeint haben, daß der Christ der Zukunft ein Mystiker sein werde, oder er werde nicht sein; also weniger institutionelle Kirchlichkeit und mehr Unmittelbarkeit zu Gott. *Scio, cui credidi.* Das ist die Quelle, ohne die es kein Wasser gibt, von dem auch *die* leben, die zwar für das Humanum kämpfen, aber die Quelle nicht kennen oder sie auch ablehnen. Wir werden trotzdem möglichst mit ihnen zusammen gehen. Das Evangelium, der lebendige Umgang mit Gott ist ein echter Weltdienst. Gott meint die Welt und nichts anderes. Er befähigt, kritisch und mit Verantwortung die lebenbedrohenden Fragen von Gegenwart und Zukunft mitlösen zu helfen: Den Homo humanus zu retten; die Schöpfung Gottes als lebenswerten Raum alles Lebendigen gegen jeden vordergründigen Nutzen oder gar gegen unsere Bequemlichkeit zu erkämpfen. Das Drohwort in der Offenbarung des Johannes werden wenigstens wir in Erinnerung halten und in Erinnerung rufen: „Es kam dein Zorn . . ., die Zeit, alle zu verderben, die die Erde verderben" (Offb 11).

Die Kirche wird sich dabei nicht als Macht empfehlen, der sie unter Verachtung der Aufforderung Jesu in Europa so oft erlegen ist: „Bei euch soll es nicht so sein" (Lk 22, 26). Sie wird sich vielmehr als einen in den Stoff der Welt gegebenen Sauerteig im nüchternen und demütigen und liebenden Dienst erweisen müssen. Sie wird überall ihre ganze Kraft daransetzen, die Menschen in eine versöhnte Versöhnungsgemeinschaft zusammenzuführen. Das wird ihre Aufgabe sein. Martin Buber meint, die Zukunft des Menschen hänge davon ab, ob der Dialog untereinander gelingt.

„Wir waren überzeugt, daß uns Gott dazu berufen hatte, dort das Evangelium zu verkünden." So hat es in Europa begonnen. Wir werden nicht aufhören zu versuchen, der Erwartung Gottes zu entsprechen „in spe contra spem". Und nach allem, was wir erleben und in einer langen oder auch kurzen Zeit erlebt haben, werden wir es, ohne naiv die Gefährdungen zu übersehen, mit dem Wort des alten Rabbi halten: „Wer nicht an Wunder glaubt, ist kein Realist."

Bücher

Aus Niederlagen lernen

Gotthard Fuchs – Jürgen Werbick, Scheitern und Glauben. Vom christlichen Umgang mit Niederlagen, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1991, 141 Seiten.

„Auch religiöse Gemeinschaften sind geneigt, das Scheitern (und die Scheiternden) erst einmal zu ‚entsorgen' und ‚unschädlich' zu machen; dafür zu sorgen, daß Scheitern und Scheiternde (wie Gescheiterte) die Routine eingespielter Verhaltensmuster und ‚bewährter' Regelungsmechanismen nicht zu sehr stören." Diese Erfahrung, aufgezeichnet in o. g. Büchlein, ist wohl niemandem, ob gescheitert oder erfolgreich, fremd. Der Scheiternde vermag dem auf Stabilität Bedachten den Boden unter den Füßen zu entziehen, den dieser mit viel Phantasie und Kraft zu schaffen und zu erhalten bemüht ist. Die beiden Verfasser suchen in dem Buch die manchmal christlich motivierte Polemik gegen das Scheitern zu entkräften. Mit Hilfe „theologischer Meditationen" skizzieren sie einige Dimensionen menschlichen Verlierens auf dem Hintergrund der christlichen Botschaft und ihrer Zentralgestalt, dem gescheiterten Jesus. Er habe die, die ihm nachfolgen, dazu ermächtigt, ihn „auch in den Situationen der Niederlage zu entdecken und die Gnade des Nullpunktes wahrzunehmen". Jesus zum Dreh- und Angelpunkt einer „Theologisierung des Scheiterns" zu machen, verbiete sich allerdings: „Das Recht, Scheitern als bedeutsam oder sinnlos zu erleben, kommt allein den Scheiternden selbst zu. Die Ontologisierung oder Theologisierung des Scheiterns landet zu schnell bei der Auskunft, daß das Scheitern sein muß, da es den Menschen zur Einsicht bringt. So entzieht man sich leicht der Frage, was die Menschen im konkreten Fall zum Scheitern bringt und wie die Natur des Menschen – sein Lebensrecht – in diesem Scheitern vergewaltigt wird." Die Rehabilitierung des Scheiterns im Namen des gescheiterten Gottes ist es, was das leicht lesbare Bändchen sympathisch macht und über manch unnötig-umständliche Verbalpirouette hinwegsehen läßt.

Michael Scheuermann, Frankfurt/Main

Naim Stifan Ateek, Recht, nichts als Recht. Entwurf einer palästinensisch-christlichen Theologie, Edition Exodus, Fribourg/Brig 1991, 142 Seiten.

Das Buch des palästinensischen Christen und Pfarrers an der anglikanischen St.-Georgs-Kathedrale in Ostjerusalem mag auch Freunden Israels zu denken geben. Vor seiner (fragmentarischen) theologischen Analyse skizziert Ateek die Situation seines leidgeprüften Volkes und erzählt von seinem eigenen Schicksal: „Ich bin Palästinenser. Ich war gerade elf Jahre alt geworden, als 1948 Zionisten meine Heimatstadt Beisan [Beth Shean] besetzten." Die Schilderung seines familiären Schicksals am Tag der Staatsgründung Israels läßt der Autor Zug um Zug in die Beschreibung des Hintergrundes des palästinensisch-israelischen Dauerkonfliktes münden. Dabei vergleicht Ateek die Leiden palästinensischer Araber sogar mit der Ermordung von Millionen Juden durch die Nazis. Wenn auch dieser Vergleich nicht angebracht ist, fordert Ateek doch mit Recht „neue Einstellungen zum israelisch-palästinensischen Konflikt auf seiten der Palästinenser als auch der Juden". Dies zu fordern, entspricht nur der Gerechtigkeit, einer in Ateeks theologischem Ansatz grundlegenden Kategorie, die er den biblischen Schriften entnimmt. Unterdrückte palästinensische Christen haben es freilich ungleich schwerer als Marginalisierte anderswo, sich darauf zu berufen. Sie müssen zahlreiche Begriffe in

den Schriften von ihrer philosemitischen Patina befreien. Die Kirche hat ihre etwa 400.000 Seelen starke palästinensische Herde in diesem Unterfangen bislang kaum unterstützt, ein Zeichen „fehlender Sensibilität". Einen wertvollen Fürsprecher palästinensischer Belange erblickt der Autor in dem jüdischen Theologen Marc Ellis, der eine jüdische Theologie der Befreiung zu entwerfen sucht. Mit Genugtuung registriert Ateek dessen Aussage an die Adresse des Staates Israel: Der Wunsch, „ein Eroberer zu werden, nachdem man ein Opfer war", sei ein „Rezept für den moralischen Selbstmord". Ateeks Entwurf einer palästinensisch-christlichen Theologie enthärtet für den bußfertigen westlichen Christen den Verdacht, der palästinensische Schrei nach Gerechtigkeit sei lediglich eine Fortsetzung des (christlichen) Antisemitismus mit anderen Mitteln. *M. S.*

Gottlieb Brunner, Grundwerte als Fundament der pluralistischen Gesellschaft. Eine Untersuchung der Positionen von Kirchen, Parteien und Gewerkschaften in der Bundesrepublik Deutschland (Freiburger Theologische Studien 142), Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, XI und 219 Seiten.

Eine grundlegende Schwierigkeit des modernen Staats besteht darin, daß er im Prozeß zunehmender Differenzierung und Pluralisierung aus Gründen der Freiheitlichkeit nicht selbst jenes Maß an gemeinsamen moralischen Überzeugungen garantieren kann, von dem abhängt, wieweit das Zusammenleben der Bürger, der verschiedenen Gruppen und divergierenden Strömungen gelingt. Mehr noch als im Verhältnis von Staat und Kirche sowie den damit zusammenhängenden Feldern von freier Wohlfahrt, Organisation von Schule und Religionsunterricht oder Erhaltung des Sonntags macht sich das Problem eines schwieriger werdenden bzw. sogar abnehmenden Wertekonsenses unmittelbar bei der Gestaltung des Rechts, im Verständnis von Institution und bei der Zumutung von Solidarlasten an das Individuum bemerkbar. Eine Weise, wie dieses Problem einer größeren Öffentlichkeit bewußt- und gleichzeitig diskussionsfähig gemacht wurde, war die sog. Grundwertedebatte. Sie begann im Wahljahr 1976; inzwischen ist es um sie längst wieder still geworden, obschon sie offiziell nie abgeschlossen wurde. Das Problem, das sie mittels der nicht ganz unanfechtbaren Kategorie der Grundwerte (s. dazu in der vorliegenden Arbeit S. 4ff u. 133ff) zur Sprache brachte, besteht freilich unabhängig von den damaligen Anlässen weiter und könnte sich im Zuge der Herausforderungen der nahen Zukunft (europäische Einigung, Flüchtlingsbewegungen auf der ganzen Welt, gravierende Umweltprobleme, eine noch stärkere Ökonomisierung der Lebenswelten u. ä.) eher noch steigern.

Die vorliegende Arbeit hat sich nicht das Ziel gesetzt, die zugrunde liegende Problemstellung selbst zu einer umfassenden Theorie des Zusammenhangs von Moral, Ethik, Recht und Politik im freiheitlichen Staat zu entwickeln oder das oft vermißte theoretische Fundament der Rede von den Grundwerten der bisher erfolgten Diskussion nachzuliefern. Sie beschränkt sich vielmehr darauf, die im Lauf dieser Debatte von seiten der Kirchen, der politischen und gesellschaftlichen Gruppen veröffentlichten Dokumente zu bearbeiten. Dies geschieht in zwei Durchgängen, die jeweils ein festes Frageraster zugrunde legen. Zuerst werden die einzelnen Dokumente für sich vorgestellt und in ihrem Sprechen von Grundwerten immanent analysiert. Daraufhin werden sie synchron hinsichtlich des Begriffs und der Inhalte von „Grundwerten", ihrer Begründungen und der Zuständigkeit, die für sie jeweils postuliert wird, ausgewertet. Eingerahmt wird diese zweifache Analyse durch einen Überblick über den Verlauf und die Hintergründe der Grundwertedebatte am Anfang und einen (freilich knapp geratenen) Ausblick, wie die Grundwertediskussion in Zukunft weitergeführt werden könnte. Wertvolle Anregungen zu dieser letzten Frage sind freilich auch schon in den drei vorangehenden Kapiteln enthalten.

Die Referate und Analysen Brunners sind nüchtern und beschränken sich auf das Notwendigste. Die Anlage seiner Arbeit ist plausibel, die Ergebnisse kaum bestreitbar. Die material enge Begrenztheit des Themas und die didaktische Fähigkeit des Autors, Gedanken zu elementarisieren und dann auch zu gruppieren, vermitteln den Eindruck ho-

her Durchsichtigkeit und einer gewissen Leichtigkeit. Daß gleichwohl eine beträchtliche Menge an Literatur verarbeitet wurde und in die Darstellungen und Analysen mit eingegangen ist, zeigt nicht zuletzt das umfangreiche Literaturverzeichnis. – Bücher wie das vorliegende sind wertvoll, weil sie eine über mehrere Jahre mit großer Heftigkeit geführte Diskussion bilanzieren und so davor bewahren, allzu schnell als Sache von gestern abgelegt zu werden.

Konrad Hilpert, Saarbrücken

Pastoralpsychologie

Isidor Baumgartner, Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1990, 704 Seiten.

Ders. (Hrsg.), Handbuch der Pastoralpsychologie, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1990, 664 Seiten.

Folgt man den instruktiven Bestimmungen, wie sie H. Wahl in seinem Beitrag im „Handbuch" vornimmt, kommt der „Pastoralpsychologie" ein zweifacher Status zu: Zum einen umreißt sie ein Teilgebiet der Pastoraltheologie; zum anderen bildet sie eine Grunddimension der Praktischen Theologie insgesamt. Als Teilgebiet der Pastoraltheologie ist sie vor allem mit der Individualseelsorge, also der pastoralen Beratung und Begleitung der einzelnen befaßt. Allerdings wäre es, folgt man I. Baumgartner, verkürzt, die von ihm so charakterisierte „Praxis heilender Seelsorge" ausschließlich auf einzelne Personen erstrecken zu wollen; auch Gruppen und Gemeinden können und müssen in diesem Zusammenhang in den Blick genommen werden. Darüber hinaus ist – und darauf zielt die Charakterisierung der „Pastoralpsychologie" als Grunddimension der praktischen Theologie ab – die Einbeziehung psychologischer Erfahrungs- und Wissensbestände in die theologisch-pastorale Praxis nicht nur für ein bestimmtes Arbeitsfeld relevant, sondern für sie insgesamt von unverzichtbarem Stellenwert. Entsprechend umfassend und differenziert stellt I. Baumgartner auch die „Pastoralpsychologie" vor, einmal in Form einer Monographie, das andere Mal als Sammelwerk, zu dem 30 Autoren und Autorinnen beigetragen haben. Beide können vorab als zuverlässig den aktuellen Stand der interdisziplinären Kooperation von Psychologie und (praktischer) Theologie repräsentierende Kompendien gewürdigt werden.

Das „Handbuch" folgt dem gängigen Gliederungsprinzip seiner Gattung, nämlich daß es – nach Schwerpunktbereichen geordnet – durch seine Einzelbeiträge einen detaillierten Überblick über das Forschungs- und Arbeitsfeld zu geben versucht. Es nimmt – unter den Stichworten „Ortsbestimmung – Zusammenhänge" – seinen Ausgang bei den Grundsatzfragen, wie sie sich im Dialog von Theologie und Psychologie stellen (z. B. Menschenbilder, Religionsverständnis, Bestimmung von Seelsorge). Breiter Raum ist dann der Frage nach der Identität und Kompetenz von „Seelsorger/-innen" gewidmet (Ausbildung, Supervision, Berufsmotive, Psychohygiene etc.). Über die Hälfte der Beiträge befaßt sich mit den „Orten christlich-kirchlicher Praxis", und zwar differenziert nach den Grundfunktionen „Koinonia" (Gemeindeaufbau), „Diakonia" (Seelsorgliche Begleitung in Lebensfragen und Lebenswenden bzw. heilende Seelsorge in Krankheit), „Martyria" (Verkündigung) und „Liturgie". Neben der Tatsache, daß über das gemeinhin der Pastoralpsychologie zugeordnete Handlungsfeld gediegen informiert wird, verdient hervorgehoben zu werden, daß der Blick stark auf die Praxis der Gemeinde bis in die liturgischen Vollzüge hinein (Sakramente, Kirchenjahr u. a.) ausgeweitet wird.

Eine Monographie vermag nur kaum die Breite eines Handbuches abzudecken; ihre Originalität besteht demgegenüber darin, daß sie das in Frage stehende Forschungs- und Praxisfeld in größerer Homogenität zu behandeln vermag. I. Baumgartner erreicht dies in seiner „Einführung" nicht zuletzt dadurch, daß er den Stoff der inneren Struktur der Emmausgeschichte entsprechend anzuordnen und darzustellen versucht. Am Anfang stehen somit (nach einem Grundsatz- und einem Überblicksteil) „Krisen in der Lebensgeschichte", die nach „Kriterien und Kritik seelsorglichen Mitgehens in Lebenskrisen" fragen lassen. Verschiedene Therapieansätze (Psychoanalyse, Verhaltenstherapie, Gesprächspsychotherapie, Familientherapie) und ihre mögliche Bedeutung für die Seelsorge werden dann in „Diakonisch-hei-

lende Seelsorge und Psychotherapie" vorgestellt. Entsprechend dem weiteren Fortgang der Emmausgeschichte gelten die folgenden Teile dem „Wort Gottes, das heilt", der „heilenden Kraft der Symbole des Glaubens" und schließlich den „Zielen der heilenden Seelsorge". Manche Zuordnungen zu den Einzelabschnitten der Perikope wirken gekünstelt. Dennoch gewinnt die Darstellung insgesamt dadurch, daß sie sich von einem solchen Schlüsseltext orientieren läßt. Und er trägt möglicherweise zu der für die Monographie Baumgartners insgesamt charakteristischen biblisch-theologischen Grundorientierung der Pastoralpsychologie bei.

Norbert Mette, Paderborn

Die Kleriker zu eindimensional gesehen?

Eugen Drewermann, Kleriker. Psychogramm eines Ideals, Walter-Verlag, Olten – Freiburg i. Br. 1989 u. ö., 900 Seiten.

Die folgenden Rezensionen des Psychoanalytikers Braun und des Theologen (und Psychotherapeuten) Andriessen wollen zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Werk Drewermanns anregen. *red*

Drewermann legt in diesem Werk die Maßstäbe der Freudschen Psychoanalyse an *sein* Bild von der römisch-katholischen Kirche an. Dabei entstand eine anregende Darstellung, die sicherlich manchem „Kleriker", vor allem auch solchen in Leitungsfunktionen, Impulse zur Reflexion über die psychischen Bedingungen kirchlicher Existenz geben kann.

Ausgangspunkt der Überlegungen ist die These von der „ontologischen Unsicherheit" des Klerikers, die nicht empirisch gewonnen, sondern eine Setzung des Autors ist und sich wie ein Leitbegriff durch das gesamte Werk hindurchzieht. Dieser Begriff wird gefüllt durch die Aussage, der Kleriker sei der von sich selbst entfremdete Mensch, dem es an eigenständigem Denken und an Eigenverantwortlichkeit mangle, der von seinen Gefühlen abgeschnitten und dem System „Kirche" in infantiler Weise angepaßt sei. Drewermann hat dabei weniger den einzelnen Kleriker im Blick, sondern meint vielmehr das Idealbild der von der Kirche gewünschten und geformten Priester und Ordensleute. Von dieser Setzung aus fragt nun Drewermann zurück nach den psychologischen Bedingungen in Kindheit und Jugend für das Entstehen der Dispositionen zu einer derart abhängigen und entfremdeten Existenz und formuliert als psychologische Grundannahme ein letztliches Nichtakzeptiertsein, einen Mangel an Geborgenheit als Kind. Dies führe bei der Mutter bzw. den Eltern zu Schuldgefühlen, die durch besonders gewissenhafte Pflichterfüllung in der Sorge um das Kind kompensiert werden. Die psychische Grundstruktur, die beim Kind daraus entstehe, sei geprägt von dem Bemühen, die Liebe der Bezugsperson durch „eine extreme Anlassungs- und Hingabebereitschaft zurückzugewinnen" (341). – Drewermann sieht in den real praktizierten evangelischen Räten die konsequente Fortführung dieses psychischen Systems mit dem Kleinhalten des Ich durch ein übermächtiges Über-Ich, mit den Traumata auf der oralen, analen und ödipalen Stufe, wie sie sich in den „Räten" der Armut, des Gehorsams und der Ehelosigkeit zeigen. Der Autor variiert diese Thematik in vielfältiger Weise anhand von Beispielen aus Geschichte und Gegenwart der Kirche, aus Literatur und Dichtung und aus der Erfahrung seiner eigenen psychologischen Arbeit. – Im letzten Teil macht er Vorschläge zu einem neuen Verständnis der evangelischen Räte als Ausdruck persönlicher Verantwortlichkeit und zwischenmenschlicher Begegnungsfähigkeit.

Drewermanns „Kleriker" ist von einer imponierenden psychoanalytischen Konsequenz, Geschlossenheit und Kraft. Die Frage, die sich aber bereits während des Lesens immer wieder aufdrängt, ist die nach der empirischen Verifizierbarkeit des trotz einer Reihe von Fallbeispielen letztlich thetisch angelegten Werkes. Die Problematik des kirchlichen Systems und damit die von Priestern und Ordensleuten ließe sich auch auf andere Strukturen in der Familiendynamik als die von Drewermann genannten zurückführen, z. B. auf *ein Zuviel* an mütterlicher Akzeptanz, bei der das Kind in den Hexenkäfig der Geborgenheit gesperrt bleibt und die Eltern zuwenig „Stiefeltern" sind. Es ist zu vermuten, daß die von Drewermann dargestellte psychodynamische Begründung in ihrer Ein-

dimensionalität psychoanalytisch nicht haltbar ist.
Auffällig ist, daß relativ häufig von Priestern und Ordensfrauen die Rede ist, Angehörige von Männerorden im gesamten Werk aber nur zweimal angeführt werden. Ließe sich aus dieser Beobachtung schließen, daß deren Problematik nicht in die Deutung Drewermanns paßt, sondern diesen in der Männergruppe die Identifikation mit der Männlichkeit, d. h. zugleich das Sich-Absetzen von der „Mutter", in höherem Maße gelungen ist als bei Weltpriestern und Nonnen?
Ärgerlich sind die Rundumschläge gegen ganze Gruppen: *die* Ordensoberen, *die* Theologen, *die* Dozenten, *die* Bischöfe. Dies widerspricht in hohem Maße dem Selbstverständnis der Psychoanalyse und kann nur als Ausdruck der psychischen Problematik des Autors verstanden werden.
Störend wirkt der durchgängige Wir-Stil, durch den sich der Leser vereinnahmt fühlt. Steht im Hintergrund die Angst des Autors, nicht akzeptiert zu werden?
Trotzdem: Nun müßte die psychologische Reflexion und Arbeit beginnen, sowohl in den kirchlichen Leitungsgremien als auch beim einzelnen Kleriker, nicht in erster Linie um Drewermanns psychoanalytische Deutung zu bestätigen oder zu widerlegen, sondern um die vielfach bekannte und von Drewermann zumindest teilweise aufgedeckte menschliche Probelmatik kirchlicher Existenz, für die der Autor selbst ein Beispiel ist, anzugehen – zum Heil (nicht nur) der Kleriker. *Harald Braun, Lörrach*

Das Buch Drewermanns ist einer Frau gewidmet, trägt als Leitwort einen buddhistischen Spruch, handelt über das Leben von Priestern und Ordensleuten und hat als Umschlagbild ein Gemälde von Friedrichs. Dieses zeigt eine Kirchenruine vor einem abendlichen Himmel; davor ein Zug von winzig erscheinenden Mönchen, die auf dem angrenzenden Friedhof zwischen verwitterten Grabsteinen einer Beerdigung beizuwohnen scheinen. Der Autor merkt selber dazu an, daß der Maler darin eine neue Form der Religion vorbereitet, die für ihn *hinter* den Ruinen und *neben* den Grabgesängen der tradierten Frömmigkeit bereits sichtbar und hörbar wurde (739). Eigentlich spricht das Gemälde über die kommende Religion. Darüber spricht auch das Buch.
Wie der Titel anzeigt, handelt es besonders über das Leben der Schlüsselfiguren in der Kirche: der Priester und Ordensleute. Es dreht sich dabei nicht um individuelle Kleriker oder Ordensleute. Vielmehr präsentiert der Autor ein *Modell*, um ihr Leben zu sehen und um dieses im Lichte der kirchlichen Praxis und des Evangeliums *zu evaluieren* (39). Beim Skizzieren dieses Bildes stehen ihm drei Dinge vor Augen: das enorme psychische und geistige Leid, das von der Kirche verursacht wird; der tiefe Kontrast zwischen diesem Leid und der religiösen Befreiung, die eigentlich Auftrag der Kirche ist; schließlich eine Vision, wie es sein könnte, wenn das offizielle kirchliche theologische Denken Abstand nehmen würde von seinen Machtansprüchen und bereit wäre, die Lebenserfahrung der Menschen und die Erkenntnisse der Psychoanalyse seriös zu integrieren. Daher ist dieses Buch gedacht als ein (pastoral-)*theologischer* Beitrag und nicht in erster Linie als eine psychoanalytische Deutung.
Das *theologische Modell* Drewermanns läßt sich etwa so beschreiben:
– Das Wesentliche von etwas wird nicht gekennzeichnet durch seine abstrakten Eigenschaften, sondern durch die Art, wie es wirkt, und durch seine Folgen.
– Will man die (kirchliche) Theologie beurteilen, dann muß man untersuchen, wie diese auf den Menschen einwirkt.
– Dies impliziert notwendigerweise, daß man die Wirkung der menschlichen Psyche und des menschlichen Unbewußten in die theologische Betrachtung aufnehmen muß.
– Das gleiche gilt auch für die Interpretation der Quellen der Theologie: die Hl. Schrift, die Tradition, kirchliche Dokumente, Heiligenleben, Legenden usw.
Daraus resultiert, daß eine wirkliche Theologie nicht entwickelt werden kann, wenn sie der aktuellen Erfahrung der gläubigen Menschen anno 1990 nicht in ihren Betrachtungen Rechnung trägt.
Wenn man dem Beitrag des Menschlichen in der Theologie einen ehrlichen Platz einräumt, dann hat dies zur Folge, daß die Grenzen der Theologie offener gemacht wer-

den müssen: auf das religiöse Erbgut der Menschheit hin – die Offenbarung ist nicht beschränkt auf das jüdische Volk und die römisch-katholische Kircheninstitution – und auf die Erkenntnisse der modernen Wissenschaft hin.

Es ist klar, daß diese Ausgangspunkte weitreichende Folgen haben. Weil das Buch über die Schlüsselfiguren der kirchlichen Organisation handelt, kommen auch alle Hauptthemen der kirchlichen Theologie darin zur Sprache. Im Hinblick auf ihre manchmal destruktive Wirkung fallen sie alle unter Drewermanns Kritik.

Das Buch gibt den Theologen, die Theologie als einen Dienst am gläubigen Gottesvolk sehen, viel Stoff zum Weiterdenken. Vor allem geht es darum, die in diesem Modell zum guten Teil implizit bleibenden Anstöße für einen neuen theologischen Wissenschaftsbegriff zu explizieren und die angeschnittenen Fragen auf eine neue theologische Praxis hin zu bedenken.

Herman Andriessen, Nijmegen

Büchereinlauf

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

Beutel Albrecht, Martin Luther, Beck'sche Reihe 621, Verlag C. H. Beck, München 1991, 138 Seiten, DM 17,80.

Bieritz Karl-Heinrich, Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart, Beck'sche Reihe 447, Verlag C. H. Beck, München 1991, 271 Seiten, DM 19,80.

Danneels Godfried Kardinal, Christus oder der Wassermann? Ein Hirtenbrief, Johannes Verlag, Einsiedeln – Freiburg 1991, 72 Seiten, DM 9,–.

Denzinger Heinrich, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping hrsg. von *Peter Hünermann,* Verlag Herder, Freiburg – Basel – Rom – Wien [37]1991, 1706 Seiten, DM 158,–.

Ebner Martin – Mai Stefan, Wenn aus Steinen Rosen wachsen. 22 Bußgottesdienste, Echter Verlag, Würzburg 1991, 116 Seiten, DM 22,80.

Gmelch Michael (Hrsg.), Stell dich in die Mitte. Predigten und Ansprachen für kranke Menschen, Echter Verlag, Würzburg 1991, 184 Seiten, DM 24,80.

Heymel Michael, Maria entdecken. Die evangelische Marienpredigt, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 352 Seiten, DM 38,–.

Jungclaussen Emmanuel, Schritte in die innere Welt. Geistliche Übungen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 267 Seiten, DM 32,–.

Kuhn Michael – Hahn Johan G. – Hoekstra Henk (Hrsg.), Hinter den Augen ein eigenes Bild. Film und Spiritualität, Benziger Verlag, Zürich 1991, 348 Seiten, sFr/DM 39,80, S 310,40.

Lambert Malcolm D., Ketzerei im Mittelalter. Eine Geschichte von Gewalt und Scheitern, Reihe: Spektrum Band 4047, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 576 Seiten, DM 29,80.

Nouwen Henri J. M., Nimm sein Bild in Dein Herz. Geistliche Deutung eines Gemäldes von Rembrandt, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 171 Seiten, DM 39,–.

Rogers Carl R. – Schmid Peter F., Person-zentriert. Grundlagen von Theorie und Praxis, mit einem kommentierten Beratungsgespräch von Carl Rogers, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991, 296 Seiten, DM 38,–.

Seuffert Josef (Hrsg.), Neues Werkbuch zum Gotteslob. Lesejahr C, unter Mitarbeit von Günter Duffrer und Rupert Berger, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 255 Seiten, DM 29,80.

Siller Hermann Pius, Handbuch der Religionsdidaktik, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 360 Seiten, DM 58,–.

Mutter Teresa – Frère Roger, Gebet. Quelle der Liebe, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 96 Seiten, DM 12,80.

Voss Gerhard, Dich als Mutter zeige. Maria in der Feier des Kirchenjahres, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 260 Seiten, DM 38,–.

Wiederkehr Dietrich (Hrsg.), Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche. Quaestiones Disputatae Band 133, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 180 Seiten, DM 49,–.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Günter Biemer ist Professor für Religionspädagogik und Katechetik an der Universität Freiburg/Breisgau.

Heribert Wahl, Dr. theol., ist Akademischer Oberrat am Lehrstuhl für Pastoraltheologie an der Universität München sowie Psychoanalytiker (DPV) und Pastoralpsychologe (DGfP).

Gottfried Vanoni SVD ist Professor für Exegese des Alten Testaments an der Theologischen Hochschule St. Gabriel (Steyler Missionare) in Mödling bei Wien.

Leo Karrer ist Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz.

Kurt Remele, Dr. theol., war Pädagogischer Mitarbeiter am Sozialinstitut des Erzbistums Paderborn „Kommende" in Dortmund und ist seit 1. März 1992 Assistent am Institut für Ethik und Sozialwissenschaft der Universität Graz.

Norbert Greinacher ist Professor für Praktische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

Marie-Louise Gubler, Dr. theol., ist Dozentin am Lehrerinnenseminar Menzingen/Zug und in den Theologischen Kursen für Laien (neutestamentliche Exegese) in Zürich sowie am Katechetischen Institut Luzern.

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

Rolf Zerfaß ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Würzburg.

Nico J. M. Derksen, Dr. theol., ist Pastoraltheologe, Teamleiter des Pastoralen Centrums für Utrecht und West-Gelderland und verantwortlich für Gemeindeentwicklung und die Fort- und Weiterbildung von Haupt- und Ehrenamtlichen.

Franz Stampfli ist Pfarrer in Zürich.

Rudolf Schermann, Pfarrer in Reisenberg und Seibersdorf, NÖ., ist Herausgeber und Chefredakteur der Zeitschrift „Kirche intern".

Ernst Tewes war bis 1984 Weihbischof in München.

Alois Müller
Theologe und Pfarrer
* 1924, † 1991

Der aus Basel stammende Theologe Alois Müller starb als Pfarrer in Kastanienbaum, einer kleineren Gemeinde in der Nähe von Luzern. Der Professor für systematische und für praktische Theologie hatte – nach seiner Emeritierung – das zu seinem Beruf gemacht, was ihm bei aller Vielfalt seiner Aufgaben stets zentral wichtig war: die Sorge um das Leben der christlichen Gemeinde, der am Evangelium orientierte kirchlich-seelsorgliche Dienst an den Menschen, der Dialog zwischen den Kirchen und zwischen Kirche und Gesellschaft (insbesondere der Welt von Kunst und Kultur, von Wissenschaft und Politik).

Alois Müller wirkte zunächst als Religionslehrer, Gefängnisseelsorger und Diaspora-Seelsorger; er war dann Spiritual und Dozent der pastoralen Fächer am Priesterseminar Solothurn (1959–1962), Professor für Pastoraltheologie in Freiburg (1964–1973) und schließlich Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft, mit Schwerpunkt systematische und praktische Theologie der Sakramente an der Theologischen Fakultät Luzern (1973–1989). Er war Mitglied der Synode 72, die er maßgeblich mitgestaltet hat; Mitglied der Theologischen Kommission der Schweizer Bischofskonferenz und der Pastoralplanungskommission dieser Bischofskonferenz (1974–1979 Präsident der PKK), Mitglied des Beirats der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, Redaktionsmitglied von Diakonia und von Concilium, Mitglied der Künstlervereinigung „St.-Lukas-Gesellschaft" und der Weltgemeinschaft des hl. Dominikus.

Von 1970 bis 1984 war Alois Müller Mitglied unserer Redaktion, nachdem gerade auch auf sein Betreiben hin die beiden sehr ähnlich strukturierten Pastoralzeitschriften „Der Seelsorger" und „Diakonia" fusioniert worden waren[1]. Mit seiner fundierten Theologie, seinem pastoralen Sensorium, seiner kritischen Kirchlichkeit und seiner liebenswerten Menschlichkeit[2] hat er das freundschaftliche und konstruktive Klima in unserer Redaktion und die konsequent konziliare Ausrichtung unserer Zeitschrift ganz wesentlich mitgeprägt. Unsere theologischen Reflexionen und unser Nachdenken über die jeweils aktuellen, auf Zukunft hin wichtig erscheinenden Themen und Probleme haben ihren Niederschlag in der Planung der Schwerpunkthefte, aber auch in Leitarti-

[1] Alois Müller war (Mit-)Redaktor der 1966 gegründeten Zeitschrift „Diakonia"; vgl. dazu die Anmerkungen und Hinweise Diakonia/Der Seelsorger 1 (1970) 72.

[2] Hätte Alois Müller als Pfarrer am Forum dieses Heftes „Wie heute als Pfarrer Mensch bleiben?" mitwirken können, wäre sicher zu lesen, welche Bedeutung für ihn und sein Leben als Priester die Weg-Gemeinschaft mit Bernadette Moser hatte, die zuletzt auch seine Pfarrhaushälterin war.

keln und anderen Beiträgen von einzelnen Redaktionsmitgliedern gefunden. Alois Müller hat sich dabei meistens besonders heikle Themen ausgesucht. Mit dem Text aus einem seiner Leitartikel wollen wir in Erinnerung rufen, wie er Kritik an Rückfälle in vorkonziliare Kirchenbilder mit einer klaren und hilfreichen theologischen Perspektive verband[3]. *Helmut Erharter*

Im Leitartikel von Heft 5/79 beantwortete Alois Müller die Frage: „Was für Priester sind wir?" Ist der Priester „ein Instrument zwischen Christus und der Kirche", wie es Papst Johannes Paul II. in seinem ersten Gründonnerstagsbrief an die Priester 1979 zum Ausdruck brachte? Gegen dieses vorkonziliäre Priesterbild führte er zwei Hauptargumente an: es schreibe dem Weihepriestertum die Aufgabe zu, die das Neue Testament (und das II. Vatikanische Konzil) der Kirche als ganzer zuschreibt; die Überhöhung des Amtspriestertums werte den Laien, das „Kirchenglied an sich", ab.

Und dann beschreibt Alois Müller „das ekklesiologische Priesterbild":

Versucht man nach dem Konzil und den heutigen biblischen und theologischen Erkenntnissen zu einem plausiblen Priesterbild zu kommen, so wird man dieses im Unterschied zum vorherigen ein „ekklesiologisches Priesterbild" nennen. Es geht um ein Priestertum, das tatsächlich verstanden wird „als Ausdruck der inneren Kräfte und Dynamismen . . ., durch die sich die Sendung des ganzen Volkes Gottes . . . ausformt und entfaltet" (n. 3). Christus hat das Amt gewollt, weil er die Kirche gewollt hat, nicht umgekehrt. Der vielbemühte „Wesensunterschied" tangiert gerade nicht die Tatsache der gemeinsamen Herkunft aus dem Priestertum Christi und darf darum auch diese Dignität des allgemeinen Priestertums nicht verdunkeln. Unser Weihesakrament ist weder Taufersatz noch höhere Taufe, sondern Entfaltung einer in jeder Taufe angelegten Wirklichkeit. Weihepriestertum ist ein aus dem Stamm „Kirche" herauswachsender, nicht auf ihn aufgepfropfter Schoß. Gewiß muß sich der Priester theologisch als von Christus gesandt,

[3] Auf zwei weitere Beiträge sei noch hingewiesen, weil sie besonders klar zum Ausdruck bringen, worum es uns gemeinsam ging: „Moderne Theologie und religiöse Erfahrung" (Leitartikel), in: Diakonia 5 (1974) 145f, und „Marginalien zur Bischofsbestellung", in: Diakonia 17 (1986) 156–160. In diesem Beitrag erinnert Alois Müller daran, daß die Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils folgenden Satz enthält (in Nr. 24): „Die kanonische Sendung der Bischöfe kann geschehen durch rechtmäßige, von der höchsten und universalen Kirchengewalt nicht widerrufene Gewohnheiten, durch von der nämlichen Autorität erlassene oder anerkannte Gesetze oder unmittelbar durch den Nachfolger Petri selbst . . .", und er zieht daraus die Konsequenzen.

nicht als politisch von der Gemeinde delegiert wissen. Aber das deshalb, weil sein Amt ein Amt in dem Leib ist, der als ganzer von Christus gesandt ist. Darum geht auch Amt und Sendung des Priesters nicht weiter als Amt und Sendung der Gemeinschaft der Kirche als solcher, sondern ist als deren qualifizierter Vollzug zu verstehen. „Laie" als Bezeichnung des einzelnen Kirchengliedes ist darum auch für den Priester keine herabsetzende Bezeichnung, sondern Verweis auf den Körper, von dem auch *seine* Gliedfunktion ihren Namen hat. Mehr als Kirche kann auch der Priester nicht sein (sowenig wie der Bischof und der Papst). Kirche aber ist die Würde jedes „Laien". Im ekklesiologischen Priesterbild ist logisch, psychologisch und theologisch genug Platz für alles, was des Priesters ist, auch für seine *relative* Christusrepräsentanz gegenüber der Gemeinde, insofern er die Gemeinde aufzubauen hat; es ist dann aber auch genügend Platz für alle Erkenntnisse über die Gemeinde und ihre Mitglieder. Das ekklesiologische Priesterbild wertet den Priester nicht ab, wenn es ihn dem Laien nahebringt, denn es sieht im Laien den Christen an sich, nicht den Christen minderer Güte. Darum ist es gut, das vom Papst für diesen Brief abgeänderte Augustinuszitat sich in seiner Originalfassung vor Augen zu halten und zu beherzigen: Denn für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ.

Leitartikel

Bernhard Honsel Pfarrersein – ein herausfordernder Beruf

23 Jahre, von 1967 bis 1990, war ich Pfarrer einer traditionsbewußten Gemeinde in einer Mittelstadt des Münsterlandes. Der Beginn meiner Arbeit dort – nach vorheriger Tätigkeit in überpfarrlichen Aufgaben – fiel in eine günstige Zeit. Das Konzil in Rom war gerade beendet. Viele Anregungen waren von ihm ausgegangen und bewegten die Kirche. Sie bewegten auch mich, der ich vor einer neuen Aufgabe stand. So versuchte ich, mit der Gemeinde im Auftrag des Konzils „Kirche in der Welt von heute" zu verwirklichen.

Im Verlauf dieses Prozesses haben sich mein Aufgabenbereich und mein Selbstverständnis als Pfarrer erheblich verändert. Daraus ergibt sich eine Herausforderung, die nicht nur mich, sondern in ähnlicher Weise viele Pfarrer betrifft. Daher stelle ich sie hier vor und gebe sie zu bedenken.

Ambivalente Erfahrungen im Pfarramt

Bei der Übernahme des Pfarramtes wurde ich mit Phänomenen konfrontiert, die ich in ihrer Ambivalenz erst allmählich begriff und mit denen ich im Laufe der Zeit bewußter umzugehen lernte. Sie sind ambivalent, das heißt man kann sie nutzen zum Aufbau der Gemeinde, und sie können auch zur Versuchung werden, indem sie zu unangemessener Selbstdarstellung verleiten.

Vorschuß an Vertrauen

Menschen aller Altersstufen und aller Schichten brachten mir, dem neuen Pfarrer, großes Vertrauen entgegen, nicht weil sie mich kannten, sondern weil ich ihr Pfarrer war.

Worauf gründet sich dieses Vertrauen? Folgende Begebenheit hat mir u. a. dafür die Augen geöffnet: In der Vorbereitung auf die Erstkommunion hatte ich Kinder und Eltern durch die Kirche geführt und um den Altar versammelt. Da fragte ein achtjähriges Kind ganz unvermittelt: „Bist du verwandt mit Gott?" und schaute mich mit großen Augen an. Die Frage des Kindes ging mir lange nach.

Von Kind an erleben die Menschen den Priester vor allem im Gottesdienst. Für viele ist dies *der* Ort, wo sie sich Gott zuwenden. Sie erleben ihn als Vorbeter der Gemeinde, als Menschen, der das Evangelium verkündet und von Gott spricht. Der Pfarrer ist für viele Menschen nicht nur Repräsentant der Kirche, sondern Repräsentant Gottes in dieser Welt. Das hat auch seine Kehrseiten. Die Menschen übertragen auch ihren Ärger, den sie mit der Kirche haben, und nicht selten ihr Hadern mit dem eigenen Schicksal auf den Pfarrer. Er ist geradezu eine klassische Übertragungs- und Projektionsfigur. Diese unbewußten Mechanismen prägen unweigerlich die Beziehungen zwischen den Gemeindemitgliedern und den in der Seelsorge Tätigen, vor allem dem Pfarrer. Es bedarf darum einer ständigen Aufmerksamkeit, das wahrzunehmen und so damit umzugehen, daß die Menschen nicht in einer kindlich-naiven Vertrauenshaltung auf den Pfarrer bezogen werden und bleiben.

Teilnahme an der Vielfalt und Fülle menschlichen Lebens

Der Beruf des Pfarrers bietet wie kaum ein anderer die Möglichkeit, an der Vielfalt und Fülle menschlichen Lebens teilzunehmen. Gerade in Zeiten existentiellen Erlebens ist er den Menschen nahe – bei der Taufe eines Kindes, bei Hochzeit und Jubiläen, in Krisen und angesichts des Todes. So kann er vielen Menschen vorübergehend zum Nächsten werden. Daraus können gute Beziehungen wachsen und ein Klima des Vertrautseins, das mehr und mehr die Gemeinde prägt und sich nicht zuletzt auch auf die sonntägliche Eucharistiefeier auswirkt. Allerdings entstehen auf diese Weise in manchen so viele Erwartun-

gen, daß der Pfarrer diese bei weitem nicht erfüllen kann, ja enttäuschen muß.

Damit ist eine doppelte Gefahr verbunden: Entweder läßt man sich ganz von den Erwartungen bestimmen und wird von ihnen aufgesogen, so daß eigenes Leben kaum möglich ist, oder man schützt sich und vollzieht alle Funktionen nur ritualistisch, ohne auf den konkreten Menschen einzugehen. Eine richtige Balance zwischen Distanz und Nähe zu finden ist darum eine ständige, nicht gerade leichte Aufgabe.

Macht und Einfluß

Der Pfarrer hat nicht nur aufgrund seiner Stellung Einfluß und Macht, sondern auch aufgrund seiner spezifischen Tätigkeit. Wer hat ähnliche Möglichkeiten, auf die Menschen einzuwirken? Sonntag für Sonntag, an den Festtagen des Kirchenjahres und vor allem an ihren persönlichen Gedenktagen feiert er mit den Menschen Gottesdienst und verkündigt Gottes Wort. Er begleitet sie in wichtigen Lebensabschnitten und gibt Lebens- und Glaubenshilfe. (Hinzu kommt, daß ein Pfarrer nicht selten Dienstvorgesetzter für viele Angestellte ist.)

Der Versuchung, solchen Einfluß erhalten und vermehren zu wollen und ihn für bestimmte Interessen zu nutzen, ist der Pfarrer nicht weniger ausgesetzt als andere Menschen. Die hierarchische Struktur der Kirche fördert zusätzlich diese Machtfülle, indem sie den Pfarrer rechtlich über den Laien erhebt und mit der Letztverantwortlichkeit für die Gemeinde ausstattet. Damit kann er manchen unangenehmen Auseinandersetzungen aus dem Wege gehen und diese im eigenen Sinne entscheiden. Da mit jeder Funktion auch Macht verbunden ist – dies zu leugnen wäre realitätsfremd –, kommt es darauf an, daß der Amtsträger im Raum der Kirche sich seines Einflusses und seiner Macht bewußt ist und er sie im Geiste des Evangeliums einsetzt – wie Jesus, der die Menschen ihre individuelle Bedeutung und damit ihre Würde erfahren ließ, der Benachteiligte jeglicher Art in seine Gemeinschaft rief, den Armen zu ihrem Recht verhalf und die Menschen herausforderte, sich ihrer Talente und Verantwortung bewußt zu werden und sie einzusetzen.

Wandel im Verständnis von Gemeinde und Amt

Der Auftrag des Konzils, Kirche in der Welt von heute zu werden, hat das Leben und Gesicht der Gemeinden, die sich auf diesen Weg begeben haben, stark verändert. Immer mehr Laien, Frauen und Männer, haben es gelernt, Aufgaben zu übernehmen, die früher dem Priester vorbehalten waren oder von ihm wahrgenommen wurden. Das betrifft den Bereich der Diakonie, der Katechese und auch der Liturgie. Die klassischen Aufgaben der Seelsorge werden so immer mehr zur Aufgabe der Ge-

meinde. Das bringt einen enormen Wandel im Selbstverständnis der Gemeinde und des Amtes mit sich – ein Prozeß, der nicht ohne Auseinandersetzungen abläuft. Gerade solche Konflikte bieten aber, wenn man sie richtig aufgreift, große Lernchancen.

Bleibende Aufgaben des Pfarrers

Die Verkündigung des Evangeliums in der Feier der Liturgie und in den Sakramenten bleibt nach wie vor eine zentrale Aufgabe des Pfarrers. Er begleitet die Gemeinde im Laufe des Kirchenjahres und deutet einzelnen Menschen bei besonderen Anlässen ihr Leben im Licht des Evangeliums.

Hinzu kommt die vom Konzil gestellte Aufgabe der Entdeckung, Förderung und Begleitung der verschiedenen Begabungen und Charismen und der Inspiration der Mitarbeiter, deren Arbeit koordiniert werden muß. Ein partnerschaftlicher Führungsstil, Organisationstalent, die Fähigkeit, Gespräche zu leiten und Gruppenprozesse zu erkennen und zu fördern, sind dabei erforderlich.

In erster Linie aber ist der Dienst an der Einheit, ist die Gemeindeleitung eine geistliche, eine spirituelle Aufgabe. Der Pfarrer und Gemeindeleiter ist dafür verantwortlich, daß die Heilige Schrift Basis und Norm der Gemeinde bleibt und immer mehr wird. Eine wichtige Aufgabe liegt auch darin, die Gemeinde offenzuhalten für Katholizität, d. h. für das Erleben der Tradition und die Erfahrung des heutigen Lebens in Kirche und Welt und in der Theologie.

Vom „zugeknöpften" Menschsein zu „Mensch unter Menschen"

Im Priesterseminar hat uns der Regens einmal gesagt, wir hätten als Priester eine solche Würde, daß wir eigentlich immer den Talar tragen müßten, um uns ihrer bewußt zu bleiben. Dieses Bild sollte sagen: Als Priester und Kleriker sind wir von Gott zu den Menschen gesandt und damit von den „normalen" Menschen abgehoben. Und so fühlte ich mich auch nach der Priesterweihe. Mein Menschsein war dabei – um im Bild zu bleiben – weithin zugeknöpft. Im Laufe der Jahre habe ich – so empfinde ich es im nachhinein – den Talar Knopf für Knopf geöffnet, bis ich ihn ganz abgelegt habe. Heute erlebe ich mich zunächst als Mensch unter Menschen und als Christ unter Christen. Von Ignatius von Loyola stammt das Wort: „Es gibt nur ein entscheidendes Problem, meine Bekehrung." So bleibt es eine ständige Aufgabe, authentisch zu leben, bei aller Gebrochenheit Zeugnis für das Evangelium zu geben als einer befreienden und zugleich fordernden Botschaft. Es bedarf einer großen Wachsamkeit, sich nicht vom Alltäglichen, von dem, was Tag für Tag anfällt, verschlingen zu lassen, damit man menschlich und geistlich leben kann.

Nach 23jähriger Tätigkeit als Pfarrer, im 65. Lebensjahr, habe ich auf die Pfarrstelle verzichtet, um eine neue Lebensphase zu beginnen. Ich war mit großer Freude Pfarrer, doch ich wollte in diesem Alter nicht mehr so andauernd in Pflicht und Leistung eingespannt sein, wie ich es als Leiter einer großen Gemeinde notwendigerweise war. Es ist ein Vorteil unseres Berufsstandes, daß wir Priester entsprechend unserer Kraft und Fähigkeit auch über die sonst übliche Altersgrenze hinaus mit unserer Erfahrung gefragt sind. So bin ich jetzt in der Fortbildung von Seelsorgerinnen und Seelsorgern und als Kooperator in der Gemeinde eines Freundes tätig.

Hat der „Pfarrer" eine Zukunft?

Aus meinen Erfahrungen ergeben sich für mich folgende Perspektiven zur Zukunft von Pfarrer und Gemeinde: Zur Zeit erleben wir, wie in nahezu allen Diözesen des deutschsprachigen Raumes Seelsorgspläne für die 90er Jahre entwickelt werden. Ein Auslöser ist die Tatsache, daß laut Statistik in zehn Jahren ca. 30% weniger Priester im aktiven Dienst sein werden. Entscheidender scheint mir zu sein, und das gibt mir Hoffnung, daß sich in diesen Plänen eine neue Sicht der Ämter – wie sie im Neuen Testament zum Ausdruck kommt und wie sie sich infolge des Zweiten Vatikanischen Konzils in den letzten Jahrzehnten entwickelt hat – immer deutlicher auswirkt. In manchen Diözesen sind seit längerem Pastoralreferenten und -referentinnen u. a. beauftragt, den Dienst der Beerdigung, verbunden mit einer Liturgiefeier, zu übernehmen. Inzwischen wird auch überlegt, ihnen die Vollmacht zu geben, das Sakrament der Taufe zu spenden und bei der Eheschließung zu assistieren.

Wenn Laien diese Dienste wahrnehmen, wird sich deren Bewußtsein und auch das Bewußtsein in den Gemeinden weiter wandeln. Ich kann mir gut denken, daß die Entwicklungen in absehbarer Zeit dazu führen, daß Presbyterkollegien entstehen, wie es sie in der frühen Kirche schon gegeben hat: Kollegien von Frauen und Männern, verheiratet und unverheiratet, die zumeist ehrenamtlich tätig sind und gemeinsam Verantwortung tragen. Ich weiß es aus eigener Erfahrung und aus der in anderen Gemeinden: Es gibt Männer und Frauen, die seit vielen Jahren kontinuierlich in der Katechese, in der Caritas und in der Gestaltung der Liturgie bis hin zur Predigt aktiv mitarbeiten. Sie haben sich bewährt in der Arbeit und in der Mitverantwortung für die Gemeinden. Manche haben die notwendigen menschlichen Fähigkeiten und auch das theologische Wissen, um ein offizielles Amt übernehmen zu können.

Dies könnte dazu führen, daß es innerhalb der Großgemeinden viele kleine Gemeinschaften gibt, in denen

Menschen dann auch Gemeinde vollgültig erfahren und miteinander Eucharistie feiern können.
Ich zweifle nicht daran, daß auch Frauen zum Amt zugelassen werden können. Erst so wird eine wirklich geschwisterliche Kirche auf allen Ebenen entstehen können, denn sicher wird auch das kirchliche Amt durch Frauen eine andere Ausprägung bekommen.
Die Aufgabe des Pfarrers oder der Pfarrerin wäre es dann, als Erste(r) unter Gleichen das Vertrauen, das er oder sie genießt, in den Dienst für die *ganze* Gemeinde zu stellen, damit die kleinen Gemeinschaften – bei aller Entfaltung ihrer eigenen Charismen – stets auch miteinander in Gemeinschaft bleiben können.
Pfarrer zu sein habe ich als eine faszinierende und lebenserfüllende Aufgabe empfunden. Das Amt wird, davon bin ich überzeugt, auch in Zukunft so erfahren werden können.

Artikel

Konrad Baumgartner
Der Pfarrer als Paroikos

Theologische Überlegungen zur Stellung des Pfarrers zwischen Fremdling und Vollbürger

Die Frage nach dem gemeinsam Christlichen und dem spezifisch Amtsmäßigen des Pfarrer-Berufs ist nicht nur für die Identität des Pfarrers, für seinen Lebensstil und sein berufliches Wirken bedeutsam, sondern auch für das Leben von Gemeinde und Kirche. Immerhin umschreibt die „paroikia", die Pfarre, die einzelne lokal umschriebene Gemeinde innerhalb der Gesamt-Ekklesia. Auf dem Hintergrund von sprachgeschichtlichen und biblischen Informationen umschreibt Baumgartner das Christsein als paroikos-Existenz, deren Anwalt der Pfarrer ist. red

1. „Der Pfarrer ist anders"

Unter diesem Titel hat der protestantische Praktische Theologe *Manfred Josuttis* „Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie" vorgestellt (München 1982). Am Beispiel der für katholische Pfarrer nicht weniger relevanten, wenn auch anders dimensionierten Rollen- und Konfliktbereiche „Amt", „Gemeinde", „Macht", „Tod", „Zeit", „Geld", „Sexualität", „Frömmigkeit" zeigt *Josuttis* die gesellschaftlichen Widersprüche und die psychologischen Ambivalenzen auf, die sich im Beruf des Pfarrers bündeln. In seiner besonderen Position „soll er leben wie alle und zugleich besser als sie, solidarisch mit den anderen und in Distanz zu ihnen . . . Warum soll der Pfarrer anders sein? Und was heißt das, daß er anders sein soll?" (11f).

Der Pfarrer ist anders – das kann eine Feststellung sein oder eine Absichtserklärung, eine Forderung oder auch ein Vorwurf. Die Frage nach dem gemeinsam Christlichen und dem spezifisch Amtsmäßigen dieses Berufes und die jeweiligen Antworten darauf (biblisch-theologisch, christologisch-ekklesiologisch, existentiell-spirituell, und nicht zu vergessen: soziologisch-zeitgeschichtlich) sind bedeutsam für die Identität des Pfarrer-Berufs, für den Lebensstil des Pfarrers, aber nicht weniger für das Leben von Gemeinde und Kirche im Kontext der Zeit und der Gesellschaft. Dabei geht es in unserem Zusammenhang nur um dieses Amt und dessen Inhaber, nicht um den Priester, seine Existenz und seinen Beruf allgemein, oder den Klerus als solchen.

Unsere These lautet: Identität, Leben und Beruf des Pfarrers gewinnen theologische Konturen, wenn wir die Herkunft und Bedeutung der Amtsbezeichnung „parochus" im Kontext von „paroikia" bzw. „paroikos" bedenken.

2. Zur Herkunfts- und Begriffsgeschichte von „Pfarrer" und „parochus"

Die etymologische Herkunft des deutschen Wortes „Pfarre/Pfarrei" ist nach wie vor umstritten; vielleicht hat es mit dem Begriff „Pferch" zu tun. Für „Pfarrer" wird die Erklärung „zur Gemeinde gehörig" gegeben[1].

Noch mehr problembeladen sind Herkunft und Verwendung des lateinischen Wortes „parochus"[2]. Es wird damit nicht einfach das griechische Wort „paroikos" wiedergegeben[3] – und damit Begriff und Wirklichkeit, die wir aus der hellenistischen, vor allem aber aus der jüdischen und frühchristlichen Welt kennen, die unten noch näher darzustellen sind. Vielmehr handelt es sich dabei um einen der verschiedenen, von „parochia" abgeleiteten Titel des mittelalterlichen Pfarrers, der je nach seiner Stellung „Presbyter" (parochinus), „Archipresbyter", „parochialis", „parochiensis", „parochitanus" oder „rector ecclesiae parochialis" hieß. Erst das Konzil von Trient hat der Bezeichnung „parochus" – erstmals genannt im Dekret „Tametsi" – zur allgemeinen Einbürgerung verholfen; vorher ist diese nur sehr vereinzelt[4] anzutreffen – im Grunde als verkürzte Form von „parochianus". Der Durchsetzung des Wortes „parochus" hat nicht zuletzt die allegorische Anwendung des in der klassischen Lite-

[1] *F. Kluge* (neu bearbeitet: *E. Seebold),* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin – New York [22]1989, 539. – Die alt- und mittelhochdeutschen Bezeichnungen waren „pfarrâre", „parher", „perher", „pherer" oder „perner". Vgl. *U. Stutz,* Parochus, in: ZSRG, Kan I (1911) 313–318, hier: 317.

[2] Vgl. *E. Stolz,* Paroikia, parochia und parochus, in: ThQ 89 (1907) 424–448 sowie *Stutz* a. a. O.

[3] Sonst wäre parochus zu deuten als Ansiedler, der nicht aus der Gemeinde stammt, sondern darin nur seinen Wohnsitz genommen hat (vgl. Stolz 428).

[4] Stutz belegt für Freisinger Quellentexte schon ein Vorkommen im 12. Jahrhundert (315f).

ratur (z. B. bei Cicero und Horaz) vorfindlichen Wortes „parochus" = „Lieferant", „Hausherr", „Wirt an der Heeresstraße" verholfen. Er hatte im Römischen Reich die reisenden Staatsbeamten gegen eine bestimmte Taxe zu beherbergen und zu verköstigen. Da lag es nahe, dem Ortsgeistlichen, analog auch zum Tun des Herbergsbesitzers im Gleichnis vom Barmherzigen Samariter (vgl. Lk 10, 25–37), die Sorge um das geistliche Wohl der Gläubigen und die Aufgabe der Gastfreundschaft zuzuweisen[5].

Damit ist deutlich geworden: sowohl das deutsche Wort „Pfarrer" wie das lateinische „parochus" hängen mit dem griechischen Begriff der „paroikia" zusammen, der in der Geschichte des Christentums mehr und mehr zum terminus technicus der lokal (!) umschriebenen Einzelgemeinde innerhalb der Gesamt-Ekklesia geworden ist. Die noch im 2. Jahrhundert im Bewußtsein der Christen deutlich vorhandene spirituelle Bedeutung von „paroikia" ist mehr und mehr zurückgetreten und bis heute fast in Vergessenheit geraten. Die Selbstbezeichnung des jüdischen Frommen und des gläubigen Christen der ersten Jahrhunderte als „paroikos" ist im griechisch-römischen Raum vor allem durch die fortschreitende Verweltlichung der Kirche und der Christen, besonders seit der Konstantinischen Wende, weder auf sie selbst noch auf die Amtsinhaber angewandt worden.

Heute geht es darum, das theologische Verständnis von Kirche und Gemeinde als „Volk Gottes unterwegs" im Sinne der „paroikia", von „Christ- und Pfarrersein" im Sinne des „paroikos"-Daseins zwischen „Fremdlings- und Vollbürger"-Existenz biblisch zu verankern und auf das Heute und Morgen hin neu auszuleuchten.

3. Biblisch-theologische Überlegungen zur Gemeinde als „paroikia" und zum Christsein als „paroikos-Existenz"

Beide Begriffe, paroikia und paroikos, sind in der jüdischen Theologie und Frömmigkeitsgeschichte von zentraler Bedeutung: das gläubige Bewußtsein der Erwählung als „Volk Gottes" durchstimmt die Erfahrung des Lebens in der Fremde und in der Diaspora, als „Beisasse ohne Bürgerrecht", aber doch mit einem gewissen Rechtsschutz – angefangen von dem in der Fremde weilenden Abraham, dem „Vater der Glaubenden", bis hin zu dem Rabbiner im Getto von Warschau, der mit über Gott zu Gericht saß, dem Urteil, „Gott, du bist schuldig!" sich anschloß und dann sprach: „Also, lasset uns anbeten!"

[5] Belegstellen bei Stolz 429. – Eine andere Deutung des Wortes parochus bezog sich auf das griechische Wort parochos = Brautführer: „Als Brautführer werden die Bischöfe bezeichnet . . ., weil sie gleichsam die Brautführer der Kirche, der Braut Christi, sind" (ebd. 428); vgl. *K. Kunze*, Textsorte und historische Wortgeographie. Am Beispiel Pfarrer/Leutpriester, in: *P. Kesting* (Hg.), Würzburger Prosastudien II. FS K. Ruh, München 1975, 35–76.

Paroikia meint „Zustand, Stellung, Schicksal eines Beisassen, wohnend in der Fremde ohne Bürger- und Heimatrecht“[6]. Die reale Erfahrung dieser Situation bestimmt zum einen das spirituelle Selbstverständnis des gläubigen Juden: selbst wenn er welthaftes Wohn- und Heimatrecht gefunden hat, versteht er sich Gott gegenüber in einem fortdauernden Beisassenverhältnis – die „Sehnsucht Jerusalem“[7] steht symbolhaft für diese Spannung; zum anderen prägen die genannte Erfahrung ebenso wie dieses Selbstverständnis das Verhalten des Juden gegenüber Fremden, die bei ihm als Beisassen wohnen: „Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremdlinge in Ägypten gewesen“ (Lev 19, 34) – ein Gebot, das nach jüdischem Verständnis das bekannte Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe ausweitet zu einem Dreifach-Gebot (Sch. Ben Chorin). Gegenüber den „Beisassen“ hat Israel rechtlich-soziale Verpflichtungen[8] zu erfüllen: z. B. die Gewährung des Asylrechtes wie den Anteil an den Früchten des Sabbatjahres, die Sorge für Verarmte und Notleidende, die dann auch nicht zu Sklavendiensten herangezogen werden dürfen, die Möglichkeit, eine bessere soziale Stellung zu erlangen, ja sogar in beschränkter Weise am kultischen Leben des Gottesvolkes teilzunehmen. Dahinter steht der Gedanke: der Fremde ist als Gastfreund heilig. Ihm wendet Gott als Schwachem dieselbe Freundlichkeit zu wie dem eigenen schwachen Volksgenossen. Vor Gott sind schließlich alle Völker nicht Besitzende, sondern Beisassen: sie haben kein letztes Verfügungsrecht, weder über das Land noch über die Kultstätten, noch über Gott selbst – es gibt kein „Besitzen des Heiles“. Gott ist und bleibt als Schöpfer auch der „Besitzer“ der ganzen Welt.

Im hellenistischen Judentum der Diaspora wird, vor allem bei Philo von Alexandrien, dieses Bewußtsein der Beisassenschaft spiritualisiert: der Fromme wohnt als Fremdling und Beisasse hier auf Erden in Anbetracht

[6] *K. L. – M. A. Schmidt,* paroikos in: *G. Kittel,* ThWNT V (Reprint: Stuttgart – Berlin – Köln 1990) 840–852, 841. – Vgl. auch *K. L. Schmidt,* Israels Stellung zu den Fremdlingen und Beisassen und Israels Wissen um seine Fremdlings- und Beisassenschaft, in: Jud 1 (1945) 269–296; *M. Görg,* Fremdsein in und für Israel, in: *O. Fuchs* (Hg.), Die Fremden, Düsseldorf 1988, 194–214.

[7] Vgl. *H.-G. Kaufmann – Sch. Ben Chorin – M. Langer,* Wege der Sehnsucht Jerusalem, München 1990; *Sch. Ben Chorin,* Jerusalem: die zweidimensionale dreimal heilige Stadt, in: *M. Langer – A. Laschet* (Hg.), Erbittet für Jerusalem Frieden. Hoffnungen zwischen Vision und Wirklichkeit, Aachen 1991, 15–26 (*E. Lasker-Schüler:* „Und meine Seele verglüht in den Abendfarben Jerusalems“). – Zum Selbstverständnis der spezifischen jüdischen Situation als des sozial Fremden vgl. *G. Simmel,* Soziologie, München – Leipzig ²1922, 509–511.

[8] Vgl. *Schmidt* 844–846.

der Ferne von der eigentlichen, der himmlischen Heimat. Diese Einstellung wird durchsetzt von Welt-, Lebens- und Leibverachtung; sie führt zum Dualismus zwischen Leib und Seele, Gott und Mensch, irdischem und himmlischem Leben.

Im Neuen Testament findet sich paroikos viermal, paroikia zweimal und zweimal das Verbum paroikein = daneben wohnen. Immer wird dabei durch ein beigefügtes Zitat oder eine Anspielung auf alttestamentliche Texte Bezug genommen: z. B. in der Rede des Stephanus (Apg 7) oder des Paulus (Apg 13,16ff). Die gläubig motivierte Haltung des Christen als „Fremdling und Beisasse" in dieser Welt stellt vor allem der Verfasser des Hebräer-Briefes vor, der in einer geistigen Welt wurzelt, die mit der des Philo von Alexandrien sehr verwandt ist, sich aber doch auch von ihr wesentlich unterscheidet[9]. Das Vorbild des Christen ist für ihn Abraham, „der sich aufgrund des Glaubens als Fremder im verheißenen Land wie in einem fremden Land aufhielt und mit Isaak und Jakob, den Miterben derselben Verheißung, in Zelten wohnte; denn er erwartete die Stadt mit den festen Grundmauern, die Gott selbst geplant und aufgebaut hat . . . Sie alle haben das Verheißene nur von Ferne geschaut und gegrüßt und haben bekannt, daß sie Fremde und Gäste auf Erden sind . . . Sie suchen eine Heimat . . . streben nach der besseren Heimat, nämlich der himmlischen" (vgl. Hebr 11, 9–16). Abraham erscheint hier als „Prototyp der erst im himmlischen Jerusalem zum Ziel kommenden Glaubenswanderschaft"[10] der Christen. Sie können „in der Gewißheit der Hoffnung leben. Sie sind des Heiles im Erhöhten ‚ansichtig' . . . Als Gegenwartsgabe der Vollendung haben sie bereits jene ‚Zuversicht' empfangen, die darauf gründet, daß der Weg ins himmlische Heiligtum aufgetan und ‚wir' in allen irdischen Bedrängnissen bereits ‚hinzutreten' zur ‚ewigen Stadt' und der ‚himmlischen Festversammlung' (Hebr 12, 22)"[11]. Im übertragenen Sinn darf man deshalb als Adressaten des Briefes „An die Hebräer" die heimatlos über die Erde ziehenden, die himmlische Heimat suchenden Frommen verstehen[12].

In Eph 2, 11–19 wird über die aus dem Heidentum zum Glauben an Christus als dem Friedensstifter und Versöh-

[9] *F. Schröger,* Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger, Regensburg 1968, 291–307.
[10] *C.-P. März,* Hebräerbrief, Würzburg 1989, 70.
[11] Ebd. 13. – Vgl. das Wort von *E. Cardenal:* „Wir sind noch nicht im Festsaal angelangt. Wir sind aber eingeladen und sehen schon die Lichter und hören die Musik."
[12] Vgl. *E. Käsemann,* Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief, Göttingen [4]1961.

ner Gekommenen gesagt: „Ihr seid jetzt nicht mehr" – wie früher als Nichtjuden gegenüber dem Volk Israel bzw. entsprechend dessen Selbstverständnis als Beisassen gegenüber Gott – „Beisassen ohne Bürgerrecht, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes" (V. 19). Sie sind nun der geistige „Tempel im Herrn"; sie bilden die neue „politeia" aus Juden und Heiden, welche die irdische und die himmlische Wirklichkeit umfaßt.

Der 1. Petrusbrief kennzeichnet das Leben der Christen in der Welt als „Paroikia-Existenz", die eine gottesfürchtige Lebensführung zur Konsequenz haben soll (1, 17). Die Christen sind, gemäß Ps 39, 13[13] Beisassen und Pilger in dieser Welt (2, 11), „Auserwählte, die in der Zerstreuung leben" (1, 1), und die gehalten sind, „unter den Heiden ein rechtschaffenes Leben zu führen", damit diese davon beeindruckt von der Verleumdung gegen sie abrücken, „zur Einsicht kommen und Gott preisen am Tag der Heimsuchung" (2, 12). Ein ausschweifendes Leben würde den nichtchristlichen Mitbürgern Anlaß bieten für Verleumdungen (2, 11); die gute Lebensart der Christen aber soll die Verleumder zur Änderung ihres Urteils und zur Bekehrung zum wahren Gott bewegen.

„Je nachdem der Blick auf Gott oder die Welt, auf das ‚Jetzt schon' (und damit grundsätzlich ‚Nicht mehr') oder auf das ‚Noch' gerichtet ist . . ., ist die Kirche des Neuen Testamentes ekklesia und paroikia, richtiger: als ekklesia zugleich paroikia."[14] Ihre Existenz ist bestimmt von „Vollbürgerschaft durch Christus bei Gott" und von „Beisassenschaft gegenüber der Welt". Der tiefste Grund dafür ist das Fremdlings-Schicksal Jesu selbst: „Der Menschensohn hat keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen kann" (Mt 8, 20); „er, der reich war, wurde unseretwegen arm, um euch durch seine Armut reich zu machen" (2 Kor 8, 9); „ich war ein Fremder und Obdachloser, und ihr habt mich aufgenommen/nicht aufgenommen" (Mt 25, 35. 43); „er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf" (Joh 1, 11); „Jesus hat . . . außerhalb des Tores gelitten. Laßt uns also zu ihm vor das Lager hinausziehen und seine Schmach auf uns nehmen. Denn wir haben hier keine Stadt, die bestehen bleibt, sondern wir suchen die künftige" (Hebr 13, 13f).

4. Von der paroikos-Spiritualität zur paroikia-Organisation

Wie lebendig dieses Bewußtsein der alten Kirche von ihrem Wesen als Beisassenschaft und dem Christsein als paroikos-Existenz war, bezeugen verschiedene Doku-

[13] Die Aussage dieses Psalmes „muß zur frühesten Katechese gehört haben, die das christliche Leben als ein Leben in der Fremde ansah, vgl. 1 Petr 1, 1. 17; Kol 3, 1–4; Phil 3, 20" (Kommentar der Jerusalemer Bibel, Neue Ausgabe).

[14] *Schmidt* 850. – Vgl. *ders.*, Die Kirche als Beisassenschaft, in: ThBl 16 (1937) 12f und 15f (Exkurs II).

mente der ersten christlichen Jahrhunderte: z. B. die Überschrift des 1. Clemensbriefes, die Aufschrift des Polykarp-Briefes und auch des Polykarp-Martyriums. Bei Dionysius von Korinth und im Brief der Gemeinde von Vienne und Lyon über das Martyrium des Pothinus finden sich diese Bezeichnungen. Auch Grabinschriften von Christen sprechen von der Fremde dieses Lebens[15]. Der 2. Clemensbrief mahnt: „Wir wollen, meine Brüder, die paroikia dieser Welt verlassen und den Willen dessen tun, der uns berufen hat, und uns nicht scheuen, aus dieser Welt hinauszugehen" (5, 1). Am berühmtesten freilich ist der Text aus dem Diognet-Brief: „Die Christen haben eine Heimat zu eigen und leben in ihr wie Fremdlinge. Sie haben an allem teil wie Bürger und nehmen alles auf sich wie Beisassen. Jede Fremde ist ihnen Heimat und jede Heimat ist ihnen Fremde . . . Sie wohnen als Fremdlinge vorübergehend im Vergänglichen, die himmlische Unvergänglichkeit erwartend" (5, 5; 6, 8).

Während im 1. Jahrhundert die Selbstbezeichnung der Christen als Fremdlinge und Beisassen fast technisch geworden und im 2. Jahrhundert noch sehr lebendig war, trat dieses Bewußtsein – mitbedingt wohl auch durch die Nichterfüllung der Naherwartung der Wiederkunft Christi – im 3. Jahrhundert immer mehr zurück. Während bis dahin paroikia einen Zustand des Gottesvolkes oder der neutestamentlichen Gemeinde und damit das Sein dieser ekklesia als paroikia-Existenz bezeichnete, wurde nun paroikia, zunächst synonym für ekklesia, ab der Mitte des 2. Jahrhunderts immer mehr zur technisch-organisatorischen Bezeichnung von Einzelgemeinden. Bereits Irenäus nennt die christlichen Gemeinden so.

Die geschichtliche Entwicklung[16] zeigt, daß bedingt durch die organisatorischen Verfestigungen, wie das Eigenkirchenwesen, das Tauf- und Zehentrecht oder den Pfarrbann, einerseits die Pfarrei immer mehr zum wirtschaftlichen Rechtsobjekt geworden ist und zum anderen das Amt des Pfarrers vorrangig unter kirchenrechtlichen Aspekten gesehen wurde, zu denen heute Aspekte der Rollentheorie oder der Leitungs- und Organisationspsychologie[17] hinzugekommen sind. Es bleibt „denkwür-

[15] Vgl. *Stolz* 433f.

[16] Vgl. *St. Zorell,* Die Entwicklung des Parochialsystems bis zum Ende der Karolingerzeit, Mainz 1901; *A. Schrott,* Seelsorge im Wandel der Zeiten. Formen und Organisation seit der Begründung des Pfarrinstitutes bis zur Gegenwart, Graz – Wien 1949; *E. Gatz* (Hg.), Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. I: Die Bistümer und ihre Pfarreien, Freiburg – Basel – Wien 1991 (1. Teil: Grundzüge der Pfarreientwicklung von den Anfängen bis zur Gegenwart 29–159).

[17] Vgl. *K.-W. Dahm,* Beruf: Pfarrer. Empirische Aspekte, München 1971; *D. von Heymann,* Handwörterbuch des Pfarramts. Führungs- und Arbeitstechniken für Kirche und Gemeinde, München 1978; *R. Riess,* Pfarrer werden? Zur Motivation von Theologiestudenten, Göttingen 1986.

dig, daß dieses Wort (sc. paroikia), das ins Lateinische als paroecia oder parochia und ins Deutsche als Parochie, Pfarrei übergegangen ist, eine christliche Gemeinde als eine Körperschaft von Fremden, von Beisassen bezeichnet, deren wahrer Staat, deren Bürgerrecht im Himmel ist"[18].

5. Überlegungen zur Theologie des Pfarrers als Anwalt der paroikos-Existenz der Christen bzw. der Gemeinde

Die innere Wesensbestimmung von Kirche bzw. Gemeinde als paroikia und jedes Christen als paroikos impliziert entscheidende Konsequenzen für das Leben aus dem Glauben. Zum einen fordert sie eine „Weltverantwortung"[19] zwischen Weltlosigkeit, Weltflucht und Weltverfallenheit, eine Weltzuwendung, die aber eindeutig von der eschatologischen Perspektive durchstimmt ist. Festgemacht ist diese Weltverantwortung und -zuwendung in der Sicht der Welt als Gottes guter Schöpfung, die freilich durch die Sünde des Menschen Entfremdung erfahren hat und erfährt; gegründet ist sie in der Zuwendung Gottes zur Welt und zum Menschen in der Bundesgeschichte Israels, vor allem aber in der Neuqualifizierung dieses Bundes in Jesus von Nazareth, seinem Leben, Sprechen und Handeln, seinem Tod und seiner Auferstehung sowie der Stiftung der neuen Heilsgemeinschaft derer, die seiner Nachfolge verpflichtet sind; letztlich umfassend getragen aber wird solche Weltzuwendung von der Hoffnung auf den Anbruch der Herrschaft Gottes in Jesus Christus und ihrer noch ausstehenden Vollendung in einem neuen Himmel und einer neuen Erde. Zum anderen bedeutet dies für Kirche und Gemeinde, die ja Zeichen und Werkzeug der Einigung der Menschen mit Gott und untereinander sein sollen, für eine so bestimmte Praxis des Lebens und der Welt einzutreten und diese Praxis in ihren eigenen Reihen modellhaft zu leben: als „alternative Gesellschaft", die aber nicht in Selbstüberschätzung und Überforderung der anderen sich elitär und geschlossen gibt und damit einer Verwechslung von Kirche mit dem Reich Gottes Vorschub leistet. Bei den Christen „vor Ort" diese Perspektiven wachzuhalten, sie ihnen als „gefährliche Erinnerung" immer neu durch die eigene Existenz vor Augen zu führen und in

[18] *Schmidt* 852.

[19] Vgl. *L. Roos,* Dimensionen christlicher Weltverantwortung, in: LS 35 (1984) 97–106. – Kirche als „sacramentum mundi" meint also ein Doppeltes: Christen sind gehalten, selbst evangeliumsgemäß zu leben, „eine Sozialtheologie für Glaubende zu entwickeln und zu verkünden . . . Gleichzeitig aber müssen sie versuchen, eine Sozialethik für ‚Heiden' zu formulieren." . . . d. h. „das, was sie aufgrund ihrer geschichtlichen Erfahrung mit dem Menschen für notwendig und hilfreich halten, so zu formulieren und zu vermitteln, daß es auf der Basis eines geläuterten vernünftigen Denkens von allen Menschen guten Willens verstanden und akzeptiert werden kann" (Roos 105). – Vgl. *E. Jünemann,* Gemeinde- und Weltverantwortung. Eine historisch-systematische Studie zur Wahrnehmung sozialer Verantwortung durch die christliche Gemeinde, Würzburg 1992.

der Gemeinde zu inszenieren, darin besteht m. E. die theologische Legitimation des Pfarrer-Berufes: er soll Anwalt sein der paroikos-Existenz der Christen und der Gemeinde als paroikia.

5.1 Zur äußeren und inneren Gestalt des Pfarramtes

„Mit euch bin ich Christ, und für euch bin ich Pfarrer." So läßt sich das bekannte Wort von Augustinus ausdehnen auf jene Priester, denen, wie das 2. Vatikanische Konzil[20] sagt, als den vorzüglichen Mitarbeitern des Bischofs die Seelsorge in einem bestimmten Teil der Diözese unter der Autorität des Bischofs und in Teilhabe an dessen Amt anvertraut ist, die zugleich als „pastores proprii" gelten. Sie sollen für die Gläubigen ihrer Pfarrei „die Dienste des Lehrens, des Heiligens und des Leitens ausüben, wobei auch andere Priester oder Diakone mitwirken sowie Laien nach Maßgabe des Rechts mithelfen"[21]. Das neue kirchliche Gesetzbuch hat gegenüber dem früheren von 1917 einen Wandel in der Auffassung vom Amt des Pfarrers deutlich gemacht: zwar bedarf „diese Aufgabe einer Festigkeit im Amt . . .; da aber dieses Amt um der Seelsorge willen eingerichtet ist, ist die Festigkeit im Amt nicht mehr unabdingbar gegeben, sondern sie ist begrenzt durch die Notwendigkeiten der Seelsorge, begrenzt vom ‚Heil der Seelen' (c. 1752)"[22]. Übrigens wird heute einem Pfarrer nicht mehr das Pfarramt übertragen, sondern die seelsorgliche Verantwortung und Verpflichtung für eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen (c. 515 § 1). Sowohl das Konzil wie das kirchliche Gesetzbuch beschreiben die verschiedenen Aufgabengebiete des Pfarrers in einer Gemeinde; als Eignungskriterien dafür gelten Frömmigkeit, Rechtgläubigkeit und Rechtschaffenheit, Seeleneifer, theologische Kenntnisse, pastorale Kompetenzen des Lehrens und Leitens, Kooperationsbereitschaft und Kooperationsfähigkeit[23]. Weil in diesem Dienst, der in der Pfarrei zu leisten ist, der Dienst der Kirche konkret wird, deshalb sollte darin und vor allem auch in dem, der ihn ausübt, die Wesensbestimmung der Kirche bzw. der Gemeinde als paroikia Gestalt annehmen.

Wenn in der Person des Pfarrers anschaulich werden soll, daß der christlichen Gemeinde als solcher Pilgerstatus zukommt, dann müßte dies vor allem seine persönliche Lebensweise, seine Spiritualität und seinen Leitungsstil prägen: die Einfachheit seiner Wohnung und Kleidung; der bewußte Kauf des Mittelklassewagens; die Verweige-

[20] Dekret „Christus Dominus", Art. 30, Abs. 1. – Vgl. CIC c. 519.
[21] CIC c. 515; c. 519.
[22] *H. Heinemann*, Rechte und Pflichten des Pfarrers. Überlegungen im Anschluß an das neue kirchliche Gesetzbuch, in: LS 38 (1987) 319–323, hier 323.
[23] 2. Vat. Konzil, CD 30f; CIC cc. 528–530.

rung, für sich selbst eine Eigentumswohnung oder ein Haus zu bauen oder zu erwerben; die Ablehnung von kirchlichen oder staatlichen Ehrentiteln und Auszeichnungen; eine bewußte Gestaltung des Alltags, die Freiräume schafft für das persönliche und gemeinschaftliche Gebet, für Exerzitien und den Glaubensaustausch mit Mitarbeiter/innen, besonders auch mit der Pfarrhausfrau, aber auch für die regelmäßige, sinnvolle Erholung und Freizeit; das Teilen des Lebens vor allem mit den Benachteiligten und Vergessenen in der Gemeinde; die Gastfreundschaft im Pfarrhaus; der kollegiale Leitungsstil im Pfarrgemeinderat; der Verzicht auf Herrschaftsgebaren und Rechthaberei, auf Wehleidigkeit und ständiges Klagen über die Schwere der Aufgaben; die Absage an eine Überverantwortung, die alle positiven und vor allem die negativen Erscheinungen in der Pfarrei auf sich bezieht und deshalb die eigenen Aktivitäten bis zur Erschöpfung vermehrt; die Befähigung und Begleitung von Mitarbeitern/innen, die nicht nur Arbeit abnehmen, sondern eigenständige Verantwortung übernehmen; die Bereitschaft, eigene Grenzen zuzugeben, und eine pastorale Gelassenheit, die aus dem Bewußtsein lebt, daß der eigentliche Herr der Gemeinde immer schon unserem Tun zuvorkommt, es mit seiner Gnade begleitet und unser Stückwerk zur Vollendung bringt. Mit der Orientierungsfunktion des Pfarrers als paroikos läßt sich schließlich auch die zölibatäre Lebensform des Priesters theologisch in Zusammenhang bringen. Freilich: der sich noch massiv verschärfende Priestermangel und die damit verbundene, immer stärker werdende Belastung und Überlastung der Pfarrer steht solchen Optionen als strukturelle Blockade entgegen, solange die territoriale Pfarrei die bestimmende Wirklichkeit in der Kirche ist und die mitverantwortliche Gemeinde mit ihren Charismen nicht wirklich mehr Kompetenzen erhält (z. B. die Frauen).

5.2 Inspirationen für die paroikia-Gestalt der Gemeinde

Rolf Zerfaß hat in seinen Überlegungen zur paroikia-Gestalt der christlichen Gemeinde darauf aufmerksam gemacht, „wie fremd unser Gemeindebewußtsein seinen eigenen Ursprüngen gegenübersteht, wie sehr ... die christlichen Gemeinden sich ins genaue Gegenteil dessen verwandelt haben, was sie einmal waren ... Pfarrei ist zum Inbegriff der Stabilität, der Ordnung und der Abgrenzung gegenüber Fremden geworden ... Die Fähigkeit christlicher Gemeinden, Heimat zu bieten, wird wesentlich davon abhängen, ob sie bereit sind, sich als Heimat auf Zeit, als Wahlheimat zu verstehen, als ein Zuhause, das gemeinsam von denen aufgebaut, bezogen,

eingerichtet, bewohnt wird, die auf der Suche nach einem Zuhause sind"[24]. Dafür ist zunächst sicher, und zwar nicht zuletzt durch den Pfarrer, ein neues Bewußtsein aufzubauen: für eine neue Offenheit für alle, die nicht akzeptiert, nicht beheimatet, ohne Schutz und ohne Orientierung sind: zum Beispiel für Ausländer und Asylbewerber, für Über- und Aussiedler, für Behinderte, für Kinder und Jugendliche, für Strafentlassene, wiederverheiratete Geschiedene, laisierte Priester; für eine Gemeinde als Ort des Aufatmens, eines respektvollen Klimas, der Akzeptanz eines jeden in seiner Art und Besonderheit, als Raum für die Erfahrung des anwesenden, aber auch des fremden und abwesenden Gottes. Davon werden die Gottesdienste in den Gemeinden geprägt sein müssen oder das Pfarrfest[25] im Kontrast zu den bürgerlichen Festen, aber auch die Nachbarschaftshilfe und das politische Engagement.

Ich möchte gleichzeitig dafür plädieren, daß in der Verkündigung, in der Bibelarbeit, in Glaubensgesprächen und in der Bildungsarbeit das biblische Thema der paroikos-Existenz des Christen und der paroikia-Gestalt der Gemeinde wieder erneut und vertieft zur Sprache kommt, beispielsweise durch die Relektüre des Synodenbeschlusses „Unsere Hoffnung". Denn erst der Horizont des Reiches Gottes, in dem Christen als „Vollbürger und Hausgenossen Gottes" beheimatet sind, gibt unseren Beheimatungsversuchen des Menschen in dieser Welt sowie in Kirche und Gemeinde ihre Berechtigung und deren rechte Gestalt.

[24] *R. Zerfaß,* Christliche Gemeinde – Heimat für alle? Bedingungen und Möglichkeiten aus der Sicht der Praktischen Theologie, in: *G. Koch – J. Pretscher* (Hg.), Kirche als Heimat, Würzburg 1991, 29–57.
[25] Vgl. *K. Baumgartner,* Vom Sinn und Unsinn unserer Pfarrfeste, in: Die lebendige Zelle 27 (1984) 21–23.

Josef Pfammatter
Neutestamentliche Perspektiven für die Dienste in der Kirche
19 Thesen zum Dienst des Gemeindeleiters

Das vorliegende Heft erscheint in einer Zeit, wo die Ekklesiologie dabei ist, die Eschatologie von ihrem Rang als „Wetterwinkel der Theologie" (H. U. v. Balthasar) zu verdrängen, und dies nicht zuletzt wegen der Amtsfrage. Und dabei ist die Amtsfrage keineswegs die wichtigste der in der Ekklesiologie anstehenden Fragen. Der neutestamentliche Beitrag will dem Gemeindeleiter helfen, seinen Ort in der Kirche klarer zu sehen und seinen Dienst mit größerer Sicherheit (Lk 1, 4) zu vollziehen. – Die folgenden Thesen 1–9 stellen Vorüberlegungen zum Verstehen der neutestamentlichen Texte an, während die Thesen 10–19 versuchen, einige der einschlägigen Texte auf den Dienst des Gemeindeleiters hin auszulegen.

1. Einheit in der Vielfalt

Daß der Kanon des Neues Testaments aus recht heterogenen Schriften zusammengesetzt ist, erschwert oder verunmöglicht auch für das Gebiet der kirchlichen Dienste eine glatte Systematik. Doch zeigt gerade diese Tatsache, daß für das Verständnis von Kirche und kirchlichem Dienst auszugehen ist von der Einheit in der Vielfalt. Das gilt sowohl für die theologische als auch für die soziologische Dimension von Kirche und kirchlichem Dienst.

2. Kenntnis des sozio-kulturellen Hintergrundes

Bei der Übertragung von Aussagen des Neuen Testaments auf die heutigen Verhältnisse sind auch bei der Frage nach den Diensten in der Kirche die jeweiligen Kontexte zu bedenken. Möglichst genaue Kenntnis des sozio-kulturellen Hintergrundes der Verfasser und der Adressaten einer neutestamentlichen Schrift sowie der kirchengeschichtlichen Situation zur Zeit der Entstehung einer Schrift ist unerläßlich für die theologische Argumentation.

Es macht einen Unterschied aus, ob etwa die Aussendungsreden und die Jüngerbelehrung der synoptischen Evangelien als ipsissima vox Jesu zu verstehen sind oder ob sich darin bereits die Situation der vorsynoptischen Wanderpredigt, die Zeit der sich bildenden Hausgemeinden oder bereits die Spätzeit des Neuen Testaments mit den beginnenden Ermüdungs- bzw. Zerfallserscheinungen widerspiegeln. Es ist auch von erheblicher Bedeutung zu wissen, ob eine theologische Aussage auf Paulus, auf die Paulusschule oder auf die Spätzeit des Neuen Testaments zurückgeht, ob sie in den echten Paulusschriften oder in den (zumeist spät anzusetzenden) Katholischen Briefen steht.

3. Neues Testament und kirchliche Lehre

Die Übertragung neutestamentlicher Aussagen in die Gegenwart kann nicht absehen von der Tatsache, daß die gleichen Texte im Lauf von zwei Jahrtausenden z. T. unterschiedliche, z. T. dogmatisch verbindliche Interpretationen gefunden haben. Wenn auch das Neue Testament für jede Zeit als Korrektiv der jeweiligen kirchlichen Lehre und Praxis zu gelten hat, so können doch seine Sätze die jeweils gültige Lehre und Praxis nicht einfach ignorieren. Ungekehrt dürfen sich weder Lehre noch Praxis prinzipiell einer Hinterfragung durch neutestamentliche Aussagen entziehen, etwa unter Berufung auf die lange Tradition einer Lehre oder die weite Verbreitung einer in possessione befindlichen Praxis.

4. „Amt" als „Dienst"

Es ist in der Geschichte der Theologie und des kirchlichen Lebens nicht immer gebührend beachtet worden, daß das im Deutschen mit dem Wort „Amt" Gemeinte im Neuen Testament, von wenigen Ausnahmen abgesehen,

durchwegs „Dienst" heißt. Mehr noch: Seit Jesus von Nazareth gibt es „nur noch ein einziges Amt in diesem Sinn: das Jesu selbst"[1]. Ein kirchliches Amtsverständnis, das diese Tatsache übersieht, ist daher schon im Ansatz verfehlt.

5. Jesus und die werdende Kirche

Der Charakter der neutestamentlichen Schriften als Zeugnisse des nachösterlichen Glaubens gestattet nicht nur, sondern verlangt die stärkere Zusammenschau von Christologie und Ekklesiologie. „Jesus ist nicht nur exemplarisch im Sinne eines Vorbildes, sondern vor allem ursprungshaft für das Heil durch die von ihm gewährte ‚Gemeinschaft' (nachösterlich: ‚In-Christus-Sein', ‚Immanenz') ... Jesus (ist) von vornherein in Relation zu seiner Jüngergemeinschaft (‚Kirche') als einer Dienstgemeinschaft für die Welt zu sehen. Die Sendung der Jüngergemeinschaft durch Jesus ist – christologisch betrachtet – interpretierendes Korrelat zur Sendung Jesu selbst."[2] Der Ertrag einer solchen Betrachtungsweise für die Ekklesiologie ist erheblich: es erscheint dann *schon der Jesus der Evangelien* als das Haupt der werdenden Kirche, und dies nicht nur in den wenigen sog. „kirchenstiftenden Akten", sondern in seinem ganzen vorösterlichen Sein und Wirken.

6. Zur Dreiteilung des Amtes

Wie bei allen Fragen kirchlicher Lehre und Praxis sollte bei der Amtsfrage das Neue Testament nicht bloß abgesucht werden auf Beweise für die Richtigkeit bzw. für die Göttlichkeit der heute gültigen Dreiteilung des Amtes (Bischöfe – Priester – Diakone); es müßte mindestens ebenso unvoreingenommen gelesen werden mit der Bereitschaft, gegebenenfalls auch liebgewordene Vorstellungen zu korrigieren oder fallenzulassen aufgrund neuer Erkenntnisse. „Denn lebendig ist das Wort Gottes und wirkmächtig und schärfer als jedes zweischneidige Schwert; es dringt durch bis zur Scheidung von Seele und Geist, von Mark und Bein" (Hebr 4, 12).

7. Kirche – Grundlage des Amtes

Eine Reflexion über das kirchliche Amt muß versuchen, die Fülle der biblischen Aussagen über die *Kirche* in den Blick zu bekommen. Von Wesen, Sinn und Ziel der Kirche her erhält das Amt in der Kirche sein Profil.

Hier sind die (meist metaphorischen) Aussagen im neutestamentlichen *Epistolar* grundlegend, die z. T. auch im 1. Kapitel der Kirchenkonstitution (LG 6) herangezogen werden (Pflanzung Gottes, Bauwerk Gottes, Tempel Gottes, Leib, Leib Christi, Herde Gottes, Volk Gottes, Ge-

[1] *E. Schweizer,* Das Amt. Zum Amtsbegriff im Neuen Testament, in: *K. Kertelge,* Das kirchliche Amt im Neuen Testament, Darmstadt 1977, 205–219, hier 211f.

[2] *W. Thüsing,* in: *K. Rahner – W. Thüsing,* Christologie – systematisch und exegetisch (= QD 55), Freiburg i. Br. 1972, 279.

meinde *[ekklēsia]* Gottes, Brief Christi u. a.). Dazu kommen die Wendungen der am Werden der Kirche besonders interessierten *lukanischen Schriften* mit der sorgsamen Unterscheidung zwischen „Israel", „dem Volk", „der Volksmenge" und den Führenden, und mit den aufeinander hingeordneten Kreisen der „Jünger" und „der Zwölf, die Jesus auch Apostel nannte" (Lk 6, 13). Die Apostelgeschichte ergänzt: „die Brüder", „die Glaubenden" bzw. „die zum Glauben Gekommenen", „die den Namen des Herrn anrufen", „die Heiligen", „die des Weges", „die Christianer", „das Volk aus den (Heiden-)Völkern" (*laos ex ethnōn,* Apg 15, 14) u. a. Jede dieser Bezeichnungen umschreibt einen Aspekt der Kirchenwirklichkeit und leistet damit einen Teilbeitrag zur Erfassung und Sinndeutung des kirchlichen Amtes.

8. Kirche im Werden

Die Vorstellung, wonach der vorösterliche Jesus die Kirche in der Art eines Vereins mit festen Statuten gegründet habe, ist in mancher Hinsicht unzureichend und daher ergänzungsbedürftig, vor allem durch die Einsicht, daß die Anfänge der Kirche ein *Prozeß* sind, der vom vorösterlichen Jesus in die Wege geleitet, dann aber vom erhöhten Herrn durch den Heiligen Geist fortgeführt wurde *und wird.* Kirche ist daher immer Kirche im Werden: sie ist nicht ein fertiges Gebäude (auch nach Mt 16, 18 nicht), sondern eine Baustelle, wo es gewiß einen Bauplan und eine ganze Anzahl von Bauleuten mit unterschiedlichen Fähigkeiten und Kompetenzen, wenige hervorragende Künstler und Genies, viele mittelmäßig Begabte, aber auch Pfuscher und klägliche Versager gibt (vgl. 1 Kor 3, 12–15). Allen aber ist ein gemeinsames und für alle Beteiligten verbindliches Ziel vorgegeben, der „Aufbau des Leibes" (vgl. Eph 4, 11–16).

9. Menschliche und göttliche Züge

Die Kirche nimmt teil an der inkarnatorischen Struktur der Heilsordnung. Sie ist das zerbrechliche Gefäß (vgl. 2 Kor 4, 7) für den Schatz, der nach dem Willen ihres Urhebers nicht in Hände von Engeln, sondern von Menschen gelegt wurde und gelegt wird. Die Kirche trägt, da sie sich aus *Menschen* zusammensetzt, *menschliche* und, da sie den „Schatz" des *Heils* durch die Zeit trägt, *göttliche* Züge. Diese Einsicht hat Folgen für den Dienst des Gemeindeleiters: zunächst für sein eigenes Selbstverständnis, dann aber auch für seine Sicht der Kirchen-Wirklichkeit mit allem, was diese Wirklichkeit ausmacht.

10. Funktion des Gemeindeleiters

Nach dem bisher Gesagten und unter Berücksichtigung dessen, was in jeder menschlichen Gemeinschaft von einem Vorsteher/Leiter erwartet werden darf, kann die Funktion des Gemeindeleiters umschrieben werden als

das Wahrnehmen der Hauptverantwortung für all jene Aufgaben, die in der Gemeinde von Menschen wahrgenommen werden müssen, damit Gemeinde lebt. Konkret heißt dies, daß der Gemeindeleiter zusammen mit seinen Mitarbeitern/innen die Mitglieder der Gemeinde animiert und dynamisiert, damit sie das werden, was sie als Glieder der Kirche durch Taufe und Firmung grundsätzlich schon sind: „lebendige Bausteine", „Glieder am Leib Christi", „Rebzweige" am Weinstock Jesus Christus, „Brüder" (und Schwestern) bzw. Söhne und Töchter aufgrund der in der Taufe empfangenen Geistbegabung und Gotteskindschaft; „Volk Gottes", das die großen Taten dessen preist, der es aus der Finsternis in sein Licht geführt hat (1 Petr 2, 9). Im Blick auf die Knechtsgleichnisse ist der Vorsteher der treue Haushalter, der „über sein Gesinde gesetzt ist, damit er ihnen zur rechten Zeit den angemessenen Unterhalt reiche" (Lk 12, 42), der, wenn er diesen Dienst erfüllt hat, ehrlich zu sprechen vermag: „Wir haben nur getan, was uns aufgetragen war" (Lk 17, 10).

11. Kollegiales oder/ und monarchisches Amtsverständnis

Der Versuch einer Ortsbestimmung für den Gemeindeleiter von den *Amtsbezeichnungen* her, die im Neuen Testament verwendet werden, führt zu einem ähnlichen Ergebnis wie die in These 10 erfolgte Umschreibung des Leitungsdienstes aufgrund der *Bilder von Kirche*. Ob die Leitung der Gemeinde kollegial wahrgenommen wird wie in der Apostelgeschichte (vgl. 14, 23; 15, 2. 6. 22; 20, 17) oder monarchisch wie in den Pastoralbriefen: immer geht es beim Amt um in menschliche Hände gelegte Verantwortung für das Leben der Gemeinde. Im monarchischen Modell der Pastoralbriefe erscheint der Gemeindeleiter stärker als das einsame Gegenüber der Gemeinde („Verkünde das Wort, halte an damit, gelegen oder ungelegen, überführe, mahne, sprich zu in aller Geduld und Lehrweisheit . . ." 2 Tim 4, 2), im Modell der Ältestenverfassung stärker als primus inter pares. Für beide Modelle aber gilt für den Gemeindeleiter, was den Gemeindegliedern von Korinth ins Stammbuch geschrieben wird: „Das Haupt kann nicht zu den Füßen sagen: ich brauche euch nicht" (1 Kor 12, 21), und: „Der Leib besteht nicht nur aus einem Glied, sondern aus vielen" (ebd. 12, 14). Aufgabe der Vorsteher ist somit die Verstärkung der Identität der einzelnen Glieder, die Koordination der Charismen und der Einsatz dafür, daß alle Glieder sich freuen, wenn ein Glied geehrt wird, und mitleiden, wenn ein Glied leidet (ebd. 12, 26).

12. Ein guter „Familienvater"

Eine Eigentümlichkeit der monarchischen Leitungsstrukturen, wie sie in den Pastoralbriefen vorausgesetzt

werden, besteht darin, daß der Gemeindeleiter wie für das gute Klima in seiner eigenen, so auch für das in der Familie Gottes, der Gemeinde, verantwortlich ist. Wohl deshalb wird die Fähigkeit, ein guter Familienvater zu sein, sowohl von Episkopen wie von Diakonen verlangt (1 Tim 3, 4. 12). Wer, auch als Zölibatär, schon in einem gemeinsamen Haushalt gelebt hat, weiß aus Erfahrung, wie entscheidend die Persönlichkeit des Hausvorstehers/der Hausvorsteherin die Atmosphäre in einem Haus bestimmt. Das Haus „Kirche" macht hier keine Ausnahme.

13. Amt und Herrschaft

Sowohl Matthäus als auch Lukas wissen, wohl aus den konkreten Gemeindeverhältnissen ihrer Zeit, um die Gefahr der Verselbständigung und Assimilierung herrschaftsbezogener Kategorien, der das Amt von Natur aus ausgesetzt ist. Beide begegnen dieser Gefahr, indem sie mit auffallender Insistenz Jesusworte tradieren, die den Dienstcharakter des Amtes (Lk 22, 26), das Postulat nach Umkehr der Maßstäbe (Mt 20, 26f/Mk 10, 43f), ja die Radikalität der Nachfolge Jesu im Sinn der „Karriere nach unten" (ebd. 20, 28/10, 45) betonen. Zu diesen Jesusworten gehören auch Mt 23, 8–12, die nur als kritisches Korrektiv zu bestehenden Verhaltensweisen von Exponenten der Adressatengemeinde verstanden werden können.

14. Fortsetzung des Dienstes Jesu

Nach dem Willen Jesu sollen die Gemeindeleiter den Dienst fortsetzen, den Jesus den Menschen erweisen will. Nicht zufällig beruft Jesus den Zwölferkreis als Reaktion auf die Absicht der Führenden, Jesus umzubringen (vgl. Lk 6, 13 nach 6, 11 und ähnlich die Sequenz Mk 3, 6. 13ff). Jesu Verkündigung der Botschaft vom Reich und die damit verbundene Heilertätigkeit sollten durch die Zwölf, ja durch alle Jünger, weitergehen. Wenn Lukas (6, 17–19) unmittelbar nach der Berufung der Zwölf in einem Summarium den Zustrom der Menge beschreibt, die Jesus hören und von den Krankheiten geheilt werden will, ist damit (wie später in anderer Formulierung in der Apostelgeschichte) die Gemeinde mit ihren Vorstehern in Pflicht genommen: Es gehört zu ihrem Selbstvollzug, den Anbruch der Gottesherrschaft zu verkünden, und zwar durch Wort (Predigt) und Tat (Diakonie). Mit der Gebetsnotiz Lk 6, 12 (vgl. Lk 5, 16 zwischen 5, 15 und 5, 17) ist auch die dritte Dimension gemeindlichen Lebens, die Gebetsgemeinschaft (Liturgie), auf Jesus zurückgeführt. Der Gemeindeleiter erkennt darin die Verantwortung, die er (per se vel per alios) wahrnehmen muß für Liturgie, Diakonie und Verkündigung.

15. Kirche für das Heil der Welt

Die Sorge für den Vollzug der Grundfunktionen Liturgie, Diakonie und Verkündigung in der geschwisterlichen Koinonia (Gemeinschaft) hat aber nicht bloß das Heil

der Gemeindemitglieder zum Ziel: es ist hingeordnet auf die Rettung der Welt (vgl. Joh 4, 42) und vollzieht sich vor den Augen der Welt (vgl. die Worte vom Licht der Welt und vom Salz der Erde Mt 5, 13–16). Nicht nur der Gemeindeleiter muß einen guten Ruf haben gegen außen (vgl. 1 Tim 3, 7): seine Sorge um die Gemeinde ist immer auch Sorge darum, daß ihre Mitglieder das Evangelium in einer weltlichen Welt zu leben versuchen und so „das Gottesgerücht wachhalten" (P. Zulehner) auch dort, wo die Predigt der Amtsträger nicht hingelangt.

16. „Lernfähigkeit" der Jünger Jesu

Es hat sich vor allem im deutschen Sprachraum für Lehre und Praxis der Kirche verhängnisvoll ausgewirkt, daß das Wort „Jünger" in der Umgangssprache entweder inexistent oder dann negativ besetzt ist, kennzeichnet doch gerade dieser Begriff die Jesusbewegung nach den Evangelien und der Apostelgeschichte am treffendsten. Mit *mathetēs* (= Schüler, Lernender) ist festgehalten, daß in der Nähe Jesu nur Lern-fähige und zeitlebens Lern-willige bestehen können. „Schüler" des einzigen Lehrers Jesus zu sein ist ein so hohes Ideal, daß es gar als Zukunftsgut immer neu angestrebt werden muß: „Wenn ihr in meinem Wort bleibt, werdet ihr wahrhaft meine Jünger sein" (Joh 8, 31; vgl. 15, 8). So sehr sich die Kirche als „mater et magistra" verstehen darf (sie kann sich dafür auf Mt 28, 19f berufen), bleibt sie dennoch mit allen ihren Gliedern eine *Lerngemeinschaft* und ist ständig angewiesen auf die Lehrautorität des Parakleten (Joh 16, 12–16), aber auch auf die aufmerksame Beachtung der Zeichen der Zeit (Lk 12, 54–57).

Offenbar aus aktuellem Anlaß ruft der Evangelist die Lehrer in der Gemeinde zur Ordnung mit dem nur ihm vorliegenden Jesuswort: „*Einer* ist für euch der Lehrer; ihr alle aber seid Brüder" (Mt 23, 8). Und – ebenfalls aus aktuellem Anlaß – erinnert der Verfasser des 1. Johannesbriefs die verunsicherten Gemeindeglieder an den entscheidenden Lehrer: „Ihr habt die Salbung vom Heiligen (Geist) und seid alle wissend . . . Ihr habt nicht nötig, daß irgendeiner euch lehre, sondern wie seine Salbung euch lehrt über alles, so ist es wahr und keine Lüge" (1 Joh 2, 20. 27). Solche Worte sind zugleich Mahnung und Trost im Alltag des Gemeindeleiters und jedes kirchlichen Verantwortungsträgers.

17. Auch die Gemeinde handelt „in persona Christi"

In der neueren Theologie des Amtes wird mehr und mehr von „repraesentatio Christi" oder vom „agere in persona Christi" gesprochen. Diese Bestimmungen gelten jedoch nicht nur für den Amtsträger, sondern in gebührender Weise auch für die Gemeinde: erst in ihr erscheint Christus in seiner „vollendeten Gestalt" (vgl. Eph 4, 13

EÜ). Mit dem „agere in persona Christi" ist allerdings auch die Gefahr des „presbyterialen Atheismus" gegeben[3]: die Gefahr nämlich, daß der Amtsträger die Rolle Christi so „spielt", daß Christus selbst keine Chance mehr hat, von den Menschen gesehen zu werden. Diese Gefahr zu erkennen und sie mit aller Kraft aus dem eigenen Leben und aus dem der Gemeinde zu verbannen, gehört ebenfalls zum Aufgabenbereich des Gemeindeleiters.

18. Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit

Die Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit gehörte schon in den Anfängen zur kirchlichen Tagesordnung (vgl. etwa Apg 4, 32–35 mit 5, 1–11). Bittere Enttäuschung bereiteten schon die Freunde Jesu ihrem Herrn durch Verrat, Verleugnung und Flucht. Nicht die Gemeinde der Vollkommenen gilt es heranzubilden – dieses Fernziel bleibt der Endvollendung vorbehalten –, sondern es auszuhalten, daß Weizen und Unkraut nebeneinander wachsen (vgl. Mt 13, 24–30), daß nicht jedes Gemeindeglied den Samen des Wortes auf guten Boden fallen läßt und daß die Gemeinde Jesu stets auf den göttlichen Bräutigam angewiesen ist, der sie rein macht und ihre Runzeln und Makel in Schönheit wandelt (vgl. Eph 5, 27).

19. „Freund des Bräutigams"

Wer immer sich für die Sache und für die Person Jesu einsetzt, setzt sich der Frage aus, die dem Täufer Johannes gestellt wurde: „Wer bist du? Warum taufst du, wenn du nicht der Messias bist?" (Joh 1, 22. 25) Die Antwort wird keine andere sein können als die des Täufers: „Ich taufe mit Wasser." (Das ist nicht nur nicht nichts, sondern sogar grundlegend, weil Initiatio Christiana!) Und weiter: „Mitten unter euch steht der, den ihr nicht kennt . . ." (Joh 1, 26f) „Er muß wachsen, ich aber kleiner werden" (Joh 3, 30). Das Geheimnis des Gemeindeleiters wird es sein, sein Herz und seinen Verstand dafür einzusetzen, als „Freund des Bräutigams" für die Braut, die Gemeinde, zu sorgen, wachend auf die Stimme des Bräutigams zu hören und die Freude an der Rolle des Brautführers trotz aller Widerwärtigkeiten nicht zu verlieren.

Weiterführende Literatur (Auswahl):

J. Blank, Vom Urchristentum zur Kirche, München 1982; *W. Kirchschläger,* Die Anfänge der Kirche. Eine biblische Rückbesinnung, Graz 1990; *H.-J. Klauck,* Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989; *G. Lohfink,* Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des Glaubens, Freiburg i. Br. 1982; *L. Schenke,* Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung, Stuttgart 1990; *P. Trummer,* „Treue Menschen" (2 Tim 2, 2). Amtskriterien damals und heute, in: *ders.,* Aufsätze zum Neuen Testament (= Grazer theologische Studien 12), Graz 1987, 95–135; *A. Vögtle,* Die Dynamik des Anfangs. Leben und Fragen der jungen Kirche, Freiburg i. Br. 1988.

[3] *K. Koch,* Atheismus des kirchlichen Amtes? Notwendige Bekehrung des Amtsstiles in der Kirche, in: *ders.,* Aufbruch statt Resignation, Zürich 1990, 91–97.

Gerd Heinemann
Die Bedeutung der Lebenskultur für den Pfarrer

„Lebenskultur geschieht, wo Lebensräume, Lebensformen, personale Beziehungen gestaltet werden, wo ein Lebensstil entwickelt wird, so daß sich ein guter Geschmack am Leben einfindet, eine Sinngestalt des Lebens sich herauskristallisiert, der Mensch und Christ seine Identität inmitten seiner Lebenswelt findet und entfaltet." Im folgenden geht der Autor zunächst den Ursachen nach, warum das Pfarrerleben teilweise seine Ausstrahlungskraft verloren hat, und er regt an, darüber nachzudenken, wie es um unsere Lebenskultur als Christen bestellt ist. *red*

Beobachtungen und Eindrücke

Noch bis vor wenigen Jahren kehrten junge Theologiestudenten, die ernsthaft erwägten und erprobten, ob sie Priester werden könnten, ganz begeistert von ihrem Gemeindepraktikum nach dem ersten oder zweiten Studiensemester zurück. Sie hatten vier Wochen im Pfarrhaus einer Gemeinde gelebt und den Pfarrer fast rund um die Uhr, soweit dies möglich war, in seinem seelsorglichen Tun begleitet und auch aus nächster Nähe seine persönliche Lebensführung erlebt. Diese insgesamt gute Erfahrung bescherte ihnen in der Regel einen herzhaften Motivationsschub, den eingeschlagenen Weg auf das Priestertum hin mit größerem Elan fortzusetzen. Doch in der letzten Zeit hat die Begeisterung der jungen Kandidaten merklich nachgelassen; aus der Beobachtung und Erfahrung in der vierwöchigen Begleitung des Pfarrers nehmen kritischere Töne zu: Häufig erlebter Streß im Tageslauf des Pfarrers durch Termindruck und Wechselbäder unterschiedlicher Dienste, zuweilen auch resignative Ermüdungserscheinungen und bedrückende Einsamkeit lösen beim Priesternachwuchs Bemerkungen aus: „Mein Praktikumspfarrer führt kein gutes Leben; der ist ja oft richtig kaputt. So wie ich ihn erlebt habe, kann ich später auf keinen Fall und will ich auch nicht als Priester leben!" Und einige Praktikanten fangen an, sich zu fragen, ob sie nicht angesichts der erfahrenen Lebenssituation des Pfarrers ihr Berufsziel ändern sollten.

Und wie äußern sich Menschen, die mehr oder weniger am Leben ihrer Gemeinde teilnehmen, über das Leben ihres Pfarrers? Sie klagen darüber, daß er ständig unterwegs ist und nie Zeit für sie hat; es habe kaum Zweck, in persönlichen Nöten ihn anzusprechen; in den Gottesdiensten gebe er sich viel Mühe, wirke aber nicht selten abgespannt und zerstreut; danach könne man ihn nicht abfangen, da er sogleich zum nächsten Termin rase. Und wer etwas näher mit dem Pfarrer zu tun hat, findet es bedauerlich, daß dieser „aus dem Eisschrank" lebt, als zölibatärer Mann im (oft riesengroßen) Pfarrhaus so allein

wohnt und die persönlich-private Nähe von Freunden und Freundinnen, von einer Frau missen muß.

Bruch zwischen Evangelium und Kultur

Die Frage nach der Lebenskultur des Pfarrers ist keine belanglose Randfrage. Im Problem der Lebbarkeit des Pfarrerlebens spiegelt sich brennpunktartig in einer Person die gegenwärtige Krisensituation der nicht oder kaum gestalteten Spannung zwischen Kirche und Gesellschaft, Glauben und Leben wider. Paul VI. schreibt in „Evangelii nuntiandi" am 8. Dezember 1975: „Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche" (EN 20). Durch diese belastende Zerreißprobe ist es nicht verwunderlich, daß das Pfarrerleben oft von seiner Ausstrahlungskraft verloren hat. Bloße Appelle einer Reevangelisierung und Rückkehr zur früheren Lebenspraxis verschlimmern nur den Bruch und Riß. Vielmehr muß zunächst näher hingeschaut werden, was dazu führt, daß der Pfarrer mit der Lebbarkeit seines Daseins oft so schwer zurechtkommt.

Seßhafte oder nomadenhafte Existenz?

Ein zusätzlich erschwerendes Moment im Blick auf die Lebenskultur des Pfarrers liegt nach meiner Ansicht in der kaum beachteten, ungelösten Spannung zwischen zwei neutestamentlichen Leitbildern, die beide für das Leben und den Dienst des Pfarrers prägend sind. Das Neue Testament führt uns einerseits den Gemeindevorsteher als seßhaften, in Ehe und Familie bewährten Hausverwalter vor Augen (vgl. Lk 12, 42; 1 Tim 3, 2–5; Tit 1, 6–9); von diesem Profil setzt sich das Leitbild des nicht seßhaften, ehelosen, mit dürftigem Reisegepäck ausgestatteten Wanderapostels bzw. -missionars ab (vgl. Mk 6, 6ff; Mt 10, 5ff; Lk 9, 1ff; 10, 1ff). Es scheint, daß der Pfarrer etwas Widersprüchliches in seiner Lebensgestalt erfährt, da die beiden alternativen Leitbilder sich in ihm behaupten wollen. In seiner Ehe- und Familienlosigkeit ist ihm eine nomadenähnliche, stets zu neuem Aufbruch bereite Existenz nahegelegt; durch seine Installation in die Leitung einer oder mehrerer Gemeinden ist er vor Ort ganz eingebunden, residenzpflichtig und mithin seßhaft. In der Vergangenheit ist lange Zeit diese Spannung durch den selbstlosen Dienst der Haushälterin zugunsten eines wohnlichen Zuhauses aufgehoben worden. Wenn diese Haushälterin auch einen devoten Abstand zum Pfarrer einhalten sollte – durch ihre häusliche Pflege konnte das Pfarrhaus zu einer familiären Lebenskultur finden. Da infolge der fälligen Emanzipation immer seltener Frauen die untergeordnete Rolle im Pfarrhaus übernehmen wollen, tritt die Spannung zwischen der seßhaften und zugleich zölibatären Lebensform des Pfarrers als neuralgischer Reibungspunkt deutlich zutage.

Zölibatäres Leben ist von seinem inneren Anspruch her missionarisches Leben in größerer freier Beweglichkeit; es mißrät und verliert seine Sinngestalt, wenn es zu etabliertem Junggesellen- oder gar exquisitem Singledasein entartet. Die großen, oft kalten Pfarrhäuser werden heute nicht selten von den Pfarrern als bedrängende Last empfunden, die hinderlich ist, zu einer angemessenen und lebbaren neuen Wohnkultur zu finden. Dieser kritische Punkt, wie der Pfarrer heute sein Zuhause finden kann, verdeutlicht schon die Notwendigkeit, nach einer zeitgemäßen Lebenskultur für ihn zu fragen.

Pflege des Lebens

An einem Brunnen irgendwo steht die Inschrift: „Das ist mein ganzes Leben: Geben, immer nur geben." So scheint es auch über einer überkommenen Spiritualität geschrieben zu stehen, die vom Pfarrer erwartet, zu jeder Zeit für alle und jeden verfügbar zu sein. Eine ausgequetschte Zitrone gibt keinen Saft mehr her; ein Pfarrer, der sich total verausgabt hat, kann bei niemandem mehr die Freude am Leben aus dem Glauben wecken. Seelsorge ist Sorge um gelingendes, erfülltes Leben (vgl. Joh 10, 10). Wenn der Pfarrer nicht selbst zu einem befreiten und gelösten Leben (das durchaus weiteres notvolles Ringen einschließt) gefunden hat, kann von ihm nichts ausgehen, was andere Menschen zu einem befreiten Leben, zur Annahme ihrer selbst ermutigt und befähigt. Das Leben will gehegt und gepflegt, entfaltet und gestaltet werden, weil nur wirklich gelebtes Leben neues Leben zeugt.

Die Lebenskultur eines Pfarrers unterscheidet sich nicht grundlegend von einer gelingenden Lebensgestaltung anderer Menschen und Christen. In der Lebenskultur bringen wir unsere menschliche Existenz zum Ausdruck; Sinn und Ziel unseres Lebens, woraus wir leben, kommt darin zur Darstellung und Gestaltung. Nicht gelingendes Leben, unbewältigte Krisen und verdrängte Probleme finden ihren Niederschlag in Brüchen und Rissen, in krankhaften Symptomen und Verwahrlosungen der Lebenskultur (vgl. Alkoholismus etc.).

Elemente der Lebenskultur

Die Sorge um eine gute Lebenskultur setzt ganz elementar an: in hinreichendem Schlaf, in regelmäßiger sportlicher Bewegung oder körperlicher Ausgleichsarbeit (z. B. im Garten), in abwechslungsreich gestalteten Erholungszeiten, in einem herzerfrischenden Urlaub. Das Zuhause soll eine wohnliche Atmosphäre bieten, die es erlaubt, sowohl sich zur Regenerierung der Kräfte diskret zurückzuziehen als auch in den eigenen vier Wänden eine offene herzliche Gastfreundschaft zu praktizieren. Die Eßkultur droht durch Schnellimbiß oder durch „Nahrungszufuhr" aus der Konserve und dem Kühl-

schrank verdrängt zu werden; dabei tragen geregelte Essenszeiten und ein gemeinsamer Mittagstisch nicht unerheblich zu einem guten seelischen Gleichgewicht bei. Kleidung ist mehr als bloßer Schutz vor Witterung; sie signalisiert etwas von der Selbstbefindlichkeit; sie vermag andere Menschen abzuweisen oder anzuziehen und gestaltet so Beziehungen.

Lebenskultur hat mit Zeitgestaltung zu tun. Wer sich von Terminen erdrücken läßt, dem vergeht der Atem zum Leben und entgleitet die seelische Kraft, anderen helfend zu begegnen; so wird die Wahrnehmung der Termine immer mehr zu einem Leerlauf. Darum ist es nicht Luxus, sondern vitale Notwendigkeit, schöpferische Freiräume zur Pflege und Entfaltung von Seele und Geist in den Zeitplan einzubauen. Solche Zeiten des Zusichselbstkommens sind für den Christen und für den Pfarrer ganz wesentlich die Zeiten der Meditation, der Reflexion und des persönlichen Gebetes. Die Pflege von Beziehungen und Freundschaften ist ebenso unverzichtbar; sie vermag die Vereinsamung des Zölibatären und die Verkümmerung seiner Emotionalität zu verhindern.

Wünschenswert ist die Förderung und Entfaltung der musischen Kräfte in Musik, Literatur, Theater, darstellender Kunst; wenn Christen und Pfarrer in diesen musischen Lebensbereichen heute so wenig bewandert sind, ist dies ein Wirklichkeitsverlust für die Kirche. Angesichts des tiefgreifenden „Bruches zwischen Evangelium und Kultur" ist es ein Irrweg, nur auf die traditionelle Frömmigkeit zu setzen und damit gegen diese Entfremdung bis zur Erschöpfung anzugehen. Wer in der zeitgenössischen Literatur und Kunst zu Hause ist, wird eher die leisen Töne der „Zeichen der Zeit" zu hören und zu deuten verstehen (vgl. Lk 12, 56) und so Glauben und Leben neu zusammenbringen können. Dem selben Anliegen dient auch das beständige wache Beobachten und sensible Wahrnehmen der politisch-gesellschaftlichen Zeitereignisse und Entwicklungen. Nicht zuletzt wird die persönliche Lebenskultur von der Freude an lebenslangem Lernen, von einer permanenten Fortbildung und Kompetenzerweiterung gefördert und geprägt.

Spezifika in der Lebenskultur des Pfarrers

Das berufliche „Handwerkszeug" des Pfarrers sind das Wort und das Zeichen. Sprache und Symbolwelt drohen heute zu verwahrlosen. Im ureigenen Interesse seines Dienstes, der bei den Menschen „ankommen" will, ist dem Pfarrer die sorgsame Kultur der Sprache und Pflege der Zeichen- und Symbolwelt aufgetragen. Die Ästhetik des Gottesdienstraumes, der Liturgiegestaltung und des agierenden Liturgen ist integrativer Bestandteil und

Ausdruck der Glaubwürdigkeit und „inneren Wahrheit" der gemeindlichen Feier des Glaubens. Der hohe Anspruch der Verkündigungs- und Liturgiekompetenz des Gemeindeleiters bedarf einer ständigen Selbstüberprüfung und Weiterbildung, um der Routine und Verflachung zu entgehen. Und wenn die sonntägliche Eucharistiefeier der Gemeinde ihrer Sinngestalt nach in einer Sonntagskultur eingebettet sein will, so ist es auch eine Gewissensfrage an den Pfarrer, wie er den Sonntag als geschenkten Freiraum lebt und gestaltet.

Die gesellschaftliche Vielfalt der Weltanschauungen und Werteorientierungen macht heute den Menschen in und außerhalb der Kirche zu schaffen. Der für den Pfarrer nicht leichte Umgang mit diesem Pluralismus will gelernt und eingeübt sein. Je tiefer er zu seiner eigenen Glaubensidentität gefunden hat, desto mehr wird er zu einer Kultur des respektvollen Zulassens anderer, auch befremdlicher und gegensätzlicher Überzeugungen finden, die sich, wo es sinnvoll und angemessen ist, zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung entwickeln kann.

Leider ist eine offene und faire Streitkultur in unserer Kirche noch keine Selbstverständlichkeit. Allzu leicht kann der Pfarrer in die innerkirchlichen polarisierenden Spannungen und Verfeindungen hineingezogen, zwischen den Fronten zerrieben und durch unsachliche Vorwürfe, Beschuldigungen und Verurteilungen mürbe und resigniert-freudlos gemacht werden, wenn er nicht als Ausgleich und Gegengewicht die Gemeinschaft und Gefährtenschaft von ihm wohlgesonnenen Kollegen, Seelsorgerinnen und Seelsorgern, Wegbegleitern und Freunden findet. Einen ähnlich hilfreichen Rückhalt vermag ein zusammengewachsenes Leitungsteam der Gemeinde zu gewähren, wo der Druck des Anspruchsdenkens und der Erwartungshaltungen aus den Gemeinden, der Innovationen zu verhindern sucht, aufgefangen werden kann. Eine solche Verankerung in einem Kreis von Gleichgesinnten befreit auch dazu, gelassener krankmachende Anlässe und Ursachen in der Gemeinde wahrzunehmen und zu beheben zu versuchen bzw. sie so einzufangen, daß sie ihre krankmachende Wirkung verlieren.

Ob dem Pfarrer in seiner Lebensgestaltung die Luft zum Atmen ausgeht oder nicht, dazu trägt auch die höhere Kirchenleitung bei, wenn sie statt einer Einbahnkommunikation von oben nach unten auf ein wechselseitiges Hören zwischen oben und unten achtet, – wenn sie nicht auf anonyme Anzeigen aus der Gemeinde rechenschaftsfordernd reagiert und den Gemeindedienst argwöhnisch beobachtet, vielmehr ein Klima des solidarischen Ver-

trauens und der förderlichen Ermutigung schafft, – wenn sie in unvermeidbaren Konflikten und Streitfällen nach einer fairen und transparenten Ordnung (vgl. Mt 18, 15ff) vorgeht.

Der Zeugnischarakter der Lebenskultur

Die Spannung zwischen entschiedener Nachfolge Jesu und unserer heute gängigen „christlichen" Lebenspraxis ist nicht zu übersehen. Lebenskultur und Berufung sollen einander entsprechen, wie uns schon ein Blick ins Neue Testament lehrt. Wer einer Gemeinde vorsteht oder in ihr als Diakon wirkt, soll als „vir probatus" seiner Lebensführung, insbesondere seiner Haushaltsführung in Ehe und Familie, eine überzeugende glaubwürdige Lebensgestaltung geben (vgl. 1 Tim 3, 2–11; Tit 1, 6–9). Wer als Wandermissionar unterwegs ist, der soll darauf achten, was er als notwendiges Reisegepäck mitnimmt, wo er auf seiner Missionsreise Quartier nimmt (vgl. Mk 6, 6–12; Mt 10, 5–15; Lk 9, 1–6; 10, 1–12; 22, 35f) und wann er sich seinen Dienst bezahlen lassen kann (vgl. Apg 20, 33f; 1 Kor 9, 1–18; 2 Kor 11, 7–9; Phil 4, 10–18).

Evangeliumsgemäße Lebenskultur ist in mancherlei Hinsicht Kontrastprogramm zur gängigen bürgerlichen Lebenspraxis. Das Leben kultivieren bedeutet notwendigerweise auch: auswählen, abgrenzen, beschneiden, nein sagen, sich verweigern. Eine am Evangelium orientierte Lebenskultur geht nicht ohne Askese, die sich nicht der Überflutung der Sinne (z. B. durch die Medien), der Konsumorientierung, dem Habenwollen, dem Versorgungsdenken und dem Absicherungsbedürfnis überläßt. Die evangelischen Räte als Kräfte zur gläubigen Lebensgestaltung werden aktuell.

Eine höchst reizvolle und zugleich herausfordernde Gratwanderung ist dem Pfarrer heute in Gestaltung und Zeugnis seines Lebens aufgegeben. Gelingt ihm trotz aller Erschwernisse und Widerwärtigkeiten eine gläubige und zugleich zeitgemäße Lebensexistenz, so ist um das Gelingen und „Ankommen" seines Dienstes nicht zu fürchten.

Josef Homeyer

Der Priestermangel und die Hoffnung, auf eine neue Art Kirche zu sein

Noch in den 90er Jahren wird rund die Hälfte der Pfarrgemeinden der Diözese Hildesheim keinen eigenen Pfarrer haben. „Bedenkliche Zeiten, auf die wir zugehen", schreibt Bischof Homeyer. Er sieht darin aber auch eine Chance, eine Kirche zu werden, wie Christus es gewollt und wie das Zweite Vatikanische Konzil sie wieder neu in den Blick genommen hat: eine Kirche, die von der grundlegenden Gleichheit aller Mitglieder, von der Communio aller Getauften und Gefirmten ausgeht und in der alle ihre Verantwortung für die Grundvollzüge der Kirche wahrnehmen. *red*

Es sind in unserem Bistum im Moment gut 100 von den 362 Gemeinden, die keinen eigenen Pfarrer haben. In fünf bis zehn Jahren werden es 180 sein. Das heißt, daß – statistisch gesehen – bald kein Priester mehr davon ausgehen kann, nur für eine Gemeinde zuständig zu sein. Und umgekehrt kann bald keine Gemeinde mehr erwarten, ihren Pfarrer nur für sich haben zu können.

Bedenkliche Zeiten, auf die wir zugehen! Die Folgen aus dieser Lage scheinen mir jedoch noch längst nicht akzeptiert zu sein, von dem Großteil der Mitbrüder nicht und noch weniger von den Gemeinden. Auf den Punkt gebracht heißt die Konsequenz: Was heute zwei Priester tun, kann morgen nicht einer allein tun – auch wenn es manche Priester versuchen und manche Gemeinde es erwartet! Wieviele Gemeinden kämpfen um ihren Pfarrer, wollen ihn behalten oder allein für sich behalten, und sehen nicht das Ganze? Im Grunde scheinen manche zu denken: Wenn unser Pfarrer sich vom Bischof noch eine zweite, eine dritte Gemeinde aufpacken läßt, dann ist er selber schuld. Und auch ein Pfarrer läßt sich ungern sagen, daß er faul sei: Da versucht er lieber doch das Unmögliche, krempelt die Ärmel hoch und probiert für zwei oder drei zu arbeiten. Und das kann nicht gutgehen, kann auch nicht vom Herrn gewollt sein.

Die Lage ist also noch längst nicht voll ins Bewußtsein getreten. Für mich ist das einer der entscheidenden Gründe für die schlimme Stimmungslage, die wir an vielen Stellen in unserem Bistum haben.

Ganz klar ist, daß wir heute nicht mehr – wie wir das vielleicht noch vor zehn oder 15 Jahren getan haben – von einer Übergangszeit sprechen können, die wir überstehen müssen, bis es wieder mehr Priester gibt. Ich glaube, das hat sich inzwischen als Illusion erwiesen. Wir müssen für die Zukunft von weniger Priestern ausgehen.

Dennoch fällt es mir schwer, so einfachhin von Priestermangel zu sprechen. Im Blick auf die Gesamtkirche wirken dort, wo ein Drittel aller Katholiken leben (USA, Kanada, Europa), zwei Drittel aller Priester, und dort, wo zwei Drittel aller Katholiken leben (in den Ländern der Dritten Welt), ist nur ein Drittel aller Priester tätig. Wenn man dann – trotz der Schwierigkeit, hier zu vergleichen – noch darauf achtet, wo es bergauf und wo bergab geht . . .

Worauf ich hinaus will ist, daß wir viel mehr danach fragen müßten, ob diese Situation, in der wir stecken, nicht vielleicht doch von Gott gewollt ist? Vielleicht will er uns auf die Frage bringen: „Seid ihr eigentlich Kirche, so wie ich sie gewollt habe? Tun eure Priester nicht in der Gemeinde vieles, was eigentlich Dienst der Gemeinde sein soll? Und gleichzeitig jammert ihr darüber, was ihr alles zu tun habt, und daß ihr so wenige seid!" Wenn alles weiterginge wie bisher, wenn wir mehr Priester hätten, kämen wir wahrscheinlich gar nicht auf diese Frage.

Wir haben also zu fragen: „Sind wir so Kirche, wie Christus es gewollt hat? Tun wir das Richtige?" Die Not erst bringt uns darauf, diese Frage ernsthaft zu stellen und darüber nachzudenken. Jetzt erst – jedenfalls in unserem Bistum – beginnen wir, Dinge zu tun, die wir eigentlich seit 20 Jahren, vom Konzil her, tun sollten.

Nur ein Beispiel: Die Leitung von Wortgottesdiensten durch damit beauftragte Laien. Bisher war da nichts zu machen. Jetzt plötzlich, wo an manchem Ort keine Eucharistiefeier an jedem Sonntag mehr möglich ist, halten wir es für nötig. Damit ist natürlich

auch der von Laien geleitete Wortgottesdienst in eine ganz unglückliche Perspektive hereingekommen – er gilt als bloße Notlösung. Dasselbe gilt bezüglich der Tatsache, daß wir mehr und mehr auch für die Pastoral Laien hauptberuflich anstellen – wir kommen erst in der Not darauf, und prompt sieht man sie als Ersatz für die Priester. Daß sie als Laien ihre ureigenste Aufgabe wahrnehmen, kommt uns gar nicht mehr in den Sinn.

„Communio" – ein Schlüsselbegriff für die Kirche

Das Konzil hat den Begriff „Communio" als Schlüsselbegriff für die Kirche wiederentdeckt: Kirche als Communio aller Getauften und Gefirmten. Dahinter steckt die grundlegende Wiederentdeckung, daß sich die Kirche nicht allein vom Amt her aufbaut. Vielmehr gibt es eine grundlegende Gleichheit aller in der Kirche, die fundamentaler ist und bleibt als die – auch vom Herrn gewollte – Differenzierung. Das heißt vor allem: Jeder Getaufte und Gefirmte hat Kompetenz und trägt Verantwortung für die Auferbauung und das Leben der Kirche, jeder und jede, sogar das scheinbar schwächste Glied der Gemeinde, wie es Paulus ausdrücklich sagt. Ich weiß nicht, ob wir diese Wahrheit, die wir ja ein dutzendmal gelesen haben, wirklich schon verstehen.
Unsere Diözesansynode in Hildesheim 1989/90 hat sich mit dieser Communio-Struktur der Kirche ausführlich beschäftigt. Ich kann darauf hier nicht im einzelnen eingehen. Jedenfalls war ein äußerst wichtiges Ergebnis der Synode, daß sie die Kompetenz und Verantwortung aller Getauften und Gefirmten erkannt hat und daraus folgerte, es müsse durch das neue Hören auf das Wort Gottes zu einer „Evangelisierung" kommen, damit wir selbst und alle Christen in den Gemeinden ihre Berufung tiefer erkennen und so auf neue Art Kirche sein und Kirche aufbauen können.

Was bedeutet das konkret?

Ich möchte zuerst *zwei negative Grundentscheidungen* nennen:
Die erste: Wir dürfen, um auf neue Art Kirche zu sein, nicht zuerst mit strukturellen Maßnahmen beginnen. Wir dürfen also nicht – so sage ich es im Bistum immer wieder – damit anfangen, daß wir Gemeinden auflösen, um die Personallage in Griff zu bekommen. Wir hätten dann zwar nur noch so viele Gemeinden, wie wir Priester haben, aber sonst hätte sich – außer einer zweifelhaften Entlastung der Priester – nichts geändert.
Die zweite Grundentscheidung: Wir dürfen auch nicht damit beginnen, schlichtweg alle Aufgaben, die von den Priestern nicht mehr übernommen werden können, auf hauptberufliche Laien zu übertragen. Es könnte dann scheinen, als bräuchten wir zur Erneuerung der Kirche nur genügend hauptberufliche Mitarbeiter, die das meiste von dem übernehmen, was bisher die Priester taten – in den Gemeinden aber würde sich nichts ändern. Denn die Charismen, die doch da sind und die wir nur entdecken müssen, würden erneut blockiert.
Nach diesen beiden negativen Vorentscheidungen nun das, was angegangen werden muß. Ich nenne es *„Weiterentwicklung der gemeindlichen Dienste"* in den Bereichen der drei Grundvollzüge der Kirche, in Martyria, Liturgia und Diakonia.

Dienste im Bereich der Martyria

Konkret für den Bereich der Martyria heißt das: Was für die Firmung und die Erstkommunion bereits begonnen hat, nämlich die Vorbereitung der Jugendlichen und Kinder durch Gemeindemitglieder über ein halbes, dreiviertel Jahr hin, könnte noch ausgeweitet werden. Ich stelle mir also mit der Synode vor, daß – aus ihrer eigenen Kompetenz und Verantwortung, aus ihrem Charisma heraus – sich Christen in unseren Gemeinden finden, die als Zeugen ihres Glaubens in weiten Bereichen den Dienst der Martyria übernehmen.
Es könnte sich eine kleine Gruppe finden, die auch weiterhin für die Firmvorbereitung Verantwortung übernimmt. Eine andere Gruppe könnte gefunden werden, die die Erstkommunionvorbereitung in die Hand nimmt, vielleicht sogar so, daß nicht die Kinder vorbereitet werden, sondern den Eltern geholfen wird, Erstzeugen des Glaubens für das Kind zu sein und die Kommunionvorbereitung selbst zu übernehmen.
Die Synode hat auf eine gute Ehevorbereitung großen Wert gelegt. Auch hier könnte

sich eine Gruppe von Gemeindemitgliedern finden, die sich vom Evangelium her mit Ehe und Familie beschäftigt und so ihr Charisma entfaltet, junge Paare auf die Ehe vorzubereiten.
Dasselbe gilt für die Taufvorbereitung. Auch hier sind Laien, Mitglieder der Gemeinde berufen, ihr Charisma einzubringen. Könnte sich nicht eine Gruppe finden, die mit Eltern, die ihr Kind taufen lassen möchten, ein halbes Jahr lang ins Gespräch kommt und mit ihnen gemeinsam aus der Schrift zu hören versucht: Was ist das eigentlich, Taufe? Es sollte dann feste Taufsonntage in jeder Gemeinde geben, an denen Taufe innerhalb der Eucharistiefeier geschieht, um so dem Taufsakrament seinen ekklesialen Charakter zurückzugeben und sichtbar zu machen, daß getauft zu sein auch bedeutet, zur Communio der Kirche zu gehören.

Stärkere Mitwirkung bei der Liturgie

Und ähnliches gilt für die Liturgia. Nicht mehr nur zwei oder drei Lektoren sollten in jeder Gemeinde diesen Dienst wahrnehmen, sondern zwanzig oder dreißig oder vierzig. Die ganze Gemeinde wäre so repräsentiert. In Kanada habe ich einmal erlebt, daß es in einer Gemeinde achtzig Lektoren gab. Ich hielt das zunächst für Luxus. Aber einige dieser Lektoren sagten mir: „Das Wort Gottes verkünden, das ist anstrengend. Darauf muß man sich gründlich vorbereiten, genau den Text meditieren, verstehen, was man da eigentlich vorträgt. Das kann man höchstens zwei- oder dreimal im Jahr." Als ich das dann erlebte, wurde mir klar, was gemeint war: Die Art und Weise, wie der Lektor das Wort Gottes verkündete, war derart intensiv, daß man eine Stecknadel hätte fallen hören können, so sehr spürte man, wie er sich mit dem Text identifiziert hatte. Und dann legte er das Buch hin und erzählte zwei, drei Minuten lang, was diese Perikope für ihn bedeutet. Das war ein existentielles Glaubenszeugnis für viele!
Ähnliches gilt von den Kommunionhelfern, den Kantoren, den Wortgottesdienstleitern. Schließlich könnte es eine Gruppe in der Gemeinde geben, deren Mitglieder sich der Sterbenden annehmen, dann auch jeweils die Trauerpastoral übernehmen und die Begräbnisfeiern leiten. Mir ist das aufgegangen, als ich vor vier Jahren zugleich Besuch hatte von einem Priester unserer Diözese, der in Brasilien arbeitet, und einem Priester, der hier bei uns Pfarrer einer Gemeinde ist. Der hiesige Pfarrer klagte: „Ich weiß nicht mehr, wie ich das noch schaffen soll. Schon wieder acht Beerdigungen in dieser Woche!" Worauf ich den anderen Priester fragte: „Sie haben doch erzählt, Sie haben 28.000 Katholiken in ihrer Gemeinde, wie machen Sie das eigentlich mit den Beerdigungen?" Und er antwortete: „Ich kann da nicht mitreden, Herr Bischof. Ich bin jetzt seit 25 Jahren Priester, aber ich habe noch nie eine Beerdigung gehalten. Das machen bei uns Laien."

Diakonie – Dienst der ganzen Gemeinde

Und noch einmal ähnlich stelle ich mir vor, daß die Diakonia wieder mehr und mehr zu einem Dienst der ganzen Gemeinde wird. Auch hier geschieht schon vieles. Aber ich kann nirgendwo in der Schrift lesen, daß Diakonia ein Dienst ist, den zuerst – Entschuldigung – ältere Frauen zu leisten hätten. Kann es nicht Gruppen geben – auch Gruppen von Jugendlichen –, die hier eine Aufgabe übernehmen? Wo das in Einzelfällen geschieht, kann man erleben, wie Jugendliche an dieser Aufgabe wachsen, wie sich manchmal ihr Leben ändert, wie sie entdecken, was Leben aus dem Glauben eigentlich heißt. Also auch hier Gruppen, die die Kranken besuchen, sich um die Marginalisierten kümmern, sich bestimmter gesellschaftlicher Herausforderungen annehmen.
Wenn es gelingen könnte, die Pastoral in Zukunft in die eben skizzierte Richtung weiter zu entwickeln, dann kämen wir der neuen Art, Kirche als wirkliche Communio zu sein, ein ganzes Stück näher. Der Weg dorthin aber geht – das möchte ich abschließend deutlich betonen – über die Evangelisierung. Es geht also nicht allein und nicht zuerst um eine neue Organisation der Seelsorge, sondern wirklich um eine neue Art, Kirche zu sein. Eine Art, die nur aus dem Hören auf das Evangelium heraus erwachsen kann.
Für die Hildesheimer Diözesansynode war es die entscheidende Erfahrung, daß aus dem – trotz knapper Zeit durchgehaltenen – täglichen Schriftgespräch in Gruppen die tiefsten Impulse zum Weiterdenken kamen. Hier kam wirklich der Herr selbst zu Wort, um seine Kirche – auch heute – zu leiten.

Wolfgang Marhold

Der Pfarrer als Erwartungsrepräsentant der Kirche

Ergebnisse und Folgerungen von EKD-Untersuchungen

Was der Leitartikel von einem katholischen Pfarrer berichtet, das wird hier für den evangelischen Pfarrer (bzw. die Pfarrerin) bestätigt: das hohe Maß an Bekanntheit, an Zustimmung und Erwartung, das „der Pfarrer" sowohl bei der Kerngemeinde als auch in der volkskirchlichen Öffentlichkeit erfährt. Das Erstaunliche dabei ist, daß zwischen den Ergebnissen einer 1972 durchgeführten repräsentativen Mitgliederbefragung der evangelischen Kirche in Deutschland und ihrer Wiederholung von 1984 „keine Verschiebung im Meinungsbild" festzustellen ist. – Ob man in der katholischen Kirche über den Firmunterricht so viele positive Äußerungen erhalten würde wie sie hier über den Konfirmandenunterricht berichtet werden? *red*

1. Der Pfarrer – eine zentrale Bezugsperson

Ich hatte meinen ersten Geburtstagsbesuch als Vikar zu Ende gebracht. Wir hatten über Gott und die Welt geredet, und die Jubilarin hatte meine Zuhörbereitschaft über die Maßen in Anspruch genommen. Ich glaubte, meiner Rolle in allem gerecht geworden zu sein, als ich mit den Worten verabschiedet wurde: „Nett, daß Sie da waren, Herr Vikar, aber warum ist Herr Pfarrer X nicht gekommen?" – Ein Presbyter (Kirchenvorsteher), der sich durch sein unermüdliches Engagement große Meriten im Besuchsdienst der Neuzugezogenen und der in sozialen Brennpunkten Lebenden unserer Gemeinde erworben hatte, legte eines Tages sein Amt frustriert nieder, weil seine Arbeit und die im Namen der Kirche verteilte materielle und seelsorgerliche Hilfe zwar gerne in Anspruch genommen, nie aber wirklich von den Betroffenen gewürdigt wurden. Stets wurde ihm der Eindruck vermittelt, nicht der gewünschte Partner zu sein: „Wo bleibt eigentlich der Herr Pfarrer?"

Diese beiden kurzen Szenen zeigen wie in einem Brennpunkt: Der Pfarrer[1] ist der Erwartungsrepräsentant sowohl der Kerngemeinde als auch der volkskirchlichen Öffentlichkeit, die mit Kirche nur gelegentlich in Berührung kommt. Diese Erkenntnis ist nicht neu. Vielmehr hat sie eine Tradition, die so alt ist wie das evangelische Pfarramt selbst. Das Priestertum aller Gläubigen, eine der wesentlichen ekklesiologischen Erkenntnisse der Reformation, konnte sich im empirischen Alltag der Kirche nicht durchsetzen – ganz im Gegenteil. Die Pastorenkirche mit all ihren theologischen Widersprüchen ist Realität. Der Pfarrer, der – anders als sein katholischer Amtsbruder – ja keine wesensmäßige, sondern nur eine funktionale Sonderstellung in der Gemeinde hat, muß mit Amt und Person herhalten für alles, was mit Kirche und Christentum in Verbindung gebracht wird: „Der Pfarrer als ‚Bürge' des von der Kirche vertretenen Wert- und Religionssystems, als Bürge für das, was in den Krisen des Glaubens und den Krisen des Lebens wirklich helfen kann. Der Pfarrer erscheint als eine zentrale Bezugsperson für das, was die Kirche in der heutigen Gesellschaft präsentiert; vor diesem Hintergrund fächert sich die pastorale Berufsrolle dann in eine Vielfalt vor allem kommunikativer Funktionen auf: Der Pfarrer als Darsteller und Funktionär der religiösen Institution und Organisation, als Vermittler von Werten und Garant für sinnvolle Tradition, aber auch als akzeptierte Kontaktfigur, Gesprächspartner, Begleiter und Berater sowie Zeremonienmeister. Dabei spielt eine besondere Rolle die Erwartung, daß er auch eine religiöse Akzentuierung und Gestaltung, Orientierung und Begleitung des Lebenszyklus, in dem der einzelne mit seinen Bezugsgruppen verbunden ist, gewährleistet. An den Wendepunkten des Lebens: Geburt, Initiation, Hochzeit, Jubiläen und Tod wird vom Pfarrer Präsenz durch Amtshandlung und seelsorgerliche Begleitung erwartet."[2] So eine Zusammenfassung der Ergebnisse der ersten

[1] Wenn ich in diesem Beitrag stets nur in der männlichen Form vom Pfarrer spreche, dann geschieht das in Anlehnung an die vorhandene Pfarrerliteratur und den Sprachgebrauch, der in den zugrundeliegenden Untersuchungen herrscht. Es ist ein erfreuliches Zeichen, daß im evangelischen Bereich die Vorurteile gegen Pfarrerinnen immer mehr weichen. Die Praxis zeigt, daß es keinerlei Gründe gibt, die Erwartungen, die bisher nur dem Pfarrer zugeschrieben wurden, nicht auch auf die Pfarrerin zu übertragen.

[2] *H. N. Janowski*, Bürge, Bote und Begleiter, in: *M. Greiffenhagen* (Hg.), Das evangelische Pfarrhaus, Stuttgart ²1992, 413–434, hier 414.

repräsentativen Mitgliederbefragung der Evangelischen Kirche in Deutschland aus dem Jahre 1972[3] hinsichtlich der Person des Pfarrers.

Zehn Jahre später wurde erneut eine repräsentative Mitgliedschaftsuntersuchung durchgeführt[4]. Während sich die erste Befragung hauptsächlich dem ins Krisenhafte gesteigerten Phänomen der Kirchenaustritte und der verschärften Diskussion um Legitimität der Kirchensteuern in den Endsechzigern verdankte, ist die zweite eher als Überprüfung der Ergebnisse von 1972 sowie als Trendanalyse über das Mitgliedschaftsverhalten der Evangelischen zu sehen. Wie nehmen sie ihre Kirchenmitgliedschaft wahr? Was erwarten sie überhaupt von der Kirche? Wie beurteilen sie die Amtshandlungen? Wie ist ihr persönliches Verhältnis zur Kirche; und: Wie sehen sie den Pfarrer? Man geht also nicht von der Selbstdefinition der Kirche im Sinn einer theologischen Wesensbestimmung aus. Vielmehr fragt man, wie die Kirche durch ihre Mitglieder definiert wird. Aus diesem Grund kann nicht überprüft werden, ob und wie die Mitglieder den kirchlichen Erwartungen entsprechen, sondern es wird erforscht, wie sie selbst ihre Mitgliederrolle verstehen und welche Erwartungen der Kirche gegenüber ihre Mitgliedschaft begründen.

Zum Gesamtergebnis resümieren die Autoren: „Der Vergleich mit dem Befund von 1972 ergibt so gut wie keine Verschiebung im Meinungsbild. Vor zehn Jahren zeigte sich die gleiche Rangfolge. An der Spitze die unbestimmte Aussage ‚weil ich Christ bin', in geringem Abstand dann das Motiv der Amtshandlungen und der familiäre Hintergrund, im Mittelfeld diakonische und ‚religiöse' Begründungszusammenhänge, ganz am Ende schließlich ‚Gemeinschaft' und ‚Mitarbeit'. Offensichtlich spiegelt sich in dieser Abstufung die Grundstruktur der Volkskirche wider. Es existiert ein relativ weiter Grundkonsens über Kirche und Christentum. Seine Hauptelemente sind die Zustimmung zur wie auch immer verstandenen ‚christlichen Lehre', die Inanspruchnahme der Amtshandlungen und die Bejahung der sozialen und karitativen Funktionen von Kirche. Betrachtet man diesen Konsens aus der Perspektive der Kirche, so erscheint er sehr ‚schwebend' und unbestimmt."[5]

Was nun das Bild vom Pfarrer betrifft, so sollen hier zunächst einige empirische Befunde der repräsentativen Befragungen, allerdings ohne sozialstatistische Differenzierungen, mitgeteilt werden, bevor an ihre Deutung im Sinne des Titels dieses Beitrags gegangen wird.

2. Ergebnisse der Befragung

Das Image des Pfarrers läßt sich vielleicht am besten operationalisieren, indem man die Einstellung zum *Hausbesuch* durch den Pfarrer erfragt[6]:

35% Ich würde es begrüßen, wenn der Pfarrer zu mir käme.
31% Ich brauche den Pfarrer nicht, aber es wäre mal interessant, ein Gespräch mit ihm zu führen.
30% Eigentlich wäre mir ein Besuch des Pfarrers ganz egal, aber wegschicken würde ich ihn nicht.
4% Der Pfarrer hat bei mir zu Hause nichts zu suchen.

1972 waren es „nur" 62 Prozent der Befragten, die den Hausbesuch begrüßen oder interessant finden würden. Zwei Drittel der Kirchenmitglieder interessieren sich für den Hausbesuch, d. h. für ein wirkliches Gespräch, ein Drittel ist indifferent, und nur vier Prozent, eine wirklich verschwindende Minderheit, würden den Pfarrer von der Schwelle weisen. Welcher andere Berufsträger in unserer Gesellschaft hat in einem solchen Maße Zutritt in den Privatraum? Keiner!

Die meisten der Befragten haben bereits einmal mit einem Pfarrer gesprochen. Wie ist ihr Eindruck von diesem Kontakt?

33% haben einen sehr guten Eindruck.
52% haben einen guten Eindruck,
9% haben einen weniger guten Eindruck,
3% haben einen schlechten Eindruck, und nur
2% machten hierzu keine Angaben[7].

Auch 1972 hatten 85 Prozent aller Befragten einen guten oder sehr guten und nur 13 Pro-

[3] *H. Hild* (Hg.), Wie stabil ist die Kirche?, Gelnhausen – Berlin 1974.
[4] *J. Hanselmann u. a.* (Hg.), Was wird aus der Kirche?, Gütersloh 1984.
[5] Ebd. 158.
[6] Ebd. 107.
[7] Ebd.

zent einen schlechten Eindruck. Also auch hier keine wesentliche Veränderung: Es zeigt sich eine hohe Wertschätzung des Pfarrers, die übrigens in den Berufsprestigeskalen ebenfalls ihren Niederschlag findet.

Was nun den Bekanntheitsgrad des Gemeindepfarrers anlangt, so hängt er erwartungsgemäß von der Ortsgröße ab: je größer der Ort, desto geringer die Bekanntheit. Dennoch gilt: Der Gemeindepfarrer genießt eine große Bekanntheit[8]:

61% haben schon mit ihm gesprochen,
14% kennen ihn vom Sehen,
5% dem Namen nach und
20% ist er unbekannt.

1972 haben „nur" 55 Prozent mit ihrem Gemeindepfarrer gesprochen. Er ist die zentrale Kontaktperson zur Kirche. Das erhellt auch aus den Zahlen zur Bekanntheit von anderen GemeindemitarbeiterInnen.

Es haben noch nie davon gehört, daß es in der Kirche als Mitarbeiter gibt:

35% Psychologen/Lebensberater(innen),
35% Mitarbeiter(innen) im Kirchlichen Dienst in der Arbeitswelt,
29% Pfarramtssekretärinnen,
16% Sozialarbeiter(innen),
14% Katecheten/Religionslehrer(innen),
13% Ehrenamtliche Mitarbeiter(innen) in der Gemeinde,
11% Diakone/Gemeindehelfer/Jugendwarte,
9% Erzieher(innen), Kindergärtner(innen),
9% Gemeindeschwestern/Diakonissen,
7% Kirchenmusiker(innen)/Organisten/Kantoren[9].

Die Erfahrungen mit dem absolvierten *Konfirmandenunterricht* zeigen ebenfalls eine überaus positive Einstellung zum Pfarrer und seinem Handeln und unterstreichen wiederum seine zentrale Stellung[10]:

72% Den Pfarrer habe ich in positiver Erinnerung.
61% Den KU fand ich ganz interessant.
57% In den KU bin ich gerne gegangen.
54% Im KU mußten wir zu viel auswendig lernen.
53% Im KU haben wir manches in der Gruppe unternommen, an das ich mich gerne erinnere.
50% Im KU habe ich gelernt, was es heißt, Christ zu sein.
46% Im KU habe ich gelernt, was heute noch wichtig für mich ist.
46% Im KU habe ich begriffen, was die Kirche Wichtiges und Gutes tut.
44% Der KU war ein wichtiger Abschnitt in meiner Entwicklung.
29% Im KU sollte ich etwas glauben, was ich gar nicht verstehen konnte.
23% Der KU hatte für mich eigentlich keine Bedeutung.
19% Der KU war vertane Zeit.

Der Kommentar der Autoren: „Man wird sich klarmachen müssen, daß der Konfirmandenunterricht seine kirchlichen Lernziele – Einführung in christliche Lehre und Lebensformen, Einsicht in die Bedeutung der Kirchenzugehörigkeit, Aufbau dauerhafter Identifikationen mit der Kirche – offenbar nur halb erreicht (betrachtet man die übrigen Daten der Untersuchung zu diesen Lernzielen, W. M.). Die sozialen Faktoren, wenn man so will: die Beziehungsebene – in bezug auf den Pastor, die Mitkonfirmanden – drängt in der Wahrnehmung und Erinnerung in die Sachebene, Themen und Inhalte, zurück."[11]

Als Ergänzung der empirischen Grundlage seien hier noch zwei Ergebnisse wiedergegeben, die aus anderen Untersuchungen stammen:

Andreas Feige stellt in seiner Studie über Beziehungen und Einstellungen Junger Erwachsener zur Kirche fest: „83% halten den Beruf des Pfarrers für ‚wichtig' (64,2%) bzw. ‚sehr wichtig' (18,7%). Als ‚überflüssig' betrachten ihn nur 2,4%, als ‚relativ unwichtig' bezeichnen ihn 14% ... Auch bei den sogenannten ‚Konfessionslosen' sind 60% der Meinung, der Pfarrer sei ‚wichtig' bzw. ‚sehr wichtig'."[12]

Einem repräsentativen Querschnitt aller Katholiken[13] in der BRD wurde die Frage vor-

[8] Ebd. 198f.
[9] Ebd. 105f.
[10] Ebd. 177ff.
[11] Ebd. 179.
[12] *A. Feige,* Erfahrungen mit Kirche, Hannover 1982, 86.
[13] *G. Schmidtchen,* Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg u. a. 1972, 232. Da die Evangelischen ein quasi katholisches Bewußtsein bezüglich der Rolle des Pfarrers haben: ihn eben nicht als *einen* Priester unter den vielen im gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen sehen, sondern ihm vielmehr die Sonder-, Vermittler- und Stellvertreterposition ansinnen, scheint es mir methodisch möglich, diese Ergebnisse auch auf die evangelischen Kirchenmitglieder zu übertragen.

gelegt: „Wie sollte der Priester persönlich sein? Können Sie das nach dieser Liste hier sagen?" Die Rangordnung der genannten Werte zeigt: „Viel Verständnis für den einzelnen Menschen haben" (76% aller Nennungen); „Aufgeschlossen, weltoffen" (71%); „Sich um das Leben der Gemeinde kümmern" (64%); „Bereit, mit anderen Menschen zusammenzuarbeiten" (63%); „Diskussionsfreudig" (57%). Erst an sechster Stelle folgt ein Votum, das auf die berufliche Spezialkompetenz eingeht: „In der theologischen Wissenschaft auf dem laufenden bleiben" (43%). Dann folgen: „Sportlich, modern" (43%); „Belesen, sollte viel wissen (41%); „Bescheiden, persönlich schlicht und anspruchslos" (39%); „Innerliches Leben mit Gott führen, ein Beispiel für Frömmigkeit geben" (38%) und schließlich: „Sich für soziale und politische Fragen einsetzen" (36%). Die ersten fünf Plätze werden von kommunikativen Eigenschaften eingenommen, die den Menschen, weniger den Amtsträger meinen. Erst auf Rang sechs folgt ein Wunsch, der die professionelle Rolle betrifft: Kommunikation vor Fachkompetenz.

3. Repräsentant der Kirche für vielfältige Erwartungen

Der Pfarrer ist *der* Erwartungsrepräsentant der Kirche. Und das in den Augen sowohl der Kerngemeinde, also derer, die im Sinne einer hergebrachten binnenkirchlichen Bewußtseinsstruktur eine hohe Partizipations- und Identifikationsdichte aufweisen, als auch der kirchensteuerzahlenden und ihre Mitgliedschaftsrechte nur sehr gelegentlich wahrnehmenden volkskirchlichen Öffentlichkeit. Das ist ohne Zweifel das zwar nicht überraschende, aber nunmehr empirisch belegte Ergebnis der angeführten Untersuchungen. Dazu noch einige deutende Hinweise und Überlegungen.

Einmal abgesehen von der dogmatischen Richtigkeit ekklesiologisch formulierter Erwartungen an christliches Verhalten, das von Entschiedenheit, Bewußtheit, Zeugnisschaft und Bekennermut u. a. m. ausgeht, muß man sich der Erkenntnis stellen, daß „normale", bundesrepublikanisch verbreitete und eingeschliffene Volkskirchlichkeit eher das Gegenteil darstellt. Die Verfasser der zweiten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung haben diesen Sachverhalt mit dem Begriff „Unbestimmtheit" zu fassen versucht. „Als durchschnittlicher ‚Laie' hat man seinen Glauben oder zumindest seine ‚Einstellung' und ist über Kirche und Christentum in etwa orientiert . . . Darüber hinaus vertraut man dann den ‚Experten'. Kirche und Theologen haben die Aufgabe, in Glaubensfragen Klarheit zu schaffen und Eindeutigkeit herzustellen. Man erwartet, daß sie ‚die christliche Lehre zeitgemäß und modern verdeutlichen', wie es in einer Vorgabe heißt. Theologen und Pfarrer werden eigens dazu ausgebildet, daß sie Religion zu ihrem Beruf machen und als Prediger und Lehrer das Risiko von Wahrheit oder Irrtum übernehmen. Von ihnen erwarten die ‚Laien' deshalb auch Entschiedenheit und Bestimmtheit – und fühlen sich eben dadurch von der Notwendigkeit einer ähnlichen Festlegung entlastet."[14]

Da christlicher Glaube nur an Personen erlebbar und identifizierbar ist, da weiterhin der Pfarrer von Berufs wegen ein Christ ist und zu sein hat, zieht er das Defizitgefühl, das Unbestimmtheit ebenfalls erzeugt, gleichsam in seiner übersteigerten Gegengestalt entlastend und stellvertretend auf sich. Deshalb nimmt er die Schlüsselrolle ein, die der katholische Priester zu Recht nach ekklesiologischem Selbstverständnis beansprucht, da er tatsächlich wesensmäßig Dimensionen erschließen kann, die einem Laien sonst verschlossen bleiben. Der Pfarrer muß für das Ganze von Kirche und Glauben einstehen, ausschließlich und vollständig, und – ob er das will oder nicht – die Qualität einer Symbol- und Übertragungsfigur auf sich nehmen. Amt und Person sind eines und dürfen nicht getrennt werden. Während für den katholischen Priester zumindest in der Vergangenheit galt, daß das Amt die Person getragen hat – exemplarisch wurde dies ausgefochten im Donatismusstreit –, muß der Pfarrer mit seiner Person die christliche Lebensform verkörpern: Die Person muß das Amt tragen. Diese Erwartung führt mit dazu, daß man – in soziologischer Terminologie – von der Totalrolle sprechen kann[15]. In seiner Lebenspraxis soll er all das repräsentie-

[14] *Hanselmann*, a. a. O. 42.

[15] Vgl. *W. Marhold*, Der Pfarrer in der Sicht der Kirchenmitglieder, in: WPKG (jetzt Pastoraltheologie) 64 (1975) 168–181, wo auch auf die „Kosten" der Totalrolle eingegangen wird.

ren, was das Christentum so wertvoll macht[16]. Er ist nie nur Privatperson, sobald sein Beruf bekannt wird. Er soll in seinem Leben erweisen, wofür die Botschaft steht[17]. So entspricht der traditionell-protestantisch geringen Teilnahme am Gottesdienst fast folgerichtig die Hochschätzung der Verkündigung und des Verkündigers. Das bekommen leidvoll die übrigen haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiter der Gemeinden zu spüren, die im öffentlichen Bewußtsein eben nicht die Kirche und das Christentum vollgültig repräsentieren können. Die Amtshandlungen, angesiedelt an den Knoten- und Krisenpunkten des Lebenszyklus, erfreuen sich auch deshalb relativer Stabilität, weil in ihnen das ganz persönliche und private Erleben/Erleiden des jeweiligen Kasus zwar durch den Spezialisten und Fachmann, aber ebenfalls sehr persönlich symbolisiert, dargestellt und entschlüsselt werden kann. Es ist ein basales religiöses Fundamentalbedürfnis, als unverwechselbare Person begriffen und anerkannt zu werden. Die positive Beurteilung der Gespräche mit Pfarrern, zumeist aus Anlaß einer Kasualie, wurzelt hier. (Vielleicht wird auch verständlich, warum Evangelische oft so enttäuscht sind, wenn sie an einer katholischen Taufe, Trauung oder Beerdigung teilgenommen haben. Es wird immer wieder vom unpersönlichen Abspulen einer unverständlichen Zeremonie durch den Priester berichtet, der auf den konkreten und betroffenen Menschen so gut wie gar nicht oder nur am Rande eingegangen sei.)

Der Kommunikationsaspekt spielt im Pfarramt eine große Rolle. Für den Pfarrer steht und fällt sein Selbstwertgefühl mit dem Gelingen oder Mißlingen von Kommunikation[18]. Er hat längst erkannt, daß sein Beruf durch und durch ein Kommunikationsberuf ist, was sich auch in den Lehrinhalten der zweiten Ausbildungsphase der Landeskirchen deutlich niedergeschlagen hat. Der empirische Befund zeigt, daß das auch in den Erwartungen der Kirchenmitglieder ankert. Man wünscht sich den kompetenten Kommunikationspartner, der einerseits erreichbar, verstehbar ist, der aber andererseits aufgrund seiner Spezialkompetenz die Tiefenstrukturen menschlichen Daseins angesichts der Sinnfrage versprachlichen und darstellen kann. Hier verbinden sich die diffusen Erwartungen nach Verkündigung, oder besser: Repräsentation der christlichen Wahrheit mit denen nach Seelsorge und helfender Begleitung in Krisen- und Knotenpunkten des Lebens[19]. Wird hierbei den Erwartungen einzelner Kirchenmitglieder nicht entsprochen, da nicht jeder Pfarrer über die geforderte personale und kommunikative Kompetenz verfügt oder aber eine andere Vorstellung eines professionellen theologischen Berufshandelns hat, ist die Enttäuschung um so größer. (Jeder kennt aus seinem Bekanntenkreis gewiß eine Reihe von Menschen, die Enttäuschungsgeschichten mit der Kirche erzählen können.) Sie wird aber eher der Institution Kirche oder ihren rigiden Verfahrensregeln als dem Verantwortungsbereich des einzelnen Pfarrers angelastet. Anders kann man die überaus positive Beurteilung der Kontakte mit dem Pfarrer nicht deuten.

Diesem Interpretationsrahmen fügen sich auch die positiven Voten zum Hausbesuch. Zutritt in den Privatbereich – und das in einer Zeit, wo jeder einzelne immer eifersüchtiger auf die Wahrung seiner Privatsphäre und ihre Abschottung gegenüber jeglichem institutionellen Zugriff achtet, in einer Zeit, wo Datenschutz notwendigerweise als Kom-

[16] „Diese Totalerwartung an den Pfarrer ist durchgängig, sie korreliert nicht mit der Nähe oder Distanz zur kirchlichen Institution. Die distanzierte Volkskirchlichkeit unterscheidet sich hier nicht von der Kerngemeinde und auch nicht von kirchenleitenden Gremien." *G. Lämmermann,* Der Pfarrer – elementarer Repräsentant von Subjektivität?, in: ZEE 35 (1991) 21–33, hier 21.

[17] Vgl. *V. Drehsen,* Die angesonnene Vorbildlichkeit des Pfarrers, in: Pth 78 (1989) 88–109.

[18] Vgl. *G. Krusche,* Das Selbstverständnis des Pfarrers in der DDR, in: Pth 75 (1986) 51–58. Das dort Festgestellte gilt uneingeschränkt auch für den ‚gesamtdeutschen' Pfarrer.

[19] Peter Krusche spricht von der „kommunikativen Proexistenz" des Pfarrers: Der Pfarrer in der Schlüsselrolle, in: *J. Matthes* (Hg.), Erneuerung der Kirche, Gelnhausen – Berlin 1975, 161–188, hier 166. – Umgangssprachlich drückt das ein Betroffener so aus: „Ja, aber heute spielt also der Pfarrer oder Theologe fast keine Rolle mehr. Wenn man nicht als Mensch denen annehmbar ist, läuft nichts. Also das Amt trägt nichts mehr ... Dagegen, wenn sie merken, Mensch, das ist ja ein Kerl, mit dem kann man reden, der hört einem zu, und der kommt nicht gleich mit kurzschlüssigen Antworten, und andererseits, der versteht doch ein bißchen was von Gott, und der will nicht nur vordergründig die Dinge abkapseln, wenn sie das merken, dann kommen sie langsam aus ihren Höhlen." Zit. in: *M. Berke,* Psychologische Analyse der Seelsorgetätigkeit von evangelischen Gemeindepfarrern, Psychol. Diplomarbeit, Münster 1984, 50.

plement einer immer wirksamer werdenden und stets verfügbaren Dokumentation des einzelnen angesehen wird und wo Volkszählungen dem Verdikt der Ausspähung verfallen. Wem dennoch ein solcher Zutritt in die Privatsphäre zumindest potentiell gestattet wird, dem muß man schon ein gehöriges Maß an Vertrauen entgegenbringen. Josuttis bietet hierfür eine Deutung an: „Man kann einen Großteil der Aussagen, die in theologischen Entwürfen, kirchlichen Dokumenten und empirischen Erhebungen immer wieder auftauchen, in der These zusammenfassen: Der Pfarrer soll den idealen Menschen, den idealen Mann, die ideale Frau, repräsentieren. Auch jenseits der Grenze von Kern- und Kirchengemeinde aktiviert er Leitvorstellungen, die sich epigenetisch in der frühesten Kindheit gebildet haben. Es sind Sehnsüchte nach der guten Mutter und dem starken Vater, die er erfüllen soll und zum großen Teil auch selber erfüllen will, weil er diese von außen kommenden Erwartungen an seine Person von sich aus teilt."[20] Wenn er das wirklich tut und kann, ist das dann nicht ein Stück echten Evangeliums, das durch sein Berufshandeln verwirklicht wird?

Vertrauen in den Pfarrer hängt auch mit seiner Repräsentanz für Religion im umfassenden Sinne zusammen. Das Unverfügbare, dasjenige, das nicht im Vorhandenen aufgeht, das nicht technischer Machbarkeit oder neuzeitlicher Manipulation unterworfen werden kann, das für die unvertretbare Würde des einzelnen steht und sich mit dem Gottesbegriff der allseits im Gange befindlichen Parzellierung des Menschlichen widersetzt, wird in der Religion mit ihren Symbolen aufbewahrt. Der Pfarrer als ihr Sachwalter und Darsteller wird gleichsam zum personalen Symbol der Religion. Sein vorneuzeitlicher Beruf[21] – keine Trennung von Privat- und Arbeitsraum, keine bzw. schwer durchzuführende Trennung von Berufs- und Freizeit, eher unspezifiziertes, also nicht regel- oder verfahrensorientiertes Berufshandeln ohne die Möglichkeit einer quantifizierten Input-Output-Kontrolle – hält in unserer Gesellschaft jene Bereiche wach, für die Religion in ihren befreienden und Leben fördernden Dimensionen schon immer gestanden hat. Daß dies nur die eine Seite der Religion ist, wissen alle, die durch ihre religiöse Sozialisation, an der oft genug gerade Pfarrer verderblich mitgewirkt haben, an einem Gotteskomplex leiden. Und daß für den einzelnen Amtsträger seine Rolle im Religionssystem als Erwartungsrepräsentant der Kirche mit hohen persönlichen Kosten verbunden ist, darf nicht verschwiegen werden[22].

[20] *M. Josuttis,* Der Traum des Theologen, München 1988, 215.

[21] Vgl. zu diesem Aspekt *W. Marhold,* Die soziale Stellung des Pfarrers, in: *M. Greiffenhagen* (Hg.), Das evangelische Pfarrhaus, Stuttgart 2. Aufl. 1992, 175–194.

[22] „Der Pfarrer steht für die Kirche in ihrer Präsenz bei den Mitgliedern – und zwar wechselweise unter dem Aspekt der Person, des Berufs-Image, des Handelns oder Redens. Das bedeutet ein solches Maß an ‚Komplexität' von nicht kongruenten Rollenerwartungen, Bezugsgruppen, Normverständnissen und Systemabhängigkeiten, daß ein diffuses Berufsfeld entsteht. Es setzt den Berufsträger beträchtlichen internen Streß-Situationen und vor allem einer permanenten Infragestellung seines theologischen Auftrages aus." (Krusche, Der Pfarrer in der Schlüsselrolle 181.)

Leo Karrer

Diakone und „Laien" in der Pfarrer-Rolle

„Kooperative Seelsorge" als Lösung angesichts des zunehmenden Priestermangels?

Seit wenigen Jahren wird in mehreren deutschen Diözesen das Konzept der „kooperativen Seelsorge" diskutiert. Im Bistum Limburg wurde im Jahre 1991 das Modell der „Gemeindeleitung in Kooperation" in Kraft gesetzt. In einigen Bistümern der Schweiz haben sich solche Modelle schon in den 80er Jahren entwickelt. Über die Erfahrungen, die damit gemacht wurden, und über die Probleme, die sich daraus ergeben, wird im folgenden berichtet, und es werden grundsätzliche Überlegungen angeschlossen: So bedeutsam es ist, daß Seelsorger und Seelsorgerinnen auch für die Leitung von Gemeinden eine fest umschriebene Kompetenz erhalten, so bleibt es nach Meinung des Autors doch eine*

* Siehe dazu die einschlägigen Darstellungen des Autors in: Katholische Kirche Schweiz. Der schwierige Weg in die Zukunft, Fribourg 1991, 378–451.

Notstandslösung angesichts des zunehmenden Priestermangels. Für die pastorale Situation not-wendig wäre eine Änderung der Zulassungsbedingungen für das Priesteramt.
red

I. Erfahrungen in der Schweiz

1. Wer aufmerksam die Personalverzeichnisse des Bistums Basel durchblättert, kann von Jahr zu Jahr in vermehrtem Maße grau grundierte Seiten finden, die Pfarreienverbände bzw. Seelsorgeverbände (in den französischsprachigen Dekanaten: équipe pastorale du secteur) markieren. Es handelt sich dabei um Modelle der kooperativen Seelsorge, die sich vor allem in den 80er Jahren zusehends entwickelt haben. In solchen Seelsorgeverbänden wirken derzeit insgesamt etwa 50 Diakone, Pastoralassistenten und (vorerst wenige) Pastoralassistentinnen als Gemeindeleiter oder als Gemeindeleiterin; von den Leuten, vor allem von evangelischen Christen und eher Kirchendistanzierten, recht unkompliziert „Herr Pfarrer" oder „Frau Pfarrer" genannt. In einigen Kantonen gelten sie auch staatskirchlich als „Pfarrer" und müssen das Pfarrer-Examen ablegen. Intern spricht man auch von Bezugspersonen; aber sogleich stellt sich die Frage, ob denn nicht alle Seelsorger und Seelsorgerinnen letztlich Bezugspersonen sind.
Kirchenrechtlich (kanonisch) ist solche Gemeindeleitung an die Kooperation mit einem Pfarrer bzw. Vikar oder pensionierten Priester im Seelsorgeverband gekoppelt. Aber die pastorale Gemeindeleitung liegt in der Hand des ortsansässigen Seelsorgers bzw. der Seelsorgerin. Wie sieht dies konkret aus?

Unmittelbar gemeindebezogene Verantwortung

2. In einschlägigen Leitlinien heißt es: „Der Leiter eines Teams, ein Priester mit Pfarrvollmacht, ist in erster Linie spiritueller Moderator im Dienste der Einheit (nicht vor allem Manager). Entscheidend ist dabei, daß alle Seelsorger/-innen für klar umschriebene Aufgabenbereiche persönlich die ihnen übertragene Verantwortung wahrnehmen."[1]

[1] *M. Hofer,* Leitlinien des Personalamtes des Bistums Basel für den deutschsprachigen Teil, in: Schweiz. Kirchenzeitung 157 (1989) 213; vgl. dazu: *A. Reinhard,* Personaldisposition als eine Möglichkeit des Abbaus von Überforderung, in: Diakonia 21 (1990) 276–280.

Letzteres zeigt sich nicht nur als Grundmuster für alle Seelsorger-Kategorien, sondern insbesondere für jene Frauen und Männer, die in einer Pfarrei ohne eigenen Priester am Ort die Gemeindeleitung wahrnehmen. In der Praxis bedeutet dies, daß für die praktische Gemeindeleitung die beauftragten Laientheologen/-innen oder Diakone die unmittelbar gemeindebezogene Verantwortung tragen und daß der Pfarrer der Nachbarpfarrei (bzw. im Seelsorgeverband) trotz der kooperativen Mitverantwortung an diese gebunden ist.
Vor allem die gottesdienstlichen und die sakramentalen Bereiche der Gemeinde leben atmosphärisch vom menschlichen Verhältnis zwischen den beteiligten Seelsorger/-innen, was im Alltag eine Typensache ist bzw. mit den konkreten Personen zusammenhängt. Oft werden Verantwortungsbereiche zwischen den Seelsorgern für beide Pfarreien oder im Seelsorgeverband aufgeteilt, so z. B. Religionsunterricht und Jugendarbeit, Erwachsenenbildung oder Begleitung von nebenamtlichen Katecheten/-innen auf den Diakon oder den Pastoralassistenten bzw. Besuchsdienst und Betagten-Seelsorge auf den Priester. Einen sehr sensiblen Bereich stellen die Gottesdienste und die Sakramenten-„Kultur" dar. Sehr oft werden die Gottesdienste (mit wechselndem Predigtdienst) gemeinsam vorbereitet und (nach revidierten Gottesdienstplänen) gemeinsam gestaltet und durchgeführt. Die Wortgottesdienste (oft mit Kommunion) auch als sonntägliche Gemeindegottesdienste werden zunehmend in einem bestimmten Rhythmus (einmal pro Monat oder alle zwei Wochen) zur Praxis.
Bei jenen Laientheologen, die sich zum Diakon weihen ließen, ergibt sich insofern eine Verdichtung und Konzentration auf die „eigene" Gemeinde hin, als Taufe und Trauung vermehrt Zeit in Anspruch nehmen. – Allerdings ist nicht zu übersehen, daß vorab in Landpfarreien von durchschnittlicher Größe die Gemeindeleiter auch in eine berufsspezifische Einsamkeit geraten können, wobei sie mit pastoralen Fragen und den oft nicht ausgetragenen Konflikten um kanonische Grenzfragen (wie z. B. Gottesdienste, Krankensalbung usw.) sich recht alleine gelassen erleben. Auch sie können sich plötzlich in der Rolle des pastoralen „Einzelkämpfers"

vorfinden. In diesem Sinn kann die Notwendigkeit von Teambildung und Kooperation nicht genug betont werden, auch wenn sie an menschliche und oft zeitliche Grenzen stößt. Anders stellt sich diese Frage für jene „Laientheologen"-Ehepaare, denen die Gemeindeleitung gemeinsam anvertraut worden ist.

Wenig Erfahrungen mit verheirateten Seelsorgern/-innen

3. Mit verheirateten Seelsorgern/-innen konnte die katholische Kirche in unseren Ländern erst seit etwa 20 Jahren Erfahrungen sammeln. Die Fragen und Probleme um und mit der Lebensform werden insgesamt wohl kaum weniger, aber authentischer und lebensechter. Es ist nicht zu übersehen, daß gerade beim hohen Motivationsniveau der neuen Seelsorger-Kategorien sowohl kirchlich-pastoraler Dienst (= Beruf) wie auch Partnerschaft bzw. Familie prozeßhaft „koextensive" (= nebeneinander sich ausweitende) Lebensbereiche sind. Dies wird zu einer Herausforderung, die oft in einsamer Not und auch über Krisen ausgetragen werden muß. Anderseits gewinnen die verheirateten Seelsorger/-innen über die Partnerschaft und über die Familie auch emotionale Kraft und unmittelbaren Realitätsbezug zu pastoralen Problemen, die früher nur „auf Distanz" wahrgenommen wurden. Natürlich stimmt es, daß „die Verfügbarkeit verheirateter Mitarbeiter beschränkt ist, besonders an Wochenenden und am Abend"[2]. Aber quantitative Verfügbarkeit ist letztlich bei jedem Menschen begrenzt. Somit liegt es durchaus auf der Hand, daß Verheiratete solche quantitativen Grenzen schneller und „unausweichlicher" signalisiert bekommen als zölibatäre Seelsorger/-innen. Das kann aber menschlich geradezu auch „barmherzig" sein. Es weist darauf hin, wie – durchaus auch im gemeinsamen Diskutieren und Meditieren im Team – Fragen der Lebensform, der spirituellen Motivation und der „qualitativen" Verfügbarkeit Fragen für alle Seelsorger/-innen in verschiedenen Lebensformen sind, ja geradezu zu einer gegenseitig inspirierenden Herausforderung und tragenden Solidarität führen können.

[2] Vgl. die interessanten Ausführungen von *F. Kuhn*, Die Zusammenarbeit von Priestern und hauptamtlichen Laien, in: Lebendige Seelsorge 42 (1991) 345–349.

Eine spezifische Variante erhalten diese Aspekte durch die Elternrolle bzw. durch die Erfahrungen mit den Kindern und durch die Kinder, die auch für Seelsorger/-innen alltägliche Wirklichkeit und Zugänge eröffnen; die Kinder stellen, gebeten oder nicht, direkte Fragen und haben durchaus gelegentlich mit dem „Image" von „Pfarrerskindern" zu kämpfen. Diese Fragen sind auch in den verschiedenen Seelsorgergremien noch mehr zu diskutieren, zumal sie für alle pastoral Verantwortlichen unmittelbare „Wirklichkeitszufuhr" bedeuten, wie sie Statistiken und gescheite Bücher nicht vermögen.

Der Horizont der Gemeinde

4. Ein wichtiger Aspekt ist der Horizont der Gemeinde. Lebendige Kirche soll aufgebaut werden, heißt es programmatisch bei jeder einschlägigen Publikation. Das heißt doch wohl, daß lebendige Gemeinde der primäre Horizont ist und kein möglichst günstiger Verteilerschlüssel angesichts des zunehmenden Priestermangels. Folgerichtig heißt es in den oben schon erwähnten Richtlinien, daß die Seelsorgeverbände so kleinräumig wie möglich und nur so großräumig wie nötig geschaffen werden. Die Erfahrungen weisen darauf hin, daß besonders in den kleineren Pfarreien durch die Schaffung von Seelsorgeverbänden die Pastoral vielfältiger wahrgenommen werden kann[3]. Aber es bedarf auf Dauer des ortsansässigen Seelsorgers oder der Seelsorgerin (ob halb- oder vollamtlich, ist nicht die Frage), die die Christen und Christinnen in Beziehung zueinander treten lassen, wodurch die Seelsorger/-innen auch ihrerseits erst beheimatet sind. Es kann nicht um möglichst viele Hauptamtliche gehen, sondern um die Animation zur Mitarbeit vieler.

Eine unumgängliche Voraussetzung dafür ist auch, daß neue Seelsorgekonzepte, die Berufung von „Laien" oder Diakonen als Gemeindeleiter und die Kooperation im Seelsorgeverband möglichst mit allen Verantwortlichen und beteiligten Gremien geplant und entschieden werden. Dafür gibt in der Schweiz das ausgeprägte Staatskirchenrecht (mit Pfarrerwahl, mit großer Gemeindeautonomie in administrativer und personeller

[3] Vgl. *M. Hofer*, a. a. O., 213; *A. Reinhard*, a. a. O., 279.

Hinsicht)[4] schon eine verbindliche Vorgabe. Es kann nicht einfach von einem Ordinariat in Absprache mit Pfarrern etwas im Alleingang aufgedrängt werden. Psychologisch ist das eine wichtige Chance für die neuen Seelsorger/-innen, denn sie sind von der Gemeinde gewollt, und diese ist mit-verantwortlich (und auch mit-haftbar). – Die „neuen" Gemeindeleiter/-innen erleben denn auch eine große Anerkennung seitens der Gemeinde. Von den Menschen her werden sie sehr schnell „eingesetzt", wenn sie menschlich erreichbar sind und persönlich das pastorale Anliegen spüren lassen. Dies zeigt sich durchaus auch darin, daß Diakone und „Laienseelsorger/-innen" im Bereich der Sakramente recht oft unter den Druck von Gemeindemitgliedern geraten können (z. B. Eucharistiefeier bei einem Weekend, Krankensalbung und Beichte); die Leute beginnen zunehmend auf diese Sakramente zu verzichten, wenn ein ihnen fremder Priester geholt werden soll. Damit stehen wir bei Fragen, die den universalkirchlichen Rahmen betreffen, denn seitens des kanonischen Rechts sind gerade den „sog. Pfarrern und Pfarrerinnen ohne Weihe" Grenzen gesetzt, die pastoral immer bedrängender werden, um nicht zu sagen, für die engagierten Christen und Christinnen immer mehr absurd und unverständlich[5].

II. „Schismatisierende Selbsthilfe" oder kirchliche Situationsethik?

1. Es zeigt sich bei diesen Entwicklungssträngen im pastoralen Handeln der Kirche, daß die modernen Seelsorgertugenden wie Kommunikations-, Kooperations- und Teamfähigkeit einer besonderen Prüfung unterzogen werden. Denn die sogenannten „Laienseelsorger" geraten wie wenig andere Seelsorgerkategorien in die menschlich höchst unmittelbare Erfahrungsnähe von „guten und bösen Tagen", aber sie erleben auch hautnaher die formalen Grenzen ihrer Kompetenzen, vor allem was Taufe, Beichte (Versöhnung), Krankensalbung und Eucharistiefeier betrifft. Selbst das Diakonat ist und bleibt diesbezüglich nur ein halber Weg. – Es ist nicht zu übersehen, daß das Optimale die Priesterweihe dieser Männer und Frauen wäre. Sie sind von ihren Aufgaben her solche, die eigentlich geweiht sein sollten. Da aber die Gesamtkirche dazu noch nicht die Kraft hat, müssen leider Notstandsprogramme bzw. Behelfswege beschritten werden, denn lebendige Gemeinde ist der entscheidende Aspekt für das pastorale Handeln; und das „Heil der Seelen" (salus animarum) ist die entscheidende Zielsetzung. Demgegenüber haben formale kirchliche Rahmenbedingungen zurückzutreten. Es wird doch wohl niemand einwenden wollen, daß wir Gesetze haben, nach denen Gemeinden leider sterben müssen.

Trotz erweiterter rechtlicher Möglichkeiten . . .

2. Zwar schuf das neue Kirchenrecht (1983) die Voraussetzungen für die Übertragung von solidarischer Verantwortung an mehrere Dienstträger (can. 542). Es sah auch vor, daß unter gewissen Bedingungen „geeignete Laien" der Eheschließung assistieren können (can. 1112 § 2). Selbst die offizielle Taufbeauftragung an Laien (Katechisten) ist im Kirchenrecht vorgesehen (can. 861). – Vor diesem Hintergrund erhalten nun in einigen Pfarreien auch Laientheologen/-innen mit besonderer Verantwortung für Filialgemeinden oder für „verwaiste" Pfarreien die ausdrückliche Erlaubnis zur feierlichen Taufspendung; und die Möglichkeit zur Eheassistenz ist in einzelnen Bistümern beabsichtigt. Diesen einzelnen Beauftragungen durch das Ordinariat gehen eingehende Überlegungen in den entsprechenden Pfarreien und ihren verantwortlichen Gremien voraus. Durch diese Regelung wird übrigens verhindert, daß Frauen, die noch nicht zur Diakonatsweihe zugelassen werden, wiederum desavouiert werden, was atmosphärisch nicht zu unterschätzen ist. Zudem sind Laientheologen, die mit einer Laientheologin verheiratet sind und mit ihr die Gemeinde leiten, kaum bereit, sich unter diesen restriktiven Rahmenbedingungen zum Diakon weihen zu lassen; es wäre für sie gegenüber der Partnerin illoyal.

[4] Vgl. Katholische Kirche Schweiz, a. a. O., 349–377.

[5] Sehr hilfreich bzgl. unserer Frage sind die verschiedenen Artikel in Lebendige Seelsorge 42 (1991) Heft 6: Die Vielfalt der pastoralen Dienste. – Erstaunlich finde ich nur, wie die institutionelle Seite der dort genannten Probleme unterschlagen ist. Die „strukturellen Kosten" für die Kirche werden kaum genannt. Ist das verantwortlich? Wen will man schonen?

3. Allerdings spürt man auch auf diesem Feld, wie leicht solche formalen Kompetenzgrenzen trotz vorhandener pastoraler Kompetenz unter der Hand zu „Ersatzkriegsschauplätzen" für andere Problembereiche werden können. So kann es unweigerlich zu Spannungen führen, wenn die Tauferlaubnis an einen schon seit Jahren erfahrenen Pastoralassistenten erteilt wird und der erst in die Pastoral eingestiegenen Pastoralassistentin nicht. Allzuleicht wird dann das Sakrament zum Kampfmittel für „sakramentenfremde" (z. B. feministische) Argumente; und es fällt dann schwer, im alltäglichen Miteinander solche verständliche Spannungen theologisch und pastoral verantwortlich auszutragen. Es ist zuweilen erstaunlich, wie auch Pfarrer sich nicht argumentativ verhalten, sondern sich von Kräfteverhältnissen schieben lassen.

... Spannungen
bei der Sakramentenpastoral

4. An harte Grenzen stoßen die Christen und Christinnen in unseren Pfarreien und mit ihnen die Laientheologen und Laientheologinnen, aber auch Diakone in der Gemeindeleitung (übrigens auch in der hauptberuflichen Spitalseelsorge), wenn Menschen beichten wollen und nach der Krankensalbung verlangen. In der Praxis ist es oft unsinnig, was den so bekümmerten und sensiblen Seelsorgern und Seelsorgerinnen vom Kirchenrecht her zugemutet wird: herumtelefonieren, ob ein Priester erreichbar ist (und der Tod wartet nicht, bis dem Kirchenrecht Genüge getan ist) usw. Es wird das religiöse Gefühl der Menschen verletzt, zumal sie gerade mit den ihnen bekannten Seelsorger/-innen menschlich vertrauensvolle Erfahrungen gemacht haben und sich oft aus einem guten Gespür heraus gegen die formalen Bedingungen und gegen den hastig herbeigeeilten „Fremden" wehren. Es ist zutiefst un-würdig, was hier geschieht angesichts dessen, was Sakramente in ihrer Tiefe bedeuten (können). Ist es da pastoral nicht verantwortlich, in solchen Einzelfällen situationsgemäß zu handeln, zumal die Sakramentenpraxis der Kirche bis ins 8. Jahrhundert hinein solchen „Ausnahmen" durchaus auch theologische Legitimation leiht? – Besser wäre natürlich, die Entscheidungsträger der Kirche könnten über ihren Schatten springen und den ganzen sakramentalen Reichtum der Kirche aus verengten formalen Rahmenbedingungen befreien. Denn mancher Diakon und manche Gemeindeleiterin spüren durchaus diese Spannung und möchten der Kirche gegenüber loyal bleiben; aber nicht minder den Menschen gegenüber, für die sie seelsorglich tätig und verantwortlich sind. – Und ist es auf die Dauer auszuschließen, daß gelegentlich auch die „Materialität" (Zeichen) der Eucharistiefeier begangen wird, auch wenn man weiß, daß es von der amtlichen Kirche her nicht als Sakrament im Vollsinn an-erkannt wird? Wer trüge dann die erste Verantwortung?

5. Vielleicht müssen wir erneut begreifen lernen, daß – wie in den ersten christlichen Jahrhunderten – die Praxis immer früher war als die differenzierte Reflexion und diese wieder früher als eine rechtliche Fixierung[6]. – Eine Gefahr in diesem Zusammenhang sehe ich darin, daß nun Laientheologen und Laientheologinnen angesichts der diesbezüglich harten Haltung der Kirchenleitung die Sakramente als sehr sensible Symbole und Zeichen der Hoffnung als Kampfmittel mißbrauchen zur Verfolgung eigener Interessen; oder sie werten ab, was für sie unerreichbar ist. Damit aber sind die Sakramente an ihrer Wurzel zerstört und indiskret veruntreut. Daran haben auch die vielen verantwortlich denkenden und um lebendige Gemeinden bekümmerten Laientheologen und Laientheologinnen kein Interesse, sondern an einer Nähe zu Menschen, woraus den Menschen vom Gott Jesu Lebenskraft und Hoffnungszuversicht erwächst.

Die Verantwortung der Kirchenleitung

6. Was auf den ersten Blick wie „schismatisierende Selbsthilfe" aussehen mag, zeigt letztlich die tiefe Verantwortung einer zögerlichen Kirchenleitung für pastoral lebendige Gemeinden einerseits; anderseits ver-

[6] Das zeigt sich schon im Neuen Testament, das ja eine „geronnene Pastoraltheologie" ist. – Ich denke, daß die heutigen Prozesse durchaus auch Rückschlüsse auf die damaligen Entwicklungen erlauben (im Sinne einer vergleichenden Pastoraltheologie) und daß heutige pastoraltheologische Ergebnisse durchaus „heuristische" Elemente für die Bibelauslegung sein können.

birgt sich dahinter so etwas wie kirchliche Situationsethik, die für das gesamtkirchlich Optimale offen ist, aber die heute zu verantworten versucht, was morgen selbstverständlich wird. Gibt es dafür nicht auch aus dem reichen Schatz der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte der Kirche einen Zugang? Es ist an das theologische (scholastische) Axiom zu erinnern: Ecclesia supplet. Aus dem geistlichen Lebensreichtum der Kirche strömt den Menschen in solchen Einzelfällen schon zu, was ihnen amtlich bzw. rechtlich vorenthalten wird. Könnte es nicht sein, daß die charismatische Kirche ergänzt und kompensiert, was die Entscheidungsträger in der Kirche (noch) nicht vermögen? – Wichtig erscheint allerdings, mit anderen zusammen den je eigenen Weg theologisch und pastoral zu verantworten und sich so den für die Einheit Verantwortlichen gegenüber offen und loyal zu verhalten. Überall dort, wo Seelsorger und Seelsorgerinnen mit den Christen und Christinnen Kirche erleben und gestalten wollen, ereignet sich die Communio. Und je mehr sie das mystische Anliegen mit den pastoral notwendigen und kirchlich verantworteten Schritten verbinden, desto mehr wird ans Licht kommen, wie der Heilige Geist die Wege der Kirche und unsere Wege in der Kirche lenkt. Es wird sich zeigen, daß die lebendige Wegsuche in eine verantwortliche Zukunft vermutlich etwas anders verläuft, als es in den Windkanälen der kirchlichen Planung oder unter den klinischen Bedingungen akademischer Theorie geschehen kann.

Gregor Siefer

Pfarrermangel in Deutschland

Einige statistische Daten

Im folgenden werden einige Daten über die in den katholischen Pfarrgemeinden Deutschlands tätigen Priester, über die Zunahme der Pfarren und anderer Seelsorgestellen ohne eigenen Priester am Ort und über die Art der Verwendung der berufstätigen Priester auch außerhalb der Pfarrseelsorge vorgestellt und interpretiert. *red*

Der Rückgang der Priesterzahlen

in den letzten drei Jahrzehnten ist ein hinlänglich bekanntes Problem. Allerdings ist er nur *ein* Indikator in einem vielfältigen Wandlungsprozeß, den die Kirche in der modernen Gesellschaft durchmacht. Ob sie – fixiert auf den Priestermangel – diese Entwicklung schmerzvoll erleidet oder ob sie diese Phase ihrer Geschichte als Herausforderung sieht, die „Zeichen der Zeit" erkennt, das wird in den nächsten Jahrzehnten den Weg und das Schicksal der Kirche entscheiden. Inzwischen sind in vielen Diözesen Planspiele und Modelle entwickelt, um mit den immer spürbarer werdenden Mangelerscheinungen zu Rande zu kommen, ja ihnen ein positives Konzept entgegenzustellen.[1]

Als Soziologe will ich mich hier auf die Darstellung und Kommentierung einiger Tabellen beschränken, die ich aus dem freundlicherweise zur Verfügung gestellten Zahlenmaterial der Deutschen Bischofskonferenz, des Informationszentrums „Berufe der Kirche" in Freiburg und des Generalvikariats der Diözese Osnabrück zusammengestellt habe.[2]

Tabelle 1 (S. 190) zeigt eine schwache, aber stetige Abnahme der (Welt-)Priesterzahlen bei gleichzeitigem Anstieg der Zahl der in den Ruhestand gegangenen Priester. Die Abnahme der Zahl der Ruheständler ab 1988 kann zwei Gründe haben: Einerseits hat die allgemeine Zunahme der Lebenserwartung statistisch zu einem „Sterbefallstau" geführt, der sich offenbar hier auswirkt. Anderseits dürften angesichts des immer spürbarer werdenden Priestermangels viele der noch Arbeitsfähigen auch über das Pensionsalter hinaus formal im Dienst bleiben.

Die Entwicklung der Zahl der Seelsorgepriester

ist unter zweierlei Hinsicht von Interesse. Abgesehen von der Verringerung der absoluten Zahlen fällt auf, daß der prozentuale Anteil der Seelsorgepriester an der Gesamtpriesterzahl bis 1988 ständig weiter zurückgegangen ist. Außerdem ist die am Anfang der 70er Jahre erkennbare Tendenz, Ordens-

[1] Vgl. Herder-Korrespondenz 45 (1991) 355–357.

[2] Die folgenden Tabellen sind für diesen Artikel eigens zusammengestellt. In diesem Beitrag wird auf Ordenspriester und Ordensangehörige nur dann eingegangen, wenn sie im Dienste eines Bistums stehen, was ja nicht immer Dienst als Pfarrseelsorger bedeuten muß.

Tabelle 1: Seelsorgepriester 1970–1990

	1970 BRD alt	1972 BRD alt	1988 BRD alt	1990 BRD alt	+ Ex-DDR	= BRD neu
Weltpriester insgesamt	19.651	19.201	17.039	16.157	979	17.136
davon im Ruhestand	3.004	3.203	4.315	4.014	107	4.121
Weltpriester in der Pfarrseelsorge	12.985	12.330	9.442	9.251	734	9.985
in Prozent aller Weltpriester	66,1%	64,2%	55,4%	57,2%	74,9%	58,1%
Ordenspriester in der Pfarrseelsorge	1.705	1.815	1.376	1.316	26	1.342
Priester in der Pfarrseelsorge insgesamt	14.690	14.145	10.818	10.567	760	11.327
Katholiken in Tausend	27.206	27.578	26.970	27.091	942	28.033
Gläubige pro Pfarrpriester	1.852	1.950	2.493	2.563	1.239	2.474

priester verstärkt im Seelsorgedienst einzusetzen, inszwischen sehr deutlich zurückgenommen. Einerseits ist auch die Zahl der Ordenspriester zurückgegangen, anderseits weigern sich aber auch immer mehr Ordensobere mit guten Gründen, die ihnen unterstellten Ordensangehörigen quasi als Reservepfarrer in die Gemeinden zu schicken. – Es fällt auf, daß in den Neuen Bundesländern (Ex-DDR) der Anteil von Seelsorgepriestern an der Gesamtpriesterzahl erheblich höher liegt. Dies dürfte wohl hauptsächlich an den eingeschränkten Möglichkeiten für die Aktivitäten der Kirche auf diözesaner Ebene liegen.

Da die Zahl der Ständigen Diakone und der Gemeinde- und Pastoralreferenten/-assistenten insgesamt leicht steigt[3], bleibt gegenwärtig die Gesamtzahl der beruflich in der Pastoral tätigen Personen in etwa konstant.

Eine etwas problematische statistische Ziffer ist die sogenannte „Kopfquote", mit der man die Relation zwischen den Seelsorgepriestern und der Gesamtanzahl der registrierten Gläubigen festzustellen sucht. Diese „Kopfquote" steigt logischerweise bei sich verringernder Priesterzahl ständig an; sie kann aber bei Anwachsen der Austrittszahl von Gläubigen wieder reduziert werden.

[3] Vgl. dazu meinen Beitrag „Anmerkungen zur soziologischen Struktur der pastoralen Dienste in der Bundesrepublik Deutschland", in: Diakonia 21 (1990) 252–258.

Tabelle 2: Altersstruktur der Priester in der Diözese Osnabrück 1991

Altersgruppe	Priester
unter 25 Jahren	–
26–30 Jahre	18
31–35 Jahre	28
36–40 Jahre	36
41–45 Jahre	39
46–50 Jahre	49
51–55 Jahre	73
56–60 Jahre	84
61–65 Jahre	75
66–70 Jahre	26
71–75 Jahre	19
76–80 Jahre	11
über 80 Jahre	2
beurlaubte Priester	38
insgesamt	498

Wie aus der Tabelle 2 hervorgeht, liegt die stärkste Alterskohorte unter den Priestern bei den 56–60jährigen, knapp gefolgt von den Gruppen der 61–65- und den 51–55jährigen. Daß der wirkliche Priestermangel noch vor uns liegt, wird auch durch die niedrige Zahl an neuen Priesteramtskandidaten (1990: 351, 1991: 352) und durch den Rückgang der Gesamtzahl an PAK (1990: 2443, 1991: 2236) bestätigt.

Tabelle 3 läßt erkennen, daß die Zahl der Seelsorgestellen leicht zunimmt. Es sinkt je-

Tabelle 3: Seelsorgestellen 1989 und 1990 mit/ohne residierenden Pfarrer

	BRD alt 1989	BRD alt 1990	+ Ex-DDR	BRD = neu 1990
Pfarreien	10.879	10.887	559	11.446
mit res. Pfarrer	7.921	7.825	488	8.313
ohne res. Pfarrer	2.958	3.062	71	3.133
Sonstige Seelsorgestellen	1.562	1.593	295	1.888
mit res. Pfarrer	915	727	134	861
ohne res. Pfarrer	647	866	161	1.027
Seelsorgestellen insgesamt	12.441	12.480	854	13.334

Tabelle 4: Differenzierung von Welt- und Ordenspriester (im Dienst eines Bistums) nach verschiedenen Tätigkeiten. Stand 31. Dezember 1990 (alte *und* neue Bundesländer)

Es waren tätig	Weltpriester	Ordenspriester	zusammen
als Bischof	98		98
in der Pfarrseelsorge	9.985	1.342	11.327
im Schuldienst	589	77	666
als Anstaltspfarrer	488	406	894
als Militärpfarrer	93	16	109
in der kirchlichen Verwaltung	445	39	484
in der Leitung von Verbänden	82	25	107
an Universitäten, Hochschulen und Priesterseminaren	431	85	516
in der Ausländerseelsorge	279	240	519
sonstige Beauftragungen	329	215	544
Im Ruhestand – insgesamt	(4.121)	(122)	(4.243)
mit bes. Dienst	674	32	706
ohne bes. Dienst	3.447	90	3.537
Beurlaubt – insgesamt	(294)	4	298
zum Studium oder für andere Aufgaben	214	–	(214)
ohne Auftrag (einstw. Ruhestand)	80	–	(80)
insgesamt	17.136 + 98	2.571	19.805

doch die Zahl der Pfarreien und besonders deutlich die der Seelsorgestellen, die noch mit Pfarrern besetzt sind. Es werden – dank noch erträglicher Kirchensteuereinkommen – auch noch neue Kirchen gebaut, bei denen von vornherein feststeht, daß sie keinen eigenen Pfarrer bekommen werden. Damit ist das Problem der „kooperativen Seelsorge" angesprochen, auf das sich die meisten Diözesen ja bereits vorbereiten bzw. das sie ansatzweise bereits praktizieren. Da man die „Sonderseelsorge" nicht zugunsten der Pfarrseelsorge ganz aufgeben kann, gewinnt immer mehr das Modell vergrößerter Seelsorgeeinheiten an Boden, nach dem zwei oder drei Priester in einem Pfarrhaus zusammenleben, von hier aus aber sechs oder sieben Pfarreien betreuen. Daß damit die individuelle Verwurzelung des einzelnen in seiner Gemeinde nachläßt und auch die regio-

nale Zuständigkeit verwischt wird, liegt auf der Hand, weshalb dieses Modell auch auf Widerstand stößt. Will man das Konzept der „vergrößerten Seelsorgeeinheit" aber vermeiden, dann muß man sich logischerweise für eine Verstärkung von Zahl *und* Kompetenz der Nicht-Priester in der Pastoral entscheiden. Angesichts der gegenwärtigen kirchenrechtlichen Situation stehen die Aussichten dafür jedoch nicht gut, da der Can. 517 § 2, der so etwas überhaupt nur sehr widerwillig ins Auge faßt, die Gemeinde*leitung* nach wie vor bei einem Priester beläßt.[4] Da sich das Spezifikum dieser Gemeindeleitung immer mehr auf die Leitung der Eucharistie reduziert, muß das zu einer geradezu absurden Verengung der Vorstellung vom priesterlichen Leben führen, was wiederum die Attraktivität dieses Berufes kaum erhöhen dürfte. Auch die hier und da schon praktizierte, von höchster Stelle sogar empfohlene Einweisung von Priestern aus benachbarten Ländern in leer gewordene Pfarrstellen kann – als Dauerlösung – das Problem nur weiter zuspitzen.

Priester in anderen Diensten (Tabelle 4)

Den Außenstehenden wird es überraschen, daß – bezogen auf die Gesamtzahl der Priester – nur gut die Hälfte der Priester in der Pfarrseelsorge tätig ist. Hier ist zunächst zu bedenken, daß aufgrund der Altersstruktur der Anteil der Priester im Ruhestand zugenommen hat und – auch bei bestem Willen vieler Noch-Aktiver – mittelfristig sogar deutlich zunehmen wird. Zur Zeit liegt er etwa bei einem Viertel aller Priester. Von den aktiven Priestern sind drei Viertel in der Pfarrseelsorge tätig, ein Viertel in anderen Bereichen. (Bei den Diözesanpriestern ist das Verhältnis 78% zu 22%.)
Die Zahl der Priester im Schuldienst, im Verwaltungsdienst und bei der Leitung von Verbänden hat sich in den letzten 20 Jahren erheblich vermindert, im Bereich Universität, Hochschule, Seminar hat sie – im Prozeß der Ausweitung dieser Bereiche – etwas zugenommen. Nicht zu vergessen ist dabei, daß Funktionen der Anstaltspastoral, des Militärpfarramtes und der Ausländerseelsorge sehr wichtige und unmittelbare Seelsorgetätigkeiten einschließen, so daß Priester hier nicht so leicht zu ersetzen sind wie in der Caritasverwaltung oder im Generalvikariat.

Zusammenfassung

Faßt man den Gesamteindruck dieser Daten – und auch mancher Gespräche, die ich in diesem Zusammenhang geführt habe – zusammen, dann ergeben sich für mich folgende Konsequenzen:
1. Der Priestermangel ist nur ein Teilfaktor eines viel tiefer gehenden Veränderungsprozesses. In diesem Zusammenhang spielt heute vielleicht nicht mehr die Zölibatsfrage die primäre Rolle, sondern eher die gegenwärtig praktizierte Form von Autorität in der Kirche. Das zeigt sich deutlich bei der Stagnation bzw. dem Rückgang von Bewerbern bzw. Bewerberinnen auch der nicht-priesterlichen Dienste in der Pastoral.
2. Seelsorge – recht verstanden – kann auch heute eine faszinierende Aufgabe sein, und sie wird auch – unabhängig von allen Kirchenstrukturen und -gesetzen – Menschen motivieren, die sich dazu berufen fühlen. Problematisch wird allerdings bei der „Weitergabe des Glaubens" die Vorstellung, daß es sich dabei um eine in Lehrsätzen erstarrte Doktrin handeln müsse, Seelsorge also ein Prozeß sei, der wie ein mechanistisches Regelwerk ablaufe. Das Zeugnis eines glaubwürdigen Lebens – z. B. des Pfarrers – wird seine glaubensvermittelnde Kraft behalten, ob innerhalb oder außerhalb der relativ regulierten Formen des Amtspriestertums. Gerade weil das Priester-sein schwieriger geworden ist, wird es ganz unvermeidbar zu Experimentierphasen kommen. Dies geschieht ja auch schon, und eine gut beratene Kirchenführung wird (zu ihrem eigenen Nutzen) hier eher Großzügigkeit und Souveränität an den Tag legen.
3. Es hat sich noch nicht ganz herumgesprochen, daß die Kirche sich anschickt – zum ersten Mal in ihrer Geschichte – in einer wirk-

[4] „Wenn der Diözesanbischof wegen Priestermangels glaubt, einen Diakon oder eine andere Person, die nicht die Priesterweihe empfangen hat, oder eine Gemeinschaft von Personen an der Wahrnehmung der Seelsorgsaufgaben einer Pfarrei beteiligen zu müssen, hat er einen Priester zu bestimmen, der, mit den Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers ausgestattet, die Seelsorge leitet." – Erstaunlich, wie in dem sonst so kühlen Juristendeutsch (und -latein) ein nörgelnder Mißmut zum Ausdruck kommt, ganz abgesehen davon, daß inhaltlich noch das ganz vorkonziliare Bild einer reinen Klerus-Kirche lebendig ist.

lich „freien" Gesellschaft zu existieren[5], in der sie weder die Attraktion der Martyrerkirche hat, noch sich auf die Sicherheit eines Gewohnheitschristentums verlassen kann. Der schnelle Übergang von der Katakombenkirche zur Staatskirche im 4. Jahrhundert hat diese Form der „freien Kirche im freien Staat" nie zur Entfaltung kommen lassen. Mir scheint diese neue Situation eine Herausforderung und eine Chance zu sein, die auch die Figur des Pfarrers bzw. Priesters nicht unberührt läßt. *Wie* sich das Priesterbild verändern wird, ist schwer auszumachen. Daß es sich verändern wird, scheint mir gewiß.

[5] Sehr deutlich hat darauf hingewiesen David Seeber in seinem Abschiedsartikel als Chefredakteur der Herder-Korrespondenz: „Hat das Christentum Zukunft?", in: Herder-Korrespondenz 45 (1991) 197–200.

Peter Voll

Pfarrermangel in den Diözesen der Schweiz

Für die rund 1700 Pfarreien der katholischen Bistümer der Schweiz werden in absehbarer Zukunft nur mehr etwa 600 Diözesanpriester und eine verhältnismäßig geringe Zahl an Ordenspriestern zur Verfügung stehen. Hatte der Einsatz von Pastoralassistenten und -assistentinnen sowie von Ständigen Diakonen bisher bewirkt, daß die seit 1960 ständig sinkenden Priesterzahlen einigermaßen ausgeglichen werden konnten, wird sich dies infolge starker Überalterung des Klerus rasch ändern. Wie immer die Optionen und Strategien der einzelnen Diözesen aussehen, am Problem der Verknappung des pastoralen Angebotes im Sakramentenbereich wird man nur mit einer Öffnung der Zugangsbedingungen zum Priesteramt vorbeikommen.

red

Wer über Pfarrer- oder Priestermangel in der Schweiz schreiben soll, steht nicht nur vor der allgemeinen Schwierigkeit, Mangel zu definieren, sondern wird darüber hinaus dem Umstand Rechnung tragen müssen, daß es *die* Schweiz auch in kirchlicher Hinsicht kaum gibt. So sind gerade in der Personalpolitik der Bistümer beträchtliche Unterschiede auszumachen, die es oft verunmöglichen, von einem *schweizerischen* Weg zu sprechen, und die diözesane Differenzierungen notwendig machen. Damit (aber nicht nur damit) hängt es denn auch zusammen, daß schon die statistischen Grundlagen von Diözese zu Diözese variieren und somit die kumulative Behandlung wie direkte Vergleiche limitieren. Die folgende Darstellung der Situation in der Schweiz versucht, zwischen beiden Schwierigkeiten eine Verbindung herzustellen. Diese wird mit der These angezeigt, daß unterschiedlichen Politiken auch unterschiedliche Wahrnehmungen und Definitionen des Problems zugrunde liegen, das mit dem Begriff des Mangels angezeigt wird.

1. Die Vergangenheit als Referenz

Allen Mangelerfahrungen gemeinsam dürfte die Orientierung an der jüngeren Vergangenheit sein, an der die gegenwärtige Situation gemessen wird. Ähnlich wie wohl in den meisten westeuropäischen Staaten läßt sich in der Schweiz ein Rückgang der Zahl der Diözesanpriester seit dem Beginn der sechziger Jahre beobachten. Bereits vorher jedoch war die eigentliche Trendwende eingetreten. So wurden die Ordinationen seit den vierziger Jahren immer seltener, obwohl sich die katholische Bevölkerung der Schweiz vor allem in den fünfziger und sechziger Jahren – nicht zuletzt wegen der Immigration – beinahe verdoppelte (heute rund 3 Mill.). Die Gesamtgröße des Klerus blieb zwar noch recht lange Zeit konstant, so daß die 3139 Diözesan- und 1945 Ordenspriester im Jahr 1960 den Höchstbestand in diesem Jahrhundert markieren. Dennoch hatte sich um diese Zeit das quantitative Verhältnis von Priestern und Bevölkerung deutlich verändert, indem nun bereits 785 Katholiken auf einen Diözesanpriester kamen, während es 1940 deren 602 gewesen waren. Bis 1990 hat sich diese Zahl mehr als verdoppelt (1353). Auch damit wird allerdings ein zu optimistisches Bild gezeichnet: Von den 2145 Priestern, welche Ende 1990 in den Schweizer Bistümern inkardiniert waren, zählten 47% bereits mehr als 65 Jahre. Damit weist der Klerus einen doppelt so hohen Anteil an Mitgliedern im Rentenalter auf wie die allgemeine Bevölkerung.

Zum raschen Sinken der Priesterzahlen hat allerdings nicht nur der Rückgang der Ordinationen auf rund 20 im Durchschnitt der letzten fünf Jahre beigetragen. Bedingt durch das Wachstum der 30er Jahre, ist seit den 70er Jahren auch ein Anstieg der Todesfälle zu verzeichnen. Gegenwärtig übersteigt diese Zahl diejenige der Ordinationen um beinahe das Dreifache. Weniger häufig als zu Beginn der 70er Jahre kommt es demgegenüber zu Amtsaufgaben. Von damals mehr als zehn ist deren Zahl gegenwärtig auf durchschnittlich drei bis vier pro Jahr gefallen. Berücksichtigt man darüber hinaus die wenigen In- und Exkardinationen, so ergibt sich für die Zeit von 1986 bis 1990 eine mittlere jährliche Abnahme des Diözesanklerus um etwa 37 Priester, d. h. um nahezu 2% des gegenwärtigen Bestandes. Sofern man annehmen will, daß sich die Zahl der Ordinationen wie der Austritte in nächster Zeit auf dem bisherigen Niveau halten wird, dann dürfte der Rückgang der Priesterzahlen noch bis nach dem Jahr 2015 weitergehen. In 25 bis 30 Jahren könnte sich dann ein neues Gleichgewicht eingependelt haben: Den jährlichen Ordinationen und Austritten von heute entspräche ein stabiler Zustand mit rund 720 Priestern, wovon etwa 560 unter 65 Jahre alt wären.

Wer sich nicht auf solche Szenarien einlassen will, weil ihm die Annahme zu unwahrscheinlich ist, daß alles so bleibt, wie es ist, der wird seinen Blick vielleicht auf kürzere Zeiträume richten und die Entwicklung der nächsten Jahre aufgrund der Studentenzahlen abschätzen wollen. Die Jahre zwischen 1980 und 1985 haben eine gewisse Zunahme an Theologiestudierenden gebracht, welche denn auch zu einer leichten Zunahme der Ordinationen zwischen 1986 und 1990 geführt hat. Es kann kaum zuverlässig gesagt werden, worauf diese Entwicklung zurückzuführen ist. Immerhin fällt auf, daß sie parallel zu einem Anstieg der Maturantenzahl erfolgt ist, und daß mit dem Stagnieren der Mittelschulabschlüsse seit 1984 auch die Eintritte in die Diözesanseminarien zu stagnieren begonnen haben und seither sogar wieder leicht zurückgegangen sind. Ein kurzfristiger Trendwechsel nach oben ist also nicht zu erwarten. Dies gilt sowohl für Studenten mit dem Priesteramt als Ausbildungsziel als auch für Studierende, welche sich auf eine Tätigkeit als Pastoralassistentin oder -assistent vorbereiten. Mit Vorblick auf den nächsten Abschnitt kann überdies festgestellt werden, daß das Total der in den nächsten fünf Jahren bestenfalls zu erwartenden Studienabschlüsse (d. h. also inkl. Laientheologen) ziemlich genau der Zahl der Todesfälle von Priestern in den letzten fünf Jahren entspricht. Dies bedeutet, daß sich die Gesamtzahl des Seelsorgepersonals nur konstant halten ließe, wenn es gelänge, das Potential an Laienseelsorgern voll auszuschöpfen.

2. Personal- und pastoralpolitische Reaktionen

Kurz zusammengefaßt bedeutet dies alles, daß es (auch) in der Schweiz noch für einige Zeit immer weniger Priester geben wird und daß sich ein neues Gleichgewicht bei etwa einem Viertel des Höchststandes von 1960 einzupendeln scheint. Daraus ergeben sich zwei Hauptprobleme für die Personal- und Pastoralpolitik der Bistümer: 1) Offensichtlich ist in den letzten Jahren ein Mißverhältnis zwischen den pastoralen Strukturen und der Zahl der zur Verfügung stehenden Priester entstanden, das sich in den nächsten Jahren noch beträchtlich verschärfen wird. Die vielleicht sechshundert Diözesanpriester, welche in Zukunft für die Seelsorge zur Verfügung stehen dürften, können die rund 1700 Pfarreien von sehr unterschiedlicher Größe wohl kaum im bisherigen Sinne betreuen. – 2) Stellt man nicht den Auftrag oder die Leistung des Klerus, sondern seine Existenz als Sozialsystem in den Vordergrund der Betrachtung, dann gefährdet die beschriebene Entwicklung auch die Reproduktion dieses Systems nach den bisher konstitutiven Merkmalen. Nicht umsonst sind der Zölibat und andere Merkmale klerikaler Sonderexistenz in den letzten 30 Jahren vermehrt in Frage gestellt worden. Aufrechterhaltung der pastoralen Leistung und Sicherung der Existenz im Rahmen (mehr oder weniger) traditioneller klerikaler Identität erfordern jedoch Maßnahmen, welche sich zumindest teilweise widersprechen. Die unterschiedlichen Reaktionen der Bistümer auf den Priestermangel lassen sich denn auch als Folge unterschiedlicher Akzentsetzungen bei der Definition des Problems verstehen.

Strategien im Rahmen der traditionellen pastoralen Strukturen

Zunächst allerdings finden sich bei allen Bistümern einige Strategien, welche den Mangel im Rahmen der traditionellen pastoralen Strukturen weiter hinausschieben und damit nur kurzzeitig bewältigen helfen:
- Auf gesamtschweizerischer Ebene ist eine *vermehrte Einbindung der Orden in die Pfarreiseelsorge* zu beobachten. Von 1973 bis 1980 ist die Zahl der von Ordenspriestern geleiteten Pfarreien von 117 auf 195 gestiegen. Nach einem kurzzeitigen Unterbruch ist diese Kategorie dann nur noch langsam gewachsen. 1990 sind 205 Pfarreien (12%) von einem ortsansässigen Ordenspriester betreut worden.
- Ebenfalls in allen Bistümern festzustellen ist eine *Erhöhung des Aktivitätsalters* der Priester. Im allgemeinen übersteigt die Zahl der Priester im versicherungsrechtlichen Rentenalter (ab 65 Jahren) die Zahl der Resignaten bei weitem. Im Ausmaß unterscheiden sich die einzelnen Bistümer allerdings beträchtlich. So sind im Bistum Sitten – mit seiner relativ günstigen Altersstruktur – von fünf Priestern im erwähnten Alter deren vier, die nicht mehr als aktiv gelten. Ähnlich steht es im Bistum Basel, während in den übrigen Diözesen jeder zweite über 65jährige noch berufstätig ist.
- Vor allem in den mehrheitlich deutschsprachigen Bistümern Basel, Chur und St. Gallen findet drittens eine *„Verdünnung"* des Bestandes statt. Damit soll die Tendenz bezeichnet werden, die immer weniger Priester möglichst gleichmäßig auf die Pfarreien zu verteilen. Dies hat zur Folge, daß immer häufiger ein Priester allein in einer Pfarrei lebt. Es ist zu vermuten, daß dieses Vorgehen gleichbedeutend ist mit dem Ersatz eines Vikars oder Pfarrhelfers durch einen hauptamtlichen Laienseelsorger.

Die Anstellung vollamtlicher Laien

Die in mancher Hinsicht bedeutendste Maßnahme dürfte denn auch die *Anstellung vollamtlicher Laien* gewesen sein. Zwischen 1970 und 1985 wurde die Gesamtzahl der Seelsorger in den Deutschschweizer Bistümern weitgehend konstant gehalten, indem ausscheidende Priester durch Laientheologinnen oder Laientheologen (Laien mit akademischer Ausbildung in Theologie) oder durch hauptamtliche Katechetinnen und Katecheten ersetzt wurden. Seither ist in diesen Bistümern der Laienanteil nicht mehr im selben Ausmaß gewachsen, so daß das Total der aktiven Seelsorger von 3269 wieder leicht auf 3070 gesunken ist. 1990 war der Anteil akademisch ausgebildeter Laien im Bistum Basel mit 21% am höchsten, während er im Bistum St. Gallen 19% und in Chur vergleichsweise geringe 11% beträgt. Vor allem im Bistum Basel, in den letzten Jahren vermehrt auch im Bistum Chur, sind verheiratete Theologen zu Ständigen Diakonen geweiht und mit der Leitung von Pfarreien beauftragt worden. Ihr quantitativer Anteil ist jedoch immer noch sehr gering (in Basel 5% aller inkardinierten Kleriker, in Chur 1%).
Einen anderen Weg haben das mehrheitlich französischsprachige Bistum Lausanne, Genf und Freiburg, die zweisprachige Diözese Sitten sowie Lugano eingeschlagen. Hier gibt es kaum Laientheologen oder Pastoralassistenten im Sinne des deutschschweizerischen Begriffs. Lugano führt neuerdings keine Laienseelsorger mehr in seinem Personalverzeichnis, Sitten nur sehr wenige. Die Diözese Lausanne, Genf und Freiburg dagegen kennt einen sehr hohen Anteil hauptamtlicher Laienmitarbeiter (36%). Diese werden jedoch in Status und Tätigkeit deutlich vom Klerus abgesetzt, so daß sich auch kaum akademisch ausgebildete Theologen darunter finden. Die Angaben über diese Seelsorgerkategorie sind deshalb nur sehr bedingt mit denjenigen aus der Deutschschweiz zu vergleichen – und sie sind auch vom Bistum her spärlicher gehalten als die Angaben in andern Diözesen.
Auch in einer anderen Hinsicht sind die Vergleiche bezüglich der Anstellung von Laien zu relativieren: Die hier aufgeführten Zahlen sind aus der Sicht der Bistumsleitungen erstellt worden. Weil die Finanzautonomie in den meisten Kantonen jedoch bei den Gemeinden liegt und diese daher als Arbeitgeber auftreten, haben sie in vielen Fällen die Möglichkeit, Laien an der Bistumsleitung vorbei anzustellen. Hierin, und nicht nur in der restriktiveren Linie bezüglich der Einsatzmöglichkeiten von Laien, dürfte mit ein Grund dafür liegen, daß das Bistum Chur für

1990 weniger nicht-akademische Laien aufweist als 1985, obwohl die Pfarreien vermutlich nicht weniger Personal beschäftigen als vor fünf Jahren.
Die großen Unterschiede zwischen den Bistümern liegen also im Umgang mit Laienseelsorgern. Vor allem die Bistümer Basel und St. Gallen tendieren dahin, anstelle der seltener werdenden Kleriker Laientheologen mit möglichst weitgehenden Kompetenzen einzusetzen. Die Bistümer der lateinischen Schweiz hingegen – und neuerdings auch die Leitung der Diözese Chur – versuchen, eine scharfe Trennung zwischen Klerus und hauptamtlichen Laien aufrechtzuerhalten. Den diözesanen Unterschieden bezüglich Einsatz und Status entsprechen konsequenterweise die Unterschiede in der Ausbildung, die nur in den Deutschschweizer Bistümern – und künftig nur noch in Basel und St. Gallen – für Priesteramtskandidaten und Laientheologen gemeinsam erfolgt. Und nur hier (sowie in Sitten) sind die Regenten der Seminarien auch für Theologiestudierende zuständig, welche sich nicht auf das Priesteramt vorbereiten.

Die Verknüpfung der Probleme

Die Schwierigkeiten, Angaben über den Einsatz von Laien oder ihre Ausbildung quer über die Bistümer zu vergleichen, machen auch deutlicher, worauf die einleitende These über den Zusammenhang von Wahrnehmung des Problems „Priestermangel" einerseits und Personalpolitik und -statistik andererseits hinauswill: Wer Priestermangel in erster Linie als Problem der pastoralen Leistung auffaßt, der wird den vermehrten Einsatz von hauptamtlichen Laien als adäquate Antwort verstehen und personalstatistisch entsprechend ausweisen. Je stärker jedoch die andere Komponente des Problems – die Reproduktion des Klerus – gewichtet wird, desto stärker wird das Bedürfnis nach Abgrenzung gegenüber den Laien und nach einer Beschränkung ihres Einflusses werden müssen.
Das Problem mit beiden Varianten der Problemwahrnehmung liegt in der Verknüpfung. Die eine Strategie läßt sich nicht verfolgen, ohne die andere zu beeinträchtigen; die Lösung des einen Problems verschärft das andere, und damit, à la longue, auch das Ausgangsproblem: Innovationen im Sinne der Einstellung von kirchenrechtlichen Laien als Hauptamtliche mit weitgehenden Kompetenzen gefährden den Vorrang der Kleriker und damit auch deren traditionelles Selbstverständnis. Es ist zumindest nicht auszuschließen, daß deswegen das Priesteramt vergleichsweise weniger attraktiv wird. Dadurch aber wird das pastorale Angebot im sakramentalen Bereich weiter verknappt, wenn nicht eine entschiedenere Öffnung der Zugangsbedingungen zum ganzen Amt erfolgt. Umgekehrt hat die schwergewichtige Sorge um die Stabilisierung klerikaler Identität eine verschärfte Abgrenzung des Klerus zu seiner Umwelt zur Folge. Ohne das Korrektiv von kompetenten Laienmitarbeitern dürfte sich diese Abgrenzung auf die Kirche als Ganze übertragen. Damit aber gefährdet die katholische Kirche die traditionelle Volkskirchlichkeit, welche bis jetzt die wichtigste Ressource für den Priesternachwuchs wie für ihre Stellung in der Öffentlichkeit war.

Ursula Silber

Theologische Forschung von Frauen
Bericht über eine Tagung*

Welcher Reichtum mit dem Einzug von Frauen in die theologische Forschung und Lehre für Kirche und Theologie schon geschenkt wurde und noch zu erwarten ist, mag ein Bericht über eine Tagung von Theologinnen erahnen lassen. Als besonders eindrucksvoll erweist sich bei solchen internationalen Zusammenkünften, wie fruchtbar sich die Vielfalt auch für die Einheit erweist. *red*

Die vierte Konferenz der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen stand unter dem Thema: „Liberating Women – New Theological Directions". Gerade angesichts der Umbrüche in Europa stellte sich die Frage, wie denn in diesem „kairós" der Geschichte die Befreiung von

* „Liberating Women – New Theological Directions". Tagung der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen vom 2. bis 6. September 1991 in Bristol/England.

Frauen (und Männern) auch im wissenschaftlichen Denken und Forschen Gestalt annehmen könne. Als Wegweiser in neues, noch unerforschtes Land gaben Vorträge und Diskussionen, aber auch Praxisberichte, Workshops und Meditationen neue Richtungen feministisch-theologischen Denkens an.
Weit über einhundert Frauen aus allen Regionen Europas waren in Bristol zusammengekommen, und als die vielleicht beeindruckendste Erfahrung dieser Tagung zeigte sich die Vielfalt in Sprache, Alter, kultureller und konfessioneller Herkunft, die sich im Laufe der Tage als gemeinsamer Reichtum in einem weiten Horizont erwies. Allen Teilnehmerinnen gemeinsam war das Anliegen, innerhalb ihrer wissenschaftlich-theologischen Tätigkeit (so unterschiedlich diese Arbeitsfelder unter sich auch noch einmal sind) neue Wege des Denkens von Gott, Mensch und Schöpfung und ihrer Beziehung zueinander zu gehen. Diese Themen bildeten demnach auch die inhaltlichen Schwerpunkte der Hauptreferate: *Dorothee Sölle* ging es in ihrem Beitrag um die Befreiung unserer Rede von Gott aus starren, einseitigen und entfremdenden Denk- und Sprachkategorien; wenn Frauen (und Männern) eine authentische, an Gottes-Erfahrung anknüpfende (und damit mystische) Sprache gelinge, bedeute dies zugleich die Befreiung Gottes aus dem Gefängnis unserer Allmachts- und Allwissenheitsprojektionen.
Neue Richtungen einer feministisch-christlichen Anthropologie zeigte *Catherina Halkes* auf. Durch eine kritische Relecture der biblisch-theologischen Überlieferung könnten patriarchale Muster aufgedeckt und verdrängte frauenfreundliche Traditionen wiederentdeckt werden. Ziel einer solchen Hermeneutik sei weder neue Unterwerfung noch Emanzipation (nach den herrschenden androzentrischen Maßstäben), sondern ein Modell der Transformation beider Geschlechterrollen, das Frauen und Männer, einzelne und Gesellschaft zu einer menschlicheren Existenz befreien werde.
In einem Kurzreferat stellte *Anne Primavesi* die sog. Gaia-Hypothese vor, die die Erde als lebendigen, sich selbst regulierenden Organismus versteht, und wies auf die theologische Relevanz einer solchen neuen naturwissenschaftlichen Sichtweise hin.
Einen besonderen Akzent setzte die jüdische Philosophin *Eveline Goodman-Thau*. Ihr Thema war die Kritik an den patriarchalen Wurzeln und die Suche nach einer neuen weiblichen Identität innerhalb der jüdischen Tradition.
Ergänzt wurden diese (und andere) Vorträge durch Beiträge aus der feministisch-christlichen Praxis. So berichteten Frauen vom Kampf um die Ordination in der anglikanischen Kirche, von den Schwierigkeiten einer schwarzen Bischöfin und von einem Frauenbildungsprogramm in den Vorstädten von Dublin. Kämpferisch und humorvoll vermittelten sie einen lebendigen Eindruck von den oft erdrückenden Widerständen, aber auch dem unerschütterlichen Vertrauen in die Strategie der kleinen Schritte, das ihr feministisches Engagement innerhalb der Kirchen bestimmt.
Dem Austausch und der gemeinsamen Arbeit an zentralen Fragestellungen dienten verschiedene Fachgruppen. Mindestens ebenso vielfältig wie diese fachorientierten Diskussionsforen zeigten sich die angebotenen Workshops: Im Gespräch über Frauen und Frieden, über Sexualität und feministische Didaktik, aber auch im meditativen Gestalten von Mandalas, im Bibliodrama oder in der Schreibwerkstatt konnten die Teilnehmerinnen schöpferisches gemeinsames Lernen selbst erfahren.
Daß die Tagung trotz des dichten Programms nicht zu einer kopflastigen Gipfelkonferenz des herrschenden Wissenschaftsbetriebes wurde, war neben der Workshop-Arbeit auch anderen ganzheitlich orientierten Elementen wie z. B. der morgendlichen Liturgie, einem Abend mit Gesang und Pantomime oder der angebotenen Exkursion zu verdanken. Hier bot sich dann auch die (sonst nur spärlich gegebene) Gelegenheit zum Kennenlernen und informellen Austausch der Teilnehmerinnen untereinander. Insgesamt herrschte trotz (oder gerade wegen?) der oft mühsamen Dreisprachigkeit der Tagung eine offene und freundliche Atmosphäre, für die auch eine kompetente und humorvolle Tagungsleitung den Rahmen schuf.
In die Tagung integriert war die Vollversammlung der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen mit ihrem Rechenschaftsbericht und den fälligen

Neuwahlen. Beschlossen wurden ferner die Herausgabe eines Jahrbuches sowie die Verabschiedung einer gemeinsamen Erklärung zur Verweigerung des „Nihil obstat" an Prof. Silvia Schroer durch den Tübinger Bischof, Walter Kasper. Mit Interesse wurden die Berichte der Ländergruppen, besonders aus den Staaten Osteuropas, aufgenommen; die dort vor sich gehenden Umbrüche verändern mit den politischen auch die theologischen Horizonte und stellen eine Herausforderung gerade an das solidarische und wechselseitige Lernen der Frauen dar.

Den Abschluß der Konferenz bildete eine Rede der ehemaligen portugiesischen Premierministerin und derzeitigen Europaparlamentarierin Maria de Lourdes Pintasilgo über den Zusammenhang von politischer Kultur und Frauenkultur. Ihr mit Erfahrung und Esprit gewürzter Vortrag machte noch einmal zusammenfassend deutlich: Die wissenschaftliche Kommunikation von Frauen findet nicht im Elfenbeinturm statt; sie dient der Suche nach einem neuen, befreiten Zusammenleben angesichts der immer drängenderen europäischen und globalen Herausforderungen. Feministische Theologinnen haben für diese Suche neue Richtungen anzubieten.

Forum

„Wie ich als Pfarrer Mensch bleibe"

In einem Schwerpunkt zum Thema „Pfarrer" kann wohl ein Forum, in dem ausschließlich Pfarrer zu Wort kommen, an die Stelle von „Praxis" treten – obwohl es natürlich auch sonst viel pastorale Praxis zu berichten gäbe. Aber der beruflichen Erfahrung der Pfarrer (wie auch der anderen SeelsorgerInnen und der Gemeinden insgesamt) sind ja zu einem Großteil die Erfahrungsberichte in anderen Schwerpunktheften gewidmet. – Den Pfarrern aus den deutschsprachigen Ländern, die wir zum Forum eingeladen haben, wurde nur die eine Frage gestellt: „Wie ich als Pfarrer Mensch bleibe". Daß bei den Antworten viel Berufliches mitbehandelt wird, ist wohl gerade bei diesem Beruf selbstverständlich. *red*

Emile André

Zugegeben, mir fällt es oft schwer, mich selbst aus meiner Pfarrerrolle zu entlassen. Schwer fällt mir dies, weil mein Arbeits- mit dem Wohnungsplatz identisch ist. Es gab Zeiten, da schleppte ich noch Papierberge mit vors Fernsehen. Der Krimi ging nicht ohne gedrucktes Papier ab. Ich bekehrte mich und entdeckte, daß schöpferische Pausen mir guttaten, daß meine Arbeit überhaupt nicht darunter litt. Bewußt abschalten – das tut mir und der ganzen Gemeinde gut. Sich selbst was gönnen und es genießen, sonst besteht die Gefahr, mit der Zeit ungenießbar zu werden: ein Konzert (nicht nur das in der eigenen Kirche), eine Gemäldeausstellung, einen Schoppen, Spaziergänge, wegfahren, mit Freunden essen gehen oder selbst einladen . . .

Als Pfarrer wohne ich in einem mir zur Verfügung gestellten Haus, „meinem" Haus. Während meines Zweitstudiums der Pastoraltheologie in Würzburg lebte ich in einem Altersheim. Nachts träumte ich von weißen Häusern. Heute lebe ich – tatsächlich – in einem Haus, das weiß getüncht ist. Hier ist mein Lebe-ort. Hier fühle ich mich wohl. Ich richte mein Haus so ein, wie es mir gefällt: bunt und mit vielen grünen Pflanzen und Blumen. Manchmal entdecke ich so traurige, kalte Pfarrhäuser. Von hier scheint mir kein Leben auszugehen. Häuser zeigen etwas von mir, von meiner Lebenslust oder -unlust. Ich lebe als Single in diesem Haus. So muß ich lernen, in diesem Haus zu *leben*, mir „nicht nur etwas zu kochen", um den Hunger zu stillen. Nein, ich muß lernen, hier auch (nicht nur in der Pastoral) kreativ zu sein, so daß mir das von Gott geschenkte Leben auch Spaß macht. Bewußt sage ich lernen, weil ich genug Rückschläge kenne: Zeiten, wo dies nicht gelingt.

Indem ich mich selbst als Mensch achte und ehre, nehme ich andere Menschen besser

wahr; indem ich mich als Mensch selbst nicht achte, nehme ich auch andere Menschen, ihre Sorgen und ihre Freuden nicht wahr. Das wichtigste Gepäck, das die SeelsorgerInnen bei sich tragen, ist ihr Mensch-Sein. Übrigens habe ich das nicht im Seminar oder an der Uni gelernt, sondern in TZI-Kursen und Peer-groups. „Gloria dei vivens homo – die Herrlichkeit Gottes ist der lebendige Mensch", so Irenäus von Lyon. Ich denke und fühle: Das gilt auch für mich als Pfarrer und Mensch.

Winfried Baechler

„Wie ich als Pfarrer Mensch bleibe", das erlebte ich vor genau zwölf Tagen, denn ich erlitt einen Kreislaufkollaps – mit fünfeinhalb Tagen Spitalsaufenthalt! Anschließend arbeitete ich fünf Tage reduziert, und heute beginnt der zweite von zehn richtigen Erholungstagen.

Zur Frage möchte ich gerne folgendes sagen – in Stichworten und in freier Folge:

– Ich denke, ich bleibe als Pfarrer Mensch, wenn ich mich in meinem (Pfarrer-)Alltag immer wieder ganz persönlich ansprechen und berühren lasse von den Menschen, denen ich begegne, von ihren Fragen und Schmerzen, aber auch von ihren Freuden und von ihren tiefen Überzeugungen und Einsichten, die es reichlich gibt. Jeden Tag kann ich so im spannenden Buch des Lebens lesen und eine Menge Neues erleben und lernen. (Berührbar und verletzlich bleiben und doch nicht abgestumpft oder hart werden.)

– Gott sei Dank darf ich im Pfarrhaus mit den MitarbeiterInnen und mit den Nachbarn in einer Atmosphäre des Friedens leben. Das Gegenteil wäre für mich eine furchtbare Vorstellung.

– Wichtig und hilfreich ist für mich auch, daß ich mir für alle wichtigen Vorbereitungen, vom Elternabend bis zur Predigt, genügend Zeit schenke zum persönlichen Überlegen und Meditieren. So werden diese Stunden der Berufsarbeit auch Stunden zum Auftanken und nicht nur zum Geben.

– In möglichst vielen Versammlungen versuche ich dialogisch zu sein und dafür eine entsprechende Atmosphäre zu schaffen. Das befreit mich von der Belastung, als Spezialist auftreten zu müssen oder als solcher angesehen zu werden. So erachte ich etwa meine Mitgliedschaft im Bibelkreis deklariert als ehrenamtliche Freizeitgestaltung, wie es die Mitglieder auch tun. Damit wird von mir nicht mehr verlangt, als was ich als Person einbringe.

– Nicht unter (zu) hohen Erwartungen und Idealvorstellungen zugrunde gehen. Vor fast zwanzig Jahren gingen wir mit vielen andern gemeinsam an die Arbeit mit der Vorstellung der „lebendigen Gemeinde". Unterdessen habe ich vor vier Jahren die Pfarrei gewechselt. Und in der neuen Vorstadtgemeinde entdeckte ich ganz deutlich, daß sich unterdessen nicht etwa nur die Pfarrei, sondern besonders auch die Gesellschaft verändert hat. Die Privatisierung und die Vereinzelung, die berufliche Frauenarbeit, die Organisationsmüdigkeit (und Lebensmüdigkeit?) schritten voran. Die aktiven Personen gehen deshalb mit ihrer Zeit – zu Recht – haushälterischer und wählerischer um. Die Folge davon ist unter anderem ein beträchtlicher Rückgang von Ehrenamtlichkeit – und damit von lebendiger Gemeinde. So möchte ich heute – ohne Resignation! – nicht mehr so sehr auf eine wohlorganisierte Gemeinde setzen, sondern auf eine „biotopische Gemeinde": Sie ist für mich wie das Wunder eines echten Biotops, eines Lebensortes, wo manches immer neu wächst und auch wieder vergeht und wo die vielfältigsten Pflänzchen doch zusammengehalten werden vom Wasser, in dem sich der Himmel spiegelt. (So habe ich auch nicht nur Freude an der „Entscheidungskirche" oder an der „Berufungspastoral", sondern auch an der volkskirchlichen Begleitpastoral.)

– Mir ist auch wichtig, an der konkreten Kirche kritisch zu leiden und trotzdem interessiert und engagiert in ihr zu leben. Von mir erwartet doch wohl niemand eine Totalidentifikation mit der Kirche. Es genügt sicher eine grundsätzliche Identifikation mit dem, was eine christliche Kirche soll.

– Zudem träume ich noch oft, halb im Spaß und zuweilen sogar schon im festen Glauben, der Steine und Berge versetzen kann. Ich träume von einem Papst, der eines Tages den Vatikan als Kulturgut der Menschheit der UNESCO verschenkt und wieder zu-

rückkehrt in den Lateran, wo er die längste Zeit lebte. Ich träume von der Erlaubnis, daß eines Tages jeder der 400.000 Priester einmal im Leben ein Hochgebet verfassen darf – selbstverständlich nach vorgegebenem Raster! Ich träume von einem Marsch auf Rom von Tausenden von Pfarrern, wenn es weiterhin ganz problematische Bischofsernennungen gibt – von der Erlaubnis, bei Bischofskonferenzen die Frage des Pflichtzölibates zu studieren – und von Pfarreien mit einem neuen Arbeitskreis unter dem Namen „justitia et pax". („... wenn viele gemeinsam träumen, so ist das der Beginn einer neuen Wirklichkeit.") Und ich pflege dann zu sagen: Das wird alles todsicher geschehen etwa um das Jahr 2090. Wir haben ja gelernt, in unserer Kirche in Jahrhunderten zu denken!

– Ich versuche allen Mitmenschen offen zu begegnen und auf sie zuzugehen. Ich versuche mit der Überzeugung zu leben, daß nicht ich der entscheidende Missionar bin, der Gott „besitzt" und ihn zu den andern bringen muß, sondern daß Gott schon längst vor mir beim andern angekommen ist – in seinem besten Kern. Das zu entdecken und es zuweilen dem andern auch auf-decken zu können, empfinde ich als etwas menschlich sehr Schönes und Erfüllendes.

– Auf diesem Weg des (möglichst vorbehaltlosen) Zugehens auf andere treffe ich noch öfter neue beeindruckende und sympathische Personen, bei denen ich offensichtlich auch auf Gegenliebe stoße. Ich denke, diese Sympathie läßt mich auch Mensch bleiben. Öfter ist diese auch schwer. Ich fange nämlich an zu träumen von häufigeren und von festeren freundschaftlichen Beziehungen mit solchen Personen. Gerade dies aber geht schon zeitlich nicht: Loslassen und Nicht-haben-Wollen ist eine Lebenskunst. Dabei erinnere ich mich dann auch wieder meiner schon vorhandenen freundschaftlichen Beziehungen, für die ich sehr dankbar bin. Und ich erinnere mich erst noch meiner lieben neun (!) Geschwister mit ihren Familien und meiner noch lebenden Mutter. Fünf Tage Spitalsaufenthalt mit zahlreichen Anrufen und Besuchen sagen mir allerdings erneut: Du kannst (schnell?) auch zu viele Beziehungen haben. Trotzdem lebe ich aber von vielen guten und tragenden Beziehungen, für die ich dankbar bin.

– Als Pfarrer Mensch bleiben ist wohl nicht so leicht. Ist es aber leichter für irgendeinen Geschäftsmann? Ich sehe, daß ich als Pfarrer in über dreißig Arbeitsbereichen tätig bin, vom Pfarrblattschreiben bis zum Begräbnisgottesdienst. Mein feinfühliger Arzt sagte offen heraus: „Was wir nicht verarbeiten [können] mit dem Geist, das muß der Körper übernehmen. Und er zeigt es uns zuweilen."

So will ich denn auch von Jakob lernen: In einer Gruppe, die Skiwanderexerzitien machte, fragte ein jüngerer Teilnehmer: „Jakob, was denkst du und meditierst du nur immer so tief und versunken vor dich hin?" Jakob antwortete: „Denkst du wirklich, ich sei so dumm und denke nur immer nach?!"

Bei meinem Bruder, der auch Pfarrer ist, hängt im Eingang des Pfarrhauses ein lustiges Tonschild aus der Provence mit der Aufschrift „Si tu veux être heureux, fais-toi curé!" Die Übersetzung lautet für mich: Willst du glücklich sein, dann mach aus dir einen Pfarrer.

Günter Fessler

Mich macht es immer stutzig, wenn jemand hervorhebt, daß ich als ein Pfarrer menschlich reagiert habe. Hier wird das Normale zum Besonderen, ja zum Außergewöhnlichen in einem Beruf, der erklärtermaßen im Dienst der Menschwerdung stehen soll. „Herr Pfarrer Fessler spricht von dem Leben, das er braucht." Das ist nicht etwa ein Kompliment, sondern ein Vorwurf, der mir jüngst zuteil wurde. Gegenwärtig erlebe ich an einer neuen Stelle, wie mir Gemeindemitglieder ein Recht auf Menschsein rundweg absprechen und mich festlegen wollen auf einen kirchlichen Rollenträger. Aber ich bin mehr als das und habe eine persönliche Lebensgeschichte mit 25 Berufsjahren.

Als ich meine erste Stelle antrat – nach dem begrenzten Leben während der Ausbildungszeit –, verspürte ich die befreiende Gewißheit und die gespannte Erwartung einer lebensvollen Arbeit: „Jetzt fängt das Leben erst richtig an!" Über Menschen lernte ich Gemeinde und Gemeindearbeit kennen, und über meine Tätigkeit in der Gemeinde lernte

ich Menschen kennen. Mein Dienst wurde entscheidend dadurch geprägt, Menschen zu begegnen und ihre Begabungen zu entdekken und zu fördern. In gleichem Maß erfuhr ich Wahrnehmung, Anerkennung und Bestärkung meiner menschlichen und beruflichen Begabungen.
In drei Gemeinden – insgesamt zwölf Jahre als Kaplan und danach zwölf Jahre als Pfarrer – habe ich mich als Mensch unter Menschen und als Gemeindemitglied unter Gemeindemitgliedern fühlen und mit ganzer Kraft engagieren können. In der Gemeinde brauche ich Rückhalt und Zusammenarbeit auf allen Gebieten. Ich nehme mir viel Zeit für persönliche Gespräche. Ich will ernst nehmen, zuhören, nachfragen, nachgehen, ermutigen. In der Liturgie füge ich Gesten und Worte ein, wenn ich Zeichen der Verbundenheit und Zugehörigkeit geben möchte über kirchenräumliche Distanz hinweg. Zum Gottesdienst gehören für mich Möglichkeiten der Begegnung und Gelegenheiten zu Gesprächen. Lebensvolle Glaubensgespräche mit allen Generationen leisten meines Erachtens einen entscheidenden Beitrag zur Menschwerdung.
Hohe Festtage im Kirchenjahr und persönliche Feste feiere ich auch zu Hause. Ich lade dazu ein und freue mich über Besuch und Glückwünsche. Im übrigen sind in meinem Haus Praktikanten, Kollegen, Freunde, Bekannte und Verwandte willkommen im Sinne von: „Komm und sieh!" Zu solcher Atmosphäre trägt wesentlich bei, daß mit mir im Pfarrhaus eine Frau lebt, deren Menschsein einladende und anregende Ausstrahlung hat. Auch die täglichen Dinge sind nicht ohne Lebensqualität: Es macht mir Freude, für eine nicht aufwendige, aber gepflegte Wohn- und Eßkultur mit zu sorgen. Ich verstehe etwas von Speisen und Getränken, vom Kochen und Servieren. Ich bin froh, daß mir die gesellschaftlichen Umgangsformen zu eigen sind, so daß ich mich in jeder Umgebung zwanglos bewegen kann. Ich trage die Kleidung, die mir steht und der jeweiligen Situation angemessen ist. Mein Dienstfahrzeug ist vorwiegend das Fahrrad. Für Spaziergänge nutze ich selbstverständlich den nahen Schloßpark und das Rheinufer. In den Geschäften an der Hauptstraße, in der ich wohne, bin ich Kunde.
Ganz natürlich pflege ich nachbarschaftliche Kontakte bis hin zur gegenseitigen Besorgung des Hauses bei Abwesenheit. Mich verbindet Freundschaft mit Menschen unterschiedlicher Berufe und Weltanschauungen. Ausdruck dafür ist u. a. mein Engagement im Vorstand der Kölnischen Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit. Kunst und Kultur gehören zu meinen Lebenselementen. Eine Kunstausstellung oder einen Opernabend genieße ich sehr. Ich bin Mitglied im Kunstverein und pflege persönliche Kontakte zu Künstlern.
Gegenwärtig bin ich erschrocken darüber, daß nach 25jähriger Berufszeit Gemeindemitglieder mein er-lebtes Menschsein als Zeichen von mangelnder Askese, von fehlender Ehrfurcht in der Liturgie und von Ungehorsam gegenüber der Tradition und der Obrigkeit auslegen. Aber nachdem mir 25 Priesterjahre als Mensch und mit Menschen möglich waren, kann ich nun erst recht nicht anders als: Mensch bleiben.

Lothar Kuczera SJ

Vor mehr als 33 Jahren bin ich in den Jesuitenorden eingetreten mit einer mehr hintergründigen Absicht, auf diese Weise nicht Pfarrer werden zu brauchen. Inzwischen hat sich in der Lebenspraxis und Lebenseinstellung die Erfahrung völlig gewandelt. Ich bin nun schon weit über zehn Jahre Pfarrer einer der Großstadtgemeinden in Dresden – und ich bin es mit Leib und Seele. Es mag schon sein, daß damals, als ich mit diesem Dienst begann, in dieser Gemeinde hier speziell entscheidend Neues sich ankündigte und auch geschah. Aus einer mehr auf sich bezogenen Vorstadtgemeinde mit Häusern, die vom gehobenen Mittelstand bewohnt wurden, wurde innerhalb weniger Jahre eine (öffentliche) Gemeinde, die nun etwa 93.000 Einwohner umfaßt. Zu verdanken mit sehr zwiespältigem Gefühl ist das einer Bebauung der großen Freiflächen mit Neubausiedlungen großen und kleineren Ausmaßes, im ganzen wurden es acht.
Mit viel Hilflosigkeit und auch Angst bin ich damals diesem Phänomen gegenübergestanden. Dann haben wir mit einem kleinen Kern von Männern jede Wohnung von den Neu-

bausiedlungen besucht, egal, wer hinter der jeweiligen Tür wohnte. Das hat über fünf Jahre gedauert. In dieser Zeit sind mir die Menschen hier begegnet mit allem, was sie denken und sagen. (Und das war noch weit vor der vielzitierten „Wende".)
Heute schätze ich an meinem Dienst als Pfarrer vor allem die umfassende Menschenbegegnung jeglicher Form; es gibt da kaum Ausnahmen. Damals unter dem Sozialismus wie heute in der bürgerlichen Nettigkeitsgesellschaft habe ich immer darüber gestaunt, mit welchem Vertrauensvorschuß in der Regel sogar vor allem die nicht christlichen Menschen einem Pfarrer begegnen, bisweilen sogar ohne zu fragen, ob man wirklich einer ist. Denn ich habe all die Jahre es mit Nachdruck verschmäht, in geistlicher Kleidung aufzufallen und gegebenenfalls die Besuchten zu diskreditieren.
Mein Lebensstil heute wird fast vollständig von dem Leben in der Gemeinde geprägt; in einem neuen Pfarrhaus, das nach der Wende erst gebaut werden konnte, hoffe ich ein offenes Haus zu halten für jeden, der kommen will. So bin ich in meinem Wohnen immer gewärtig, daß Besuch kommt, bisweilen ist es störend, dann sage ich es und finde so gut wie immer Verständnis. Über Einsamkeit kann ich nicht klagen, weil immer etwas geschieht. Seit dem zweiten Jahrfünft meines Hierseins, nach der Zeit, als wir etwa wieder fünf Jahre lang in Glaubensseminaren versuchten, uns näherzukommen, was nur teilweise gelang, bin ich mit einem großen Teil der Gemeinde „per du", was mir nach vielen Priesterjahren zum ersten Mal das Gefühl vermittelte, der Gemeinde nicht mehr gegenüberzustehen, sondern mit Brüdern und Schwestern zusammenzuleben. Das ist auf der einen Seite ungeheuer wohltuend, auf der anderen aber auch anstrengend, weil die Selbstverständlichkeit, seine Stacheln zeigen zu können, mit zu verkraften ist.
In allen Jahren habe ich mich immer angeboten, auch als Referent im Bistum oder sonstwie tätig zu sein, damit wollte ich – ich glaube, es hat mir sehr gutgetan – vorbeugen, daß sich der Horizont einengt und man als Pfarrer nur in der eigenen Gemeinde „verbauert". Denn bei allen vielen kleinen und großen Aufgaben bleibt viel Zeit übrig, in der sich nicht allzuviel tun muß. Der Zwang, theologisch zu arbeiten, um über das Normale hinaus bestehen zu können, hat sich jedenfalls für mich als außerordentlich heilsam erwiesen in vielfacher Hinsicht; vor allem für das eigene geistliche Leben ist es wichtig, die Wachheit zu bewahren, hinter den immer selben Worten des Evangeliums jeweils neu die Antwort für die Zeitfragen durch intensives Suchen zu finden. Nur bei genauer Fragestellung gibt es da entsprechende Antworten zu erwarten, sonst droht die Gefahr des Einerlei und der ausgemachten Langeweile, die der Routine entwächst. Zum anderen war das theologische Weitermachen auch so etwas wie eine Selbstbestätigung und ist es bis heute, einmal Gelerntes an Methode sich sachlich immer neu bestätigen zu lassen. Ich glaube schon, daß ein Pfarrer zuerst Theologe sein muß, das nehmen mir meine Leute ab; wenn ich auf anderen Gebieten nichts „bringe", nehmen sie mir das nicht krumm und helfen mir, wenn sie von mir mein Spezifikum in Predigt, Seminar oder dergleichen erwarten können in der gehörigen und verständlichen Qualität.
Nicht ganz so leicht ist es mit dem Umgang unter den „Kollegen", da ist fast jeder eine geschlossene Monade, wir sprechen zwar miteinander, aber es kommt in der Regel über die Freundschaftlichkeit nicht hinaus, ich weiß selber nicht, wie man dem begegnen wollte, ob ich es wirklich will, bezweifle ich sogar. Hier ist es ein bißchen Konkurrenzdenken, dort ein bißchen uneingestandene Hilflosigkeit, dann kommt wohl auch hinzu, daß wir als „Alleinunterhalter" mehr gewohnt sind zu reden, als zuzuhören. Ich habe mir bisher damit geholfen, da wird aber das Wachstum hoffentlich noch weitere Fortschritte machen, indem ich viel mit jungen Leuten, also Praktikanten oder dergleichen, zusammenlebe und versuche, mit ihnen den Stil meiner Arbeit zu leben und zu besprechen. Das ist nicht so schwer, und kann hoffentlich helfen, diesem Dienst die Jahre, die mir noch geschenkt werden, verbunden zu bleiben.

Franz Kuhn

An Ostern 1992 wurde ich sechzig Jahre alt. Im Jahre 1958 wurde ich zum Priester ge-

weiht. Seither bin ich „ein Diener Christi in der Kirche", wohlverstanden „kein Diener der Kirche", sondern „ein Diener Christi in der Kirche". Diese kleine und doch für mich so wichtige Unterscheidung hilft mir, mit Paulus zu sprechen: „Weil wir unser Amt durch das Erbarmen Gottes empfangen haben, darum verlieren wir den Mut nicht" (2 Kor 4, 1).

Wenn Sie mich fragen, wie ich mich als Mensch in meinem Alter in dieser Berufung fühle, dann muß ich Ihnen eine Antwort geben, die ehrlich ist und über die ich manchmal selber erstaunt und kritisch bin: „Ich fühle mich wohl, bin zufrieden, und . . . ich würde, so ich nochmals von vorne beginnen könnte, diesen Weg im großen und ganzen noch einmal gehen." Das ist für mich das größte Geschenk. Der Grund zu dieser Aussage ist nicht, daß ich mir ein Leben in Gemütlichkeit zurechtgelegt habe, sondern ein großer Teil meines Lebens wurde von andern zurechtgelegt. Es wurden mir Aufgaben übergeben, die ich eigentlich gar nicht wollte, sondern ich übernahm sie in Gehorsam. Ich wünschte mir vom Bischof in einem Gespräch eine kleine bis mittlere Landpfarrei. Jetzt bin ich in einer der größten Stadtpfarreien des Bistums Basel. Vieles von dem, was ich bin, ist nicht das Ergebnis von Methoden, sondern von glücklichen Inkonsequenzen, denn „da waren Lücken im System, Ritzen, aus denen hervorbrechen konnte, was in uns steckte, weil Gott es uns in die Wiege gelegt hat", sagte einmal Zerfaß. Viele Menschen haben mir geholfen, daß ich als Pfarrer Mensch bleiben konnte. Was ich brauche, ist eine Gemeinschaft, eine Familie. Diese Familie habe ich immer im Pfarrhaus gefunden und nicht außerhalb. Dies hängt damit zusammen, daß ich immer ausgezeichnete Pfarrhaushälterinnen gefunden habe, die nicht nur den Pfarrer tragen, sondern alle, die im Pfarrhaus wohnen. Unser Pfarrhaus ist ein Haus, in dem es allen wohl sein muß und kann. Wir haben einen großen Familientisch. Alt und jung trifft sich, ißt und lebt miteinander. Ich habe Kinder großgezogen, Menschen in Lebenskrisen bei mir aufgenommen. Bei mir im Pfarrhaus lebt ein ehemaliger Vikar usw., und das brauche ich, und von und mit diesen Menschen lebe ich. Ich habe das Zölibat versprochen und . . . bis jetzt gehalten. Was ich aber nicht versprochen habe, ist ein Leben in einem Pfarrhaus als Einsiedler zu verbringen. Weil ich „daheim" bin, kann ich für andere „da" sein.

Ich lebe und arbeite auch in einem Seelsorgeteam mit rund zwölf Männern und Frauen. Ein Pool von verschiedenen Charakteren, Lebens- und Glaubenswegen, jung und alt, verschiedenen Charismen. Nicht einfach. Man könnte an einer solchen Situation zugrunde gehen, sich aufreiben. Unsere Generation wurde nicht geschult in der Leitung eines Teams, in Konfliktlösungen. Für mich ist das eine tägliche Herausforderung. Wir versuchen das Ziel der Seelsorge in kleinem Kreise zu verwirklichen: „Der Mensch soll unter Gottes Augen Subjekt werden können, seine eigentliche Berufung entdecken; er soll unter Gottes Augen Mensch werden dürfen; er soll zu der Freiheit der Kinder Gottes erwachen, die Gott ihm zugedacht hat." (Johann Bapt. Metz) Was ich andern zugestehe, das empfange ich hundertfach.

Mein Leben bietet nicht viel Außerordentliches. Ich stehe meist um 6.00 Uhr auf und gehe müde abends um 23.00 Uhr ins Bett. Ab und zu gehe ich am Montag spazieren. Von Zeit zu Zeit zwei bis drei Tage ohne Menschen, weg vom Pfarrhaus. Rund 14 Tage Ferien und sonst bin ich an der Taubenstraße 12 zu finden. Ich muß nicht Außerordentliches suchen, sondern das Außerordentliche, das Geheimnis des täglichen Lebens, leben und . . . da finde ich Gott und . . . den Menschen . . . und mich selbst. Mit 60 Jahren ist man, ob pensioniert oder nicht, immer, wie Bischof Hänggi sagt: „i. R.", d. h. in Rufweite von Gott und den Menschen.

Noch habe ich etwas vergessen. Mein Hobby, das mir sehr viel Freude macht, sind meine Kaninchen (Franz. Widder). Ich mache sie glücklich, wenn ich ihnen zweimal am Tag das Futter bringe und regelmäßig den Stall miste. Sie machen aber auch mich glücklich, wenn sie mich mit ihren großen Augen anschauen. Ein Kind adressierte seinen Brief mit: Lieber Chüngelipfarrer, und . . . es hat mir damit bescheinigt, daß ich wenigstens in seinen Augen „Mensch" geblieben bin.

Johannes Oppolzer

„Mensch bleiben!" Darauf gebe ich acht. Das Spannungsfeld, in dem ein Pfarrer lebt, ist – so meine ich – dreipolig:

1. Mein Verhältnis zur Amtskirche: Die Amtskirche erwartet eine (Total-)Identifikation mit der „Kirche" – oder was man darunter versteht; mit der „Lehre" der Kirche, oder was man damit meint; mit den kirchlichen Vorschriften.

Ich liebe die Kirche. Das merkt man mir auch an, was mir immer wieder bestätigt wird. Die Mitte der Kirche ist Christus. An die mystische Dimension glaube und diese Innenseite verkündige ich. Daher ist täglich Versöhnung mit dieser Kirche möglich. Diese Zeilen sind mir ganz wichtig, damit meine Ausführungen richtig eingeordnet werden!

Ich glaube selbstverständlich an das Amt in der Kirche. Aber ich habe mich innerlich längst von einer Totalidentifikation frei gemacht. Kirchliche Vorschriften hinterfrage ich. Und wenn die Liebe verletzt wird, können diese Vorschriften noch so hochgelehrt begründet werden, kann etwas nicht stimmen. Leitlinien sind notwendig; es muß aber ein Entscheidungsraum bleiben, um den Unterschiedlichkeiten in der Lebenssituation der Menschen entsprechen zu können.

Konkret: Wer wird vom Patenamt ausgeschlossen? Nicht jemand, der in einer kirchlich nicht geordneten Lebensgemeinschaft lebt. Die St. Pöltner Pfarrer (und weithin auch sonstwo) müßten vor jeder dritten Taufe streiten. Wie kann man die Liebe Gottes feiern, wenn es vorher Streit gegeben hat? Überdies sind oft diese Patenkandidaten glaubwürdiger als manche mit „weißer Weste". Ähnlich verstehe ich die durch ein Gespräch geprüfte Begleitung der wiederverheirateten Geschiedenen. Wohlgemerkt: Es ist mir ein Anliegen, daß das wesentliche Glaubens- und Moralgut nicht zu tief reduzierten Preisen in einem Schlußverkauf verschleudert wird!

Jüngst haben mir Pfarrerkollegen deutlich gemacht, daß sie bisher eine Totalidentifikation mit der Amtskirche zu pflegen versucht haben; um aber überleben zu können, beginnen sie zu differenzieren.

2. Mein Verhältnis zur Gemeinde: Die Menschen haben Wünsche, Erwartungen . . ., und der Pfarrer soll diese erfüllen. Geschwisterlichkeit, Communio sind für mich lebendige Wahrheiten, aus denen ich meine Stellung als Pfarrer zu verstehen versuche. Ich sehe mich als Animator, Koordinator und Vorangeher.

Konkret: Es gibt in der Dompfarre – ich spreche bewußt nicht von „meiner Pfarre" – eine Vielfalt von Strömungen und Ausrichtungen. Die Gestaltung der fünf Sonntagsgottesdienste ist zum Teil recht unterschiedlich: Von der Messe für eher ältere Menschen über Hochämter zu Familienmessen; von der Legio Mariae bis zu sogenannten progressiven Glaubensgesprächsrunden. Die Gemeinde gleicht einer Bergwiese mit vielen bunten Blumen. Sie soll aber eins sein im wesentlichen Glaubensgut. Darauf achte ich!

Um diese Vielfalt in der Einheit erhalten zu können, ist umfassende Information, Durchschaubarkeit der Entscheidungsvorgänge, Kritik als Dienst der Liebe notwendig. Wir setzen uns zusammen, um uns auseinanderzusetzen. Mich kostet es viel seelische Kraft, wenn ich nein sagen, mahnen, Grenzen setzen muß. Es tut mir weh, wenn ich dem Erwartungsdruck nicht nachkommen kann oder darf. Ich tue alles, daß mich niemand hinaufjubelt, weil ich weiß, der Absturz folgt und Enttäuschung ist nicht vermeidbar. Meine „Bewunderer" sollen mich in meiner Armseligkeit durchschauen. Dieser Weg ist müh-selig: mühevoll, sich immer wieder den Spannungen auszusetzen, aber gleichzeitig schafft er Vertrauen.

3. Mein Verhältnis zu mir selber: Ich will ich selber bleiben. Ich gebe mich, aber signalisiere deutlich, wo die Grenzen sind. Ich spüre, daß mich mein Dienst auslaugt, die Haut dünner wird, die Grenzen der Belastbarkeit enger gezogen sind. Das teile ich der Gemeinde mit. Andererseits halte ich nichts davon, meine persönlichen Probleme und Stimmungen stets auf den Lippen zu haben. Was soll's? Überdies erwarten die Menschen einen frohen, den Problemen zugänglichen Pfarrer und nicht einen, der ständig von sich und seinen Sorgen redet. Freilich halte ich es für einen Unfug, stets cool wirken zu wollen. Der Pfarrer darf als Mensch aus Fleisch und Blut gelten.

Ich suche das vertraute Gespräch mit Kollegen und mit Menschen der Gemeinde, wo ich

Ärger ausspucken und Tröstung erfahren kann.
Zum Schluß das Wichtigste, zugleich das Selbstverständlichste! Ich bemühe mich um eine vertiefte Spiritualität. Ich habe mir „Haltegriffe" zurechtgelegt. Zu allem, was ich jetzt schreibe, werden Sie mit Recht sagen: „No na!" Zumindest morgens und abends fixe Gebetszeiten; die Eucharistiefeier, auf die ich mich wenigstens mit einigen Minuten der Besinnung vorbereite; wenn irgendwie möglich Anbetung vor dem Allerheiligsten. Das Studium als Gebet! Wie die alten Lehrer sagten, „auf den Knien studieren". Und nicht unwichtig: Sport! Seit ich Sport betreibe, bin ich leistungsfähiger, gesünder.
Ich bin aufs Ganze gesehen ein glücklicher Pfarrer. Gott sei Dank!

Roland Schwarz

Wenn man Pfarrern die Frage stellte: „Welches Buch benützen Sie am häufigsten?", müßten wohl die meisten ehrlich eingestehen, daß der Kalender zumindest gleichrangig mit Bibel und Brevier zu nennen ist. Die vielfachen Anforderungen an den Priester machen aus ihm einen Sklaven seiner zahlreichen Termine. Besonders Mitchristen, die ein sehr Priester-zentriertes Kirchenbild haben, setzen ihre Pfarrer unter einen starken Erwartungsdruck.
Ich habe längst erkannt, daß ich mir die Freude an meiner Berufung nur erhalten kann, wenn ich den Mut habe, Prioritäten zu setzen und auf manche Wünsche „nein" zu sagen. Ich versuche allerdings, dieses Nein zu begründen, um dem anderen meine Situation einsichtig zu machen. Dennoch ernte ich oft Unverständnis, und auch manche Verärgerung muß ich in Kauf nehmen. Dennoch ist es mir wichtig, daß ich mich auf *die* Menschen, mit denen ich gerade beisammen bin, wirklich einstellen kann. Ein bloßes Absolvieren von Veranstaltungen ist bei mir die Ausnahme.
Ich habe gelernt, Arbeit und Freizeit eng zu verknüpfen. Natürlich gibt es Dinge, die nicht besonders angenehm sind, etwa der Kanzleikram oder verschiedene Sitzungen, die sehr anstrengend sein können, besonders dann, wenn es unter den Teilnehmern Spannungen gibt. Doch im allgemeinen überwiegen die schönen Seiten: ich bin gern mit Menschen zusammen, die mich mögen. In den meisten pfarrlichen Gruppen fühle ich mich sehr wohl, und auch privat ergeben sich zahlreiche Kontakte. Besonders froh bin ich, wenn nicht immer über pfarrliche Dinge gesprochen wird. Ich freue mich, daß sich auch etliche Freundschaften gehalten haben, die mich mit Menschen verbinden, mit denen ich in früheren Jahren in einer Gemeinde gelebt habe. Ich habe das Glück, meinen Urlaub bei verwandten Familien verbringen zu können, die mich zu nichts verpflichten und doch am Familienleben Anteil nehmen lassen, so daß ich auch die Probleme sehr hautnah erleben kann. Dies ist für meine Tätigkeit als Pfarrer sehr bereichernd.
Ich nehme mir auch bewußt Zeit für Hobbies. Am liebsten lese ich gute theologische Literatur, vornehmlich exegetische Werke. Es fasziniert mich, an die Ursprünge des Glaubens möglichst dicht heranzukommen. Auch wenn ich am freien Tag (den ich zumindest zur Hälfte eisern halte) ins Kino oder ins Theater gehe, verbinde ich Hobby mit Beruf. Denn die Begegnung mit Kunst ist immer eine Konfrontation mit dem Denken und Fühlen der Menschen unserer Zeit. Von daher gewinne ich auch Impulse, um die Botschaft des Glaubens in zeitgemäßer Sprache ausdrücken zu können. Künstlerische Darstellungen helfen jedoch auch, negative Leitbilder in der Gesellschaft aufzuspüren, von denen ich in der Predigt die christlichen Werte abzuheben versuche.
Gern würde ich noch mehr Sport betreiben, aber dazu lassen mir die anderen Interessen zu wenig Zeit. Doch meine Ministranten(-innen) lassen ohnedies nicht locker und bestehen darauf, daß ich nicht nur bei liturgischen, sondern auch bei sportlichen Aktivitäten mitmache . . .

Eugen Weiler

Seitdem mir die Bitte um einen Beitrag zum Thema „Wie ich als Pfarrer Mensch bleibe" bzw. „Als Pfarrer Mensch bleiben" . . . zuging, frage ich mich das oft – ganz konkret. Dabei kehrte sich die Frage dahin um: Was

heißt hier Mensch-sein, bin ich Mensch geblieben? Habe ich in meine Lebens-Wirklichkeit umgesetzt, was ich darunter verstehe und anderen predige? Ich sage gleich: Das ist mein Traum und mein Wunsch, daß ich selber leben und tun könne, was ich anderen empfehle. Anders: Daß ich Zeit habe, auf *die* Zukunft zuzuleben, die das Evangelium uns verheißt, und mich dafür zu bereiten.

Wir reden – ein Beispiel – den älteren/alten Menschen zu, wie sie ihr Alter mit seinen Beschwerden etc. bewältigen können, und trauen uns selber nicht, das vorzuleben. Bleiben nicht viele Priester deshalb in der Seelsorge, im Betrieb der Kirche, unbewußt, aber voll Angst, darauf die Probe machen zu müssen . . .?

Was soll das, wenn ich nach 41 „Dienstjahren" und wahrhaft vollem Einsatz ein ärztliches Attest beibringen muß, damit ich mit 65 Jahren in Pension gehen „darf"? Hat man „oben" überhaupt etwas begriffen vom wirklichen Leben, dem Generationenwechsel und vom Alt-werden, wenn man solche Bestimmungen erläßt? Oder mogelt man sich dort ebenfalls um die Probe auf die jahrelange Verkündigung herum – unter Zuhilfenahme der Weihegnade? Sind wir damit noch glaubhaft?

Mensch-sein – ich lebe davon, daß ich den vielen Anforderungen, die die Pfarrgemeinde und die Gäste im Kurort an mich stellen, nicht gerecht werde, daß ich vieles nicht tun kann, was erwartet wird – z. B. mehr Kranken- und Hausbesuche, mehr bei den einzelnen Menschen zu sein.

Für die Menschen, die mit „dem Pfarrer" sprechen wollen, habe ich aber immer Zeit. Ich bemühe mich, gut zuzuhören und ihnen dabei das Gefühl zu vermitteln, daß ich wirklich da bin. Das heißt dann öfter: „Die Nacht ist nicht allein zum Schlafen da."

Man redet zwar von Delegieren, aber wie sieht das konkret aus? Die wenigen, die zur Mit-Arbeit bereit sind, sind selbst weithin überlastet. Sie noch mehr der Familie entziehen? Vielleicht ist das in einer „Normal-Pfarrei" (also nicht Kur-Ort) anders.

Freilich, könnte ich weniger Sorgfalt und Zeit und Kraft auf die Vorbereitung der Gottesdienste verwenden, dann hätte ich mehr Zeit; wie aber würde sich das auswirken? Ist nicht der Gottesdienst das Herz, das Zentrum der Seelsorge – „nichts darf ihm vorgezogen werden"? Andererseits: Was erwarten „die Christen" von einem Gottesdienst?

Manche Pfarrer nehmen sich grundsätzlich einen freien Tag in der Woche, um „Mensch" zu bleiben. Ich vermag das nicht. Ich wäre doch nicht frei „von allem" und käme in Druck über die anderen Tage hin.

Zum Lesen nehme ich mir immer wieder Zeit; Musik-hören oder Fernsehen gibt es so gut wie nicht. Kontaktpflege, Besuch bei Verwandten und Bekannten – ich weiß nicht, woher ich die Zeit nehmen sollte. Ich weiß – ein großer Fehler.

Wieviel Zeit und Kraft nimmt trotz Bürohilfe die Verwaltung in Anspruch – konkret: die Organisation von Konzerten und Vorträgen im Rahmen der Kurseelsorge, die Instandhaltung der kirchlichen Gebäude etc. Wie finde ich Erzieherinnen für den Kindergarten? Wie komme ich zu entsprechenden Wohnungen für Mitarbeiter usw. Da ich zugleich noch eine Art Hausmeister für das Gemeindezentrum bin, bin ich auch mehr oder weniger von allen Veranstaltungen „mitbetroffen".

Nicht zu unterschätzen ist die Belastung durch alles, was sich in der Kirche derzeit tut. Ich muß ja auf dem laufenden bleiben. Probleme genug, aber wo zeigen sich Lösungen an? Eine große Schwierigkeit ist die: Der Pfarrer wird als Servicemann für Religiöses erwartet, wann immer man gerade das Bedürfnis danach hat. Aber ich weigere mich, dieses Spiel mitzumachen wie auch „Funktionär" zu sein.

Sie fragen nach dem Wohnstil. Nachdem meine Schwester geheiratet hat (1967), bin ich allein, koche selbst – eine Zeit der Erholung. Ich habe mir ein Wohnzimmer eingerichtet, wie es mir gefällt. Aber wann bin ich schon einmal „drin", um in Ruhe, nicht schon wieder von Verpflichtungen getrieben, da-zu-sein? Vielleicht wenn Besuch kommt.

In meinem Arbeitszimmer sieht es aus wie in allen denen, deren „Arbeiter" überlastet sind. Von Zeit zu Zeit räume ich dann wieder mal auf . . .

Wie einseitig man dabei wird – zeigt es sich nicht wieder darin, daß viele Pfarrer einfach weitermachen, also gar nicht in den Ruhe-

stand gehen *wollen,* weil sie sich fürchten, in das berühmte „Loch" zu fallen?
Ich gehöre nicht zu denen, die es als Ideal ansehen, sich ganz für die Gemeinde zu opfern und durch den Tod mitten aus der Arbeit gerissen zu werden. Das hat Jesus nicht gemeint mit: „Wer sein Leben verliert . . ."
Einen Rest Mensch-sein rette ich mir, indem ich (fast) täglich eine Stunde für Gott und mich (Gebet, oder wie ich das nennen soll) bewahre und den Gottesdienst als eigentliche Quelle und Ziel meiner Tätigkeit verstehe.
Ich weiß, daß viele Kollegen auf Tagungen sind, mehr Urlaub oder Reisen machen, aber ich weiß nicht, wie ihnen das möglich ist. Aus diesem Grund möchte ich sobald als möglich in den sogenannten Ruhestand, zuerst, um darauf die Probe zu machen, was ich als Glauben und „auf das Ende des Lebens" zugehen verstehe. Sterben lernen heißt leben lernen. Das meine ich.
Daß mir die dazu nötige Zeit geschenkt werde, erhoffe ich. Und darum bete ich, daß ich bereit sei, sicher mit leeren Händen, aber als der, der ich „gebildet wurde im Mutterschoß", IHM Du zu sein.
Beim Niederschreiben wird mir wieder recht bewußt, was für ein einseitiges Leben ich als Pfarrer und Mensch führe . . .

Paul Wettstein

Es ist mir ein Bedürfnis, als Pfarrer Mensch unter Menschen zu sein. Daß das nicht immer leicht ist, möchte ich an zwei Beispielen aufzeigen. Hie und da geschieht es, daß jemand in meiner Anwesenheit einen Fluch losläßt und hinterher sich beschämt entschuldigt: „Vor einem Pfarrer sollte man nicht fluchen." Ich bin für die Menschen in erster Linie eine moralische Instanz, vor der man gewisse Reaktionen oder Themata verbirgt. Häufig werde ich auch identifiziert mit den Meinungen des Papstes über Empfängnisverhütung, Homosexualität und ähnlichen Themen. Ich bin für sie der Vertreter einer Kirche, gegen die sie Vorbehalte haben. Also haben sie auch Vorbehalte gegen mich.
Als Feldprediger in der schweizerischen Milizarmee bin ich jedes Jahr drei Wochen mit Männern im Alter von 20 bis 30 Jahren zusammen. Viele von ihnen sind ihren Kirchen entfremdet. Als zölibatärer Mann bin ich für sie eine „abartige" Erscheinung, der sie mit einer gewissen Befremdung begegnen. Ich sehe mich ins gesellschaftliche Abseits versetzt. Es braucht meist längere Zeit, bis sie spüren, daß auch ich einer von ihnen bin, daß ich es gerne lustig habe und daß ich auch Fragen, Schwierigkeiten und Zweifel habe.
Wichtig sind mir darum jene Gruppen, in denen ich ich selber sein darf, z. B. der Pfarreirat, die Gruppe junger Frauen, mit denen ich voreucharistische Gottesdienste erarbeite, der Kirchenchor, der Bibelkreis, die Firmgruppeneltern, die Katechetinnen im Nebenamt, die Drittweltgruppe. Fast ohne Ausnahme bin ich mit den Menschen dieser Gruppen auf du. Die Vertrautheit mit ihnen läßt mich Mensch sein unter Menschen.
Wichtig sind mir auch die Tagungen mit diesen Gruppen. Am liebsten habe ich es, wenn sie zwei Tage dauern. Sie bieten neben dem gemeinsamen Arbeiten auch Raum zum Zusammensein beim Essen oder bei einem Bier, zum Jassen oder zum ungezwungenen Gespräch bis in die Nacht hinein. Jede Woche habe ich Mitarbeiter aus meinem sechsköpfigen Seelsorgerteam am Tisch. Mit zwölf Männern, Frauen und Jugendlichen der Pfarrei habe ich mich ein Jahr lang Woche für Woche zum Spanischlernen zusammengefunden. Anschließend reisten wir für einen Monat zu den Indios nach Peru. Auf dieser Reise mußten innerhalb der Gruppe auch Spannungen und Meinungsverschiedenheiten ausgetragen werden. Die Erlebnisse, die wir in der Dritten Welt hatten, haben uns zusammengeschweißt. Mit einem Mitglied dieser Gruppe absolvierte ich jede Woche einmal den Vita-Parcours (Fitneßpfad).
Meine freien Tage und meine Ferienzeit verbringe ich mit befreundeten Personen oder Familien. Dann möchte ich mich nicht in klerikalen Kreisen oder reinen Männergesellschaften aufhalten. Eine vita communis mit Berufskollegen in der freien Zeit zum Schutz meines zölibatären Lebens liegt mir nicht. Ich brauche den Kontakt mit Männern und Frauen, und zwar mit solchen, die in der

Welt draußen tätig sind und nicht nur im kirchlichen Leben. Da der Montag mein freier Tag ist, kann ich erst nach ihrer Arbeitszeit am frühen Abend zu ihnen. Vorher gehe ich radfahren oder langlaufen.
Ich möchte Mensch sein unter Menschen. Die Menschheit aber besteht nicht nur aus Männern. Und darum gehören zu meinem Menschsein auch die Frauen. Der Umgang mit ihnen war für mich ein langwieriger und schmerzhafter Lernprozeß. Denn 13 Jahre meiner Jugend- und jungen Erwachsenenzeit habe ich im Internat und im Priesterseminar verbracht.

Predigt

Guido Vergauwen
Predigt zum 25-Jahre-Priesterjubiläum eines Pfarrers (zu Joh 9)

Am 9. April 1990 war es genau fünfundvierzig Jahre her, daß der deutsche Theologe Dietrich Bonhoeffer wegen seines Widerstandes gegen die Naziherrschaft im Konzentrationslager Flossenbürg umgebracht wurde. Einige Monate vor seinem Tod berichtet Bonhoeffer einem Freund von einem Gespräch, das er einmal mit einem französischen Priester führte.
„Wir hatten uns ganz einfach die Frage gestellt, was wir mit unserem Leben eigentlich wollten. Da sagte er: Ich möchte ein Heiliger werden . . . Das beeindruckte mich damals sehr. Trotzdem widersprach ich ihm und sagte ungefähr: Ich möchte glauben lernen."
„Glauben lernen" – das bedeutet für Bonhoeffer, wie er weiter in seinem Brief schreibt: völlig darauf verzichten, „aus sich selbst etwas zu machen – sei es einen Heiligen oder einen bekehrten Sünder oder einen Kirchenmann (eine sogenannte priesterliche Gestalt!)".
„Glauben lernen" – das heißt „in der Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Mißerfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeiten leben" und sich dabei „Gott ganz in die Arme" zu werfen; nicht länger die eigenen Leiden, sondern Gottes Leiden in der Welt ernst zu nehmen und sich ganz ihm zuzuwenden, sich zu ihm zu bekehren.
Es ist gut, dieses Zeugnis von Dietrich Bonhoeffer zu hören – gerade wenn wir heute Gott für fünfundzwanzig Jahre priesterlichen Dienst von Pfarrer . . . loben und danken dürfen.
Wenn man kurz auf einen solchen Lebensabschnitt zurückblickt und eine Zwischenbilanz zieht, könnte man fragen: Hat es sich gelohnt? Über welche Erfolge darf man sich freuen, welche Mißerfolge muß man beklagen? Wie weit ist der Jubilar als Kirchenmann in seiner Karriere fortgeschritten, und ist er die „priesterliche Gestalt", die seine kirchlichen Vorgesetzten in ihm erblicken wollen?
Das mögen alles wichtige Fragen sein. Aber sie sind bedeutungslos vor der einzig wichtigen Frage: Hat er glauben gelernt, und hat er als Priester andere auf ihrem Weg zum Glauben begleiten können?
„Glauben lernen": ein Lebensprogramm für Priester und Laien, für Frauen und Männer, für alle, denen die Gnade der Taufe die Augen für Jesus, das Licht der Welt, geöffnet hat.
Von einem Menschen, dem die Augen für das Licht geöffnet wurden und der glauben lernte, berichtet uns das heutige Evangelium. Eindrücklich und sehr konkret wird erzählt, wie ein Blinder von Jesus geheilt wurde. Das Ereignis erregt Aufsehen. Die Gegner Jesu stoßen sich daran, daß die Heilung am Sabbat geschah; sie wittern eine Gelegenheit, Jesus als Gesetzesübertreter und Sünder anzuklagen. Der Geheilte wird einem regelrechten Verhör unterworfen. Er bestätigt nicht nur den Hergang der Heilung, sondern allmählich findet er zum Glauben an den, der ihn geheilt hat: Er bekennt sich zu Jesus als Propheten und Gesandten Gottes, als seinem Herrn – auch wenn ihn dieser Glaube den Ausschluß aus der religiösen Gemeinschaft kostet. Er tritt in die Nachfolge Jesu; nicht den blinden Führern seines Volkes schenkt er nunmehr sein Vertrauen, sondern dem, der von sich selber sagt: „Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, wird nicht

in der Finsternis umhergehen, sondern wird das Licht des Lebens haben" (Joh 8, 12).
In dieser Erzählung geht es nicht bloß um ein spektakuläres Wunder. Die Heilung des Blinden ist Zeichen für das Offenbarwerden des Wirkens Gottes im Auftreten Jesu: Wo Unterdrückte ihre Rechte erhalten, wo Hungernde wieder Brot zum Essen bekommen, wo die Gebeugten den aufrechten Gang erlernen, wo Blinde wieder sehen und Taube hören: dort ist nach biblischem Verständnis Gott am Werk.
Gottes Wirken, das ist seine zuvorkommende Liebe, die keinem Menschen irgendwelche Schuld vorrechnet; sein Mitleid, das die konkrete Not des Menschen lindert; seine Güte, die vom Menschen nicht das genaue Einhalten von Gesetzen fordert, an denen sie menschlich zugrunde gehen. Gottes Wirken, das ist seine Einladung an alle, den Weg des Glaubens zu gehen und das Kommen seines Reiches, nicht als eine Herrschaft unter dem Befehl und der Autorität religiöser Führer, sondern als ein Angebot von Leben in Fülle, von Freude für Menschen ohne Macht und Ansehen mit offenen Augen wahrzunehmen.
An diesem Jubiläumstag von Pfarrer ... kann das Evangelium von der Heilung des Blindgeborenen uns über die Aufgabe und den Dienst des Priesters Wichtiges sagen. „Wir müssen, solange es Tag ist, die Werke dessen vollbringen, der mich gesandt hat; es kommt die Nacht, in der niemand mehr etwas tun kann" (Joh 9, 4). Alle Getauften sind dazu gehalten, in der Nachfolge Jesu das Wirken Gottes in der Welt fortzusetzen.
– Solange es Tag ist – ohne sich vom Mißerfolg entmutigen, ohne sich vom Erfolg blenden zu lassen, nicht die eigene Person wichtig zu nehmen, sondern sich in Dienst nehmen zu lassen für das Kommen von Gottes befreiender Herrschaft. Diese setzt sich durch, auch wenn manche heute resigniert die Nacht heranbrechen sehen und müde die Hände in den Schoß legen. Es ist die Aufgabe des Priesters, Menschen auf ihrem Weg zum Glauben zu begleiten, nicht als Herr ihres Glaubens, sondern als Diener ihrer Freude.
In dieser Aufgabe ist der Priester zunächst selber unterwegs – er ist selber darauf angewiesen, daß der Herr Jesus ihm die Augen berührt, daß er sich senden läßt und Zeuge wird – wie der Blindgeborene – für das heilende Wirken Jesu an ihm.
Aber als Priester ist er dann selber Gesandter, in Dienst genommen, damit Menschen zum Licht kommen, damit sie nicht in der Finsternis ihrer Trauer, ihrer Fragen und Ängste umhergehen, sondern mit offenen Augen sich und die Mitmenschen, unsere Welt und ihre Probleme sehen können und Jesus nachfolgen lernen. Nicht daß der Priester für alle Probleme die Lösungen weiß: aber in Dienst genommen für die Frohe Botschaft darf er Gottes Wirken als zuvorkommende Liebe, als Mitleid und Güte bezeugen.
– Er bricht das Brot, den Leib Christi, die wirkliche Gegenwart und das Zeichen einer Liebe, die keinen Menschen ausschließt.
– Er spricht das Wort der göttlichen Vergebung und Güte, damit kein Mensch in seiner Sündenangst erstickt.
– Er verkündigt Gottes Mitleid, das nicht verurteilt, sondern aufrichtet und ermutigt.
Auf dem Weg der Nachfolge und als einer, der selber immer neu das Glauben lernen muß, darf der Priester die Seite derer wählen, die schwer am Leben tragen: Kranke, sozial Schwächere, betagte Mitmenschen und in ihrer Einsamkeit allein Gelassene, die in ihrer Ehe Gescheiterten. Keiner von denen soll sich abgewiesen, verurteilt fühlen, mit falschen Versprechen abgespeist oder mit billigen Schlagworten geblendet.
Vom heiligen Irenäus stammt das schöne Wort: „Gottes Ehre ist der lebendige Mensch, des Menschen Leben aber die Schau Gottes ..." Diese beiden Sätze hat der Priester zu beherzigen, und sein Dienst besteht darin, daß beides möglich werde:
Der Priester kann Gott die Ehre geben, indem er sich dafür einsetzt, daß der Mensch lebe, daß Menschen atmen können, nicht erdrückt werden durch Gesetze und Verordnungen, daß unter Menschen, zumal getauften, Güte, Gerechtigkeit und Frieden möglich werden, daß sie ihren Glauben als Grund der Freude erfahren.
Der Priester darf den Menschen dadurch Leben vermitteln, daß er ihnen die Augen für Gott öffnet, daß er ihnen vorlebt, wie sie Gottes Reich und sein Kommen als mündige, selbständig denkende und freie Christen wahrnehmen lernen.

Fünfundzwanzig Jahre priesterlicher Dienst: genau so viele Jahre sind seit dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils vergangen, Jahre des Aufbruchs, der Suche, der Erneuerung, aber auch Jahre nicht eingelöster Hoffnungen, der Enttäuschungen, die denen nicht erspart blieben, die in unserer Kirche noch zu träumen wagten . . .

„Du, laß dich nicht verhärten in dieser harten Zeit . . .", heißt es in einem Lied von W. Biermann.

Laß das Wachfeuer der Hoffnung in deinem Herzen nicht verlöschen. „Ich bekenne", so schreibt der brasilianische Bischof Casaldaliga, „daß ich jeden Morgen das Fenster der Zeit öffne; als Bruder zum Bruder spreche; weder Traum noch Lied, noch Lachen verlernt habe; die Blume der Hoffnung hege in den Wundmalen des Auferstandenen."

Bücher

In und mit der Gemeinde

Klaus Roos, Damit Gemeinde lebt. Ein Grundkurs für die Arbeit im Pfarrgemeinderat, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1990, 140 Seiten.

Wer unter diesem „Grundkurs" Rezepte der Sitzungstechnik oder Gesprächsführungshinweise erwartet, wird von dem Buch eher enttäuscht sein. Wer aber den tieferen „Grund" für die Arbeit im PGR erfassen und dadurch motiviert werden will, wird dem Autor dankbar sein, denn er zeigt sowohl von den biblischen Quellen und einer am II. Vatikanischen Konzil orientierten Theologie als auch von den heutigen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen her auf, worauf es im Sinne Jesu ankommt und welche Schritte zu diesem Ziele hin zu beachten sind. Nur auf diesem spirituellen Hintergrund hat PGR-Arbeit genügend Tiefgang bzw. auch ein Raster, Einseitigkeiten (etwa einer oft innerkirchlichen Nabelschau und Vernachlässigung der Aufgaben in Gesellschaft und Welt) festzustellen und Korrekturen vorzunehmen.

Die biblisch fundierten Bausteine einer lebendigen Gemeinde (Mensch, Anwalt des Lebens, Geschwister in Christus, Vergebung, Hoffnung, Freude, Liebe) garantieren die Erfüllung der vier Grundaufgaben: Martyria, Diakonia, Koinonia, Leiturgia. Allen konkreten Ausführungen über Selbstverständnis, Aufgaben und Arbeitsweise des PGR (es liegen die Bestimmungen in Deutschland zugrunde) und den praktischen Ratschlägen geht erfreulicherweise die Sorge um „das innerste Pünktlein" voraus, die Suche nach der Mystik (51: „Wir müssen Gott ‚zurückgewinnen'!"), aus der allein kirchlicher Narzißmus verhindert und in der Fortsetzung der Praxis Jesu unsere Zeit mit dem Anspruch des Evangeliums konfrontiert wird. Die Rückbesinnung zeigt deutlich die Defizite unserer Gemeinden auf, wo sie z. B. zu wenig Orte der Freiheit oder Lebensräume der Unterdrückten sind. Auch wenn jeder Pfarrer weiß, wie mühsam der Weg ist, so braucht es die vom Autor aufgezeigte Vision der mystischen, geschwisterlichen und politischen Kirche und die vom PGR zu überlegenden Schritte der möglichen Annäherung an diese Vision. Es ist im übrigen zu hoffen, daß die „pastorale Richtlinienkompetenz" (88) nicht zu sehr von der Finanzkraft der Pfarre abhängt, denn Geld kann die Pastoral ungewollt auch in falsche Bahnen lenken.

In einer Zeit, in der verschiedene eher zentralistische Tendenzen die Bedeutung des PGR zu beschneiden oder den Laien nur den Weltdienst der Kirche zuzuteilen versuchen (81f), ist das Buch allen, die Interesse haben, daß Gemeinde lebt, besonders jetzigen und künftigen PGR-Mitgliedern, als „grund-legende" Lektüre zu empfehlen.

Walter Wimmer, Linz

Klaus Roos, Habt ihr keine Ohren, um zu hören? Reiztexte zur Bibel für Predigt und Gruppenarbeit, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1990, 128 Seiten.

Beim ersten Anfassen ging es mir nicht gut. Ich hatte den Eindruck, daß hier wieder einmal Gags gemacht werden, um zu entdecken, daß man bisher die Heilige Schrift falsch gelesen habe, und um zu ermuntern, künftig konkrete Bibelarbeit zu treiben. Dieser Verdacht entstand dadurch, daß der Verfasser

zentrale Texte des Alten und Neuen Testamentes zu Reizstoffen verfremdete. Er formulierte sie in einer, so schien mir vorläufig, skandalösen Weise völlig um und drehte das Futter des Rockes von innen nach außen. Das eine hatten die Reizstoffe, derart verfremdet und überzogen, jedenfalls erreicht, daß ich enorm gereizt war und nur fertig gelesen habe, um mein ablehnendes Urteil nicht von einem ersten Eindruck her zu beziehen.

Dann passierte genau das Gegenteil. Ich erlebte von Kapitel zu Kapitel den positiven Reiz der zu Reizstoffen gewordenen biblischen Passagen. Die Verfremdungstexte, teils störrisch und für einen ehrfürchtigen Bibelleser fast ungenießbar, wurden zu Türöffnern. Ich las sie und fing an, über die Sache Jesu und seines Vaters auf andere Weise nachzudenken als bisher. Schließlich war die ganze Angelegenheit dieser Reflexion nicht mehr nur aufregend, sondern bereitete Spaß, und im übrigen merkte man, daß der Verfasser keiner ist, der billige Gags mit der Bibel macht, sondern in einer profunden Weise die biblische Auslegung und Didaktik beherrscht. Um Einzelheiten kann man natürlich streiten. Der große Wurf des Buches aber ist zweckdienlich. Es kann dazu helfen, daß man als Privatleser origineller an die Bibel herangeht und als Leiter von Bibelgesprächen leichtere Zugänge gewinnt, das persönliche Nachdenken und Stellungnehmen fördert und insgesamt die Bibelarbeit ankurbelt. *Walter Friedberger, Freising*

Josef Sayer – Albert Biesinger, Von lateinamerikanischen Gemeinden lernen, Kösel Verlag, München 1988, 99 Seiten.

Das vorliegende Büchlein ist aus einer Lernerfahrung eines Forschungsseminars in der Diözese Cuzco (Peru) hervorgegangen, in dessen Rahmen Studierende, Assistenten und Professoren der Theologischen Fakultät Salzburg die Pastoralequipe in der Pfarrei Maras besuchten, zu der Josef Sayer gehörte. In den ersten beiden Teilen skizziert Sayer in großer Eindrücklichkeit und Anschaulichkeit die Praxis befreiender Verkündigung in Lateinamerika und die Rolle von Gemeinde und Amtsträgern einschließlich der dabei auftretenden Konflikte und Schwierigkeiten. Er beschreibt, wie die Gemeinden allmählich lernen, ihre eigene Geschichte zu lesen und die Heilsgeschichte mit dieser in Verbindung zu setzen. Ein von außen (Europa) kommender pastoraler Mitarbeiter darf nicht Begriffe und Denkstrukturen der westlichen Welt den Campesinos aufzwingen, sondern muß sie bei dem Prozeß unterstützen, in ihrer eigenen Kultur beheimatet zu sein.

Gemeinsam formulieren Sayer und Biesinger im 3. Teil „Impulse für die Kirche im deutschsprachigen Raum". Es gilt, das brennendste Problem unserer eigenen Gesellschaft zu erkennen und zu bearbeiten: die „Lebensarmut" unserer materiell orientierten Überflußgesellschaft, die in der Tendenz Solidarität, Kommunikation, Sterben, Krankheit, Schuld und Gottesbeziehung in den Hintergrund treten läßt. Durch eine „offensive Verkündigung" (74) müsse versucht werden, die Lebensbereiche des modernen Menschen in Glaube, Liebe und Hoffnung zu durchdringen. Für eine unseren Verhältnissen angepaßte „projektorientierte Verkündigung" bringen sie dann hilfreiche Beispiele.

Gerhard Kruip, Würzburg

Reinhold Bärenz, Der Gang auf dem Wasser. Priester und Gemeinde auf dem Weg, Verlag Pustet, Regensburg 1989, 125 Seiten.

Der gegenwärtige Priestermangel macht aus der Not eine Tugend, indem eine neue Besinnung über die Beziehung zwischen Priester und Gemeinde aufbricht und darin eine Herausforderung zu einer qualitativen Veränderung gesehen wird, denn „mit dem neuen Gemeindebild wandelt sich auch das herkömmliche Priesterbild" (11). Es ist eine Anfrage an die Kirche, wie sie sich bei diesem Gang auf dem Wasser verhält, kleingläubig wie Petrus oder festen Vertrauens auf den Herrn, daß er die Kirche auch zu neuen Ufern geleitet. Der Autor macht zu diesem Schritt auf vielfache Weise Mut.

Zunächst zeigt er die geschichtliche Entwicklung (15–29), die von den vielfältigen Gemeindeformen und Diensten der Urkirche über das immer stärker werdende „Gegenüber" von Priester und Gemeinde im Mittelalter hin zum heutigen Miteinander der beiden führt – eine Entwicklung, die in engem

Kontakt mit dem jeweiligen soziokulturellen Lebensraum steht und deshalb auch Rückschlüsse auf die künftige Entwicklung zuläßt. In der „geistlichen Erschließung" (30–86) werden das Wesen der Gemeinde und Sein und Sendung des Priesters von den biblischen Grundbegriffen her (Ekklesia, Koinonia, Paroikia), manchmal etwas zu langatmig, beschrieben. Der Dienst des Priesters wird darin nicht zuerst vom Opfer, sondern von der Versammlung des Gottesvolkes her verstanden, auch wenn die Leitungsfähigkeit des Priesters mit einer inneren Notwendigkeit in den Vorsitz bei der Eucharistie führt. Das kirchliche Amt ist jedoch der Taufe nachgeordnet und hat seinen Platz in der Gemeinde; das „Mit euch" des Priesters ist Grundlage für sein „Sein für euch".
Nicht alle Anregungen sind realisierbar (z. B. alle Gemeindemitglieder persönlich aufzusuchen). Insgesamt aber können Gemeinden und deren Leiter im Buch Motivation und Ermutigung finden.

Walter Wimmer, Linz

Hermann de Bruin – Walter Bröckers, Stadt-Seelsorge. Wege für die Praxis – Wege mit den Menschen, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1991, 240 Seiten.

Wie muß Kirche in der Stadt heute aussehen, damit sie ihren Auftrag der Verkündigung der befreienden jesuanischen Botschaft angemessen wahrnehmen kann? Welcher Veränderungen bedarf es in der kirchlichen Pastoral und Seelsorge, um die Nöte der Menschen in der Stadt heilen zu helfen? Dies sind zwei der zentralen Fragen, denen die beiden Autoren nachgehen. Sie behandeln die Zwiespältigkeit der Urbanität und die Affinität der Kirche zur Stadt in der Geschichte. Sie zeigen Gründe, die heute Anlaß dazu sind, aus der Kirche auszutreten. „Die Entfremdung der Menschen von der Kirche ist oft nur eine Folge der Entfremdung der Kirche von den Menschen" (91). Die Autoren optieren für eine „inkarnative Seelsorge", die die Menschen an den Orten aufsucht, an denen sie leben und leiden. Es geht darum, eine begleitende Pastoral zu entwickeln und umzusetzen, die die Menschen nicht einseitig für kirchliche Belange vereinnahmt, sondern ihre Nöte und Sorgen als Ausgangspunkt pastoraler Überlegungen wählt. Kirche in der Stadt soll sich einlassen auf das „Gebrodel der Stadt", die städtische Anonymität und die Befindlichkeit des Städters. Um eine regelmäßige Kontaktaufnahme zu gewährleisten, schlagen die Autoren vor, die Pfarreien in Pfarrbezirke zu untergliedern. Die Veränderungsschritte sind weitgehend auf die Stadt Frankfurt/M. abgestimmt; sie dürften aber auch für andere Städte von Bedeutung sein. *Michael Schäfers, Paderborn-Wewer*

Zur christlichen Lebenswelt

Alois Müller, Der dritte Weg zu glauben. Christsein zwischen Rückzug und Auszug, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1990, 108 Seiten.

Dem Autor geht es um das Christsein in der derzeitigen Krise und Polarisierung unserer Kirche. Es gelingt ihm, plausibel die angstbesetzte und machtbetonte (z. T. amtliche) Seite der Kirche darzustellen, deren Anliegen das traditionelle Lehr- und Ordnungsgefüge ist, die aber dadurch die Kirche von der Weltwirklichkeit abschließt und ins Getto führt. Die Spannung zwischen der vorkonziliaren Situation und dem im II. Vatikanischen Konzil geschehenen kirchlichen Aufbruch birgt die Gefahr in sich, daß durch die Öffnung zur Welt und zum Menschen die christliche Identität verloren werden kann. Deshalb plädiert der Autor für einen dritten Weg: Anhand von sechs Identitätskriterien bietet er Orientierung an den Grundbotschaften des christlichen Glaubens, um den Christen zum Dialog mit der Welt und gegen den Verlust christlicher Identität zu ermutigen. – In der derzeitigen Polarisierung ist das Buch hilfreich und wegweisend für engagierte Christen, die unter der Krise der Kirche leiden und einen Ausweg suchen.

Anton Fellner, Salzburg

Religion verstehen

Anton Grabner-Haider, Strukturen des Mythos. Theorie einer Lebenswelt, Verlag Peter Lang, Frankfurt – Bern 1989, 511 Seiten.

Mit manchmal atemberaubender Geschwindigkeit verlieren heute Grenzen und Mauern

ihre traditionelle Funktion. Was für Politik und Wirtschaft gilt, bestimmt auch zunehmend das Miteinander der Kulturen und Religionen. Wir befinden uns in einem völlig neuartigen Prozeß, in dem die Menschheit zu einer Einheit wird, zu einer Weltgesellschaft, einer Kommunikationsstruktur, einer Lebens- und Schicksalsgemeinschaft. Sicher wird dabei die Vielfalt der Rassen, Völker, Kulturen und Religionen nicht aufgelöst. Aber es wird eben nicht mehr von verschiedenen „Welten" (z. B. christliches Abendland, islamischer Orient, die Welt der Indianer usw.) gesprochen werden können. Zu hoffen ist und unser Engagement verdient es, daß es zu einem humanen, toleranten, alle bereichernden Beziehungsgefüge in dieser einen Menschenwelt kommt.

Hierzu kann das Buch von A. Grabner-Haider einen wichtigen Beitrag leisten. Trotz seines Umfangs und Preises und trotz der Tatsache, daß es im Rahmen der „Europäischen Hochschulschriften" (Reihe XX – Philosophie) erschienen ist, kann es „normalen" Lesern empfohlen werden. Es ist gut gegliedert und leicht lesbar geschrieben. Wer in der Theologie gelernt hat, ökumenisch zu denken, wer – etwa mit Hans Küng – auch Schritte zu einer theologisch durchdachten Ökumene der Weltreligionen versucht hat, der wird hier mit hohem Gewinn den noch weiteren Horizont humanwissenschaftlichen Verstehens von Religion kennenlernen.

Im Mittelpunkt steht die Analyse der wichtigsten Grundstrukturen des Mythos als Lebenswelt und als Lebensform. Von den archaischen bis zu den großen Universal-Religionen werden Grundformen und Phänomene des Mythos beschrieben, seine Entwicklungsgeschichten, seine unterschiedlichen individuellen und gesellschaftlichen Funktionen nachgezeichnet. Seine Bedeutung in der heutigen, weitgehend rational und wissenschaftlich bestimmten und funktional organisierten Welt wird reflektiert.

Grabner-Haider, Professor für Religionsphilosophie in Graz, stützt sich dabei in methodischer Hinsicht auf Ansätze, Erkenntnisse und Theorien aus Kulturanthropologie, Sozialwissenschaft, Kommunikationsforschung, Sozialpsychologie und Sprachanalyse. Mit Verweis auf Nikolaus von Kues und Raimundus Lullus beschließt Grabner-Haider sein Werk mit dem folgenden Gedanken: „‚Deus semper maior' – Gott ist immer größer – als alle menschlichen Aussagen und Bilder von ihm. Gott ist niemals in Sprache, in einem Glaubenssystem oder einer Glaubensgemeinschaft faßbar. Folglich darf auch keine Glaubensgemeinschaft absolute Monopole beanspruchen ... Wenn Gott umfassende ‚Liebe' ist, und wenn Humanisierung das Lernen von Liebesfähigkeit bedeutet, dann ist jede humane Lebensform ein Weg zu dem einen und einzigen Gott." (452)

Achim Battke, Altdorf

Sich täglich Gott aussetzen

Günter Stachel, Gebet – Meditation – Schweigen. Schritte der Spiritualität, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989 (Herder-Taschenbuch 1623), 192 Seiten.

Murmelnde oder wiederkäuende Meditation ist ein Stichwort, das einem Pfarrer, Pastoralreferenten oder Religionslehrer auf seinem üblichen Ausbildungsgang kaum begegnet sein dürfte. Und doch steckt darin ein Programm der Erschließung der Offenbarung, das zu einer uralten Quelle christlicher Meditationspraxis führt: zu den ägyptischen Mönchsvätern und ihrem abendländischen Vermittler Johannes Kassian. Aber es handelt sich dabei nicht um einen verstiegenen unbrauchbaren Weg, vielmehr um meditierenden Umgang mit der Heiligen Schrift, der rationale Erfassung übersteigt und den ganzen Menschen in die Erfassung der Heiligen Texte einbezieht. Sich in seinem Alltag von Versen der Heiligen Schrift bestimmen zu lassen, den Klang ihrer Erinnerung in sich tragen, eine besondere Qualität des Umgangs mit Gottes Wort erfahren: Das sind einige der mehrschichtigen Intentionen, die Günter Stachel in diesem Kompendium der Hinführung zu spirituellem Leben darstellt. Seine Methode ist ebenso historisch informierend wie praktisch. Praktisch in doppelter Beziehung: Er beschreibt eigene Erfahrung im Umgang mit ausgewählten Partien der Schrift (Vaterunser, Bergpredigt, vor allem Psalmen u. a.), und er erschließt die Zugänge herausragender Gestalten aus der Geschichte der Mystik zum lebendigen Umgang

mit Gott (Abba Isaak, Marie Martin, Marguerite Porete, Meister Eckhart).
Die fünf Abschnitte über „Gotteserfahrung", „Gebet" in Gottesdienst und freier Form, „Meditationen" unter besonderer Berücksichtigung der Schrift, „Schweigen" als Übungsraum der Konzentration und „Mystik" als Qualität des Gottesumgangs großer geistlicher Persönlichkeiten sind in ganz besonderer Weise auch durch die wissenschaftliche Genauigkeit der Begriffsumschreibung geprägt. Souverän greift der Verfasser dabei Vorgaben aus dem patristischen Bereich der alten Kirche ebenso kundig auf wie Forschungsergebnisse der Gegenwart aus dem französischen Sprachraum.
„Wo und wann erfolgt der Neubeginn?" (99). Interessanterweise hält Günter Stachel die Gemeindegottesdienste für einen wichtigen Praxisort der Erschließung des Betens: „Ein großes, aber seltenes Glück ist ein Pfarrer, der seine Kraft und seine Begabung auf den Sonntagsgottesdienst ausrichtet und seiner Gemeinde wirklich den Tisch des Wortes deckt. Dort, wo solcher Gottesdienst gefeiert wird, trifft das Wort sein Ziel, nämlich mein Herz, und ich gehe verändert oder doch zur Veränderung aufgerufen hinaus."
Vielleicht liegt nicht jedem die Markanz der deutlichen Sprache Günter Stachels, besonders auch dort, wo er Kritik übt, etwa an uns Theologen: z. B. dem quantitativen Anwachsen der wissenschaftlichen Arbeiten als Zeichen für eine Überforderung, die im Gegensatz zur Konzentration auf die Innenseite des Lebens steht (93). Doch die eigentlich kritische Invektive, die dieses Buch enthält, ist die Frage an jeden, der sich auf die Sendung der christlichen Botschaft eingelassen hat, wie er es täglich ernsthaft und konkret damit hält, sich Gott auszusetzen. „Mein Herz denkt an Dein Wort: ‚Sucht mein Angesicht!' Dein Angesicht, Herr, will ich suchen" (Psalm 27, 8). Sich dieser Suche leidenschaftlich und wissenschaftlich auszusetzen und andere dazu anstiften zu wollen, ist das Anliegen Günter Stachels, mit dem er in diesem Buch seine Leser überzeugt.
„Warten Sie, bis sich das Auge der Seele in Ihnen gebildet hat. Religiöse Wahrheiten kann man nur durch inwendige Wahrnehmung erfassen. Denken kann jeder; aber nur ein disziplinierter, erzogener und gebildeter Geist kann wahrnehmen", schrieb John Henry Newman in einem Brief vom März 1843. In diesem Sinne könnte man sagen, Stachel gibt in dieser seiner Monographie Hilfestellungen zur Bildung des „Auges der Seele". *Günter Biemer, Freiburg*

Religionspädagogische Perspektiven

Karl Ernst Nipkow, Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung. Kirchliche Bildungsverantwortung in Gemeinde, Schule und Gesellschaft, Gütersloh 1990, 625 Seiten.

Dieses Buch ist für die Religionspädagogik der letzten Jahrzehnte beispiellos. Es ist zu vergleichen mit dem großen Entwurf von Johann Baptist Hirschers Katechetik, Tübingen 1831.
K. E. Nipkow, dem Tübinger evangelischen Religionspädagogen, gelingt damit ein weiträumiger Entwurf, die religionspädagogischen Grundlagen geistesgeschichtlich im Sinne einer Verarbeitung der aufklärerischen Impulse der heutigen Bildungstheorien zu vergewissern *und* daraus Perspektiven zu entwickeln. In den zwölf Kapiteln finden sich konkrete Eckpfeiler und Fundierungen für sämtliche wichtige religionspädagogische Handlungsfelder, Bildungsbegriff, Bildungsverantwortung und Gemeinde, Bildungsverantwortung im religiösen Wandel, der Ansatz bei gesellschaftlichen Herausforderungen, übergreifende pädagogische Aufgaben in der Familie, Anfänge gemeinsamen Lebens und Glaubens, Kindergottesdienst, Grundformen und neue Schwerpunkte kirchlicher Jugendarbeit, Konfirmandenunterricht im Zusammenhang von Lebenslauf und Gottesdienst, Beitrag zur Schule, Chance für die Kirche, Institution für den Schüler – Religionsunterricht, Schule in der pluralen Gesellschaft – kirchliche Schulen, Kirche und Biographie – Erwachsenenbildung.
Allein schon die Verästelung der Fragestellungen zeigt, daß Nipkow damit ein Handbuch nicht im Sinne eines lexikalischen oder additiven Argumentierens vorlegt, sondern einen in sich stimmigen und aufeinander aufbauenden Entwurf. In Rückverweisen auf vorherige Kapitel und Argumentationsvorgänge wird ein spiralförmig weitertreibendes Denken sichtbar, das für eine fun-

dierte Perspektivenbildung hilfreich und überzeugend ist. Ich habe tagelang an diesem Buch gelesen; es provoziert zu Veränderung und Erneuerung so mancher sklerotisch und resignativ gewordener Blutgefäße der Religionspädagogik.

Indem wesentliche Begründungen sowohl gesellschaftlicher als auch theologischer Art in die Debatte gebracht werden, kann neuer Mut und vor allem auch mehr Selbstbewußtsein für das, was sich täglich in der Glaubensbildung vollzieht, entstehen.

Besonders hervorzuheben ist die Vernetzung der verschiedensten Handlungsfelder vom kirchlich-gemeindlichen Ansatz bis zu den gesellschaftlichen Handlungsfeldern.

Erfrischend und offensiv ist die brillante Erörterung des Bildungsbegriffes und der Bildungsverantwortung als Ansatz beim *neuzeitlichen europäischen Christentum.* Die Autonomievorstellungen, die möglicherweise die Gottesbeziehung als eine heteronome Beziehung im Kontext der europäischen Geistesgeschichte selbst gefährden und auflösen könnten, werden so diskutiert, daß die Autonomiesehnsüchte der heutigen Menschen in die religiöse Bildung offensiv integriert werden. Für die Weiterentwicklung des Christentums in Europa ist die zukunftsfähige Lösung dieser spannungsgeladenen Dynamik von entscheidender Bedeutung!

Dieses Buch ist für all diejenigen, die eine größere Perspektive für ihren religionspädagogischen Dienst suchen, eindeutig zu empfehlen. Es weitet die Denkhorizonte. Die lebendige, wenngleich anspruchsvoll mitnehmende Sprache Nipkows wird eine Erweiterung der eigenen kognitiven Struktur stimulieren. Konsequent gedachte und ausgreifende Zusammenfassungen nach jedem Kapitel machen das Lesen leicht und führen die bis in feine Schattierungen gehenden Argumentationsgänge immer wieder auf den „roten Faden" zurück.

Es ist diesem Buch eine breite Leserschicht zu wünschen, vor allem aber, daß viele dieser wesentlichen Ideen umgesetzt werden und in den verschiedenen Handlungsfeldern Gestalt gewinnen. So manche resignative Hoffnungslosigkeit bei Religionspädagogen könnte sich auflösen, wenn diese Hintergründe und Konkretionen verstanden und – am besten in Gruppen diskutiert und verarbeitet – in unseren Kirchen, Kindergärten, Schulen, Jugendhäusern, Erwachsenenbildungsstätten umgesetzt würden.

Albert Biesinger, Tübingen

Büchereinlauf

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

Benning Alfons, Das Firmsakrament als Gabe des Heiligen Geistes, Verlag Dr. Alfons Benning, Löningen 1992, 28 Seiten, DM 6,–.

Breid Franz (Hrsg.), Buße – Umkehr – Formen der Vergebung. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1991" des Linzer Priesterkreises in Aigen/M., W. Ennsthaler Verlag, 256 Seiten, öS 138,–.

Bruners Wilhelm, Wie Jesus glauben lernte, Herderbücherei Band 1757, Christophorus-Verlag, Freiburg 1991, 128 Seiten, DM 10,80.

Christsein in der Schweiz – weltweit herausgefordert. Texte der Evangelischen Arbeitsstelle Ökumene Schweiz 13 (Hrsg. und Verleger), 1987, 68 Seiten.

Eicher Peter (Hrsg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuausgabe in fünf Bänden, Kösel-Verlag, München 1991, zusammen 2198 Seiten, DM 98,–, S 764,40.

Fowler James W., Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Annette Roellenbeck, Heinz Streib und Udine Fischer, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1991, 352 Seiten, DM 78,–.

Friemel Franz Georg (Hrsg.), Erste Auskunft Religion in 1111 Stichworten, St. Benno Buch- und Zeitschriftenverlag, Leipzig 1991, 182 Seiten.

Gaillot Jacques, Folgt seiner Liebe, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 96 Seiten, DM 16,80.

Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten. Ein Lesebuch zur Geschichte. Ausgewählt und eingeleitet von *Mariano Delgado,* Patmos Verlag, Düsseldorf 1991, 388 Seiten, DM 49,80.

Greshake Gisbert, Wenn Leid mein Leben lähmt. Leiden – Preis der Liebe? Herderbücherei Band 1755, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 128 Seiten, DM 10,80.

Hauer Erich, Gemeinde Jesu vor Ort. Ein Leitfaden der Pfarrgemeinderäte, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 31 Seiten, DM 4,80.

Hübinger Willi, Geborgen in Gott. Der menschenfreundliche Glaube der Christen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 31 Seiten, DM 4,80.

Höntges Hans Albert, Freude an Gott. Predigten, Spielszenen und Gebete für Gottesdienste mit Kindern, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 126 Seiten, DM 17,80.

Kleine Jerusalemer Bibel. Neues Testament und Psalmen. Herder-Übersetzung mit dem voll-

ständigen Kommentar der Jerusalemer Bibel, Herderbücherei Band 1760, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 558 Seiten, DM 14,80.

Koch Kurt, Sein Leben war das eines Menschen. Meditationen zur Passions- und Osterzeit, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 31 Seiten, DM 4,80.

Koslowski Peter – Löw Reinhard (Hrsg.), Jahrbuch des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover 1991/92 mit Beiträgen von Peter Koslowski, Reinhard Löw, Annette Kleinfeld-Wernicke, Sebastian Poliwoda und dem Jahresbericht 1990/91, Reihe: Philosophie und Religion, Band 5, Bernwerd Verlag, Hildesheim 1991, 164 Seiten.

Luciani Albino, Unseren Kindern zuliebe. Mit einem Vorwort von Bischof Reinhold Stecher, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1992, 144 Seiten, öS 148,–, DM 19,80.

Martini Carlo M., Ich gehe mit euch. Wegbegleitung für alle Tage von Aschermittwoch bis Ostern, hrsg. von Luitgard Maly, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 144 Seiten, DM 19,80.

Müller Johannes – Kerber Wolfgang (Hrsg.), Soziales Denken in einer zerrissenen Welt. Anstöße der Katholischen Soziallehre, Reihe: Quaestiones Disputatae 136, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 232 Seiten, DM 38,–.

Nigg Walter, Der Pfarrer von Ars. Mit einem Essay von Heinrich Spaemann, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 144 Seiten, DM 19,80.

Remele Kurt, Ziviler Ungehorsam. Eine Untersuchung aus der Sicht christlicher Sozialethik, Reihe: Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften, Band 24, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1992, 300 Seiten, DM 49,80.

Richter Klemens (Hrsg.), „Unablässig leidet mein Herz". Christliche Verkündigung angesichts von Trauer und Angst, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 176 Seiten, DM 24,80.

Rosenberg Alfons, Ursymbole und ihre Wandlung. Einführung in das Symbolverständnis (Neuausgabe des HTB 1033), Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 144 Seiten, DM 19,80.

Sauer Ralph, Gott – lieb und gerecht? Junge Menschen fragen nach dem Leid. Hilfen zur Leidensproblematik in der Sekundarstufe I und II, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 298 Seiten, DM 29,80.

Schlemmer Karl (Hrsg.), Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen? Mit Beiträgen von Anton Hänggi u. a., Reihe: Quaestiones Disputatae 132, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 136 Seiten, DM 40,–.

Schütz Christian (Hrsg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität. Sonderausgabe, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, XVI Seiten + 1504 Spalten, DM 38,–.

Thissen Werner, Einsichten in Unsichtbares. Die Fenster Georg Meistermanns im Dom zu Münster, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 72 Seiten, DM 49,–.

Wacker Marie-Theres – Zenger Erich (Hrsg.), Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie, Reihe: Quaestiones Disputatae 135, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 192 Seiten, DM 49,–.

Wittrahm Andreas, Ein Leben lang im Aufbruch. Biblische Einsichten über das Älterwerden, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 209 Seiten, DM 28,–.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Bernhard Honsel war Pfarrer in Ibbenbüren; ist Berater für Ehe-, Familien- und Lebensfragen und graduierter Lehrer der Themenzentrierten Interaktion (TZI) nach Ruth Cohn; jetzt in der Weiterbildung der Seelsorger/innen tätig.

Konrad Baumgartner ist Ordinarius für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg.

Josef Pfammatter ist Professor für Biblische Theologie und Neues Testament an der Theologischen Hochschule in Chur.

Gerd Heinemann ist Regens im Bischöflichen Theologenkonvikt Collegium Leoninum des Bistums Aachen in Bonn.

Josef Homeyer ist Bischof der Diözese Hildesheim.

Wolfgang Marhold ist Akademischer Oberrat am Institut für Christliche Gesellschaftswissenschaften an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.

Leo Karrer ist Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz.

Peter Voll ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut (SPI) in St. Gallen.

Gregor Siefer ist Professor für Soziologie am Institut für Soziologie der Universität Hamburg.

Ursula Silber ist Wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Homiletik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg.

Emile André, lic. theol., ist Pfarrer in Alzingen/Luxemburg.

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

Günter Fessler ist Pfarrer der St.-Cäcilia-Gemeinde in Düsseldorf-Benrath.

Lothar Kuczera SJ ist Pfarrer in Dresden.

Franz Kuhn ist Pfarrer in Bern.

Johannes Oppolzer ist Dompfarrer in St. Pölten.

Rudolf Schwarz ist Pfarrer in Wien.

Eugen Weiler ist Pfarrer in Hinterzarten/Hochschwarzwald.

Paul Wettstein ist Pfarrer in Baden/Schweiz.

Guido Vergauwen OP ist Professor für Fundamentaltheologie am Institut für Ökumenische Theologie der Universität Fribourg.

Leitartikel

Leo Karrer

Familie – zwischen Wunsch und Lebbarkeit

I. Familie – kleiner und immer kleiner . . .

Es grenzt schon an eine banale Selbstverständlichkeit, von der Veränderung der Familie innerhalb der Gesellschaft und von einem Wandel der familiären Leitbilder und Sozialformen sprechen zu wollen. Viele Funktionen der „Institution" Familie haben sich im Verlaufe eines längeren gesellschaftlichen Prozesses verlagert und finden ganz oder teilweise außerhalb der Familie statt: Arbeit und damit Erwerb der materiellen Lebensgrundlagen; medizinische Betreuung; Geburt und Tod; die Ausbildung; Altersbetreuung, aber auch ein wachsender Teil des Freizeitverhaltens u. v. m. Meist bleibt der Vater tagsüber weg von der Familie, so daß die Erziehung größtenteils Aufgabe der Mutter wurde. Aber auch letzteres ändert sich: die Erwerbstätigkeit von Müttern wächst, was für die Frauen zu einer Doppelbelastung führt, wenn nicht sogar zur Mehrfachbelastung.

Dieser Prozeß ging einher mit der zunehmenden Verkleinerung der Familie. Die heutige „Normalfamilie" ist die Zwei-Generationen-Familie, bestehend aus den Eltern oder einem Elternteil mit nunmehr einem oder zwei Kindern. Mittlerweile sind fast ein Fünftel der Familien alleinerziehende Familien bzw. Einelternfamilien[1]. Viele vorab junge Menschen lösen sich frühzeitig von ihren Herkunftsfamilien. Die Familie hat eine Entwicklung von der Großfamilie zu immer kleineren Einheiten mitgemacht.

Aber seit wenigen Jahrzehnten hat sich auch das Leit-Bild drastisch verändert. In der Zeit nach 1968 wurden die Institutionen Ehe und Familie von manchen als Ausbund oder gar als Ursache einer bürgerlichen Gesinnung betrachtet; und Wohngemeinschaften, Kommunen und freie Partnerschaften wurden der Familie als einem Hort der Reaktion vorgezogen. In der antiautoritären Welle wehrten sich viele Jugendliche gegen ihre Eltern, denn – so die Ideologie – niemand sei ungeeigneter für die Erziehung von Kindern als die eigenen Eltern; die Familie halte ohnehin Autoritätsstrukturen aufrecht, die abgebaut werden sollten. Und wenn ich zwei Jahrzehnte zurückblicke, so kommen mir eigene Attitüden und Rollenvorstellungen in den Sinn, die deutlich werden lassen, welch weiten Weg wir insgesamt bewußtseinsmäßig in kurzer Zeit gehen mußten.

[1] *Vgl. M. Brunner,* Sieben Hypothesen als Grundlagen für eine zeitgerechte Ehepastoral am Ende der 80er Jahre, Liz. Arbeit (Fribourg 1992) 20.

Die Familienzeit eines Ehepaares erstreckt sich durch die höhere Lebenserwartung nur noch auf gut die Hälfte der möglichen Ehedauer, wodurch die Bedeutung der Paarbeziehung eher erhöht wird. Und entscheidend ist vor allem auch, daß die Frauen mit neuem Selbstbewußtsein in Ehe und Familie eintreten und auch in der Partnerschaft auf Gleichwertigkeit und Selbstbestimmung drängen. Vermutlich haben insbesondere die Veränderungen in den früheren „Normalbiographien" der Frauen die Wandlungstendenzen im Familienbereich am meisten forciert.

II. Erwartungen an die Familie – größer und immer größer . . .

Trotz aller Krisenzeichen besitzt die Familie hohes Prestige und erlebt vermutlich noch höheren Erwartungsdruck. – In Entsprechung zum Leitbild der Ehe als einer partnerschaftlichen Gemeinschaft gleichberechtigter Partner auf der Basis eines freien Entschlusses und aus Liebe ist für die Familie die persönliche Zuneigung von entscheidender Bedeutung geworden. Dies gilt grundsätzlich auch für die Teilfamilien der Alleinerziehenden.

In der Familie regelt die Gesellschaft die Generationenfolge. Sie ist der Ort, wo das Leben weitergegeben wird: leiblich und seelisch. Wenn man sich vergewissert, welche Bedeutung die ersten Lebensjahre für die Entwicklung und Lebensorientierung des Kindes haben, dann kann man die wichtige Bedeutung der Familie bzw. der Eltern ermessen. Auch für das weitere Wachstum der Kinder ist die Familie als *Erziehungsinstitution* von bleibender Bedeutung, wenngleich der Einfluß fremder und geheimer Miterzieher (Schule und Ausbildung, Medien, Reklame, Freizeit-Industrie . . .) immer größer zu werden scheint.

Die Familie als kleine „Lebenswelt" ist für den sogenannten modernen Menschen über-lebenswichtig geworden. Sie ist zu jenem Platz geworden, wo „Lebensheiligtümer" (P. M. Zulehner) wie *Wachsen*-Können und *Heimat*-Haben einen Ort haben sollen. „Auf der Werteskala nimmt die Familie mit Abstand den höchsten Platz ein. Sie ist der privilegierte Ort von Lebenssinn. Soweit es unter den jungen Eltern überhaupt kulturelle Selbstverständlichkeiten gibt, dann ist es die Sorge für die Familie. Die jungen Eltern geben sich ausgesprochen familienorientiert. Der privatpersönliche Bereich ist ihnen heilig. Ihre soziale Beheimatung finden sie im Kreis der Familie . . . Die Familie wird zur kleinen geschützten Lebenswelt vor der garstigen fremden Welt draußen. Hier erhofft man affektive Solidarität, gegenseitige Stütze, Beistand in der persönlichen Selbstentfaltung. Dies hat zur Folge, daß heute von der familialen Welt ungeheuer

viel erwartet wird."[2] – Ob die Familie damit schon eine Gegengesellschaft gegen ein forciertes Leistungsprinzip ist, bleibe dahingestellt. Ohne Zweifel ist sie zu einer Art schützenden Nische geworden gegenüber einer anonym-rational orientierten Öffentlichkeit. Sie wird zum Symbol für einen privaten (und oft auch privatisierten) Lebensraum, in dem man Gefühle und Emotionen leben und ausleben darf. Die kommunikativen Fähigkeiten der Familienmitglieder und die Erziehung der Kinder zu Toleranz und Selbstbestimmung sind gefordert und gefragt. Nicht umsonst ist Th. Gordons „Familienkonferenz in der Praxis" (1972) zum Bestseller geworden.

Aber sind nicht manche Krisen in den Ehen und Familien auf zu hohe Ideale oder Erwartungen, die naturgemäß enttäuscht werden müssen, zurückzuführen? Manche Konflikte ergeben sich aus der Überforderung durch einen hohen Anspruch (wie z. B. Gesprächsoffenheit, Konfliktfähigkeit, Toleranz . . .), dem man subjektiv nicht zu entsprechen vermag. Auch die gesellschaftlich gesetzten Bedingungen (Vorrang der Erfordernisse von Wirtschaft und Arbeitswelt, familiäre und berufliche Belastung vor allem der Mutter, Wohnverhältnisse, Isolation der Alleinerziehenden . . .) sind bekanntlich alles andere als familien-freundlich. Man spricht auch von der „strukturellen Rücksichtslosigkeit" (H. Bertram), die zu entsprechend struktureller Benachteiligung führt.

Auch wenn es verschiedene Formen des familialen Zusammenlebens gibt, so bleibt die Familie doch *Keim-Zelle der Menschheit;* und vor lauter Statistiken über Ehescheidungen und Krisenbewußtsein für Konfliktursachen verliert man leicht aus den Augen, daß in vielen Familien personale Solidarität gelebt und erfahren wird wie wohl in keiner anderen Lebensform. Es ist Realität unterschlagen, wenn die Krisenmomente ausgeblendet werden, aber ebenso, wenn nicht gesehen werden will, daß viele Ehepartner, Väter, Mütter und Kinder – durchaus im Wellengang des Lebens – füreinander dankbar werden und Familie trotz Wandels im Leitbild als menschlich bereichernd und fruchtbar erleben.

III. Können sich Familie und Kirche finden?

1. Schon die „säkularen" Vorstellungen von Ehe und Familie legen vielfach spirituelle Dimensionen frei. Ehe und Familie als Gemeinschaftsformen verbinden doch Menschen zur gegenseitigen Solidarität, die durchaus transzendente Züge aufweisen, denn menschliche Liebe und Offenheit füreinander setzen eine Dynamik frei, die die Partner und Partnerinnen über eine bloße Selbstver-

[2] *A. Dubach,* in: Religiöse Lebenswelt junger Eltern (Zürich 1989) 84; vgl. auch *A. Foitzik,* Stabilität und Wandel der Familie, in: Herder Korrespondenz 46 (1992) 131–135.

wirklichung über sich selbst hinaus verweist. Ehe und Familie leben davon, daß man einander traut und glaubt, auch in Zeiten von Ent-Täuschungen. Und darf das kleine Kind und dürfen nicht die Erwachsenen gerade in der Familie gesellschaftliche Zwänge und Rollenerwartungen hinter sich lassen und sie selbst werden und sein dürfen, auch mit den eigenen ungelösten Konflikten und Brüchigkeiten? Ist nicht gerade die Familie der Ort, wo Urvertrauen und Selbstbewußtsein reifen und wachsen können? Die zahlreichen Ehe- und Familienberatungsstellen weisen allerdings darauf hin, daß gerade jene Lebensform der Förderung und Therapie bedarf, die wie keine andere Ursprung und Wiege für Urvertrauen sein soll: die Familie. – Und letztlich lebt jede menschliche Beziehung vom Grundvertrauen, daß sie sinnvoll ist.

2. Und kann nicht auch aus den Kindern und Jugendlichen der Geist Gottes sprechen? Was kann sich bei den Eltern klären und vertiefen, wenn die Kinder sie an ihre eigenen Lebensmaximen erinnern (die sie meist von den Eltern übernommen und von ihnen ja gelernt haben), wenn die Kinder die Lauterkeit im Sprechen verlangen und nicht nach der (oft unehrlichen) Opportunität des ehrlichen Wortes fragen? „Wie oft sind es die Kinder, die ihren Eltern das rechte Streiten vormachen . . .“ (P. Modler), wenn sie zu ihrer Wut und zu ihren Gefühlen stehen, aber dann auch wieder selbstverständlich miteinander spielen und versöhnt sind? Ist nicht von den Kindern zu lernen, staunen zu können, ungeschützt Fragen zu stellen und auch selbst tiefe Antworten zu geben? Sie können überraschen. Zeigt nicht gerade der familiäre Alltag, daß wir die entscheidenden Lebensprozesse wachsen lassen müssen und nicht machen können und daß wir begleiten und nicht voreilig etwas zur „pädagogischen Reife“ zwingen dürfen?

Von diesem Hintergrund her ist zu fragen, ob nicht durch die Kirche diese sozusagen „säkulare Spiritualität“ zum Anlaß für eine ausdrücklich religiöse Deutung der Familie zu nehmen ist. Durch den christlichen Glauben an Gott, der den Menschen als freien Partner liebt und ruft und der ein Gott des Lebens ist, erhält die Familie als Erfahrungs- und als Handlungsort eine befreiende und umfassende Sinnperspektive und Deutung. Diese christlich-spirituelle Dimension immer wieder ins Gespräch zu bringen und aufzuzeigen, bleibt Aufgabe der Kirche, auch wenn sich die Sozialformen von Familie ändern mögen und mit ihnen früher gültig gewesene Leitbilder. – Sagt die Kirche etwas Grundsätzliches zur Familie – ins Angesicht der wahrgenommenen Realität? Haben wir eine Theologie des Kindes schon entdeckt?

3. Es ist offenkundig, daß die Familie aufgrund der gesellschaftlichen Ursachen nicht mehr wie eine staats- oder kirchentragende „Zelle" vorausgesetzt werden kann. Die Entwicklung zur Zwei-Generationen-Familie und die damit gegebene Herauslösung aus größeren Familienverbänden, die Geburtenregelung, Emanzipation der Frau und der Wandel der Autoritätsstrukturen usw. kennzeichnen eindeutig die Situation der Familie, der die Kirche Rechnung tragen muß.
Ist die Familie für die Kirche nicht doch vielfach zum „Missionsgebiet" geworden? Es stellt sich die Frage, wie in unseren Ländern Familienpastoral zu gestalten ist, damit die Familie von der Kirche getragen und kirchenbildend erfahren werden kann. Das Problem ist ohne Zweifel vielfach gesehen und erörtert worden. Und wer ehrlich ist, wird zugestehen müssen, daß aus dem Raum der Kirche – bei aller Zeitbedingtheit der Wege und der ethischen Leitbilder – kolossale Anstrengungen gewachsen sind, um Familie praktisch mitzutragen. Dabei ist an das Engagement vieler Verbände zu erinnern, aber auch an die Ehevorbereitung und ehebegleitende Arbeit, an Familienfreizeiten, Familienkreise sowie an die Gottesdienste und Katechese im Bereich der Familienpastoral (Kinder- und Familiengottesdienste, Tauffeier, Hinführung der Kinder zu den Sakramenten . . .) usw. Zu fragen bleibt, ob Atmosphäre und Raum im Alltag unserer Pfarreien vorhanden sind für Alleinerziehende, für wiederverheiratete Geschiedene, Wohngemeinschaften, für Partnerschaften ohne Trauschein . . .?
Nicht zu vergessen sind Bildungs- und Gruppenarbeit (z. B. an den sozialen Familienbildungsstätten), die Familien-Hilfe und familienorientierte Sozialdienste, Mütterferien, aber auch familienbezogene Beratungsdienste und Therapien. Denn in manchen Ehen und Familien bereitet es eine kaum zu lösende Mühe, miteinander zu sprechen, aufeinander zu hören und einander zu verstehen.
4. Abschließend ist der Frage nicht auszuweichen, ob das kirchliche Engagement auch sozialpolitisch und sozialethisch noch stärkeres Gewicht erhalten sollte. Eine fundierte Kritik ist erforderlich angesichts familienfeindlicher und partnerschaftsgefährdender Tendenzen in der Gesellschaft. – Als die Caritas Schweiz in Zusammenarbeit mit dem Katholischen Frauenbund vor wenigen Jahren einen Bericht über die neue Armut in der Schweiz vorlegte, mußte es doch bedrücken, daß diese Armut vor allem alleinerziehende Frauen massiv trifft. Und wie sieht es im Spannungsfeld Arbeitswelt und Familie aus,

wenn die Stichworte Schichtarbeit, Pendler und Montagearbeiter oder industrielle Arbeitsplätze fallen? Und wenn ein Stadt-Quartier kinder- und familienfreundlich gestaltet werden muß, erleben die Menschen Kirche als solidarisch? Der Wohnungsbau zwischen Bedürfnis und Renditen vertreibt sehr oft gerade die Familien.

Aufwertung der Familie bedeutet ferner, die Möglichkeiten der Selbstbestimmung von Frau und Mann in der Familie durch ethische Bewußtseinsbildung und politisches Handeln zu erschließen. All dies wird allerdings erst dann nützen, wenn die Männer begreifen, daß die Familie auch für sie ein Lebenszentrum darstellt und partnerschaftliche Kommunikation ein lebenslanger Lernprozeß ist und sein darf.

5. Es ist aber auch an die Kirche die Frage zu richten, ob sie sich durch traditionelle Leitbilder gefangensetzt für die aktuellen Herausforderungen und Probleme und ob sie nicht selber Positionen vertritt, die zu einem partnerschaftlich-solidarischen und dynamischen Leit-Bild von Familie schwerlich nur Brücken bauen.

Natürlich kann nicht die Familie die einzige Sorge der Kirche und der pfarreilichen Pastoral sein. Leicht verlieren wir den Blick für die Singles und Alleinstehenden. Aber Ehe und Familie mit ihrer unbestrittenen Bedeutung für die religiöse Entwicklung sind als Vollzug von Kirche ernstzunehmen. Sie sind bei aller Vielfalt stärker als Subjekt des pastoralen Wirkens und gottesdienstlichen Feierns zu entdecken. Vielleicht entdeckten dann die Menschen viele Züge im Antlitz ihrer Familien in der Kirche, denn die Familie ist nicht nur Lernort im Glauben, sondern auch Lernort für die Kirche.

Artikel

Liselotte Wilk
Vielfalt von Familien als soziale Realität

Im folgenden Beitrag wird die soziale Realität heutiger Familien mit sozialwissenschaftlichen Daten aus Österreich beschrieben. Die Vielfalt familiärer Lebensformen ist aber in den anderen deutschsprachigen Ländern ähnlich: die traditionelle bürgerliche Kernfamilie, die das Idealbild von Familie war, ist in wachsendem Ausmaß zu ergänzen um Stieffamilien und Teilfamilien. Dabei ist es überraschend festzustellen, daß – nach Schätzungen in der Bundesrepublik Deutschland in den 80er Jahren – etwas mehr Stieffamilien durch Eheschließungen entstehen, die nach Todesfällen eines Ehepartners eingegangen

wurden, als durch solche nach einer Scheidung. – Diese vielfältigen Gegebenheiten müssen in der Familienpastoral noch deutlicher gesehen werden. *red*

Familie, verstanden als Gemeinschaft von Erwachsenen und Kindern, in der erstere für letztere Sorge tragen und Verantwortung übernehmen, stellt wohl die älteste und eine universale Lebensform dar. Wie diese Gemeinschaft jedoch strukturiert ist, aus welchen Personen sie sich zusammensetzt, wie deren Beziehungen zueinander und zur Umwelt gestaltet sind, welches Bündel von Aufgaben diese Gruppe zu erfüllen hat, dies alles wird von der jeweiligen Gesellschaft, der sie angehört, bestimmt. Wandelt sich die Gesellschaft, so wird auch die Familie einem Wandel unterzogen. Mitunter können dabei die Veränderungen der Familie offensichtlicher zutage treten als die komplexen, vielschichtigen Wandlungen der Gesellschaft, deren Teil sie ist. Demographische Daten sowie sozialwissenschaftliche Studien, die versuchen, die gesellschaftliche Realität der österreichischen Familien einzufangen, zeigen auf, daß sich sowohl die Pluralität familiärer Lebensformen als auch ihre zeitliche Begrenzung verstärkt haben.

1. Die Pluralität familiärer Lebensformen

Es besteht heute eine Pluralität familiärer Lebensformen. Jene Familienform, die als „traditionelle bürgerliche Kernfamilie" praktisch die in den ersten sechs Jahrzehnten unseres Jahrhunderts dominierende, institutionalisierte Form familialen Zusammenlebens war und als solche eine Art Idealtypus darstellte[1], ist offensichtlich als allgemein verbindliches, einzig akzeptiertes Familienmodell nicht mehr durchgängig aufzufinden. Eine Reihe anderer familiärer Lebensformen ist dazugetreten. Eine Vielfalt nebeneinanderstehender Familienformen stellt kein historisch neues Phänomen dar, sie kennzeichnete Jahrhunderte hindurch unsere Gesellschaft. Dennoch scheint die heutige Situation durch genuin Neues gekennzeichnet, da die einzelnen Familienformen relativ frei gewählt werden können. Gesellschaftliche Entwicklungen wie Geburtenrückgang, Einstellungsänderungen zur geschlechtsspezifischen Aufgabenteilung, zunehmende Bildungs- und Erwerbsbeteiligung von Frauen, Erhöhung der Zuverlässigkeit der Empfängnisverhütung sowie zunehmende Scheidungshäufigkeit haben dabei das Aufkommen der Vielfalt der heute bestehenden Familienformen begünstigt.

Die in der amtlichen Statistik verwendete Typologie läßt die Vielfältigkeit der familiären Lebensformen nicht

[1] Vgl. *B. Berger – P. Berger*, In Verteidigung der bürgerlichen Familie, Frankfurt/Main 1984.

zum Ausdruck kommen, da Kernfamilien, Stieffamilien, Adoptivfamilien und Lebensgemeinschaften mit Kindern unter einen Familienbegriff fallen und als Kinder nicht nur leibliche, sondern auch Stief- und Adoptivkinder aller Altersgruppen gelten, sofern sie nicht verheiratet sind und mit den Eltern bzw. einem Elternteil zusammenwohnen. Die österreichische Familienstatistik unterscheidet vorwiegend zwischen Ehepaaren (zu denen auch Lebensgemeinschaften zählen) mit und ohne (im Haushalt lebenden) Kindern und Elternteilen mit Kindern.

Von den 2,131.800 im Jahre 1990 in Österreich lebenden Familien waren laut amtlicher Statistik 1,154.400 Kernfamilien, in denen zwei Elternteile mit ihren Kindern lebten, 275.200 Einelternteilfamilien (36.600 Vater- und 238.600 Mutterfamilien) und 702.200 Ehepaare und Lebensgemeinschaften ohne Kinder. Bezogen auf die insgesamt 1,429.600 Familien mit Kindern, machen die Einelternteilfamilien 19,2% aus[2]. Von Paaren ohne Kinder waren 92,7% verheiratet, 7,3% lebten in Lebensgemeinschaften. Bei den Paaren mit Kindern betrug der Anteil der Lebensgemeinschaften nur 2,2%. Von den alleinstehenden Müttern waren 25,2% ledig, 7,4% vom Ehepartner getrennt, 36,9% Witwen und 30,6% geschiedene Frauen. Von den alleinerziehenden Vätern waren 6,6% ledig, 21,7% von der Ehepartnerin getrennt, 42,2% verwitwet und 29,5% geschieden[3].

Die durchschnittliche Kinderzahl in den Familien betrug 1,75. Die Kernfamilien hatten im Durchschnitt 1,84 Kinder, die Einelternteilfamilien 1,39[4].

Berücksichtigt man nur Kinder unter 15 Jahren, so gab es 1990 827.100 Familien, in denen Kinder dieser Altersgruppe lebten. In 443.000 Familien lebte ein Kind, in 293.500 waren es zwei und in 90.600 drei und mehr Kinder[5].

Bereits die wenigen hier dargestellten Zahlen verweisen auf die Vielfältigkeit der familialen Wirklichkeit der österreichischen Familien, die sich allein bei der Berücksichtigung der Faktoren Anzahl der Elternpersonen sowie deren Familienstand und Zahl sowie Alter der mit ihnen lebenden Kinder ergibt.

Berücksichtigt man nur die strukturelle Zusammensetzung, den Entstehungsprozeß und die in den Familien

[2] Österreichisches Statistisches Zentralamt (Hrsg.), Mikrozensus-Jahresergebnisse 1990. Beiträge zur österreichischen Statistik, Heft 1.023, Wien 1991, 137.

[3] *R. Gisser u. a.*, Familiäre Wirklichkeit aus demographischer und soziologischer Sicht, in: *R. Gisser – L. Reiter – H. Schattovits – L. Wilk*, Lebenswelt Familie, Wien 1990, 57–98, hier 85 und 77.

[4] ÖStZ 1991, 37.

[5] Ebd. 137.

vorherrschende Aufgabenteilung als Differenzierungskriterien, so lassen sich folgende Haupttypen von Familien vorfinden:

Kernfamilien

Strukturell ist die traditionelle Kernfamilie klar definiert und nach außen abgegrenzt. Sie besteht aus verheirateten Partnern, die mit einem oder mehreren leiblichen Kindern zusammenleben. Dennoch verbergen sich hinter diesem Begriff der Kernfamilie sehr unterschiedliche Lebensformen. Durch Beschreibung zweier „Idealtypen" von Kernfamilien soll die Vielfalt dieser Formen vor Augen geführt werden, wobei anzunehmen ist, daß die Wirklichkeit des Großteils aller Kernfamilien zwischen diesen beiden Extremen anzusiedeln ist.

Der Idealtyp der „traditionellen bürgerlichen Kernfamilie"[6] ist durch eine klare und strikte geschlechtsspezifische Rollen- und Aufgabentrennung von Mann und Frau gekennzeichnet. Der Vater geht einer außerhäuslichen Erwerbstätigkeit nach, identifiziert sich mit der Rolle des Familienernährers und erwartet dafür als Gegenleistung, daß die Mutter sich um die Betreuung und Erziehung der Kinder und die Haus- und Familienarbeit kümmert. Dieses Familienmodell ist patriarchalisch strukturiert.

Das andere Modell sieht die volle Gleichberechtigung und Gleichrangigkeit der Partner darin, daß beide im gleichen Zeitausmaß einer Erwerbstätigkeit nachgehen. Daß der berufliche Aufstieg der Frau ebenso wichtig ist wie der des Mannes, beide ihren Beitrag zum Haushaltseinkommen leisten, der Mann ebenso wie die Frau sich um die routinemäßigen Hausarbeiten kümmert und bemüht ist, eine intensive emotionale Beziehung zu(m) (den) Kind(ern) aufzubauen, ist für diese Familie eine Selbstverständlichkeit (= „partnerschaftliche Kernfamilie").

Kernfamilien im Sinn der Familienstatistik, die keine Kernfamilien im soziologischen Sinne sind, sind zum Teil wesentlich komplexere Gebilde.

Stieffamilien

Der Anteil der Stieffamilien, der durch Wiederheirat nach Verwitwung entsteht, betrug Anfang der 80er Jahre nach Berechnungen von Schwarz für die Bundesrepublik Deutschland[7] ca. 43%. Die Zahl der Stieffamilien, die durch Wiederheirat nach Trennung oder Scheidung entstehen, betrug nach derselben Berechnung 39%, und sie zeigt eine steigende Tendenz.

[6] Vgl. *T. Parsons – R. F. Bales*, Family Socialization and Interaction Process, New York 1966.

[7] *K. Schwarz*, Eltern und Kinder in unvollständigen Familien, in: Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaften 10/H.1 (1984) 3–36.

Auch wenn sich diese Familien nach Entstehungsursache und Struktur unterscheiden, haben sie folgende Merkmale gemeinsam:

- Ein biologischer Elternteil lebt außerhalb der Stieffamilie oder ist bereits gestorben. Jedes Kind (ausgenommen die gemeinsamen Kinder des Paares) hat nur einen biologischen Elternteil in der Familie.
- Ein außerhalb des Familienverbandes lebender biologischer Elternteil ist meist in gewissem Ausmaß (und sei es nur durch finanzielle Unterstützung) mitverantwortlich für die Kinder, hat aber eine Reihe von Einflußmöglichkeiten an den sorgeberechtigten Elternteil abgetreten.
- Die Eltern-Kind-Einheit besteht schon länger als die Partnerschaft. Häufig bestehen besonders enge Beziehungen zwischen dem/den Kind/ern und dem mit ihnen zusammenlebenden biologischen Elternteil, die sich in der Phase der Einelternteilfamilie verfestigt haben.
- Häufig haben alle Mitglieder in letzter Zeit eine wichtige Bezugsperson, zumindest teilweise, verloren. Die dadurch entstandenen Verlustängste können das Eingehen neuer Beziehungen erschweren.
- Die Stieffamilie hat keine gemeinsame Geschichte; ihre Mitglieder müssen ihre Identität erst entwickeln.
- Ein Erwachsener (Stiefelternteil) in der Familie hat keine Rechte und Pflichten gegenüber den Kindern.
- Die Rolle eines Elternteils ist weitgehend gesellschaftlich nicht vordefiniert, es gibt keine Modelle hiefür.
- Die Kinder haben in der Regel mehr als zwei Großelternpaare.
- Die Kinder in der Stieffamilie sind meist Mitglieder von mehr als einer Familiengemeinschaft.

Neben diesen Gemeinsamkeiten gibt es eine Reihe von strukturbedingten Merkmalen, bezüglich derer sich einzelne Gruppen von Stieffamilien unterscheiden. Eines der bedeutsamsten Unterscheidungskriterien kann darin gesehen werden, ob ein durch Tod verlorener Elternteil ersetzt wird oder ob zu beiden vorhandenen Elternteilen noch weitere hinzutreten.

Kinder mit zwei Stiefelternpaaren – weil beide Elternteile eine neue Beziehung eingegangen sind – werden dabei zunehmen, es ergeben sich speziell für Kinder komplexe familiale Gefüge.

Im Gegensatz zur Kernfamilie ist das familiale System der Stieffamilie keineswegs klar abgegrenzt. So zählen Kinder den außenlebenden Elternteil selbstverständlich zur Familie, während dies auf seiten des anderen Eltern-

teils, der die Trennung und die neue Partnerschaft gewollt hat, und erst recht beim neuen Partner häufig nicht der Fall ist[8].

Adoptivfamilien und Elternschaft aufgrund von künstlichen Reproduktionstechnologien

Es gibt eine „künstliche" Familienbildung durch Adoption und künstliche Reproduktionstechnologien. Diese konstruierten Familien sind dadurch gekennzeichnet, daß ein sozialer Elternteil an die Stelle eines leiblichen oder neben ihn tritt.

Die Zahl der auf diese Art entstandenen Familien ist derzeit noch gering: 1987 wurde in Österreich für 649 minderjährige Kinder eine Bewilligung für eine „Annahme an Kindes Statt" erteilt; die Zahl der Paare, denen durch moderne Reproduktionstechniken zu Kinderglück verholfen wurde, dürfte noch geringer sein. Es wird geschätzt, daß etwa 300 Kinder pro Jahr durch Anwendung der In-vitro-Fertilisation zur Welt kommen[9].

Nach außen hin erscheint die Familie in beiden Fällen als Einheit – auch wenn die eigene Kinderlosigkeit durch ein fremdes oder teil-eigenes Kind überwunden wurde. Adoptivfamilien und durch Reproduktionstechnologien entstandene Familien bringen den hohen Stellenwert des Kindes zum Ausdruck.

Einelternfamilien

Rund jede fünfte Familie mit Kind/ern ist eine Einelternfamilie. Mutter-Kind- und Vater-Kind-Familien sind keineswegs eine neuartige Erscheinung, lediglich die Ursachen ihrer Entstehung haben sich geändert. War es früher vornehmlich Verwitwung, die diese Familienform bedingte, so sind es heute in einem größeren Ausmaß Scheidung und Trennung. Von den Einelternfamilien mit Kindern unter 15 Jahren waren von den Müttern nach dem Mikrozensus 1988 46% ledig, 35,5% geschieden, 8,9% vom Ehepartner getrennt und 10,1% verwitwet. Bei den Familien lediger Mütter ist deutlich zu unterscheiden, ob die Frau vom Vater des Kindes verlassen wurde oder ob eine tragfähige, vielleicht auch zur Ehe führende Beziehung zu ihm besteht.

Einelternteilfamilien sind großteils durch folgende Merkmale gekennzeichnet:

- eine eingeschränkte ökonomische Situation;
- die Notwendigkeit, daß der Alleinerzieher einer vollen Erwerbstätigkeit nachgeht;
- eine eher ungünstige Wohnsituation;
- eingeschränkte soziale Kontakte;
- Probleme bei der Aufrechterhaltung der Generationengrenze (Kinder werden zu Partnern gemacht);

[8] *H. Schattner – M. Schumann,* Meine Kinder, deine Kinder, unsere Kinder, in: Deutsches Jugendinstitut (Hrsg.), Wie geht's der Familie? München 1988, 77–88.

[9] *J. Bonelli* bei der Enquete: Die ethische Herausforderung der modernen Gen- und Reproduktionstechnologie im menschlichen Bereich, Wien 1988.

– die vorwiegende bis ausschließliche Verantwortlichkeit nur eines Elternteils für Betreuung und Erziehung des(r) Kindes(r).

Die Vorstellungen, es handle sich bei der Einelternfamilie auf jeden Fall um ein reduziertes Beziehungsgeflecht, trifft vielfach nicht zu. Mitunter haben die Kinder zum getrennt lebenden Elternteil noch intensive Beziehungen. Die Gesamtheit der Beziehungen um den/die Alleinerziehende/n und das/die Kind/er kann verschiedene Gestalten annehmen[10].

Je nachdem, ob der leibliche Elternteil mit einem neuen Partner zusammenlebt oder der Elternteil, mit dem das Kind lebt, nach der Trennung/Scheidung oder dem Tod des/der Partners/in in die eigene Herkunftsfamilie zog, gestaltet sich die Dyade Alleinerziehende/r – Kind unterschiedlich. Ein Teil der Einelternfamilien ist strukturell ein ähnlich komplexes Gebilde wie Stieffamilien.

Neuere Untersuchungen zeigen eindeutig, daß der Unterschied zwischen Einelternfamilien- und Elternfamilien nicht an der An- und Abwesenheit der Partner festzumachen ist, sondern vielmehr die Atmosphäre in der Familie von ausschlaggebender Bedeutung ist[11], wobei die sozio-ökonomischen Bedingungen den Aufbau einer solch förderlichen Atmosphäre sowohl erleichtern als auch erschweren können.

Nichteheliche Lebensgemeinschaften

Das zunehmende Auftreten nichtehelicher Lebensgemeinschaften ist in Beziehung zu setzen mit dem Anstieg des Heiratsalters und dem späteren Zeitpunkt der Geburt des ersten Kindes. Nichteheliches Zusammenleben hat für viele Paare die Funktion einer Verlobungszeit, ist als voreheliches Zusammenleben konzipiert und nur bei einer kleinen Minderheit als Alternative zur Ehe.

Voreheliches Zusammenleben ist heute weitgehend akzeptiert und gesellschaftliche Norm. Die Bedeutung der Ehe hat sich verlagert von der Legitimierung der Paarbeziehung zur Basis der Familiengründung[12]. Der Unterschied zwischen verheiratet und unverheiratet zusam-

[10] *L. Krappmann*, Über die Verschiedenheit der Familien alleinerziehender Eltern – Ansätze zu einer Typologie, in: *K. Lüscher – F. Schultheis – M. Wehrspaun*, Die postmoderne Familie. Familiale Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit, Konstanz 1988, 131–144.

[11] Vgl. *Ch. Clason*, Die Einelternfamilie oder die Einelterfamilie? in: *R. Nave-Herz – M. Markefka* (Hrsg.), Handbuch der Familien- und Jugendforschung, Band 1, Neuwied und Frankfurt 1989, 413–422; *P. A. Gongla – E. H. Thompson*, Single-parent-Family, in: *M. B. Sussman – S. K. Steinmetz* (Ed.), Handbook of Marriage and the Family, New York and London 1987, 397–418.

[12] *J. Stich*, „Spätere Heirat nicht ausgeschlossen . . ." Vom Leben ohne Trauschein, in: Deutsches Jugendinstitut (Hrsg.), Wie geht's der Familie? München 1988, 155–162. – Nach Ergebnissen des ISSP 1988 zeigt sich für Österreich, daß von allen Kernfamilien rund ein Drittel vor der Ehe zusammengelebt haben. Davon haben bis zu einem Jahr vor der Heirat rund 25% zusammengelebt, ein bis drei Jahre rund 37%, drei bis fünf Jahre rund 20% und über fünf Jahre rund 18%.

menlebenden Paaren besteht vor allem im Alter und der Kinderzahl, weniger in ihren Verhaltensweisen und der Art der Beziehung zu den Verwandten[13].

Kinderlose Ehepaare und Wunsch nach Kindern

Kinderlose Ehepaare hat es zu allen Zeiten gegeben – auch das ist keine Neuerscheinung; neu hingegen ist die freiwillig gewählte Kinderlosigkeit. Aus der Tatsache, daß ein Paar zu einem bestimmten Zeitpunkt keine Kinder hat, kann nicht abgeleitet werden, daß es auch zu einem späteren Zeitpunkt kinderlos sein wird. Der Anstieg der kinderlosen Ehepaare, die unter 40 Jahre alt sind, dürfte aber zumindest ein Hinweis sein, daß auch in Österreich der in anderen Ländern festgestellte Trend zu einem Anstieg junger kinderloser Ehen zu bemerken ist. Immerhin ist der Anteil der kinderlosen Paare unter 40 Jahren von 16,1% (Volkszählung 1971) auf 20,9% (Mikrozensus 1988) gestiegen. Bei den 677.800 Ehepaaren ohne Kinder (Mikrozensus 1988) handelt es sich aber zum überwiegenden Teil um Paare in der „Empty-nest-Phase", also mit erwachsenen, aus der Familie ausgezogenen Kindern.

Die quantitative Zunahme der lebenslang kinderlosen Ehen wird – neben der Unfähigkeit von Frau und/oder Mann, eigene Kinder zu empfangen bzw. zu zeugen – auf den allgemeinen Modernisierungsprozeß zurückgeführt, auf die damit verbundenen Entscheidungsmöglichkeiten in allen Bereichen – auch den privaten. Gestiegen ist weniger der Wunsch vieler Paare nach einer lebenslangen Kinderlosigkeit, sondern vielmehr der nach temporärer Kinderlosigkeit, die sich zum Teil aufgrund einer Reihe widriger Umstände zu einer lebenslangen ausdehnt[14].

Familiale Wohngemeinschaften

Unter familialen Wohngemeinschaften soll hier eine Lebensform verstanden werden, in der nicht verwandte oder nur einige verwandte Erwachsene und deren Kinder mit anderen Personen in einem gemeinsamen Haushalt zusammenleben, der darauf gerichtet ist, familiale Funktionen, insbesondere die Versorgung und Erziehung der Kinder und die Befriedigung der emotionalen Bedürfnisse ihrer Mitglieder, zu erfüllen. Das Zusammenleben mehrerer (meist jugendlicher und junger erwachsener) Personen in einer gemeinsamen Wohnung, vorwiegend aus ökonomischen Gründen, so wie dies bei Student/innen häufig der Fall ist, oder auch das Zusammenleben mehrerer Familien in einem Haus (oder Häuserblock) mit gemeinsamen Aktivitäten, aber unter Aufrechterhaltung kernfamilialer Haushalte, wird hier als

[13] Ebd. 1988; *J. Trost,* Nichteheliche Lebensgemeinschaften, in: *R. Nave-Herz – M. Markefka,* a. a. O., 1989, 363–374.
[14] *R. Nave-Herz – U. Oßwald,* Kinderlose Ehen, in: *R. Nave-Herz – M. Markefka,* a. a. O., 1989, 375–388.

spezifische Wohn-, aber nicht Familienform betrachtet. „Familiale" Wohngemeinschaften dürften heute eine nur vereinzelt auftretende Lebensform darstellen.

Erweiterte familiale Netzwerke

Haushalte mit mehreren Generationen sind eindeutig im Abnehmen begriffen. (Nur mehr 10% der Gesamtbevölkerung leben in Haushalten mit drei Generationen, wobei der Anteil bei den Mutter-Familien wesentlich größer ist als bei den Elternfamilien.) Trotzdem nimmt aber die Bedeutung des Drei- und Vier-Generationen-Verbundes nicht ab. Ein favorisiertes Leitbild scheint jenes der „inneren Nähe bei äußerer Distanz" zu sein.

2. Die zeitliche Begrenztheit familiärer Lebensformen

Familiäre Lebensformen werden in zunehmendem Ausmaß zeitlich begrenzt aufrechterhalten. Die heutigen Menschen nehmen sukzessiv an unterschiedlichen Familienformen teil.

Bis zum Beginn der 70er Jahre folgte die Teilhabe des einzelnen an unterschiedlichen Familienformen im wesentlichen dem „klassischen" Modell des Familienzyklus. Dabei wird vom Modell der Kernfamilie ausgegangen, deren Beginn die Eheschließung ist und deren strukturelle Änderungen durch Hinzutreten bzw. Ausscheiden der Kinder gegeben sind. Diesem Modell liegen folgende Annahmen zugrunde: Beginn des Zusammenlebens mit der Eheschließung, eine stabile Erstehe, die Zeugung und Erziehung von Kindern nur innerhalb der Ehe und die Auflösung der Ehe erst durch den Tod eines der Ehepartner.

Dieses Modell entspricht nicht mehr durchgehend der Realität. Die Gesamtscheidungsrate in Österreich beträgt derzeit (1990) ca. 33%[15]. Seit 1985 werden jährlich ca. 15.000 Ehen geschieden. Von diesen Scheidungen sind rund 16.000 Kinder und Jugendliche betroffen. Ein Teil von diesen Kindern kommt nach einer Übergangszeit in neue (Stief-)Familien.

Das Modell des „klassischen" Familienzyklus muß also durch eine erweiterte Konzeption eines Systems von Lebensverläufen mit familienbezogenem Kontext ersetzt werden.

Schlußfolgerungen

Die hier aufgezeigte Vielfalt familialer Lebensformen und Lebensverläufe stellt heute die gesellschaftliche Realität dar. Einerseits ist es heute wie nie zuvor möglich, die eigene Lebensform frei zu wählen. „Endgültige" Entscheidungen können, wenn sie als unrichtig erkannt werden, revidiert werden, ein Neubeginn kann gesetzt werden. Anderseits muß aber festgestellt werden: Das Nebeneinander unterschiedlicher Familienformen kann

[15] Österreichisches Statistisches Zentralamt (Hrsg.), Statistisches Handbuch für die Republik Österreich, Wien 1991, 47.

nicht nur als das Ergebnis „völlig frei" getroffener Entscheidungsprozesse gesehen werden. Es ist auch die Folge einschneidender Ereignisse (wie Tod, Zerbrechen der ehelichen Gemeinschaft u. a.), die Widerspiegelung der gesellschaftlich bedingten Möglichkeiten und auch einfach der alltäglichen Notwendigkeiten, die den Wechsel zu anderen Familienformen herbeiführen oder nahelegen, auch wenn dies nicht den ursprünglichen „Idealvorstellungen" entspricht und eine andere Familienform bevorzugt würde.

Peter F. Schmid

Die Familie als Lernort

Psychotherapeutische Erfahrungen und pastoraltheologische Konsequenzen

Der Autor beschreibt im folgenden, inwiefern die Familie primärer Lernort für den Menschen ist, und er führt dies an einigen Beispielen aus. Wenn aber die Familie selbst krank ist? Dann bedarf sie u. U. eines Therapeuten, wie man bei anderen Krankheiten einen Arzt braucht. Die Familientherapie bietet darüber hinaus auch wichtige Kenntnisse für ein besseres Verständnis der Familie. red

Was in der Familie gelernt wurde, sitzt tief

Als Psychotherapeut muß man nicht selten eine schmerzliche Erfahrung machen: Kinder aus Ehen oder Partnerschaften, die geschieden worden oder sonst schiefgelaufen sind, neigen dazu, die gescheiterte Beziehungsgeschichte ihrer Eltern zu wiederholen. Oft sind sie sich selbst dessen nicht bewußt, daß sie reproduzieren, was sie am lebendigen Beispiel gelernt haben. Oft kämpfen sie verzweifelt dagegen an und starten immer wieder einen neuen Versuch – mit nur äußerlich oder gering verändertem Ergebnis: Sie kommen vom Muster nicht los, und ihre eigene Partnerschaft geht ebenfalls in Brüche[1]. Diese Tendenz zur Wiederholung, um nicht von Zwang zu reden, ist im Menschen offenbar tief verwurzelt. Kaum ein Vater oder eine Mutter, die sich nicht geschmeichelt fühlen, wenn die Verwandtschaft urteilt, das neugeborene Baby sehe ihnen ähnlich, oder anders als mit Stolz in der Brust darauf reagieren, wenn bei irgendeinem Verhalten des Kindes ausgerufen wird: „Ganz der Papa! Ganz die Mama!" – Der Grundstein dazu, die Kinder als Extrapolation des eigenen Wesens, als Verlängerung des eigenen Lebens, bisweilen nahezu als Duplikate zu verstehen, ist gelegt. „Weil es die Kinder dann einmal besser haben sollen, als man selbst es gehabt hat", werden die nächsten Weichenstellungen vorgenommen, die

[1] In diesem Zusammenhang wurde im Österreichischen Fernsehen 1991 eine amerikanische Untersuchung zitiert, die ergab, daß die Scheidungsrate bei Kindern aus geschiedenen Ehen viermal so hoch ist wie bei Kindern von Eltern, deren Ehe nicht geschieden wurde.

in Richtung Kopie eigener Vorstellungen und Einstellungen gehen: Kinder sollen jenen Beruf ergreifen, den man selbst gern ergriffen hätte, jenen Hobbies anhängen, die man sich selbst nicht leisten konnte, ganz allgemein „mehr vom Leben haben als man selbst", was oft so viel heißt wie: jenes Leben leben, das einem selbst nicht vergönnt schien oder das man sich selbst nicht zu leben getraut hat.

Viele, die so erzogen wurden, wollen es in ihrem Leben dann unbedingt anders machen als ihre Eltern. Und später, bei genauem Zusehen, stellt sich oft heraus, daß es doch das gleiche war, nur mit umgekehrten Vorzeichen: Solche Menschen haben sich von den Eltern noch nicht wirklich gelöst.

1. Die Familie als primärer Lernort

In einer glücklichen Familie zu leben, gilt hingegen als hoher Wert. Mit Recht.

In der Familie, in die es hineingeboren wird, lernt das Kind leben: Es lernt, wie Beziehungen aufgenommen und gestaltet werden. Es lernt, was es bedeutet, geliebt zu werden und zu lieben. Es lernt zu vertrauen, mit Ängsten fertigzuwerden und seine Bedürfnisse zu befriedigen, mit seinen Gefühlen umzugehen und zu denken. Es lernt allmählich seine Sexualität in ihren verschiedenen Ausdrucksformen kennen. Mehr und mehr lernt es, sich selbst als Mensch mit Leib und Seele, die anderen als Mitmenschen und die Welt als Umwelt zu begreifen. Die Familie ist also in hohem Maß der primäre Ort des Lernens für grundlegende Lebensvorgänge und Lebenseinstellungen.

Lernort für Beziehungen

In der Familie hat der Mensch in der Regel seine ersten Beziehungen. Dabei ist die Tatsache bedeutsam, daß dem Kind zuallererst Beziehung entgegengebracht wird, noch bevor es selbst „aktiv wird" und von sich aus Beziehung knüpft. Noch bevor es geboren ist, wird es erwartet. Es wird empfangen und aufgenommen, gepflegt und betreut. Es wird geliebt[2].

Dies hat Vor- und Nachteile: Ebenso wie das Kind dadurch lernen kann, geliebt zu werden, ohne zuvor eine Leistung erbringen zu müssen, ohne sich die Liebe verdienen zu müssen, ebenso kann es lernen, welche Bedingungen mit dieser Liebe verknüpft werden. Es lernt die Liebe nicht abstrakt, sondern in konkreten Beziehungen und daher auch in jenen konkreten Beziehungsmustern kennen, in die es hineingeboren wird. Es lernt die konkrete Form dieser Liebe als Grundmuster, als „Matrix" dafür, wie man in dieser Welt aufgenommen wird. Da-

[2] Vgl. *P. F. Schmid*, Souveränität und Engagement. Zu einem personzentrierten Verständnis von „Person", in: *C. R. Rogers/P. F. Schmid* (Hg.), Person-zentriert. Grundlagen von Theorie und Praxis, Mainz 1991, 103.

her ist es alles andere als gleichgültig, in welche Beziehungen man hineingeboren wird und in und mit welchen man aufwächst. Es ist eben für den Lernprozeß nicht gleichgültig, ob die Familie emotionale Geborgenheit bietet oder mehr einem Gefängnis gleicht, ob sie das Ausprobieren von Neuem fördert und herausfordert oder die einzelnen Mitglieder überfordert, ob sie stabil oder stets von der Auflösung bedroht ist.

Man mag Freud in vielen Punkten einen einseitigen Standpunkt vorwerfen; hinsichtlich der überragenden Bedeutung der ersten Beziehungserfahrungen – in der Regel die zu Mutter, Vater und Geschwistern bzw. deren Ersatzpersonen – sind seine Beobachtungen nicht hoch genug einzuschätzen: Der primäre Lernort für die Gestaltung von Beziehungen ist die Familie. Als Beispiel sei auf das Selbst- und Rollenverständnis der Geschlechter verwiesen: Die Art, wie die Mutter oder der Vater ihre Beziehungen zueinander und zu anderen gestalten, prägen in besonderer Weise das Selbst- und Rollenverständnis der Tochter und des Sohnes.

Und wenn die Liebe fehlt? Im Extremfall, wenn ein Kind nicht ein Mindestmaß an liebender Zuwendung erfährt – dieses psychologische Faktum ist inzwischen hinlänglich bekannt –, verweigert es die Nahrungsaufnahme und stirbt. Mit einem Wort: Wer die elementaren Dinge des Lebens nicht lernt, wer nicht geliebt wird, hat keine Chance zu leben. Wer sie unzureichend lernt, wer unzulängliche Liebe bekommt, wird mit einer schweren Hypothek für sein Leben belastet und viel Kraft und Energie dafür aufwenden müssen, viele andere Beziehungen zum Nachlernen brauchen, um mit diesem Defizit zurechtzukommen.

Lernort von Gemeinschaft

In diesen ursprünglichen Beziehungen wird auch das Zusammenleben in seinen konkreten Formen gelernt. Ein Verständnis von Gemeinschaft wächst: Das Kind lernt den Umgang mit Macht und Autorität kennen, deren Schutz und deren Bedrohung. Es lernt Toleranz, Kooperation, Solidarität. Es lernt, was es bedeutet, in der Minderheit bei einem Wunsch oder einer Entscheidung zu sein und damit entweder übergangen oder aber doch berücksichtigt zu werden. Es lernt, sich anzupassen und unterzuordnen, aber auch kreativ neue Wege zu finden, seine Interessen durchzusetzen. Dabei werden in der Familie die grundsätzlichen Werthaltungen vermittelt: Ob etwa das eigenständige Urteil, die bewußt getroffene Entscheidung eines Kindes als Wert angesehen werden, oder ob in der Familie die Maxime gilt, „möglichst nicht aufzufallen", prägen entscheidend die spätere Tendenz

eines Menschen, sich eher anzupassen oder den Mut zu finden, auch eine eigene Position zu beziehen.

Das heranwachsende Kind lernt auch, wie die Familie ihrerseits in größeren Gemeinschaften, ja in der gesamten Gesellschaft, eingebettet ist. Mit all den Chancen und Beschränkungen, die dies bedeutet, ist die Familie „die Keimzelle der Gesellschaft".

Und natürlich lernen nicht nur die Kinder von den Eltern; auch umgekehrt können hier die Erwachsenen von den eigenen Kindern lernen – unter anderem „jung" und kreativ zu bleiben, die Welt mit neuen Augen anzuschauen, überkommene Ansichten und Einstellungen zu ändern, Sorge für die nächste Generation und die gesamte Schöpfung zu tragen und vieles andere mehr.

Lernort des Glaubens

Aber nicht nur das Weltbild und das Menschenbild werden in der Familie grundgelegt, auch das Gottesbild wird in der Familie geprägt. Viel mehr als durch theologisch besser oder schlechter fundiertes Reden von Gott bildet sich die Gottesvorstellung nach dem Bild von Vater und Mutter, genauer gesagt, danach, wie das Handeln von Vater und Mutter in ihren Beziehungen erlebt wird. Da kann hundertmal die Rede vom „lieben Gott" sein; wenn die Eltern als Personen erlebt werden, für die er ein strafender Aufpasser oder einer ist, der einem das Leben sauer macht, weil alles Schuldgefühl auf ihn zurückgeführt wird, dann wird das Gottesbild nicht das vom liebenden Vater sein, der dem Sohn die Freiheit gibt und ihn bei der Heimkehr mit offenen Armen empfängt, noch bevor dieser zu einem Wort ansetzen kann. Die Vorstellung von Gott wird eher der von einem Vater gleichen, der seinem Sohn beweist, wie schlecht es ihm bekommt, eigene Wege zu gehen, oder von einem, der zuerst ein Schuldbekenntnis abverlangt, bevor er sich versöhnen läßt.

Auch Jesus hat nach dem Zeugnis seiner Mitmenschen, ob sie ihm nun freund oder feind waren, immer wieder betont, daß in seinem *Handeln* das Handeln Gottes, den er seinen Vater, ja viel vertrauter seinen „Abba" nannte, sichtbar wird. So wird, so wichtig auch das gemeinsame Beten und Feiern sowie das Gespräch über Gott in der Familie sind, vor allem im Handeln und in der Einstellung der Eltern ihr Gottesbild für die Kinder glaubwürdig.

Wenn in der Familie leben gelernt wird, wird in der Familie auch glauben gelernt. Glauben lernen heißt dasselbe wie vertrauen lernen. Es ist heute nicht mehr eigens notwendig, die Bedeutung des Urvertrauens hervorzuheben – jenes grundlegenden Vertrauens, das dem Men-

schen hilft, an sich selbst und die Nähe und Zuwendung seiner Mitmenschen zu glauben, sich selbst und andere zu lieben, sich auf die Seite des Lebens zu stellen, es zu gestalten und so glücklich werden zu wollen. Wie soll einer, dessen Grundvertrauen in dem einen oder anderen Punkt Schaden genommen hat, der nicht vorbehaltlos an das Gute glauben kann, an seinem Gottesvertrauen und damit an seinem Glauben nicht Schaden nehmen?

Die Familie als Lernort von Gemeinschaft ist natürlich auch der erste Lernort von Gemeinde und Kirche. Nicht umsonst ist von der Hauskirche einerseits, von der „Pfarrfamilie" andererseits die Rede. Oft ohne sich dessen bewußt zu sein, bildet der Mensch die Gemeinschaften, in denen er steht, seiner Familie und damit den ihm vertrauten Strukturen nach. In Zeiten, in denen das Modell der patriarchalischen Familie langsam, aber sicher der Vergangenheit angehört, wird sich auch mit der entsprechenden Zeitverschiebung die diesbezügliche Vorstellung einer christlichen Gemeinschaft ändern. Wie die Familie noch immer auf der Suche nach einer wirklichen Alternative dazu ist, so auch die Kirche.

Lernort für Selbständigkeit

Die Familie ist eine starke Macht: Sie wirkt und hält über den Tod hinaus. Je näher einem einzelne Verwandte gestanden sind, umso wichtiger erscheint es, „in ihrem Geist weiterzuleben". Die „Familienbande" können ebenso schützend zusammenhalten und helfen, wie sie fesseln und erdrücken können.

Ebenso wichtig, wie es ist, in der Familie zu lernen, ist es daher zu lernen, sich aus der Familie zu lösen: Auch das Weggehen muß gelernt werden. Wer Vater und Mutter nicht verläßt, physisch wie psychisch, wird zu einer *neuen* Beziehung mit einer anderen Person, wie sie der Einzigartigkeit dieser Person entspricht, nicht fähig sein und entsprechend zur Wiederholung von alten Beziehungsmustern tendieren. Ein solcher Mensch wird im Partner immer wieder Vater, Mutter oder beide suchen und damit den Partner nicht als eigene Person wahrnehmen.

Es ist wichtig, den Lernort Familie zu verlassen, um andere Lernorte aufzusuchen. So wichtig die Familie ist – sie ist nicht die Welt, auch wenn sie dem Kleinkind als solche erschienen ist. Erwachsen werden heißt auch, sich aus der Herkunftsfamilie zu lösen.

Auch Jesus ging „über seine Familie hinaus". Seine Zurückhaltung, ja sein Vorbehalt gegen die eigene Familie und seine Zuwendung zu allen Menschen („Wer nach dem Willen meines Vaters im Himmel handelt, der ist für mich Bruder, Schwester und Mutter", Mt 12, 50 par) stehen in

engem Zusammenhang. Die Gemeinschaft, um die es ihm geht, ist „größer" als die Familie. Er konstituiert eine neue Familie, oder anders gesagt: Hier ist mehr als Familie; ihm nachzufolgen, ist ein höherer Wert als die Treue zur Familie. Die „wahre Verwandtschaft" besteht in der Beziehung zu Gott, dem Vater aller, in der Diakonia an seinem Reich.

Familienideologie und Alternativen zur Familie

Es gibt viele Modelle von Familie. Nach der langen Tradition der Großfamilie wird die derzeit in unseren Breiten gängige Form der Kleinfamilie schon häufig durch die „Teilfamilie" abgelöst, die oft gar nur aus zwei Personen besteht. Dabei ist schon die Kleinfamilie keineswegs der Weisheit letzter Schluß, schon gar nicht unter dem Aspekt der Familie als Lernort: Von mehr Menschen kann man mehr lernen; fehlt die Generation der Großeltern, fehlt auch oft über die Ebene der Leistung und Sorge (der Eltern) hinaus die Dimension der Weisheit und der Muße des Alters.

Die Familienformen sind kultur- und einstellungsbedingten Schwankungen unterworfen. Eine Familienform für die einzig richtige zu halten, grenzt an Ideologie. In etlichen kirchlichen Kreisen ist gerade heute wieder ein verstärkter Trend zu einer Familienideologie zu beobachten, die bestimmte Strukturen heiligsprechen und für alle Zeiten konservieren möchte und so zur Versteinerung und damit zur Entfremdung vom Leben beiträgt. Eine entsprechende Realitätsferne solcher ideologischer Tendenzen, die zeit- und gesellschaftsbedingte Veränderungen ablehnen, wird als Konsequenz in der Pastoral schmerzhaft spürbar.

Hier ist vor allem der Mißbrauch der Familie als einseitig nur stabilisierendes Element zu kritisieren. Wo der Familie hauptsächlich die Funktion der Traditionserhaltung und der Wertkonservierung und damit die Aufgabe der möglichst unveränderten Reproduktion der Gesellschaft oder einer gesellschaftlichen Gruppe zugeschrieben wird, wird statt kreativem Lernen unreflektiertes Wiederholen gefördert. Ob eine solche Familienideologie, die sich meist mit Fremdenhaß paart, nun politisch (wie etwa im Biedermeier, bei den Nationalsozialisten, in einigen Tendenzen auch heute bei konservativen Parteien) oder eben religiös motiviert ist (wie bei einigen Sekten und manchen kirchlichen Strömungen): Sie dient der Unterdrückung von Veränderung. Da sich die Verhältnisse jedoch tatsächlich ändern, führt dies in jedem Fall zur genannten Entfremdung und damit zur Abhängigkeit der Gruppe und des einzelnen – womit die machtpolitischen Zielsetzungen, die bei dieser Ideologie Pate gestanden haben, ihr Ziel erreichen.

Alternative Lebensformen zur Familie gab es auch in der Kirche seit frühesten Zeiten. (Obwohl auf die Familie hingeordnet, hat die Kirche zwar der Ehe, nicht jedoch der Familie sakramentalen Charakter zugesprochen.) Solche Versuche, neue Traditionen zu begründen, haben etwa in klösterlichen Gemeinschaften einen kulturell besonders bedeutsamen Ausdruck gefunden. In der Lebensgeschichte vieler Ordensgründer, beispielsweise eines Franz von Assisi, sind die diesbezüglichen Motive des Protests gegen etablierte Lebensformen klar auszumachen.

2. Die Familie als Patient

Zum Verständnis der skizzierten Bedeutung der Familie als primärer Lernort haben die verschiedenen Richtungen der Psychotherapie, beginnend schon mit Freud, in den letzten Jahrzehnten aber insbesondere die systemische bzw. Familientherapie, eine Reihe wichtiger Beiträge geleistet[3].

Psychotherapie ist traditionell ein Heilverfahren, das beim Individuum ansetzt; die klassische Psychotherapie findet als Einzeltherapie (ein Therapeut, ein Patient) statt. Auch die Gruppentherapie dient letztlich dem Individuum. Mit der Entwicklung systemischer Ansätze – das heißt: Verständnis und Heilung setzen beim System, in dem der einzelne lebt, und nicht mehr beim einzelnen selbst an – wird nicht nur die Therapiemethode, sondern der Ansatzpunkt, an dem die Therapie greifen soll, verändert. Dabei handelt es sich also nicht bloß um ein anderes Verfahren, sondern um einen Wandel im zugrundeliegenden Verständnis: Während die individualistische Orientierung versucht, die Familiendynamik aus der intrapsychischen Dynamik der einzelnen Mitglieder zu erklären, beschreibt die systemische Orientierung die dynamischen Interaktionsmuster und die ihr zugrundeliegende Organisationsstruktur. Das bedeutet für das Verständnis des Patienten in der Psychotherapie einen Paradigmenwechsel: Das System Familie, das mehr ist als die Summe seiner Mitglieder, ist der Patient. Die Fragen nach Krankheit, Störungen, Leiden einerseits, nach der Therapie andererseits richten sich nach der Funktion in diesem und für dieses System. Der Leidens-„Träger" verweist auf die gestörte Struktur. Die Therapie setzt auf die Veränderung der Interaktionsformen.

[3] Zur ersten Orientierung: *K. Schneider* (Hg.), Familientherapie in der Sicht psychotherapeutischer Schulen, Paderborn 1983; *M. R. Textor* (Hg.), Das Buch der Familientherapie, Eschborn 1984; *H. Stierlin,* Von der Psychoanalyse zur Familientherapie, Stuttgart 1975; *V. Satir,* Selbstwert und Kommunikation. Familientherapie für Berater und zur Selbsthilfe, München 1975; *P. Watzlawick/J. H. Weakland* (Hg.), Interaktion, Bern 1980; *T. Andersen,* Das Reflektierende Team, Dortmund 1990; *P. F. Schmid,* Die Person im System, erscheint in: apg-Kontakte 2 (1992).

Gemeinsamkeiten in der Familientherapie

Gemeinsam ist den verschiedenen Richtungen der *„Familientherapie"* – wobei fast alle therapeutischen Schulen ihre eigene Form entwickelt haben –, daß in Struktur und Dynamik der Familienbeziehungen die Grundlage für Gelingen und Mißlingen von Beziehungen generell gesehen wird. Das Symptom eines Individuums wird dabei als Signal dafür gewertet, daß die Familie Anforderungen nicht gerecht werden kann, seien sie intra- oder interpersoneller Natur oder extrafamiliär bedingt[4]. Auch die über die Therapie der Familie hinausgehende *„systemische Therapie"* geht davon aus, daß ein Symptom, das ein Patient zeigt, auf die Funktion hinweist, die es für ein System generell hat, und daß es ausgebildet wurde, um die Kontinuität und Stabilität des Systems zu erhalten[5]. Den Versuch, die Betrachtung des Systems als solchem mit einem Ansatz an der Person des Betroffenen zu verbinden, unternimmt die *„Personzentrierte Familientherapie"*[6]. In unserem Zusammenhang ist am Personzentrierten Ansatz vor allem die Erforschung der wesentlichen Bedingungen für eine möglichst gute Gestaltung des Lernorts Familie interessant: Was fördert, was hemmt das Lernen in der Familie? Hier ist – neben Authentizität und Empathie der Eltern – besonders die

[4] Bekannte Vertreter sind Virginia Satir („wachstumsorientierte Familientherapie") und Paul Watzlawick („Systemtheorie").

[5] Die *„strukturelle Familientherapie"* (*S. Minuchin,* Familie und Familientherapie. Theorie und Praxis struktureller Familientherapie, Freiburg 1977) sieht die Familie als natürliche Gruppe, die sich fortwährend an die Forderungen der sich ändernden Umwelt und an die Bedürfnisse der Mitglieder anpassen muß. Geschieht die dazu erforderliche ständige Aktivierung alternativer Beziehungsmuster nicht, bleibt die Familie „stecken", und der Druck wird auf eines der Mitglieder geschoben. Die therapeutische Einflußnahme geschieht durch eine Veränderung der Familienstruktur zur Überwindung der Blockierung. Der Therapeut muß dazu in das System der Familie aufgenommen werden (er muß „in" sein), von allen akzeptiert werden und alle akzeptieren („Allparteilichkeit des Therapeuten"). – Im Unterschied dazu wird beim in den achtziger Jahren entwickelten *„Konversationsmodell"* („Problemsystem" und „lösungsorientierte Kurztherapie": *S. de Shazer,* Der Dreh, Heidelberg 1989) die Therapie als „Sprachspiel" zwischen Klient und Therapeut verstanden, deren Konversation über das Problem ein neues Sprachspiel herausbilden soll, das das Problem auf-löst. Dabei soll der Klient seine Betrachtungsweise des problematisierten Verhaltens ändern können. Der Therapeut versteht sich als „Konversationskünstler", der „zuhört, anstatt zu wissen". Er ist – nun selbst Mitglied des „Problem-Systems" – nicht für die Ziele, sondern für den Fortgang des Prozesses verantwortlich, indem er das System „verstört". Durch die Verlegung des Fokus von der Familie auf dieses „Problem-System" (Therapeut und Klient) wurde es möglich, mit Einzelpersonen systemisch zu arbeiten.

[6] Auch sie geht davon aus, daß in den Familienbeziehungen interpersonale Elemente des Erlebens und der Einstellung zu intrapersonalen werden. Beide Aspekte gilt es nun, in der Therapie ernst zu nehmen. Aufbauend auf das grundsätzliche Vertrauen in die menschliche Natur, die in konstruktiver Weise ihre Möglichkeiten zu verwirklichen trachtet (Aktualisierungstendenz), werden konsequenterweise keine Normen oder Ideale vorgegeben, nach denen das Familienverhalten bewertet wird. Das Heilungspotential wird in der Familie selbst gesehen. Der Therapeut fungiert als „Facilitator", der den Prozeß des Wachstums und der Veränderung ermöglicht und fördert, aber weder seine Richtung bestimmt, noch „die Familienkrise managt". Vgl. *Schmid,* Die Person im System.

Grundhaltung der bedingungslosen Annahme des Kindes von eminenter entwicklungspsychologischer Bedeutung: Während viele Eltern ihre Zuwendung von Bedingungen abhängig machen („ich habe dich lieb, *wenn* du ein braves Kind bist, gute Leistungen erbringst" u. ä.), wird hier die nicht an irgendwelche Bedingungen gebundene Wertschätzung und Liebe als wesentlicher, Identität und Wachstum fördernder Faktor betont[7].

Das Anliegen aller systemischen Ansätze ist es also, nicht bloß den einzelnen zu stärken, damit er in seinem System besser bestehen kann, sondern das System als solches zu ändern. Diese Veränderung kann auf verschiedene Weisen geschehen, denen allen gemeinsam ist, daß der Therapeut (in begrenzter Weise) Mitglied des Systems wird, um blockierte Prozesse wieder in Gang zu bringen. Die Bedeutung dieser Erkenntnisse für unseren Zusammenhang liegt darin, den entsprechenden Ansatz in Theorie und Praxis dafür zu finden, die wünschenswerten Veränderungen in Gang setzen und fördern zu können, die aus der Familie einen möglichst optimalen Lernort werden lassen.

3. Die Familie als Seelsorger

Bedenkt man die Bedeutung der Familie als Lernort für den einzelnen und für die Gesellschaft einerseits und ihre Sicht, wie sie aus der Psychotherapie hier kurz skizziert wurde, andererseits, so ist unmittelbar einsichtig, daß dies auch weitreichende Konsequenzen *bereits für den Ansatz* einer Familienpastoral und nicht erst für die konkreten Formen ihrer Durchführung hat.

Dabei stellt sich noch vor der Frage, wie eine Seelsorge an den Familien am besten beschaffen sein kann, zuallererst die Frage, wer denn nach dem beschriebenen Verständnis von Familie eigentlich der berufene Seelsorger der Familie ist. Und da sind an erster Stelle die Familien selbst zu nennen. Gerade die Familie – als kleinste Form der Gemeinschaft – ist nicht nur Objekt, sondern Subjekt der Pastoral. Eine konsequente Familienpastoral, verstanden als „Hilfe zur Selbsthilfe" in personaler Begegnung, als Dienst in ständiger Abwehr jedes Machtanspruchs, eben als Diakonie am Leben der Familien, kann sich daher nicht „der Familien bedienen", sondern muß von den Familien selbst getragen werden.

Ein systemischer Ansatz in der Pastoral

Dies hat eine Vielzahl von Konsequenzen: Es bedeutet zunächst neben den oft genannten theologischen Motiven ein weiteres gewichtiges Argument gegen eine iso-

[7] Zur Bedeutung der Theorie der Bedingungslosigkeit (C. Rogers, E. Biermann-Ratjen) in der Entwicklungspsychologie vgl. bes. *P. F. Schmid*, „Herr Doktor, bin ich verrückt?" Eine Theorie der leidenden Person statt einer „Krankheitslehre", in: *P. Frenzel – P. F. Schmid – M. Winkler* (Hg.), Handbuch der Personzentrierten Psychotherapie, Köln 1992.

liert-individuelle Pastoral; es bedeutet, daß die Seelsorge – ohne den Wert der „personalen Pastoral“[8] zu vernachlässigen – auch „systemisch ansetzen“ muß.
Es bedeutet weiters, daß die Eltern die ersten Seelsorger der Kinder sind, und Aufgabe der spezifisch ausgebildeten „pastoralen Fachleute“ nur sein kann, die Eltern in dieser ihrer ureigensten Tätigkeit zu unterstützen, vor allem auch darin, daß Eltern einander wechselseitig helfen. Es bedeutet als nächstes, daß die Seelsorge an den Eltern ebenfalls von den Familien selbst getragen werden muß. (Eine pastorale Methode, die mit Hilfe der Kinder an die Eltern herankommen will oder umgekehrt, greift zu kurz: Sie instrumentalisiert Personen und unterschätzt das Vertrauen in die jeder Familie innewohnende Dynamik, durch die die Mitglieder einander aufgrund ihrer Beziehungen von selbst wechselseitig fördern.)
Es bedeutet vor allem, daß die Seelsorge als Diakonie am Leben der Menschen (wesentlich ausgedrückt in den Grundfunktionen der Gemeinde) und damit als ständiger Lernprozeß nur von den Betroffenen selbst adäquat gestaltet werden kann, weil lebendige Vorgänge nur von denen gestaltet werden können, die selbst daran beteiligt sind, also sie selbst leben. So verstandene Seelsorge kann nicht für andere und nicht an anderen „gemacht“ werden, sie muß wie das Leben selbst gestaltet und getragen werden.
Und es bedeutet schließlich, daß die grundsätzliche Frage daher lauten muß: Wie kann die Seelsorge den beschriebenen „lebensnotwendigen“ Lernprozeß in den Familien fördern, wie kann sie die Familien in ihrer Aufgabe als Lernorte unterstützen und begleiten? Sie muß sich dabei selbst als Beteiligte am Lernprozeß verstehen. Die Frage muß lauten, was die Kirche insgesamt dazu beitragen kann, wie sie helfen kann, daß die Familien kreative Lernorte des Lebens und des Glaubens sind. (Und dies sogar keineswegs „uneigennützig“, wird doch in den Familien letztlich wieder vieles von dem eingeübt, was sich dann in kirchlichen Beziehungsformen und Einstellungen wiederfindet.)

Ein „bedingungslos an(teil)nehmendes“ Selbstverständnis der Seelsorge

Was das Selbstverständnis des einzelnen (hauptberuflichen oder ehrenamtlichen) Seelsorgers und der Seelsorgerin betrifft, so muß für sie gelten, was für hilfreiche Familien-Psychotherapeuten gilt: Ihre Aufgabe besteht im persönlichen Sich-Einbringen in das System und damit in der (wie in der systemischen Therapie zeitlich und

[8] Vgl. *P. F. Schmid*, Personale Begegnung. Der personzentrierte Ansatz in Psychotherapie, Beratung, Gruppenarbeit und Seelsorge, Würzburg 1989, 209–257.

inhaltlich begrenzten) „An-Teilnahme" am Familienleben und in der Förderung des der Familie innewohnenden Potentials. Diese kann in der Praxis die verschiedensten Formen annehmen, von der stillen Begleitung bis zur aktiven „Ver-Störung" symptomatisch-problematischer Strukturen. In jedem Fall jedoch muß das Annehmen der Personen, soweit dem einzelnen Seelsorger irgend möglich, bedingungslos sein und nicht von Vorleistungen abhängig gemacht werden – wie die offenen Arme des Vaters seinen heimkehrenden Sohn bedingungslos annehmen.

Hier sind aber auch, über die individuelle Annahme hinaus, besonders jene strukturellen Aspekte der pastoralen Praxis kritisch zu hinterfragen, die den Zugang zum Leben der Kirche (etwa beim Sakramentenempfang) primär von der Erfüllung gewisser Bedingungen abhängig machen, statt den Aspekt der Einladung und Versöhnung in den Vordergrund zu stellen.

Wird die Familie als Lernort ernst genommen, muß darüber hinaus auch die umgekehrte Frage gestellt werden: Was lernt die Kirche, was lernt auch die Theologie von den Familien (etwa über den Umgang mit und die Bewertung von Problemen, Symptomen und Konflikten)?

Solidarität der Familien

Für eine familiengerechte Pastoral ist eine Solidarität der Familien nötig: Die Seelsorger der Familien sind die Familien. Ohne die Familien damit zu überfordern (auch hier muß gelernt werden), ist die Förderung ihres Potentials, die Verwirklichung der ihnen innewohnenden Möglichkeiten – als Lernorte des Glaubenslebens wie des Lebens ganz grundsätzlich – notwendig. Not-wendig auch im Hinblick auf den bevorstehenden Zusammenbruch vieler überkommener und uns noch vertrauter Strukturen.

In der „Sorge um die Familien" steht auch in der Pastoral ein Paradigmenwechsel an.

Wilhelm Zauner Die Familie in der Pfarrgemeinde

Die Familie ist in Gefahr, von der Kirche durch eine verschwiegene Vision überfordert zu werden. Gleichzeitig gibt es aber pastorale Konzepte, die die Pfarrgemeinde an die Stelle der Familie setzen wollen. Beide Visionen sind wenig hilfreich für die Wahrnehmung der Aufgaben, die eine Pfarrgemeinde für die Familien und mit ihnen erfüllen soll. Voraussetzung für eine sinnvolle Familienpastoral ist die Wahrnehmung der Realität der heutigen Familie, die von einem starken Pluralismus geprägt ist. Wenn diese Realität so wahrgenommen wird, wie Jesus es

getan hat, können – gemeinsam mit den Familien – entsprechende Leitlinien der Familienpastoral entwickelt werden. *red*

I. Verschwiegene Visionen

Im Bereich Familie und Pfarrgemeinde gibt es eine Reihe von idealistischen Vorstellungen, die die Seelsorge eher behindern als fördern. Gewiß, man braucht Ideale und Zielvorstellungen; man braucht „Visionen", Bilder dessen, was gut und richtig ist und wie es sein soll. Wir Menschen müssen immer wieder über die Realität, in der wir leben und leben müssen, hinausträumen. Wir müssen uns aber auch unsere Visionen und Träume bewußtmachen und versuchen, sie an der Realität zu messen. Es gibt auch in der Seelsorge „verschwiegene Visionen"[1], die sich der Reflexion entziehen und aus ihrem dunklen Hintergrund heraus das Verhalten steuern. Ich möchte zwei solcher Visionen nennen.

1. Die Familie als unerläßliche Trägerin des kirchlichen Lebens

Die Familie steht nach wie vor von seiten der Kirche unter einem starken Erwartungsdruck. Ich nenne einige Beispiele:

In den letzten Jahren wurde viel über die Frage der Glaubensvermittlung an die nächste Generation nachgedacht. Es gab kaum eine größere kirchliche Zusammenkunft, einen Diözesantag oder eine Synode ohne dieses Thema. Man hat die Situation der Jugend gründlich analysiert und viel Verständnis für sie gezeigt. Man hat das kirchliche Gewissen erforscht und gefordert, daß der Religionsunterricht verbessert und die kirchliche Jugendarbeit verstärkt werde; man hat neue Jugendzeitschriften verlangt und auch geschaffen; man hat an die Jugendverbände und an die verschiedenen apostolischen Gruppen appelliert; man hat auf eine jugendgemäßere Liturgie und auf begeisternde Predigten gesetzt. Am Ende aber war unweigerlich zu hören oder zu lesen: Wenn es nicht gelingt, die Familien wieder als Glaubensvermittler instand zu setzen, werden alle anderen Bemühungen keinen rechten Erfolg haben. Die Eltern sind schließlich die ersten Katecheten ihrer Kinder. Wenn sie ihre Aufgabe nicht mehr erfüllen, bleiben die schulische Katechese und das Leben der Gemeinde ohne Resonanz. Das II. Vatikanische Konzil sagt, die Eltern „sollen durch Wort und Beispiel die ersten Glaubensboten ihrer Kinder sein" (Kirche 11), aber auch „die Kinder als lebendige Glieder der Familie tragen auf ihre Weise zur Heiligung der Eltern bei" (Kirche/Welt 48). Die Familie ist also sozusagen die „Relaisstation" der Glaubensvermittlung. Dieses Relais ist gestört und müßte repariert werden – dann müßte die Vermittlung wieder funktionieren.

[1] Vgl. *W. Zauner*, Verschwiegene Visionen, in: Diakonia 20 (1989) 7–11.

Eine ähnliche Erwartung verbindet sich mit dem Stichwort „Hauskirche". Sie gilt als „Schule des Gebetes" und als wichtigster Lernort des Glaubens. Die Hausliturgie mit ihren religiösen Bräuchen und Feiern, Andachten und Symbolen gilt als Vorstufe und Einübung in die offizielle Liturgie der Gemeinde. Theologisch gesehen ist die Familie aber nicht nur Übungsfeld und Vorstufe, sondern bereits ein „Ernstfall" kirchlichen Lebens. In ihr ereignet sich Kirche. Sie ist die kleinste Organisations- und Vollzugsform von Kirche und wird daher *ecclesiola,* Kirche im kleinen, oder Hauskirche genannt. Wie Papst Johannes Paul II. feststellt, „wird die Evangelisierung in Zukunft zu einem großen Teil von der ‚Hauskirche' abhängen" (Familiaris consortio 52).

In einer Zeit des immer größer werdenden Priestermangels wird auch wiederholt darauf hingewiesen, daß die Familie auch das „erste und wichtigste Priesterseminar" sei.. In der christlichen Familie müßte ein Klima herrschen, in dem bei jungen Menschen der Wunsch reifen kann, einen geistlichen Beruf zu wählen (FC 53). Der heutige Zustand der Familien, in denen dieses Klima häufig nicht vorhanden ist, wird daher auch als ein wichtiger Grund für den Mangel an Priester- und Ordensberufen eingeschätzt.

Vieles von diesen Auffassungen, Beobachtungen und Deutungen ist zweifellos richtig und durchaus beherzigenswert. Wenn aber daraus die pastorale Vision von der heilen Familie als Allheilmittel, als Penicillin gegen jedwede Entzündung in Gesellschaft und Kirche entwickelt wird, so kann es zu Kurzschlüssen und Vereinfachungen kommen, die eine differenzierte und situationsgerechte Seelsorge behindern.

2. Die totale Gemeinde als Familienersatz?

Nach dem II. Vatikanischen Konzil hat sich als zentrale Leitidee für die Seelsorge die „lebendige Gemeinde" durchgesetzt[2]. Alle apostolischen Gruppen und kirchlichen Institutionen wurden daran gemessen, was sie zum Aufbau lebendiger Gemeinden beitragen. Aus einer versorgten sollte eine selbstsorgende Gemeinde werden[3]. Berühmt geworden ist der Satz aus der Würzburger Synode: „Aus einer Gemeinde, die sich pastoral versorgen läßt, muß eine Gemeinde werden, die ihr Leben im gemeinsamen Dienst aller und in unübertragbarer Eigenverantwortung jedes einzelnen gestaltet."[4] In der Gestalt der „Basisgemeinde" trug die Gemeindeidee zu einer spektakulären Erneuerung und Vitalisierung der Kirche in der Dritten Welt bei, vor allem in Lateinamerika.

[2] Vgl. *F. Klostermann,* Gemeinde – Kirche der Zukunft, 2 Bde, Freiburg 1974.
[3] Vgl. Diakonia 20 (1989), Heft 3 „Christen leben in Gemeinden".
[4] Würzburger Synode, Die pastoralen Dienste 1.3.2.

In unseren Ländern hat die Gemeindeidee zu manchen sehr rigorosen Formen und Forderungen geführt. Man denke etwa an die pastoralen Leitideen des Münchner Pfarrers Kurt Gartner. Er schreibt: „Die Zelle der Kirche ist nicht die Familie, sondern die Brudergemeinde. Die christliche Familie ist eine Frucht der Jünger- bzw. Brudergemeinde."[5] Gartner verlangt die „Aufgliederung der administrativen Größe Pfarrei in lebbare Brudergemeinden" und nennt die anonyme Großpfarrei „gewissermaßen die Lebensform des unbekehrten Christentums"[6]. Er spricht von einem „Pastoralprinzip Brudergemeinde" und kommt von daher nicht nur zu rigorosen Forderungen für die Ehepastoral, sondern für den Umgang mit den Sakramenten insgesamt.

Dahinter verbirgt sich wohl die pastorale Vision von der totalen Gemeinde: einer Gemeinde aus „mündigen Christen", die sich ein für allemal für Glaube und Kirche entschieden haben und ihre ganze Kraft und Zeit dafür einsetzen. Sie leben in so enger Beziehung zueinander, daß sie nicht nur einander tragen, sondern auch andere mittragen. Sie ersetzen in gewisser Weise die frühere „Sippe" und gleichen die Defizite der heutigen Familie aus. Diese ist in der Gemeinde aufgehoben wie die kleinere in der größeren Puppe, wenn man dabei an die so beliebten russischen Figuren denkt.

Ohne Zweifel können einzelne christliche Gemeinden – auch recht volkskirchliche Pfarrgemeinden – manches ersetzen, was die Familie heute oft nicht mehr leisten kann (und wohl auch früher nicht leisten konnte): Man denke etwa an die Möglichkeiten zu sozialer Tätigkeit, zur Mitarbeit im Bereich der Erwachsenenbildung, an die Kirchenmusik, an das Theaterspiel, an Feste und Feiern, an die Gottesdienste. Es ist aber die Frage, ob es sinnvoll ist, das Familienmodell auf eine Pfarrgemeinde zu übertragen und etwa gar von einer „Pfarrfamilie" zu reden. Es könnten dadurch Erwartungen in bezug auf Primärbeziehungen und emotionale Bindungen geweckt werden, die kaum einzulösen sind und nur zu Enttäuschungen führen können. Es wird also gut sein, zunächst die heutige Realität von Familie und Gemeinde zu betrachten, um dann die Probleme und Chancen heutiger Familienpastoral aufzeigen zu können.

II. Die heutige Realität der Familie

Der Theologe und Soziologe Andreas Heller zeigt in seinem Buch „Zusammenleben von Mann und Frau" eindrucksvoll auf, daß die ganze Beziehungslandschaft von Ehe und Familie in Bewegung geraten ist[7]. Es gibt heute

[5] *K. Gartner,* Lieber Bruder Bischof, Freiburg 1989, 180.
[6] Ebd. 57 und 60.
[7] *A. Heller,* Zusammenleben von Mann und Frau, Klagenfurt 1989.

viele Formen des Zusammenlebens (und auch des „Alleinlebens"!) von Mann und Frau, und dementsprechend auch viele Formen von Familien, die nicht in das herkömmliche Schema passen. Es ist auch gar nicht mehr ohne weiteres klar, welche Formen des Zusammenlebens das Prädikat Ehe oder Familie erhalten. Man kann natürlich die Begriffe willkürlich festlegen, z. B. in Gesetzestexten. Es ist aber die Frage, ob man dem Leben und den Beziehungen der Menschen gerecht wird, wenn man von fixen und definierten Begriffen ausgeht und das Leben und Verhalten der Menschen daran mißt. Viele Betroffene fühlen sich durch solche Wertungen diskriminiert, in ihrer Lebenssituation nicht verstanden und in ihrer Gewissenslage nicht respektiert.

Die Ehe hat jedenfalls im Lauf der Geschichte einen Reichtum an Formen ausgebildet[8]. Das heutige Modell der partnerschaftlichen Ehe ist jüngsten Datums. Der Münchener Soziologe Horst Jürgen Helle, der sich mit der Geschichte der Eheformen und ihren Voraussetzungen gründlich befaßt hat, vertritt die Meinung, daß die partnerschaftliche Eheform unter dem Einfluß des Christentums entstanden und nur im Raum des Christentums lebbar sei[9]. Die Voraussetzungen dafür seien allerdings so hoch, daß hier auf Kategorien zurückgegriffen werden muß, die nur im Raum des Glaubens und des Evangeliums zur Verfügung stehen.

1. Das Wort „Familie"

Die verschiedenen Ehemodelle haben natürlich auch recht verschiedene Modelle von Familien zur Folge. Martin Luther kennt noch nicht einmal das Wort „Familie" und spricht in seiner Bibelübersetzung statt dessen vom „Haus", etwa vom „Haus David". Man sprach von „Weib und Kind" oder auch von „Kind und Kegel", wenn zum Ausdruck gebracht werden sollte, daß auch uneheliche Kinder mit im gemeinsamen Haushalt lebten. – Das lateinische Wort *familia* taucht erst im späten 16. Jahrhundert auf und wird, zunächst in französischer Aussprache, in Kreisen der Gebildeten verwendet. Erst im 18. Jahrhundert hat sich das Wort „Familie" in die Alltagssprache eingebürgert.

Der Wortbedeutung nach weist „Familie" also keineswegs auf eine Gemeinschaft von Verwandten ersten Grades hin. Das altlateinische Wort *famul* meint die (gemeinsame) Wohnstätte. Die Familie ist also eine Gruppe von Menschen, die eine gemeinsame Wohnung haben und

[8] Vgl. *H. Bogensberger – W. Zauner* (Hg.), Kontinuität und Wandel der Ehe, St. Pölten 1989.

[9] *H. J. Helle,* Einfluß des Christentums auf Ehe und Familie, in: *B. Mensen* (Hg.), Ehe und Familie in verschiedenen Kulturen, St. Augustin 1982, 75–94.

eine „Wohngemeinschaft" bilden, wie wir sagen würden. Daher zählt man bei den Römern nicht nur alle näheren oder entfernteren Verwandten, die in einem Haus leben, zur Familie, sondern auch die Angestellten und Sklaven. Sie alle unterstehen dem *paterfamilias* als Oberhaupt mit großen rechtlichen Befugnissen. – Ähnlich umfaßt auch das „Haus" der Israeliten alle Verwandten und Angestellten, die eine gemeinsame Wohnstätte haben und dem Hausvater unterstehen.

Familie ist ein gutes Wort. Die frühere Strenge des Begriffs wird daher ständig erweitert. Die engste Fassung war: Familie ist eine „Gemeinschaft der in einem fortdauernden Eheverhältnis lebenden Eltern und ihrer Kinder"[10]. Wenn die Eltern nicht verheiratet sind und mit ihren Kindern zusammen leben, gibt es heute allerdings kaum eine Schwierigkeit, sie als Familie zu bezeichnen. Wenn eine unverheiratete Mutter oder ein unverheirateter Vater mit ihrem Kind bzw. ihren Kindern allein leben, spricht man etwas umständlich von „alleinerziehenden Müttern" oder Vätern; andere sprechen in solchen Fällen von einer „Teilfamilie" und verleihen damit das begehrte Prädikat – wenigstens teilweise. Die Vielfalt familiärer Lebensformen erscheint heute unter Bezeichnungen wie Kernfamilie, Stieffamilie, Adoptivfamilie, Lebensgemeinschaft mit Kindern. Für die Familienstatistiker ist das eine mühselige Unterscheidung, so daß alle diese Formen der Einfachheit halber meist unter dem Begriff „Familie" verrechnet werden[11].

2. Die pluralistische Familie

Die Industriekultur hat zu einer sogenannten „gesellschaftlichen Differenzierung" geführt: Arbeitsplatz, Wohnung und Freizeitort liegen normalerweise nicht mehr wie früher beieinander. Das Verhalten an den einzelnen Orten wird von unterschiedlichen Wertvorstellungen bestimmt. Das hat dazu geführt, daß die Gesellschaft immer weniger von einem einheitlichen Wertsystem gesteuert wird. Man spricht von „Pluralismus".

Der Pluralismus reicht heute mehr oder weniger in jede Familie hinein. Es gibt einen *kulturellen* Pluralismus, der sich schon darin ausdrückt, daß verschiedene Familienmitglieder verschiedene Radio- und Fernsehprogramme bevorzugen, daß die einen mit größtem Interesse Museen und Ausstellungen besuchen, was die anderen nur langweilt. Nun, diese Unterschiede gab es in gewisser Weise immer, aber das Ausmaß scheint heute viel größer zu sein. Es gibt heute kaum mehr den Typ einer „Fa-

[10] Duden, Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache, Mannheim 1963, 155.

[11] So etwa im Familienbericht 1989 des österreichischen Ministeriums für Umwelt, Jugend und Familie.

milie Trapp", die singend und musizierend durch die Welt zieht, ganz eins in ihrer kulturellen Auffassung, begleitet von einem Prälaten.

In vielen Familien gibt es einen *politischen* Pluralismus, der oft zu heftigen Auseinandersetzungen führt. Nicht selten wählen die Mitglieder derselben Familie verschiedene politische Parteien. Früher genügte bei Empfehlungsschreiben, z. B. für einen Platz in einem Studentenheim, der Hinweis auf die Eltern. Heute will man Genaueres über die Einstellung und Geschichte der Bewerber selbst wissen. Die Töchter und Söhne aus Familien prominenter Politiker betätigen sich nicht selten in Studentenorganisationen anderer Parteien als jener, denen ihre Mütter oder Väter angehören.

Es gibt in vielen Familien einen *weltanschaulichen* und *religiösen* Pluralismus, der bisweilen geradezu groteske Formen annimmt. Das „Priesterseminar Familie" scheint heute ebenso erfolglos zu sein wie die „kleinen Seminare", die auch heute noch von vielen Diözesen mit großem Aufwand und vielen Opfern unterhalten werden. Ich habe eine ganze Reihe von Seminaristen begleitet, die aus Familien stammen, die der Kirche fernstehen. Manche waren nie Ministranten; die Sorge um die Gefährdung des Priesternachwuchses durch Ministrantinnen scheint also unbegründet zu sein. Manche waren nie in einer kirchlichen Jugendorganisation und hatten auch keinen Priester als Religionslehrer. Ein junger Priester hat mir gesagt, seine Eltern stünden der Kirche fern, einer seiner Brüder sei in einen Orden eingetreten, ein anderer sei aus der Kirche ausgetreten, und seine Schwester habe sich einer Sekte angeschlossen. – Ich kenne mehrere solcher Lebensgeschichten aus meinem Bekanntenkreis. Jedenfalls scheint die „intakte christliche Familie", bei der sich alle Familienmitglieder mit gleicher Intensität am kirchlichen Leben beteiligen, immer seltener zu werden.

Jesus und die Familie

Es ist tröstlich und hilfreich, die unerhört realistische Sicht der religiösen Verhältnisse in einer Familie zur Kenntnis zu nehmen, wie sie nach dem Zeugnis der Evangelien Jesus zum Ausdruck gebracht hat: „Von jetzt an werden fünf in einem Hause entzweit sein, drei gegen zwei und zwei gegen drei werden sie entzweit sein, der Vater gegen den Sohn und der Sohn gegen den Vater, die Mutter gegen die Tochter und die Tochter gegen die Mutter, die Schwiegermutter gegen die Schwiegertochter und die Schwiegertochter gegen die Schwiegermutter" (Lk 12, 52–53; vgl. Mt 10, 35–36). In diesem Zusammenhang sagt Jesus auch das schmerzliche und oft verdrängte Wort: „Glaubt nicht, ich sei gekommen, Frieden auf

die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert" (Mt 10, 34). Jesus selbst hat also damit gerechnet, daß seine Botschaft jeden als einzelnen vor die Entscheidung stellen wird und ihm diese auch nicht durch das „Kollektiv" der Familie abgenommen werden kann. Es ist durchaus normal, wenn sein Wort einzelne aus einer Familie trifft und andere nicht – oder vielleicht erst später.

Das Evangelium ist also auf den Pluralismus in der Gesellschaft und Familie durchaus vorbereitet. Es braucht kein „christliches Lager", keinen politischen Katholizismus, keine integralistischen oder fundamentalistischen Geheimorganisationen, die ihre Fäden zu den Spitzen der Wirtschaft, der Politik und des kulturellen Lebens ziehen. Der Same des Wortes Gottes kann auch in eine in religiöser Hinsicht pluralistische Familie fallen und dort aufgehen. Die Familie kann eine wertvolle und intensive Vermittlerin des Glaubens sein; die Glaubensvermittlung ist aber nicht unbedingt auf die Familie angewiesen. Die Familie kann für manche das erste Priesterseminar sein; der Wunsch, Priester zu werden, kann aber auch auf andere Weise entstehen. Das Leben der Gemeinde profitiert sicher von einem intensiven religiösen Leben in den Familien; die kirchliche Gemeinde kann sich aber auch aus einzelnen Mitgliedern von Familien zusammensetzen, die als solche kein religiöses Leben führen. Es gibt „geordnete Familienverhältnisse", in denen es kein religiöses Leben gibt. Es gibt aber auch Menschen, die in „ungeordneten Familienverhältnissen" leben bzw. leben müssen und sehr wohl ihr Leben nach dem Glauben ausrichten sowie sich engagiert am kirchlichen Leben beteiligen.

III. Leitideen für die Familienpastoral

Die Befähigung der Gemeinde, allen Familien Raum zu geben, setzt die Bereitschaft zu einem langen und bisweilen schmerzlichen Lernprozeß voraus, an dem sich alle Gemeindemitglieder – einschließlich ihrer Pfarrer – beteiligen müssen. Da gilt es, geduldig aufeinander zu hören, die vielen Formen der Kommunikation zu lernen, Toleranz zu üben, einander gerecht zu werden, statt Rechte zu exekutieren und Pflichten einzufordern, und immer wieder zu versuchen, in die manchmal recht schwierigen und mühsamen Prozesse vom Evangelium her etwas Licht zu bringen. Für diesen Lernprozeß der Gemeinde möchte ich noch einige Ziele angeben[12].

1. Lautere Absichtslosigkeit

Der Kontakt mit Menschen, die in außergewöhnlichen Familienverhältnissen leben, darf nicht von einem unerleuchteten missionarischen Eifer motiviert sein, ihre

[12] Vgl. *B. Liss,* Wege der Familienpastoral, Würzburg 1987, 95–114.

Verhältnisse zu ordnen und sie wieder „auf den rechten Weg" zurückzuführen. Genau das fürchten viele und gehen deshalb kirchlichen Kreisen aus dem Weg: Sie erwarten, hier beurteilt, belehrt und missioniert zu werden.

Wer jungen Paaren, die unverheiratet zusammenleben, etwa dadurch helfen möchte, daß er sie zu einer Eheschließung drängt, kann einen großen Schaden anrichten. Wer einem Geschiedenen dadurch über den Trennungsschmerz hinweghelfen will, daß er ihn durch kirchliche oder andere Aktivitäten bloß ablenkt, wird keine wirksame Hilfe leisten.

2. Die Annahme der Menschen in ihrer Lebenssituation

Wir alle wissen, daß die Kirche aus uns Menschen gebildet wird und daß wir alle Sünder sind. Daß wir einander auch mit unseren Fehlern und Sünden annehmen, heißt nicht, daß die Fehler keine Fehler und die Sünden keine Sünden sind. So muß es doch auch im Bereich Familie sein. Der Kontakt mit denen, die dem Idealbild nicht entsprechen, tut dem Idealbild keinen Abbruch. Manchmal kann es hilfreich sein, eine bestimmte Gruppe als solche und für sich einzuladen, z. B. vor kurzem Geschiedene – nicht nur, um ihnen ein Signal zu geben, daß sie weiterhin willkommen sind, sondern auch, um ihnen den Schmerz der Trennung verarbeiten zu helfen.

3. Die Pfarrei als Lebensraum für alle Familien

Grundsatz müßte sein, daß sich in einer Pfarrgemeinde alle, die an kirchlichen Veranstaltungen interessiert sind, eingeladen fühlen. Es genügt nicht, im Pfarrblatt zu drucken: „Alle sind herzlich eingeladen." Die Frage ist, ob alle Eingeladenen damit rechnen können, daß man sie wirklich dabeihaben will, daß sie sich also eingeladen „fühlen" und nicht nur eingeladen sind. Manche Personengruppen wissen, daß sie bei kirchlichen Veranstaltungen eben nicht gerne gesehen waren: Menschen in konfessionsverschiedenen Ehen, aus nichtehelichen Lebensgemeinschaften, Geschiedene, Wiederverheiratete, Stieffamilien, Alleinerzieher. Besonders schwierig stellt sich die Frage bei amtlichen Mitarbeitern in der Kirche, etwa im Religionsunterricht oder in den Gemeinden. Hier muß es wohl auch eine „Grauzone" geben, die nicht durch messerscharfe Regelungen abgedeckt ist. Es braucht oft lange, bis die Verletzungen verheilt sind, die Menschen in solchen Verhältnissen zugefügt wurden. Wenn sich die Kirche als das neue „Volk Gottes unterwegs" begreift und darstellen will, dann muß jede Pfarrgemeinde auch mit denen auf dem Weg bleiben, die es in ihren Familienverhältnissen besonders schwer haben.

Gabriele und Xaver Pfister-Schölch

Elemente einer Theologie der Familie

Es gibt wohl eine „Theologie der Ehe"; aber für eine eigene „Theologie der Familie" lassen sich nur Elemente sammeln. Für eine solche Theologie gibt die einschlägige Literatur nicht allzu viel her, wie Frau und Herr Pfister enttäuscht feststellen. Deshalb versuchen sie, neben der Bibel vor allem die Erfahrungen mit der eigenen Familie auf ihren theologischen Gehalt zu befragen. *red*

1. Notwendige Vorbemerkungen

Als Mutter und Vater einen Artikel schreiben, zudem zum Thema Familie. Ein schwieriges Unterfangen, weil mehr als bei anderen Themen die eigene Familienrealität ins Schreiben hineinwirkt. Beim Schreiben schwirren sie gleichsam ständig um einen herum, die Familienmitglieder mit ihren ganz unterschiedlichen Ansprüchen. Der Kleinste, nächstens drei, klopft an die Türe des Büros und will, daß Vater mitspielt. Unerbittlich schreit er: „Papi, spiiile!" Und der Vater erinnert sich, daß der Wille des Kleinen gefördert und nicht gebrochen werden soll. Und dann kommt der Älteste, eben 15, mit einer Mathematikaufgabe, die das eigene mathematische Genie einmal mehr als große Illusion erkennen läßt. Und beim Mittagessen – Erholungspause zwischen zwei Arbeitseinheiten – sind alle zusammen, die drei aus der Schule und der kleine, der kaum warten kann, bis das Essen in seinem Teller ist. Und es wird erzählt, gefrotzelt, gestritten. Sehnsüchtig denkt man an den Besuch bei den Benediktinern und das balsamgleiche Silentium während des Essens. Dazwischen Augenblicke des Glücks, wenn alle beisammen sind, gespielt und gelacht wird. Stolz, wenn einem der Söhne etwas gelingt beim Zeichnen, im Sport oder so.

Als Familie leben heißt in fragmentierter Zeit leben. Es läßt sich nicht alles ruhig und geordnet angehen. Und die Lebensbereiche wirbeln durcheinander. Ein ständiger Kampf um die Zeit, um Ordnung und Räume für sich. Aber gerade aus dieser Erfahrung heraus über Familie nachdenken, eine echte Herausforderung.

Doch was heißt schon Familie? Eine zweite Vorbemerkung ist nötig. Wir sind keine typische Familie mit unseren vier Buben. Aus eigenem Erleben kennen wir nur einen kleinen Ausschnitt Familienrealität. Beide katholisch, beide zudem Theologen, kennen wir die Realität der konfessionsverschiedenen Mischehe nicht von innen. Die Zahl konfessionseinheitlicher Ehen nimmt aber in der Schweiz seit 1960 kontinuierlich ab. Und in den vergangenen Jahren ist ein markanter Anstieg der Ehen zwischen Christen und Nichtchristen festzustellen.

Wir sind keine geschiedenen Ehepartner. In der Zeit zwischen 1930 und 1980 aber ist in der Schweiz die Scheidungsrate um das Zweieinhalbfache gestiegen. Auf drei Heiraten traf es 1980 eine Scheidung. Und schließlich sind wir eine überdurchschnittlich große Familie. Mit unseren vier Kindern liegen wir weit über dem Durchschnitt. Die Geburtenzahlen gehen in ganz Europa seit 1966 konstant zurück. 1982 zählten die Statistiker in der Schweiz 1,55 Kinder pro Paar, in der Stadt Basel, in der wir leben, gar nur 1,14 Kinder pro Paar.

Als atypisches Elternpaar einer atypischen Familie machen wir uns also daran, Elemente einer Theologie der Familie zu entwickeln. Eine Theologie der Familie kann nicht von einem einzelnen oder einem einzelnen Paar geschrieben werden. Gerade hier ist die begrenzende Kontextualität der Autoren sehr ernst zu nehmen.

2. Ein erster Blick in die Literatur und eine erste Enttäuschung

Wer als Theologe oder als Theologin einen Artikel schreiben soll, macht sich immer zuerst hinter die vorliegende Literatur. Auf einschlägige Standardwerke haben wir uns zunächst gestürzt und eine erste Enttäuschung erlebt. Zwar wird überall sehr vorsichtig geredet, doch auf der Suche nach theologischen Aussagen zur Familie fanden wir nur sehr wenige Aussagen, und immer drehte sich der Diskurs rasch um ethische Fragestellungen, sexualethische vor allem.

„Theologisch wird heute die nicht-sakrale Weltlichkeit der Ehe betont, d. h. sie ist erst humanwissenschaftlich zu erfassen, bevor sie theologisch gedeutet wird", heißt es unter dem Stichwort Ehe/Familie im Neuen Handbuch theologischer Grundbegriffe[1]. Den Er-

[1] Hrsg. *P. Eicher*, Bd. 1, München 1984.

gebnissen humanwissenschaftlicher Untersuchungen wird erfreulicherweise viel Raum gegeben. Die soziale Realität wird beschrieben und gedeutet.

Die so ermittelte Einsicht in den soziologischen Wandel der Familie führt auch zu einer erfreulichen Vorsicht beim Formulieren theologischer Aussagen. Im einschlägigen Artikel im theologischen Grundlagenwerk „Mysterium Salutis" heißt es etwa: „Dieser soziologische Wandel lehrt, daß man nicht allzu rasch vom Familienbild der Bibel her eine überzeitliche Theologie der Familie entwickeln darf. Eine Theologie der Familie wird von der Ehe- und Gemeindelehre der Schrift ausgehen müssen, setzt also eine Theologie der Gesellschaft voraus. Hier liegt ein noch ungenügend bearbeitetes Feld vor."[2]

Und Franz Böckle formuliert im Grundlagenwerk „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft": „Wie bereits betont wurde, gibt es keine abgeschlossene theologische Definition der Familie."[3]

Trotz dieses doppelt positiven Befundes – Ernstnehmen der humanwissenschaftlichen Einsichten und betonte Vorsicht in bezug auf theologische Aussagen – befriedigt dieser erste Blick nicht. Die theologischen Aussagen bleiben eigenartig blaß. Sie erschöpfen sich in drei Aussagerichtungen. Erstens werden schöpfungstheologische und erlösungstheologische Aussagen auf die Familie angewandt. „Die Mitteilung von biologischem und personalem Leben ist eine Teilnahme an der Schöpferkraft Gottes, ein Ereignis innerhalb der universalen ‚creatio continua'."[4] „Angesichts des menschlichen Versagens, das sich im Raume der Familie besonders verheerend auswirken muß, hat sie es aber auch selber nötig, der Erlösung teilhaftig zu werden. Die Gnade des Erlösers wird vor allem vom Sakrament der Ehe her in sie einströmen."[5] Zweitens werden Ehe und Familie zum bevorzugten Exerzierfeld moraltheologischer Überlegungen. Und drittens wird die Familie sofort zum Instrument kirchlicher Sozialisation gemacht. Eheleute werden gemahnt, ihre Erziehungsaufgabe ernst zu nehmen und ihre Kinder in das kirchliche Leben einzuweisen. Das Familienleben scheint keine eigenständige theologische Bedeutung zu haben. So orientiert sich etwa das Hausbuch der christlichen Familie, das 1982 im Kösel-Verlag unter dem Titel „Durch das Jahr – durch das Leben" erschienen ist, in seinem Aufbau ganz an den Sakramenten und dem Kirchenjahr. Familienrealität kommt zwar in der Hinführung zu den Sakramenten und kirchlichen Festen zur Sprache. Das Buch geht aber kaum von der Familienrealität aus, um von daher nach religiös und theologisch Bedeutsamem zu fragen. Der Sinn der Sakramente und der Feste im Ablauf des Kirchenjahres soll vermittelt werden. Familienrealität wird nur im Bezug darauf angesprochen. An diesem Buch zeigt sich ein weiteres Defizit der Familientheologie. Es wurde ausschließlich von Männern erarbeitet. Ein gravierender Mangel. Kann doch nicht genug betont werden, was Barbara und Lorenz Wachinger im Neuen Handbuch theologischer Grundbegriffe festhalten: „Die Theologie der Ehe und Familie ist aus der Sicht des Mannes allein nicht mehr adäquat darzustellen."[6]

Diese Beobachtungen erhärten den Verdacht, daß meistens Theologie für die Familie gemacht wird. Man geht von theologischen, religiösen und kirchlichen Gegebenheiten aus und versucht, sie in die Familienrealität zu integrieren. Zu fordern aber ist eine Theologie der Familie, die von realer Familienerfahrung ausgeht, nach religiös und theologisch Relevantem fragt und aus diesem Interesse theologische Aussagen zu formulieren sucht. Die Familie selbst muß sich dringend zum Subjekt einer Familientheologie machen. Die inzwischen beachtliche Schar von Laientheologinnen und Laientheologen steht hier vor einer Herausforderung, der sie sich bis jetzt kaum gestellt hat.

3. Ein Blick in die Bibel

„Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebst in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt" (Ex 20, 12). Dieser Satz aus dem Dekalog ist die Grundlage der Familienordnung im Alten Bund. Diese Forderung, die Eltern zu ehren, taucht immer wieder auf, wird aber gleichzeitig eingeschränkt

[2] Mysterium Salutis, Bd. 2, Köln 1967, 773.
[3] Bd. 7, Freiburg 1981, 103.
[4] Mysterium Salutis, a. a. O.
[5] Mysterium Salutis, Bd. 2, 775.
[6] A. a. O., s. Anm. 1.

durch den Hinweis, daß der Ehrung der Eltern die Ehrung Gottes vorangeht. Ganz besonders eindrückliche Familienbilder werden im Alten Testament sichtbar in den Familiengeschichten der großen Vorbilder (Abraham, Isaak, Jakob, Josef). Da werden Familien porträtiert, die alles andere als vordergründig friedlich und harmonisch sind. Ungeschminkt werden uns Familienszenen erzählt, die voll sind von menschlichen Schattenerfahrungen (Eifersucht, Habgier . . .). Und doch gingen gerade aus diesen Familien Lebensstifter hervor. Auffallend an all diesen Familiengeschichten ist das Moment des Auszugs in die Welt, das Hintersichlassen des Vertrauten und das kraftvolle Anpacken schwieriger Lebenssituationen. Im Auszug, im Verlassen, im Loslassenkönnen wird das Leben möglich, so könnte man das durchgehende Thema dieser Familiengeschichten beschreiben.

Jesus nimmt diese Tradition zunächst auf. Er übernimmt die Forderung des Dekalogs (Mk 10, 19) und schließt an die Vätergeschichten an, wenn er die Bedeutung der Verwirklichung des Reiches Gottes herausstellt, auch wenn dies die oberflächliche Familienharmonie durcheinanderbringt. Einige sehr provokative und auf den ersten Blick sehr hart wirkende Worte sind von ihm überliefert. So lesen wir bei Mt 10, 34–37: „Denkt nicht, ich sei gekommen, Frieden auf die Erde zu bringen, sondern das Schwert, denn ich bin gekommen, den Sohn mit seinem Vater zu entzweien und die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter; und die Hausgenossen eines Menschen werden seine Feinde sein." (Vgl. auch ähnliche Texte bei Lk 9, 59–62; Mt 10, 21; Mt 12, 46–50.) Selbst die Tatsache, daß Jesus in naher Endzeiterwartung gesprochen hat und von dort her die Eindringlichkeit seiner Worte zu verstehen ist, entschärft die Härte seiner Worte kaum.

Vier Punkte sind uns wichtig geworden bei der Auseinandersetzung mit diesen Worten. Erstens: Jesus stellt nicht die Familie in Frage, sondern er stellt sie in einen größeren Horizont, nämlich in den Horizont des Reiches Gottes. Zweitens: Daraus ergibt sich, daß die Familie nicht zum Vorwand genommen werden kann, wichtige Entscheidungen zu verhindern, wie zum Beispiel die Entscheidung zur Umkehr, zum Mitbauen am Reich Gottes. Drittens: Diesem gemeinsamen Ziel, das Reich Gottes zu bauen, müssen die Beziehungen innerhalb der Familie dienen. Die Familie darf nicht verhindern, daß ihre einzelnen Mitglieder auf dieses Ziel hinwachsen, sondern sie soll Nährboden sein, auf dem Vertrauen und Glauben entstehen können. Viertens: Der Blick auf diese Bibeltexte, die so hart tönen, hat für uns etwas Befreiendes, denn sie sprechen gegen jedes Besitzenwollen innerhalb von Beziehungen. Sie sprechen davon, daß jeder innerhalb der Familie berufen ist, sich in Freiheit zu entfalten, seiner inneren Stimme zu folgen, seinen Weg zu gehen. Das heißt, daß in der Familie nicht faule Kompromisse um des lieben Friedens willen gefordert sind, sondern die Auseinandersetzung um die Entfaltung und Freiheit jedes einzelnen im Glauben daran, daß keines dem andern gehört, sondern alle gemeinsam zu Gott gehören.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Im AT finden wir ein patriarchales Modell von Ehe und Familie mit seinem „unbedingten Primat der Familie und Sippe vor dem Individuum und des Mannes vor der Frau" und „im Dienste der Erhaltung und Weiterführung der Sippe des Mannes"[7]. Die Intention Jesu dagegen läßt erkennen, daß Familie „nicht so sehr als biologische Einheit, sondern vielmehr als Hausgemeinschaft (oikia) verstanden wird, als familiär-intimes Zusammensein von Menschen, die sich nach dem Evangelium Jesu Christi ausrichten"[8].

4. Fragmente einer Familientheologie

Im folgenden möchten wir versuchen, Familienerfahrungen aufzusuchen, die in ihrem Vollzug religiös und im Nachdenken darüber theologisch relevant sind. Damit versuchen wir, dem Postulat gerecht zu werden, das wir selber formuliert haben: Die Familie selbst muß mit ihrem reichen Erlebnis- und Erfahrungspotential zum Subjekt des theologischen Nachdenkens über die Familie werden.

4.1 Der Zukunft Raum schaffen – Generativität

Ohne Kinder hat die Welt keine Zukunft, kann sie nicht weiterexistieren. Wenn Eltern

[7] *G. Haspecker*, in: LThK Bd. III, 675.
[8] *A. Holderegger*, in: Schritte ins Offene, 2 (1983) 4.

also ja sagen zu Kindern, sagen sie ja zur Zukunft der Welt. Oft werden Eltern durch die Geburt eines Kindes ganz neu und anders in die Welt hineingestellt, sehen neue Verantwortung für deren Zukunft. Sie werden sensibler für Geschehnisse, die die Zukunft gefährden.
So werden sie durch die Kinder intensiv in das Schöpfungsgeschehen hineingenommen. Einmal durch die Erfahrung der Geburt ihrer Kinder. Aus der Liebe zweier Menschen entsteht neues Leben. Das ist intensive Teilnahme an der Schöpferkraft. Dann durch die Verantwortung für diesen neugeborenen Menschen, der ihrer Liebe und Fürsorge anvertraut wird. Die Behutsamkeit der Eltern, ihr Umgang mit den Kindern entscheidet vieles in deren Leben. Wir wissen, wie entscheidend wichtig die ersten zwei Lebensjahre eines Menschen sind. Die Fähigkeit, zu vertrauen und zu lieben, wird hier ein Stück weit grundgelegt. Eltern haben es in der Hand, ihre Kinder für die Zukunft zu ermutigen. Und zum dritten wird durch Kinder die Fantasie und Kreativität zu einem sorgfältigeren Umgang mit der Welt geweckt. Wer Kinder hat, möchte, daß sie überleben können und eine Zukunft haben. Deshalb wird er sensibel dafür, wo diese Zukunft bedroht wird, durch sorglosen Umgang mit der Natur zum Beispiel, durch maßloses Wettrüsten, durch die Ausbeutung der Ressourcen. Viele uns bekannte Eltern haben, durch die Geburt ihrer Kinder angestoßen, eine neue Verantwortung für die Schöpfung entwikkelt.

4.2 Als Mutter und Vater in die Sinnfrage gestellt – Die Erziehungsaufgabe

Die Geburt des ersten Kindes, die Aufgabe der Pflege und Erziehung der eigenen Kinder ist eine existentielle Herausforderung. Sie rührt an die Wurzeln der eigenen Existenz. Fragen, die erledigt schienen, tauchen wieder auf. Verhaltensweisen und Ansichten, die man selbstverständlich lebt, werden fragwürdig. Das Leben, das sich eingespielt hat und fraglos gelebt wird, fordert neu heraus. Orientierung ist plötzlich wieder gefragt. Wer sich auf sein Kind und seine Elternrolle einläßt, wird mit der Frage nach dem Sinn des Lebens, den er selber lebt und den er seinem Kind vermitteln möchte, neu konfrontiert. Wer seinem Kind die natürliche elterliche Zuwendung und Fürsorge schenkt, wird bei ehrlicher Reflexion entdecken, daß er dem Kind Sicherheit vermittelt, die er nicht selber begründen kann. In den bergenden und tröstenden Armen der Eltern erfährt das Kind eine Geborgenheit, die weit über die Sicherheit hinausgeht, die Eltern aus sich selber bieten können. Wenn wir ein Kind unter einem Gewitter beruhigen und ihm die Angst vor der schrecklichen Bedrohung nehmen, vollziehen wir in der natürlichen elterlichen Zuwendung elementares Glauben. Wir beanspruchen, daß diese Welt letztlich von einer bergenden Macht getragen wird, die es gut mit uns meint. Ohne diese Voraussetzung wäre unser Trösten Lüge. Die Annahme der Elternrolle legt die religiöse Wurzel des Existierens frei.
Eine zweite Beobachtung beim Erziehen weist uns in diese Zusammenhänge. Martin Buber hat uns in seinem Denken eindrücklich darauf hingewiesen. „Das Ich wird am Du", ist einer seiner Schlüsselsätze. Weil die Eltern ihr Kind beim Namen nennen, findet es zu seiner eigenen Identität. Weil die Eltern sich solidarisch auf ihr Kind einlassen und für es da sind, kann dieses Kind zu sich selber finden und sich als von seinen Eltern unabhängige, eigenständige Persönlichkeit entdecken. Eltern erleben diese eigenartige Dialektik im alltäglichen Geschäft des Erziehens. Sie werden auf dieses Paradox aufmerksam, das zu einem Schlüssel für das Verständnis des Lebens werden kann. Zuwendung führt nicht in Abhängigkeit, sondern ermöglicht Selbständigkeit. Sie entdecken, daß sich das Leben nicht in der Antithese Unabhängigkeit versus Abhängigkeit oder Autonomie versus Gehorsam erschöpft. Sie können aufmerksam werden auf diese wechselseitige Bezogenheit, in der der eine am andern wird. Sie können die Dimension der Bezüglichkeit als Grundelement des Lebensvollzuges entdecken. Anhand dieser Erfahrungen mit ihrem Kind können sie sich neu in ihrer Bezüglichkeit orientieren und nach ihrer Beziehung zu andern und zum Andern befragen.
So eröffnet die bewußt wahrgenommene und gelebte Erzieheraufgabe einen Weg zu Gott. Dabei wird dieser Weg nicht als Wahrheit von außen in das Leben hineinprojiziert,

sondern als Tiefendimension des eigenen Lebens wahrgenommen. Religion wird als Tiefendimension der Familie im Vollzug sichtbar.

4.3 Die tausend Pflichten im Familienalltag – Von der Erfahrung grundlegender Abhängigkeit

Zum Familienalltag gehört elementar die Erfahrung der Abhängigkeit. Der Filmbesuch fällt aus, wenn Klein Beni sich partout nicht beruhigt und der bestellte Babysitter hilflos neben dem Schreihals steht. Die Ferien in Tunesien bleiben bloßer Traum, wenn der Aufenthalt mit einer ganzen mehrköpfigen Familie budgetiert wird. Die riskante berufliche Neuorientierung kann nicht gewagt werden, wenn die Ausbildungskosten für Sohn und Tochter berechnet werden. Und gegen einen durch einen beruflich bestimmten Aufstieg erforderlichen Ortswechsel wehrt sich zuweilen die Ehefrau mit Händen und Füßen. Wer in einer Familie lebt, kann die Härte von Verpflichtungen und Bindungen erfahren, erlebt, wie abhängig Familienzugehörigkeit macht. In der Familie erleben wir die Sozialität des Menschen. Der Mensch ist immer zugleich Mitmensch. Das hat befreiende, aber auch eingrenzende Qualität. In der Familie wird diese Polarität besonders akzentuiert erlebt. Die Kehrseite der Wirklichkeit, welche die Faszination der Familie ausmacht, Partnerschaft und Elternschaft, wird elementar erfahren. Der Mensch wird deutlich in seine Leiblichkeit verwiesen. Philosophen reden oft von der Polarität zwischen Vorgabe und Aufgabe des Lebens. Menschsein realisiert sich in der Spannung zwischen diesen beiden Polen. Die Familie verweist eindringlich auf den Pol der Vorgabe. Ich muß mich mit dem, was ich geworden bin – und das konkretisiert sich im Beziehungsgeflecht, in das ich mich eingebunden habe –, in meine Zukunft hineinwerfen. Meine eigene Zukunft ist nicht einfach offen und leer. Sie ist eingebunden in meine Familiengeschichte. Ich werde vor die Frage gestellt, wie ich mich mit meiner Vergangenheit und Gegenwart, mit dem, was ich in meiner Geschichte geworden bin, in eine neue Zukunft entwerfen kann.

4.4 Vom Loslassen und den Phasen in jeder Familienbiographie – Endlichkeit als Grunddatum jeder Familie

Anders als in früheren Zeiten ist das Familienleben in deutlich voneinander getrennte Phasen unterschieden. Die Zeit der Partnerschaft ohne Kinder hat sich in den vergangenen Jahrzehnten deutlich verlängert. Der Entscheid zur Elternschaft ist meist überlegt und gewollt. Man lebt nicht zusammen, um Kinder zu haben, sondern man lebt zusammen und entschließt sich mit der Zeit für Kinder. Das Ende der Familie in der gleichen Wohnung, das mit dem Auszug des Jüngsten kommt, ist selten auch das Ende der Ehe. Anders als in früheren Jahren kann diese dritte Phase der Partnerschaft – wieder ohne Kinder – sehr lange dauern. Der Wandel, Abschied und die Veränderung sind zu einem selbstverständlichen Teil der Geschichte einer individuellen Familie geworden. Die Annahme der zeitlichen Begrenzung der einzelnen Phasen zu einer bewußt zu übernehmenden Aufgabe. Was im dritten Kapitel des Buches Kohelet formuliert wird, ist eine elementare Familienerfahrung: „Alles hat seine Stunde. Für jedes Geschehen unter dem Himmel gibt es eine bestimmte Zeit: eine Zeit zum Gebären, eine Zeit zum Sterben, eine Zeit zum Pflanzen und eine Zeit zum Abernten der Pflanzen . . ." (Koh 3, 1ff). Immer wieder wird eine Familie konfrontiert mit der Erfahrung der Endlichkeit, mit der Erfahrung von Grenzen, die das Leben ihr setzt. Endlichkeit ist ein Grundakkord des Familienlebens. Die Aufgabe, diese Erfahrung in sein Leben zu integrieren, ist eine elementare Herausforderung im Familienalltag. Wer die Entwicklungen und Veränderungen in seiner eigenen Familie wach wahrnimmt, wird in die Realität des Abschiednehmens eingeführt. Er lernt, in den vielen kleinen Abschieden sich dem großen, letzten Abschied zu stellen. Er lernt, sich mit der Realität des Todes auseinanderzusetzen. Etwa durch den Tod von Beziehungen, wenn Eltern sich trennen und die Familie so ein ganz anderes Gesicht erhält. Oder durch den Tod eines Kindes, eines Elternteiles. Diese Tode führen Familien in schwere Krisen, fügen ihnen tiefe Wunden zu, lassen sie sensibel werden für Fragen nach dem Sinn des Lebens.

4.5 Ihr Frauen, ordnet euch unter – Vom notwendenden „Geschlechterkampf"

Jahrhundertelang mußten sich Frauen bei ihrer Trauung die Sätze aus dem Epheserbrief anhören: „Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn. Denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist. Er hat sie gerettet, denn sie ist sein Leib. Wie aber die Kirche sich Christus unterordnet, sollen sich die Frauen in allem den Männern unterordnen" (Eph 5, 22–24).
Jahrhundertelang wurden Frauen nicht ernst genommen als eigenständige Menschen und erfuhren ihren Wert nur in ihrer Zuordnung zu einem Mann. Sehr viele Frauen machen da heute nicht mehr mit. Sie haben angefangen, sich gegen Unterdrückung und feste Rollenzuteilung zu wehren. Das wirkt sich selbstverständlich auch auf die Familie aus. Frauen lassen sich nicht mehr einfach auf die Mutter- und Hausfrauenrolle reduzieren und wehren sich gegen die darin implizierte doppelte Konsequenz, daß einerseits die Frauen von der öffentlichen Verantwortung ausgeschlossen, andererseits der Mann von der häuslichen und erzieherischen Verantwortung dispensiert wird[9]. Frauen fordern heute das Recht, selber zu bestimmen, wer sie sind, was sie wollen und was sie können. Sie übernehmen nicht mehr unbesehen alte Rollenerwartungen in der Familie. Das ist für viele Familien eine Herausforderung, die erst noch zu bestehen ist. Denn die Rolle der Frau in der Familie kann sich nur ändern, wenn sich die ganze Familie verändert. Elisabeth Moltmann-Wendel hat das so formuliert: „Nur wenn die Familie bereit ist, Frauen einen eigenen Lebensraum zu gönnen, können Frauen ganze Menschen werden, können Kinder reife Menschen werden, gibt es eine reife Menschheit außerhalb des Patriarchats."[10]

4.6 Brüderlein und Schwesterlein – Geschwisterlichkeit als elementares Lernfeld in der Familie

Beim Durchblick der Familientheologien fällt auf, daß die Realität der Familie meist auf die Dimension der Ehe und der Elternaufgabe reduziert wird. Autorität und Macht werden zum Thema, Elternliebe und Kindesliebe. Daß da aber auch Geschwister zusammen leben, Personen, die zur gleichen Generation gehören, in der Auseinandersetzung untereinander und der gemeinsamen Auseinandersetzung mit ihren Eltern wesentliche Lebensschulung erfahren, wird nur am Rande erwähnt. Jede Familie, in der mehr als ein Kind lebt, wird aber bestätigen können, wie prägend die Erfahrung des Heranwachsens unter Geschwistern ist. Ein wesentlicher Teil des Lernens in der Familie findet in diesem Kontext statt und nicht bloß in der Beziehung zu den Eltern. Betrachtet man zudem die Aussagen über Eltern- und Kindesliebe, die sich in den einschlägigen Texten finden, fällt einem auf, wie patriarchal diese Beziehung gedacht wird. „Die gesunde Familie pflegt die Urkategorie der Liebe: in der Elternliebe zum Kind das schöpferische, schirmende, selbstlose, verstehende Sich-Hinabneigen, das Führen zu freier Selbständigkeit; in der Kindesliebe zu den Eltern das aufschauende, sich fraglos abhängig und geborgen wissende Vertrauen, eine zunächst ‚zehrende', später dankbare, personale Liebe; in der Geschwisterliebe die ursprüngliche und aufgegebene Solidarität des Nebeneinander und Miteinander, welche die Eigenarten des Gliedes wahrt und sie zum Ausgleich bringt."[11]
Nichts von der Erfahrung vieler Eltern, daß sie vieles von ihren Kindern lernen, daß auch die Eltern-Kind-Beziehung eine wechselseitige und eine wechselseitig befruchtende Erfahrung ist. Und nur ein zaghafter Hinweis auf die Geschwisterlichkeit als elementares Lernfeld menschlichen Miteinanders, auf dem gelernt wird, daß sich Beziehungen unter Menschen nicht bloß nach der Vertikalen, nach oben und unten orientieren müssen. Von der Erfahrung der Geschwisterlichkeit her aber ließe sich ein anderes Modell des Zusammenlebens entwickeln, das nicht einfach von einem Unten und Oben und einer hierarchischen Zuordnung geprägt ist. Familie könnte auf der Ebene der Geschwister zum Übungsfeld der befreienden Botschaft des Galaterbriefes werden, der die Menschen zu Schwestern und Brüdern Jesu Christi macht: „Ihr seid alle durch den Glauben

[9] Vgl. *P. Spescha,* Familie heute, Tagungsbericht, Generalversammlung Kath. Frauenbund der Schweiz 1983, 6.
[10] Zitiert aus: Schritte ins Offene, 2 (1983) 9.
[11] Mysterium Salutis, Bd. 2, 774f.

Söhne Gottes in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus als Gewand angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer' in Christus Jesus" (Gal 3, 26–28).

4.7 Der Weg durch die Mitte – Von Macht und Autorität

Wo Menschen zusammenleben, treffen ganz verschiedene Bedürfnisse aufeinander. In einer Familie geschieht dies in einer sehr verdichteten Form, denn in der Familie lebt man unausweichlich hautnah beisammen. Wie in der Familie mit den Bedürfnissen der einzelnen Mitglieder umgegangen wird, wie in ihr Macht und Autorität gebraucht werden, prägt Menschen für ihr ganzes Leben. Mühsam müssen sie sich von negativen Erfahrungen befreien und negative Vater- und Muttererfahrungen abarbeiten.
In vielen Begegnungen mit jungen Eltern haben wir erfahren, wie schwierig es ist, die Balance zu finden zwischen autoritärer und nicht-autoritärer Erziehung. Beide Extremformen erweisen sich als lebensfeindlich. Unterdrückerischer autoritärer Umgang verkrüppelt den Menschen. Der nicht-autoritäre Stil des „Laisser faire" liefert den Menschen seiner Unstetigkeit aus. Immer wieder beobachten wir unsichere junge Eltern, die den gewohnten Umgang mit Macht ablehnen, aber dann von der Maßlosigkeit ihrer Kinder überfordert werden.
Gibt es einen Umgang mit Macht und Autorität zwischen diesen beiden Extremen? Partnerschaft zwischen Eltern und Kindern ist die Alternative. „Die Freiheit des Menschen hört dort auf, wo die Freiheit des andern beginnt", die Maxime, an der man sich orientieren könnte. So haben wir in unserer Familie den „Familienpakt" eingeführt. Darin sind alle Punkte festgehalten, die für unser Zusammenleben wichtig sind und die das Gespräch mit den Kindern den täglichen Konflikten entlang ergibt. Alle geben nach der ausgiebigen Diskussion mit ihrer Unterschrift unter die gemeinsam formulierten Regeln ihr Einverständnis kund. Der Ausgleich der Interessen muß immer wieder neu gefunden werden. Es gilt, mit dieser gleichsam institutionalisierten Form der Dauerreflexion zu leben.

5. Schlußbemerkung

Unsere Überlegungen sind sehr fragmentarisch geblieben, Vorüberlegungen auf dem Weg zu einer Theologie der Familie. Wir versuchten, Erfahrungen im Familienalltag aufzusuchen, die im Erleben religiös relevant und im Bedenken theologisch bedeutsam werden können. Wir kritisierten Ansätze, die von theologischen Aussagen ausgingen und diese auf die Familienrealität anzuwenden versuchten. Schließlich ist uns deutlich geworden, daß sich eine einzige Theologie der Familie gar nicht formulieren läßt, wenn wir die Unterschiedlichkeit und individuelle Ausprägung verschiedenster Familiensituationen ernst nehmen wollen. Das eigene Nachdenken bleibt notwendigerweise der eigenen Familiensituation verhaftet. Es bedarf der Ergänzung und Korrektur aus dem Hintergrund anderer Erfahrungen. In diesem Sinn sind unsere Überlegungen ein kleiner, zu kritisierender und notwendig weiterzuentwickelnder Beitrag, mehr nicht.

Ferdinand Dexinger

Judentum als Familienreligion

Das Interesse an der Darstellung des durch den Titel vorgegebenen Sachverhaltes ist kein rein historisches oder abstrakt religionssoziologisches, sondern liegt in dem speziellen pastoralen Anliegen dieses Heftes. Damit wird – was gar nicht so häufig geschieht – der Versuch unternommen, die vergleichende Religionswissenschaft nicht nur zur Feststellung bestehender Differenzierungen heranzuziehen, sondern in einen Lernvorgang einzubauen.

Es ist aus der Sicht des Religionshistorikers sicher sinnvoll, wenn verschiedene religiöse Gruppen sich bewußtmachen, wie sozusagen ihre „Verwandten" mit einem jeweils akuten Problem fertig zu werden suchen. Hier soll nun einiges Material zusammengestellt werden, das die Rolle der Familie im Judentum beleuchtet. Eine christlich pastorale Nutzanwendung muß natürlich dem Pastoraltheologen überlassen bleiben.

Die Großfamilie

Ein hebräisches Wort, das zum Sachverhalt Familie in Beziehung steht, hat auf dem Weg über das Jiddische in den Wiener Dialekt Einzug gehalten. Der Dialektausdruck Mischpóche (= hebräisch: *Mischpacháh*) wird nicht nur für die jüdische Großfamilie, sondern auch für den nichtjüdischen Familienclan verwendet. Diesem Sprachgebrauch haftet eine leicht pejorative Nebenbedeutung an. Einerseits gilt diese Reserve wohl den spezifisch jüdischen Familienbeziehungen, anderseits aber auch den ganz allgemein als belastend empfundenen Familienbanden. Im biblischen Sprachgebrauch ist die *Mischpacháh* jene gesellschaftliche Einheit, die zwischen der Familie (= *Bait* = Haus) im engeren Sinn und dem Stamm steht. Der Dialekt-Gebrauch von „Mischpóche" im Hinblick auf die jüdische Familie hat jedenfalls auch eine größere Einheit vor Augen und insinuiert die besondere Wichtigkeit der Familie im Judentum. Daß dabei auch ein schwacher antisemitischer Unterton mitschwingt, ist nicht ganz zu übersehen. Das mag damit zusammenhängen, daß die Familie in der antiken Gesellschaft allgemein und im Mittelmeerraum im besonderen durch eine starke innere Solidarität ausgezeichnet war und oft auch noch ist. Davon ist auch die biblische Sicht der Familie und daran anknüpfend die des nachbiblischen Judentums geprägt.

Biblische Voraussetzungen

Nun gilt es hier zunächst gewisse biblische Voraussetzungen zu beachten. Wer aus biblischer Sicht zu einer Familie im engeren Sinn gehört, ergibt sich deutlich aus Gen 13–15, wo die Mitglieder der Familie Abrahams genannt werden: seine Frau, seine Nebenfrau, seine Kinder, seine Verwandten, seine Gefolgsmänner und seine Diener. Es ist klar, daß diese Struktur sehr zeitgebunden ist und daß schon vom Begriff „Haus" her ein starker Kontrast zur modernen Kleinstfamilie besteht. Die kleinere Einheit, das „Haus", die Familie im engeren Sinn, geht überdies bis zu einem gewissen Grad in der *Mischpacháh,* dem Clan, auf. Diese Summe von Vater-Häusern bildet dann eine solidarische Haftungsgemeinschaft im Positiven wie im Negativen (vgl. Jos 6, 23; Lev 20, 5). An den Begriff der *Mischpacháh* werden im sogenannten Alten Testament auch kultische und theologische Aussagen geknüpft. Vor allem ist das Gottesvolk als die Einheit der *Mischpachot,* der Sippen, Träger der göttlichen Verheißungen. Israel als Ganzes gilt als Sohn Gottes (Os 11, 1). Verwandtschaftliche Verbundenheit ist also in der Bibel eine theologische Größe, die Bewahrung dieser Verbundenheit auch religiöse Verpflichtung.
Bekanntlich wird auch im liturgischen und theologischen Sprachgebrauch des Christentums der Begriff „Volk Gottes" verwendet. Das geschieht dort jedoch in einem übertragenen Sinn. Im Unterschied zum Judentum ist damit nämlich nur die theologische, nicht aber die elementare innerweltliche Realität von „Familie" bezeichnet. Auf Grund seiner Wegentwicklung von der jüdischen Mutterreligion kann das Christentum nicht mehr zu dieser Identität von realer und theologischer Familie zurückkehren. Das wird durch folgenden Umstand deutlich: Während der Eintritt ins Judentum (wenn auch nicht nur) durch Geburt erfolgt, wird dieser sozusagen sakramentale Charakter der Familie im Christentum durch Taufe und Gemeinde ersetzt. Die Familie hat im Christentum theologisch gesehen eine grundsätzlich andere Bedeutung als im Judentum. So abstrakt diese Überlegungen auch klingen mögen, gilt es doch, ihre gesellschaftliche Relevanz nicht zu übersehen.

Die religiöse Bedeutung von Familie

Wenden wir uns von der grundsätzlichen religiösen Bedeutung von Familie, Clan und Volk in der Bibel den konkreten Aspekten zu. Wenn in der Bibel Familie eine theologische Größe ist, steht zu erwarten, daß die konkrete Gestaltung der Familie von religiöser und damit auch von gesellschaftlicher Bedeutung ist, denn religiös rezipierte gesellschaftliche Modelle wirken ihrerseits wieder auf die Gesellschaft prägend zurück. Insofern ist das, was die Bibel von der Familie erzählend berichtet, sowohl im Judentum, aber in modifizierter Form auch im Christentum relevant geblieben. Das gilt vor allem dann, wenn die aus den biblischen Prämissen gezogenen Schlußfolgerungen als verbindliche Lebensnorm anerkannt und verwirklicht werden.

A priori läßt sich vermuten, daß das (die) biblische(n) Modell(e) der Familie in einem Spannungsverhältnis zu modernen Tendenzen stehen werden, entstammen sie doch einem völlig anderen sozio-kulturellen Kontext. Der neuzeitlichen Sicht des Menschen als Individuum steht das biblische Modell gegenüber, den Menschen primär als Angehörigen einer Familie und eines Volkes zu sehen. Es ist klar, daß die auf der Bibel gründenden Religionen im Laufe der Zeit einen Anpassungsprozeß an ein geändertes Menschenbild und an gewandelte gesellschaftliche Strukturen vollzogen haben. Besonders auffällig ist in diesem Zusammenhang, daß die Bibel die Polygamie kennt, während diese im späteren Judentum und auch im Christentum abgeschafft wurde. Es ist wohl völlig klar, daß eine Familie, in der der Mann gleichzeitig mehrere Ehefrauen hat, eine völlig andere Struktur und Bedeutung hat als die monogame Ehe. Dieser Aspekt kann bei den folgenden Erörterungen ausgeklammert bleiben, weil er keine aktuelle Relevanz mehr besitzt.

In diesem Zusammenhang ist auch die aus moderner Sicht kaum mehr verständliche, aber der Bibel vertraute (Num 35, 9–34) Blutrache zu nennen. Diese Maßnahme zur Wiederherstellung der Rechtsordnung basiert zwar auf der kollektiven Haftung der Familie, ist aber nicht wesenhaft mit dem biblischen Bild derselben verbunden, sondern eine zeitbedingte Nutzanwendung im Rechtsbereich. Da für konkrete Gestaltung des Familienlebens oft lokale Fremdtraditionen integriert wurden, ist in der Praxis oft biblisch Verpflichtendes von gewohnheitsmäßig Angeeignetem nur schwer zu trennen.

Das Bild der jüdischen Familie im 19. und 20. Jahrhundert

Wie sehr sich die Bilder der jüdischen Familie zu verschiedenen Zeiten voneinander unterscheiden, wird deutlich, wenn man einen weiten Sprung etwa in das vergangene Jahrhundert macht. Scholem Alejchem zeichnet in seinem „Tewje, der Milchmann" (besonders bekannt geworden durch das moderne Musical „Anatewka") ein bewegendes und zugleich sehr informatives Bild von der traditionellen jüdischen Familie in Osteuropa. Dieses Bild von der traditionellen jüdischen Familie in armen Bevölkerungsschichten wird ergänzt durch Darstellungen von Familienszenen aus dem vornehmen Milieu der Juden Westeuropas. Bekanntes Beispiel sind die Genrebilder aus dem jüdischen Familienleben, die Moritz Daniel Oppenheim (1801–1882) geschaffen hat. Die Idylle dieser Darstellungen gibt aber weder die gesellschaftliche Realität von damals und schon gar nicht die von heute wieder. Auch die jüdische Familie steht unter dem Einfluß der Zeitströmungen, die traditionelle Bindungen lockern. Im „Tewje" klingt davon schon eine ganze Menge an.

Die Verbundenheit der jüdischen Religion mit der Familie

Diese Überlegungen können und wollen keine soziologische Erhebung bieten. Es geht vielmehr darum, an einigen Beispielen zu zeigen, wie die jüdische Religion mit der Familie verbunden ist. Signifikant in dieser Hinsicht ist vor allem der Umstand, daß seit der Zerstörung des zweiten Tempels im Jahre 70 n. Chr. wesentliche Elemente des jüdischen Kultes auf die Familie übergegangen sind, woraus das entstanden ist, was man in christlicher Sprechweise als „Hausliturgie" bezeichnet. Das gilt für die Feste Pesach und das Laubhüttenfest, vor allem aber für die wöchentliche Feier des Schabbat. Man kann durchaus sagen, daß diese liturgische Gestaltung im privaten Rahmen des Hauses ein entscheidender Faktor für den Fortbestand des Judentums über die Jahrtausende hinweg war und ist. Die Familie wird damit zum offiziellen Rahmen kultischen Vollzugs. Dabei kommt sowohl dem Mann als auch der Frau eine je verschiedene, aber durchaus offizielle Funktion zu. Das gerade auch im Unterschied zur Synagoge, in der die Frau nicht in gleicher Weise wie der Mann auftreten kann.

Die Familie – identisch mit der Frau

Es gilt das Prinzip, daß das Haus, im weiteren Sinn die Familie, schlechthin mit der Frau identisch ist (vgl. bShab 118b). Das Haus ist die Domäne der Frau, womit der Bestand der Familie praktisch in ihren Händen liegt. Diese Rolle der Frau wird in der modernen jüdischen Religionsliteratur in ihrer Würde betont und auch gegen widrige

Zeitströmungen verteidigt. Durch die Erziehung der Kinder einerseits und die Versorgung des Hauses andererseits legt die Frau das Fundament der Familie als Wurzel zukünftigen jüdischen Lebens. Die Rolle der Frau in der Familie hat im Judentum starke religiöse und nicht nur pädagogische und soziale Bedeutung. Daß es sich dabei nicht nur um idealisierende Normen handelt, sondern um Lebenswirklichkeit, ergibt sich auch daraus, daß von jüdischen Autoren die psychologische Problematik der mütterlichen Dominanz durchaus diskutiert wird. Wegen ihres Dienstes an der Familie ist die Frau von allen kultischen Verpflichtungen befreit, deren Erfüllung an eine bestimmte Zeit gebunden sind. Ausgenommen davon ist die Feier des Seder zu Pesach, die die ganze Familie vereint.

Die Pesach-Feier in der Familie

Damit ist ein überaus wichtiges Element des kultischen Vollzugs gegeben, das an die Familie und nur an diese gebunden ist. Die Pesach-Feier erinnert in ihrer historisch gesehen letzten Ausformung bekanntlich an den Auszug aus Ägypten. Nach biblischer Tradition haben damals die Israeliten in ihren Häusern das Pesach-Mahl gehalten und tun das seither alljährlich. Schon dem biblischen Wortlaut nach ist das Pesach-Mahl eine Feier der Familie: „Am zehnten dieses Monats verschaffe sich jeder ein Lamm für eine Familie, ein Lamm für jedes Haus" (Ex 12, 3). Ohne auf Details einzugehen sei hinzugefügt, daß diese Feier auch für Außenstehende offen ist und keine strikte „Familienklausur" besteht. Ein wichtiger Zweck dieser häuslichen Feier ist formal die Weitergabe der religiösen Tradition an die Kinder. Schon die Bibel setzt voraus: „Fragen euch dann eure Kinder: ‚Was habt ihr da für einen Brauch?', dann sollt ihr sagen: ‚Das ist das Pesach-Opfer für Jahwe', ..." (Ex 12, 26). Dem jüngsten Sohn kommt es nämlich zu, die Frage zu stellen: „Warum ist diese Nacht so ganz anders als die übrigen Nächte?" Damit wird die Familie sozusagen zum liturgisch legitimierten Ort der Weitergabe der religiösen Tradition. Auch das wird in der modernen jüdischen Religionsliteratur hervorgehoben, indem auf die allgemeine Erziehungspflicht der Eltern hingewiesen wird. In der Mischna, wo noch von der Schlachtung des Pesach-Lammes die Rede ist, werden die Zuständigkeiten für das Pesach-Mahl im Sinne einer patriarchalischen Hausordnung genau festgelegt. Den Vorsitz in dieser Feier hat der Hausvater. Von ihm wird natürlich vorausgesetzt, daß er genug Kenntnisse besitzt, um die Vorbereitung und Gestaltung dem Religionsgesetz entsprechend vornehmen zu können. Diesen Umstand gilt es gerade im Hinblick auf christliche Strukturen hervorzuheben. Die Feier des wichtigsten Festes im jüdischen Festkalender stand weder zur Zeit, als es noch Priester am Tempel gab, noch auch nachher unter irgendeiner priesterlichen Leitung. Hier ist ein klarer, wenn auch je verschieden großer Unterschied zu den christlichen Kirchen feststellbar. Daß die einheitliche Gestaltung des Seder-Abends stets gewahrt blieb, ist im wesentlichen die Wirkung des verbindlichen Religionsgesetzes, das für die Gestaltung dieses rituellen Mahles keine Beliebigkeit der Formen zuläßt.

Das Laubhüttenfest

Eine gewisse Ähnlichkeit mit Pesach hat das Laubhüttenfest, ein weiteres Wallfahrtsfest. Bekanntlich werden zu diesem Fest von den einzelnen Familien zur Erinnerung an die Wüstenwanderung Laubhütten errichtet, in denen die Mahlzeiten eingenommen werden. Die Errichtung einer solchen Laubhütte ist eine sozusagen liturgische Handlung, die auch der Vornehme selbst ausführen soll. Auch bei diesem Fest ist die Familie die eigentliche Feier-Gemeinde. Die Familie ist es ja, die die Sukka errichtet und sich in ihr versammelt.

Die Feier des Schabbats – auch in der Familie

Neben den genannten Festen ist es vor allem die wöchentliche Feier des Schabbats, die die Familie vereint. Natürlich ist der Schabbat durch das Gebet in der Synagoge ausgezeichnet. Aber schon das auf ihn bezogene Gebot des Dekalogs ist unmittelbar auf die Familie ausgerichtet, deren Mitglieder einzeln genannt werden: „Der siebente Tag ist Schabbat für Jahwe, deinen Gott. Da darfst du keinerlei Werk tun, weder du selbst noch dein Sohn, noch deine Tochter, noch dein

Knecht, noch deine Magd, noch dein Vieh, noch der Fremde, der sich in deinen Toren aufhält" (Ex 20, 10). Fester Bestandteil der häuslichen Schabbat-Feier ist das festliche Mahl zu Schabbat-Eingang am Freitagabend. Es wird nach dem Gebet in der Synagoge gehalten. Die Frau des Hauses hat den Tisch bereitet. Sie hat die Kerzen auf den beiden Schabbat-Leuchtern entzündet und dabei mit erhobenen Händen ein Segensgebet gesprochen. Die Familie erwartet die Rückkehr des Vaters, und die Eltern segnen dann die Kinder mit den Worten des Aaron-Segens (Nm 6, 24–26). Obwohl es selbstverständlich ist, sei hier in Erinnerung gerufen, daß das Elterngebot im Dekalog ein wesentlicher Bestandteil des biblischen Familienkonzeptes ist. Ohne die hier geforderte Achtung der Eltern ist Familie im biblischen Sinn nicht möglich. Wie realistisch die Situation gesehen wurde, zeigt ein Spruch aus dem Buch Jesus Sirach: „Mein Sohn, auch wenn der Verstand deines Vaters abnimmt, sieh es ihm nach und verachte ihn nicht, wenn du in der Blüte der Jahre stehst" (Sir 3, 13). Nach der Mahlzeit, zu der auch der Segensspruch über den Kidduschbecher mit Wein gehört, bleibt die Familie noch länger beisammen, und nicht selten werden traditionelle Lieder gesungen. Auch der gemeinsame Spaziergang der Familie am Ende des Schabbats gehört zur Gestaltung dieses Tages, wobei dieses Element natürlich nicht etwa religionsgesetzlich geregelt ist. Wie sehr das Leben durch diese Formen geprägt wird, kann jeder ermessen, der in den Wohngebieten frommer Juden in Jerusalem oder sonstwo diesen Schabbat-Ausgang erlebt hat.

Die Familie – Vermittlerin jüdischer Bildung

Die Bedeutung der jüdischen Familie erschöpft sich aber nicht in ihrer liturgischen Funktion. Vielmehr war sie durch Jahrhunderte auch Vermittlerin jüdischer Bildung. Da es die Aufgabe des Vaters ist, für die Unterweisung der Kinder Sorge zu tragen (vgl. bKid 40a), entwickelte sich ein öffentliches Bildungssystem, wie etwa die Einrichtung der *Jeschiwe,* nur langsam. Das bedingte allerdings auch, daß sich in bestimmten Familien allmählich eine Art Bildungsmonopol herausbildete. Auf diese Weise entstehen die langen Stammbäume von Gelehrtenfamilien, die durch viele Generationen Träger der traditionellen Bildung waren. Naturgemäß führte das auch zu der Tendenz, daß ganz allgemein die Heirat zwischen Angehörigen gleichrangiger Familien angestrebt wurde und wird. Dem entspricht, was die Mischna die Mädchen von Jerusalem zu den Burschen, die auf Brautschau gehen, sagen läßt: „Jüngling, erhebe die Augen und betrachte, was du dir wählst. Richte deinen Blick nicht auf Schönheit, richte deinen Blick auf Familie [Mischpacháh]" (Taan 4, 8). Ganz selbstverständlich kam der Familie, bedingt nicht zuletzt durch das Fehlen eines jüdischen Staates, die Priorität vor dem jeweiligen Staat zu.

Dieser wichtigen Funktion der Familie entsprechend gilt die Eheschließung als ein wünschenswertes Lebensziel, die Vermittlung einer Heirat dementsprechend als ein gutes Werk. Diese Sicht ist bekanntlich voll durch den Schöpfungsbericht der Genesis gedeckt. Dementsprechend wird im babylonischen Talmud unter Bezugnahme auf den Schöpfungsbericht sehr pointiert gesagt: „Ein Mann, der keine Frau hat, ist kein Mensch" (bYev 63a). Die Ehelosigkeit als spezielle Form der Hingabe an Gott hat in der jüdischen Spiritualität keinen Platz, wenn es auch historisch gesehen, wie vielleicht Qumran zeigt, einzelne jüdische Gruppen gab, denen die Ehelosigkeit aus religiösen Gründen vertraut war. Trotz dieses hohen Stellenwertes von Ehe und Familie kennt das Judentum die Ehescheidung. Obwohl sie als Möglichkeit besteht, ist sie in frommen Kreisen selten und wird ganz anders als in der säkularisierten Welt keineswegs als Selbstverständlichkeit betrachtet.

Die Familie bildete und bildet trotz augenscheinlich gegenläufiger gesellschaftlicher Tendenzen das Rückgrat des Judentums, dessen Existenz durch die Jahrhunderte nur auf der Grundlage der Familie möglich war.

Literaturhinweise:

J. Barta, Jüdische Familienerziehung, Zürich 1974; *F. Dexinger,* Ehe und Familie in alten Hochkulturen: Israel, in: Beiträge zur historischen Sozialkunde 14 (1984) 126–131; *ders.,* Frau im Judentum, in: *A. Lissner – R. Süssmuth – K. Walter* (Hg.), Frauenlexikon, Freiburg 1988, 526–534; *M. Güdemann,* Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der abendländischen Juden während des Mittel-

alters und der neueren Zeit, 3 Bde., Wien 1880 (Nachdr. Amsterdam 1966); *E. Guggenheim,* Heirat und Ehe. Das Leben der jüdischen Frau, Zürich 1982; *M. Mitterauer (Hg.),* „Gelobt sei, der dem Schwachen Kraft verleiht". Zehn Generationen einer jüdischen Familie im alten und neuen Österreich, Wien, 1987; *M. Pollack,* Des Lebens Lauf. Jüdische Familien-Bilder aus Zwischeneuropa, Wien – München 1987; *R. de Vaux,* Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, 2 Bde, Freiburg ²1963.

Helmuth Schattovits

Familienforschung und ihre Bedeutung für kirchliche Familienarbeit

Das Institut für Ehe und Familie (IEF) in Wien

Nach einem kurzen Überblick über die Familienforschung werden im folgenden einige Beispiele angeführt, wie das „IEF" versucht, auch einen Beitrag zu einer tragfähigen Familienpastoral zu leisten. *red*

Überblick zur Familienforschung

Im deutschsprachigen Raum wird bisher üblicherweise mit Familienforschung die Konzentration verschiedener Wissenschaftsdisziplinen auf und nicht eine eigenständige Wissenschaftsdisziplin für das Forschungsobjekt „Familie" verstanden. Von einer Fachdisziplin Familienwissenschaften kann daher bisher nicht gesprochen werden.

In der Familienforschung findet ein *abstrakter Familienbegriff* Anwendung. Demnach ist Familie gekennzeichnet durch ihre biologisch-soziale Doppelnatur aufgrund der Übernahme zumindest der Reproduktions- und Sozialisationsfunktion neben anderen, die kulturell und variabel sind. Zwischen ihren Mitgliedern besteht ein besonderes Kooperations- und Solidaritätsverhältnis, aus dem heraus die Rollendefinitionen festgelegt sind. Die Generationsdifferenzierung ist konstitutiv. Darüber hinaus wird in der Regel die Familie durch Eheschließung begründet oder ergänzt[1].

Was sind nun die zentralen Inhalte der Familienforschung?

Im Handbuch der Familien- und Jugendforschung (s. Anm. 1) werden neben der Darstellung von Theorieansätzen, empirischen Methoden und komplexen Forschungsansätzen folgende Inhalte als solche der Familienforschung behandelt:

- Familie in historischer und zeitgeschichtlicher Sicht;
- materielle und rechtliche Rahmenbedingungen der Familie;
- Ehe und Familie als Interaktionssystem;
- spezielle Lebens- und Familienformen;
- Transferwirkungen und -leistungen zu anderen gesellschaftlichen Teilsystemen;
- Familien mit spezifischen sozialen Problemen;
- normative Perspektiven und öffentlich-praktische Unterstützungsleistungen und -wirkungen[2].

Schon die Anfänge der Familienforschung im vorigen Jahrhundert stellen eher Reaktionen auf gesamtgesellschaftliche Entwicklungen dar, sind also nicht primär aus in der Wissenschaft gelegenen Interessen entstanden. Vor allem wurde immer wieder die Frage nach dem Bestand, der möglichen „Krise" und dem Wandel der Familie gestellt. Eine ausgesprochen skeptische und negative Bewertung der Chancen von Familie und Ehe hat vorgeherrscht. Demnach können die Anfänge der Familienforschung durch eine Ambivalenz zwischen Fortschrittsglauben und Konservativismus, zwischen Spekulation und statistischer Dokumentation gekennzeichnet werden.

[1] Vgl. *R. Nave-Herz – M. Markefka* (Hrsg.), Handbuch der Familien- und Jugendforschung, Frankfurt/Main 1989. Dies ist das erste wissenschaftliche Handbuch zur Familienforschung im deutschsprachigen Raum. Auch der österreichische Familienbericht 1989 „Lebenswelt Familie", hrsg. von *R. Gisser – L. Reiter – H. Schattovits – L. Wilk,* Wien 1990, hat das Ziel angestrebt, „den Stand der Familienforschung ... anzudeuten". – Ergänzend sei darauf hingewiesen, daß in den letzten fünfzehn Jahren an österreichischen Universitäten rund 800 Diplomarbeiten und Dissertationen zu partnerschafts- und familienrelevanten Themen verfaßt wurden, wobei es sich meist um psychologisch, pädagogisch oder soziologisch orientierte Untersuchungen handelt.

[2] Diese letzte Thematik wird in folgenden Einzelthemen behandelt: Ambulante soziale Dienste für bestimmte hilfsbedürftige Familienmitglieder – Familienpolitik und soziale Sicherung der Frau – Leitbilder und Formen kirchlichen Familienengagements – Familienberatung und Familientherapie.

Schwerpunkte der Forschungsarbeit des Instituts für Ehe und Familie[3]

Der Gründungsinitiative des IEF, die von der 3. Session der Wiener Diözesansynode 1971 ausging, lag als Aufgabe zugrunde, „die Entwicklung der einschlägigen Forschung zu verfolgen und mit den Fachleuten und wissenschaftlichen Institutionen Kontakt zu halten". Dementsprechend arbeiten im Direktorium neben Vertretern der verschiedenen Einrichtungen der kirchlichen Familienarbeit und der Pastoral auch Wissenschafter verschiedenster Fachbereiche mit.
Im folgenden sollen – ohne weitere Erläuterungen zur „Institutsphilosophie", den Arbeitsschwerpunkten und sonstigen Voraussetzungen – Beispiele konkreter Arbeit, die auch Bezüge zur Familienpastoral haben, aneinandergereiht werden.

Wirklichkeitsadäquate Struktur der Probleme erkennen helfen

Oft genug wird die gesellschaftliche Entwicklung bezüglich Ehe und Familie mit „Moralverlust", „Mentalität des Todes" und ähnlichen Wortkonstruktionen gekennzeichnet – gerade auch in der katholischen Kirche. Papst Johannes XXIII. hat in der Konzileröffnungsrede in etwa dafür das Wort von den „Unglückspropheten" geprägt.
Durch die Mitarbeit beim Familienbericht 1989, die Dokumentation und Auswertung von wissenschaftlichen Erhebungen, den Dialog mit anderen Wissenschaftern kann vom IEF gut begründet zumindest eine andere Interpretation der Entwicklung eingebracht werden: Wir haben es mit einer Übergangsphase der Entwicklung zu tun. Die zweifellos vorhandenen Schwierigkeiten, Ehe und Familie in unserer Zeit zu leben, stellen primär keinen Verlust an Wertschätzung, an Sehnsucht dar, sondern sind eher als Überforderung zu deuten. Das, was als Mentalität des Todes angesehen wird, erweist sich eher als ein Suchen nach Hoffnungen des Lebens.
Die Konsequenzen für eine Familienpastoral sind offenkundig: Nicht Vorwurf und Zurechtweisung, sondern Verstehen und Ermutigung. Es wird nicht versucht, dem Wunsch nach Eigenverantwortlichkeit, nach Wahlmöglichkeiten, nach der Fülle des Lebens die Forderung nach Gehorsam und Verzicht entgegenzusetzen, sondern die Fähigkeit des Menschen weiter entwickeln zu helfen, um Auswahlentscheidungen in einer pluralen Überangebotsgesellschaft treffen zu wollen und zu können.

Verantwortete Elternschaft – Möglichkeit eröffnen

Das IEF konnte bezüglich des Aspektes Empfängnisregelung durch Natürliche Familienplanung (NFP) in den letzten Jahren vieles in Bewegung bringen. Dieser Erfolg ist im wissenschaftlich fundierten Ansatz sowie in einer die Eigenverantwortung ernstnehmenden Angebotsstrategie begründet; er beruht aber auch auf der Art der Durchführung. Thesenhaft formuliert: Eine die Lehre geradezu ideologisierende Vorgehensweise hat dem familienpastoralen Anliegen wesentlich geschadet und schadet noch immer; eine sachwissenschaftlich begründete Darstellung der verantworteten Elternschaft hilft, neue Möglichkeiten zu eröffnen. Ein solcher Ansatz trägt auch insofern zur Verbreitung und Vertiefung des Anliegens bei, als er das Gespräch mit den Wissenschaftern unterschiedlicher Weltanschauungen an den Universitäten möglich macht, hier konkret auch mit dem Gynäkologen.

Sexualerziehung – Modelle entwickeln und erproben

Ein anderes heißes Eisen, zu dem bestenfalls auf hohem Abstraktionsniveau allgemein Konsens erzielt wird. Das IEF hat auch hier versucht, durch empirisch-wissenschaftliches Vorgehen Grundlagen zu erarbeiten und Modelle zu entwickeln, die Gemeinsamkeit herstellen helfen können. In diesem Sinn wurde ein Modell erprobt, bei dem an sechs Schulen Eltern, Lehrer und Schüler in einem gemeinsamen Arbeitskreis zuerst über Sexualität miteinander redeten und dann die Sexualerziehung an der Schule planten. Die Ergebnisse konnten am 7. Mai 1992 bei der Enquete des Bundesministeriums für Umwelt, Jugend und Familie „Reden wir über die Liebe . . ." einer interessierten Öffentlichkeit vorgestellt werden. Die Reaktionen waren eine große Ermutigung. Das IEF wird daher in Zusammenarbeit mit dem Bundesministerium für Unterricht und Kunst sowie dem für Umwelt, Jugend und

[3] Vgl. *H. Schattovits*, Institut für Ehe und Familie. Impulse für Ehe und Familie durch Wissenschaft, in: *H. Schattovits – F. Stadler – J. Petrik* (Hrsg.), Die Zukunft der Menschheit geht über die Familie, Festschrift für Bruno Wechner, Wien 1990, 141–188; *H. Schattovits – S. Perkonig*, Familie, in: *H. Rotter – G. Virt* (Hrsg.), Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck 1990.

Familie den Versuch unternehmen, ein flächendeckendes Angebot für Österreich entwickeln zu helfen, wobei die Beratungsstellen einbezogen werden sollen. Damit könnte ein nachhaltiger Schritt in Richtung Prävention getan werden.

Soziale Innovationen
durch Begleitforschung fördern

Mittels wissenschaftlicher Begleitforschung konnte die Initiative einer auf christlicher Spiritualität begründeten Wohngemeinschaft gefördert werden. Es handelt sich dabei um das 1990 fertiggestellte Wohnheimprojekt des gemeinnützigen Vereines Gemeinschaft B.R.O.T. (beten – reden – offensein – teilen) in Wien 17., Geblergasse 78. Diese Gemeinschaft hat zum Ziel, im praktischen Alltag einander und anderen Bedürftigen Hilfe und Ermutigung erlebbar werden zu lassen. Über dieses konkrete Projekt hinaus hilft die Begleitforschung, Erfahrungen festzuhalten und anderen Initiativen zugänglich zu machen.

Interdisziplinäres Symposium Familienforschung in Strobl – Dienstleistungen an der Familienforschung

Erstmals 1986 vom IEF organisiert, findet heuer das 4. Symposium in Strobl statt, gemeinsam mit der Österreichischen Gesellschaft für interdisziplinäre Familienforschung (ÖGIF), einem Kind des 1. Symposiums, veranstaltet.
Mit diesen im Abstand von zwei Jahren unter Einbindung von Elementen der Selbstorganisation durch die Teilnehmer/innen abgehaltenen Symposien wird Wissenschaftern und Praktikern ein Forum zur Begegnung und zum Gedankenaustausch geboten.

Praxis

Ingrid Rasch

Erziehungs- und Familienberatung

Aufgaben und Arbeitsformen

Immer noch wissen viele Menschen nicht um die Existenz von Erziehungs- und Familienberatungsstellen oder zögern, eine solche Institution in Anspruch zu nehmen, weil sie denken, allein mit ihren Problemen fertig werden zu müssen. Andere scheuen sich, mit fremden Menschen über ihre persönlichen Probleme zu sprechen, oder fürchten, mit ihren Schwierigkeiten nicht verstanden zu werden. Ich komme daher gern dem Wunsch nach, einen Beitrag über Familienberatungsstellen im Rahmen des Themas „Familienpastoral" zu schreiben, um damit zu informieren und gleichzeitig Hemmschwellen abzubauen. – Mein Erfahrungshintergrund ist eine mehr als 20jährige Tätigkeit als Dipl.-Psychologin in einer katholischen Erziehungs- und Familienberatungsstelle in einer rheinischen Großstadt.

Zwei Fallbeispiele:

a) Herr und Frau B. melden ihre zwölfjährige Tochter in der Beratungsstelle an. Sie sind besorgt über die ständigen Kopfschmerzen des Mädchens. Der konsultierte Kinderarzt konnte keine organischen Ursachen für die Beschwerden ausmachen. Er verwies an die Beratungsstelle.
Schon im ersten Gespräch wird deutlich, daß Elkes Eltern mit großer Anstrengung versuchen, ihre spannungsreichen Ehebeziehungen und ihre Gedanken an eine mögliche Trennung vor Elke zu verbergen, um sie damit nicht zu belasten.
Die Beratungsstelle bietet Gespräche mit den Eltern und Elke gemeinsam an.
Elke hat längst gespürt, daß „etwas mit den Eltern nicht in Ordnung ist". Im geschützten Raum der Beratung hat sie die Gelegenheit, offen über ihre Befürchtungen und Ängste vor einer möglichen Trennung der Eltern zu sprechen. Die Eltern erfahren, daß ihr intensives Bemühen, Elke zu schützen, sie eher belastet hat. Sie lernen, zu ihren Konflikten zu stehen.
Nach mehreren Gesprächen mit der Familie entschließen sich die Eltern, ihre festgefahrene Ehebeziehung wieder zu beleben.
Elkes Kopfschmerzen sind inzwischen weitgehend verschwunden. Die Eltern haben erkannt, daß Elkes Beschwerden Auslöser waren, sich der Ehekrise zu stellen und sie konstruktiv zu lösen.

b) Frau P. arbeitet als Erzieherin in einer Kindertagesstätte. Sie hat schon mehrfach ratsuchende Eltern aus ihrer Einrichtung an unsere Beratungsstelle verwiesen. Nun sucht sie selbst Hilfe für sich und ihre Familie.
Ihre 20jährige Tochter Angelika, die kürzlich von zu Hause ausgezogen ist, hat ihr langjähriges Schweigen gebrochen und von einem früheren sexuellen Mißbrauch durch den älteren Bruder Thomas berichtet.

Für Frau P. und ihren Mann stürzt eine Welt ein. Sie sind schockiert und hilflos, voller Schuldgefühle, weil sie die zunehmenden Spannungen zwischen ihren Kindern zwar registriert, aber den Grund dafür nicht wahrgenommen haben.
Die ersten Gespräche mit dem Ehepaar stehen im Zeichen der Bewältigung dieser aktuellen Krise.
Unabhängig davon nimmt Angelika für sich das Angebot therapeutischer Gespräche in der Beratungsstelle bei einer anderen Beraterin wahr. Sie bearbeitet die Mißbrauchserfahrungen der Vergangenheit und die daraus resultierenden Konsequenzen – Selbstwertprobleme, Verunsicherungen in zwischenmenschlichen Beziehungen, insbesondere in Partnerschaftsbeziehungen, sowie Lern- und Arbeitsstörungen.
Thomas hat ein an ihn gerichtetes Beratungsangebot bisher nicht wahrgenommen, er ist von zu Hause ausgezogen und hat den Kontakt zu Eltern und Schwester abgebrochen.
Die Eltern wagen es in weiteren Gesprächen, sich mit dem sexuellen Mißbrauch in ihrer Familie und mit ihrer eigenen Rolle dabei auseinanderzusetzen.
Die Bearbeitung der auf diese Weise erfolgten Ablösung ihrer inzwischen erwachsenen Kinder ist für die Eltern durchaus schmerzlich.
Ein weiteres wichtiges Thema für sie ist der Blick auf die sogenannte nachelterliche Phase, in der sie sich neu und anders als Ehepaar definieren werden.

Diese beiden Beispiele aus dem Alltag einer Erziehungs- und Familienberatungsstelle mögen einen ersten Einblick in die Arbeit geben.

Wer arbeitet in der Beratungsstelle?
Welche gesetzlichen Grundlagen hat die Arbeit?

In den alten Bundesländern der BRD gibt es 800 Erziehungs- und Familienberatungsstellen – in den neuen Bundesländern fängt der Aufbau eines Beratungsnetzes erst an. In katholischer Trägerschaft befinden sich von diesen Stellen etwa 300. Die meisten Stellen heißen: Beratungsstelle für Eltern, Kinder und Jugendliche oder auch Psychologische Beratungsstelle.
All diese Stellen sind Einrichtungen der Jugendhilfe, die ihre gesetzliche Grundlage im Kinder- und Jugendhilfegesetz (früher Jugendwohlfahrtsgesetz) haben. Sie sind zuständig für Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene bis zum Alter von 27 Jahren und für deren Bezugspersonen.

Um den gesetzlichen Ansprüchen zu genügen (und auch öffentliche Mittel zu erhalten), muß ein bestimmter fachlicher Standard gegeben sein.
In jeder Beratungsstelle arbeitet ein sogenanntes multidisziplinäres Team, d. h. in der Regel Dipl.-Psychologen/innen, Dipl.-Sozialpädagogen/innen bzw. Sozialarbeiter/innen, auch Heilpädagogen/innen sowie Kinder- und Jugendlichen-Psychotherapeuten/innen. Darüber hinaus sind Ärzte und gelegentlich Juristen als Honorarkräfte tätig.
Die Mitglieder des Teams arbeiten gleichberechtigt zusammen, um in der Ergänzung ihrer unterschiedlichen fachlichen Kompetenzen den Ratsuchenden eine umfassende Unterstützung bieten zu können. Alle Mitarbeiter der Beratungsstelle sind zur Verschwiegenheit verpflichtet – vergleichbar einem Priester oder Arzt. Die Inanspruchnahme einer Beratungsstelle beruht auf dem Grundsatz der Freiwilligkeit und ist für die Ratsuchenden kostenlos (eine Unterstützung der Arbeit durch Spenden ist möglich).
Alle Beratungsstellen – gleich ob in kommunaler, konfessioneller oder sonstiger freier Trägerschaft – stehen allen Ratsuchenden offen, unabhängig von Religion, Staatsangehörigkeit oder Weltanschauung.

Warum gibt es katholische Beratungsstellen?

Die Einrichtung von Beratungsstellen in freier Trägerschaft hat klare gesetzliche Grundlagen. In § 4 (2) des Kinder- und Jugendhilfegesetzes heißt es: „Soweit geeignete Einrichtungen, Dienste und Veranstaltungen von anerkannten Trägern der freien Jugendhilfe betrieben oder rechtzeitig geschaffen werden können, soll die öffentliche Jugendhilfe von eigenen Maßnahmen absehen."
Der Bürger soll von seinem „Wunsch- und Wahlrecht" Gebrauch machen können, d. h. er sollte in erreichbarer Nähe Beratungsdienste in unterschiedlicher Trägerschaft vorfinden.
Die Erfahrung zeigt, daß die konfessionellen Beratungsstellen durchaus nicht nur von Angehörigen der eigenen Konfession aufgesucht werden, ähnlich wie dies bei Kindergärten und Schulen der Fall ist. Diese Beratungsstellen sind ein wichtiger und, wie ich meine, unverzichtbarer Teil des pastoralen Dienstes der Kirche.

Im folgenden zitiere ich aus den „Empfehlungen für die Gestaltung der Arbeit in Erziehungsberatungsstellen – Beratungsstellen für Eltern, Kinder und Jugendliche – in katholischer Trägerschaft" (herausgegeben von der Katholischen Bundesarbeitsgemeinschaft).

„Zusammen mit Gottesdienst und Verkündigung gehört die Hilfe für Menschen in Not zu den grundlegenden Lebensäußerungen der Kirche. Als Erfüllung des Liebesgebotes Christi schließt diese Hilfe grundsätzlich *niemanden* und *keine Not* aus [eigene Hervorhebung].

Erziehungsberatung im kirchlichen Dienst will den betroffenen Eltern, Kindern und Jugendlichen Wege öffnen, mit Konflikten und Ängsten umgehen zu lernen, ihre Ursachen zu erkennen und Probleme zu lösen, um so das eigene Leben und die Beziehung zu den Mitmenschen innerhalb und außerhalb der Familie besser zu gestalten.

Vor diesem Hintergrund stellt sich Erziehungsberatung in katholischer Trägerschaft als Hinwendung zum Menschen mit seinen persönlichen Schwierigkeiten und Nöten, Bereitstellung fachkompetenter Hilfen und darüber hinaus auch als ein Angebot von Lebensdeutung und Wertorientierung dar."

In katholischer Trägerschaft haben sich in den meisten Bistümern Erziehungs- und Familienberatungsstellen organisatorisch unabhängig von sogenannten Ehe-, Familien- und Lebensberatungsstellen entwickelt. Für Ratsuchende und für Menschen, die andere auf solche Beratungsstellen hinweisen möchten, bedeutet das oftmals eine verwirrende Unterscheidung. Auch die Beraterinnen und Berater sehen das in der Mehrzahl problematisch, zumal es viele Überschneidungen in der Arbeit gibt. Einige wenige Diözesen haben sogenannte integrierte Stellen eingerichtet, die sowohl Ehe- und Lebensberatung als auch Erziehungs- und Familienberatung umfassen. In evangelischer Trägerschaft sind alle Dienste in dieser Weise eingerichtet. Das Tätigkeitsfeld der Ehe-, Familien- und Lebensberatungsstellen ist insofern breiter als das der Erziehungs- und Familienberatungsstellen, als hier auch kinderlose Paare sowie alleinstehende Erwachsene beraten werden können.

Wer kommt wie und weshalb in eine Beratungsstelle?

Wenn bisher von Familien die Rede war, die Beratungsstellen aufsuchen, so heißt das im Verständnis von Beraterinnen und Beratern, daß grundsätzlich alle denkbaren Formen des Lebens von Erwachsenen mit Kindern gemeint sind, d. h. nicht nur die sogenannten vollständigen Familien, sondern ebenso Alleinerziehende, Geschiedene, Paare in nichtehelicher Lebensgemeinschaft, Stieffamilien ...

Die Anlässe zum Aufsuchen einer Beratungsstelle sind außerordentlich vielfältig. Sie reichen von der eher vorsorglich gestellten Frage nach dem Entwicklungsstand eines Dreijährigen über Konzentrationsstörungen oder Kontaktlosigkeit eines Schulkindes bis hin zu Gewalt- und Mißbrauchserfahrung einer Jugendlichen oder Suizidgefährdung eines jungen Erwachsenen, der weder eine persönliche noch eine berufliche Perspektive sieht. Konflikte und Schwierigkeiten im Umfeld von Trennung und Scheidung sind besonders häufiger Gegenstand der Beratung.

Viele Menschen kommen aufgrund von „Mundpropaganda" – sie haben durch Verwandte, Freunde oder Nachbarn von der Möglichkeit der Beratung gehört. Auch Erzieher in Kindergärten oder Lehrpersonen empfehlen ebenso wie Kinderärzte oder Mitarbeiter des Jugendamtes das Aufsuchen einer Beratungsstelle. Seltener sind es – zumindest nach meiner Erfahrung – Seelsorger, wobei offen bleibt, ob sie zu wenig informiert sind über die Existenz und die Möglichkeit von Beratungsdiensten oder ob aufgrund der allerorten bestehenden starken Arbeitsbelastungen das persönliche Gespräch, in dem Menschen ihre Nöte und Schwierigkeiten offenbaren, zu wenig Raum hat.

Was geschieht in der Beratungsstelle?

Was geschieht nun konkret in einer Beratungsstelle, nachdem man sich dort angemeldet hat? Ich möchte am Beispiel der Vorgehensweise unserer Beratungsstelle über die Abläufe und Bedingungen der Arbeit informieren:

Nach der persönlichen oder telefonischen Anmeldung vergeben wir im Zeitraum von

maximal vier Wochen einen Termin für ein Vorgespräch. Es ist auch möglich, ohne vorherige Anmeldung ein solches Vorgespräch in der sogenannten Offenen Sprechstunde zu führen (viele Beratungsdienste bieten inzwischen solche Offenen Sprechstunden zu bestimmten Zeiten an).
In diesem Vorgespräch haben die Ratsuchenden die Möglichkeit, ihr Problem und Anliegen zu schildern – evtl. können erste Überlegungen zur Problemlösung angestellt werden. Hiernach kann bis zur Aufnahme der eigentlichen Beratung eine erneute Wartezeit folgen, die je nach Inanspruchnahme schwankt. Bei krisenhaften Problemzuspitzungen können auch Überbrückungsgespräche geführt werden.
Die Entscheidung darüber, mit welchen Personen gearbeitet wird, richtet sich sowohl nach der Problemlage als auch nach der beraterisch/therapeutischen Ausrichtung des Beraters/der Beraterin – in Absprache mit den Ratsuchenden selbst. Es sind sehr unterschiedliche Arbeitsformen denkbar, wie z. B.
- Gespräche mit der ganzen Familie;
- Spieltherapie mit einem Kind und begleitende Beratung der Eltern;
- Einzelgespräche mit einem Elternteil;
- Gespräche mit einem Elternpaar;
- Einzelgespräche mit einem jungen Erwachsenen.

Häufig steht zu Beginn der Zusammenarbeit eine Diagnostik an, bei der u. a. auch psychologische Testverfahren eingesetzt werden können. Dauer und Terminhäufigkeit von Beratung/Therapie sind sehr unterschiedlich und richten sich je nach Problemstellung und Arbeitsform. Unter Umständen kann eine Zusammenarbeit mit Institutionen, wie z. B. Kindergarten oder Schule, für uns sinnvoll und wünschenswert sein. Sie erfolgt ausschließlich in Absprache mit den Eltern.
Unabhängig von dieser Art der Zusammenarbeit können Menschen, die beruflich mit Kindern, Jugendlichen oder jungen Erwachsenen und/oder Eltern arbeiten, sich an uns wenden, um sich in ihrer eigenen Arbeit im Sinne von Supervision begleiten zu lassen.
Dieser Arbeitsbereich wird in einzelnen Beratungsstellen, je nach den personellen und sonstigen Möglichkeiten, in unterschiedlichem Umfang wahrgenommen.

Eine Geschichte zum Schluß

Ein wohlhabender Scheich macht sich ans Sterben. Seinen drei Söhnen vermachte er 17 Kamele. Er verfügte: Der Älteste erhält die Hälfte, der Mittlere ein Drittel und der Jüngste ein Neuntel der Kamele. Der Scheich starb, und die Söhne zerstritten sich, da sie die Teilung nicht durchzuführen vermochten. Der Familienfrieden war hin. Eines Tages kam ein Fremder ins Dorf. Ihm klagten die Söhne ihr Leid. Der Fremde überlegte lange und sprach: „Ich schlage euch vor, ich gebe euch mein Kamel, dann habt ihr 18. Der Älteste bekommt die Hälfte, also neun, der Mittlere ein Drittel, also sechs. Und ein Neuntel für den Jüngsten sind zwei. Ein Kamel bleibt übrig. Das nehme ich wieder."

Willibald Lampe

Familienkreise in der Gemeinde

Nach einem kurzen Überblick darüber, was Familienkreise ausmacht und wie sie entstehen, wird das gewandelte kirchliche Umfeld beschrieben, das geprägt ist durch eine abnehmende Vertrautheit vieler junger Eltern mit der Kirche sowie durch einen starken Pluralismus in der Lebenseinstellung. Dem entspricht die Offenheit für vielfältige Formen der Gestaltung solcher Kreise. Schließlich wird gezeigt, wie sich in den Familienkreisen christliche Gemeinde verwirklicht.

red

Während ich über diesen Artikel nachdenke, lege ich mir einiges an Literatur über Familienkreise auf den Schreibtisch: Miteinander im Gespräch sein – Arbeitshilfen für Familiengruppen und Gesprächskreise; Familiengruppen – Wo stehen wir?; Wie Familiengruppen entstehen; Einführung in Familiengruppen und -kreise; Kleiner Kompaß für Familiengruppen und -kreise.
Es gäbe wahrscheinlich mehr zu erwähnen. Schnell lassen sich einige Eckpunkte von Familienkreisen auflisten:
– In ihnen schließen sich innerhalb der Gemeinde Familien zusammen, um im Gespräch und gemeinsamen Tun anderen Fami-

lien zu begegnen und sich in der Pfarrgemeinde zu beheimaten.
- Sie sind unterschiedlich groß von vier bis hin zu zwölf Familien.
- Sie treffen sich regelmäßig, meist alle vier Wochen, im Pfarrheim oder reihum bei den einzelnen Familien.
- Sie planen und gestalten ihr Programm selbst, das meistens eine Mischung darstellt aus den Bereichen:
Gespräch über ein festgelegtes Thema;
Geselligkeit und gemeinsames Tun;
Unternehmungen mit den Kindern;
Engagement in der Gemeinde.
- Sie organisieren und leiten sich selbst.

Wie entstehen nun Familienkreise?

Hier werden immer wieder zwei Königswege genannt:
- An bestehende Gesprächsrunden und Zusammenkünfte anknüpfen, z. B. Gesprächsreihe im Kindergarten, Taufelterngespräche, Erstkommunion . . .
- Bestimmte Gruppen von Eltern gezielt anschreiben und persönlich ansprechen.
Dazu bieten die einzelnen Broschüren und Handreichungen vielfältige Anregungen und Einzelhilfen.
Ich bin geneigt, eine geraffte Version dieser Handreichungen in diesem Artikel vorzulegen, über Erwartungen und Ziele, Gestalt und Problembereiche, über Möglichkeiten der Gründung und Begleitung von Familienkreisen zu schreiben.
Und doch zögere ich, den guten Handreichungen eine Kurzfassung hinzuzufügen, denn zu leicht stehen solche Ausführungen in Gefahr, als Rezepte verstanden zu werden, bei deren korrekter Befolgung das Gericht (sprich: Familienkreis) gelingen muß.
Und so möchte ich nicht nur die einen ermutigen, Familienkreise zu gründen und in ihnen zu leben, sondern auch die anderen, die es vergebens versucht haben, etwas trösten: denn Familienkreise sind nicht machbar.
Beiden möchte ich aus meiner Praxis heraus – ich bin auf Diözesanebene eines weitläufigen Diaspora-Bistums zuständig für Familienpastoral und Familienkreise – einige Hilfen zum Verstehen geben, ob ein Familienkreis nun gelingt oder nicht.

Familienkreise und das kirchliche Umfeld

Familienkreise sind geprägt und abhängig von der kirchlichen Großwetterlage. Und hier hat sich – oft ist es beschrieben worden – viel geändert. Im Blick auf Familienkreise merke ich dies, wenn ich mir aus den Gründungszeiten älterer Familienkreise berichten lasse oder mit meinem Kollegen spreche, von dem ich die Familienkreisarbeit vor zehn Jahren übernommen habe.
Immer weniger junge Väter und Mütter, die ihr Kind taufen oder zur Kommunion gehen lassen wollen, die ihr Kind zum katholischen Kindergarten schicken oder an der einen oder anderen Familienveranstaltung der Gemeinde (Pfarrfest, Martinsumzug, Ostereiersuchen . . .) teilnehmen, haben selbst Gruppenerfahrung aus ihrer Jugendzeit, sind enger mit Kirche verbunden.
Die Vertrautheit mit Kirche, kirchlichen Vollzügen und kirchlichen Gruppen schwindet, und wir erleben dies sehr stark, wenn wir Familienkreise zu gründen versuchen.
Familien mit einer geringen Kirchenbindung lassen sich dann eher auf punktuelle Kontakte ein als auf eine verbindlichere, langfristigere Gruppe. Und dies muß wohl auch noch einmal auf dem Hintergrund einer allgemein nachlassenden Bereitschaft zur Verbindlichkeit in Gruppen, Verbänden, Vereinen in unserer Gesellschaft gesehen werden.
Je geringer die Bedeutung von Glauben eingeschätzt wird, desto stärker gerät der Familienkreis innerhalb des Freizeitbereiches zu einem Angebot unter vielen.
Für die Familienkreise kommt erschwerend hinzu, daß die unterschiedliche Kirchenverbundenheit nicht nur zwischen Familien besteht, sondern sich auch in der Familie ereignet. Kirche, Glaube und dann auch der Familienkreis verbinden dann Familien nicht, sondern trennen sie, tragen Spannungen in sie hinein.
Mancher Elternteil verzichtet dann gegen den eigenen Wunsch auf die Teilnahme am Familienkreis um des häuslichen Friedens willen oder nimmt nur unter Spannung bzw. nur teilweise am Programm des Familienkreises teil.

Was wird von den Familienkreisen erwartet?

In dieser Situation schwindender Kirchlichkeit wird für Familien, die ihre Kinder christlich erziehen und in der Gemeinde beheimaten wollen, die Mitgliedschaft in einem Familienkreis zu einem wichtigen Anliegen:

– Hier können sie Gemeinde erfahren und für ihre Kinder erfahrbar machen.
– Hier können sie über ihren Glauben und die religiöse Erziehung sprechen.
– Hier können sie durch die bloße Zusammenkunft mit anderen Familien, die sich als Christen verstehen, schon Unterstützung in ihrem Christsein und in ihrem Familiesein erfahren.

So gilt für die Familienpastoral einer Gemeinde zweierlei: Sie muß die Bildung von Gruppen weiterhin als zentrales Ziel im Blick haben, denn die Gruppe wird zunehmend wichtiger als Ort der Vermittlung von christlicher Identität und Plausibilität. Andererseits muß sie vielfältiger sein, unterschiedliche Formen von Begegnung, Glaubenshilfe, Kontakt mit Kirche anbieten, um Selbstbestimmung und schrittweise Annäherung zu ermöglichen (Familiengottesdienste, Mutter-Kind-Kreise, Familientage . . .)

Der besondere Reiz: Offenheit in Struktur und Form, Inhalt und Ziel

Familienkreise sind „offen". Das hat ihren Reiz mitbegründet, macht ihn noch immer aus. Kein Vorsitzender, keine Satzung, kein Präses, kein Mitgliedsbeitrag, keine Mitgliederversammlung. Und keiner, der sagt, wie es sein muß. Denn auch in der Form, den Inhalten und den Zielen sind sie nicht festgelegt.

Beim Kirchenchor oder Fußballverein weiß man (so ungefähr), um was es geht, auf was man sich einläßt. Nicht so bei einem Familienkreis. Die Vielfalt ist so groß, daß man fast sagen könnte: Was möglich ist, kommt vor.

Die Offenheit: Das ist die sympathische, attraktive Seite des Familienkreises. Von der anderen Seite her zeigt sich der Familienkreis in seiner Strukturlosigkeit und Unklarheit, Diffusität bzw. in seinem hohen Anspruch an die Mitglieder, Struktur und Klarheit, also Identität selbst herzustellen.

Das, was die Mitglieder eines Familienkreises miteinander verbindet, sind die Kinder, möglichst in einer nicht zu großen Altersspanne. Aber darüber hinaus prallen vielfältige und auch nicht leicht zu harmonisierende Erwartungen aufeinander:
– Die einen wollen wegen der Kinder in einen Familienkreis und möglichst viel mit diesen zusammen unternehmen (Stichwort: *Familien*kreis), andere sind froh, endlich einmal mit ihrem Partner zusammen einen Kreis zu haben ohne die Kinder.
– Glaube, Kirche, Bibel, christliches Leben sind für die einen der Hauptakzent, die anderen zeigen kein Interesse. Sehr unterschiedliche kirchliche und religiöse Interessen prallen im Familienkreis aufeinander.
– Manche wollen eine Gesprächsgruppe – viele Handreichungen haben eine solche Gruppe vor Augen –, viele andere stehen dem Gespräch eher verunsichert und distanziert gegenüber. Sie favorisieren eher Geselligkeit und gemeinsame Unternehmungen.
– Manche möchten sich mit und in der Gruppe engagieren in und außerhalb der Gemeinde, mancher möchte genau dies nicht, weil er in und außerhalb von Gemeinde schon engagiert genug ist oder dafür im Moment kein Interesse spürt.

Was dabei herauskommt, ist ein Familienkreis-Allerlei, von jedem etwas:
etwas Gespräch, darunter
etwas Religion;
etwas an Unternehmungen;
etwas mit den Kindern;
etwas an Engagement.

Eindeutigkeit, Entschiedenheit, Profil bekommt ein solcher Kreis nicht. Diejenigen, die in ihren Erwartungen eindeutiger waren, verlassen den Kreis, es bleiben diejenigen, denen dieser bunte Strauß ganz gut zu ihrer Erwartungshaltung paßt.

Offen bleibt meist bei dieser Offenheit die Frage, was denn diese Gruppe eigentlich will, wer sie ist und was sie zusammenhält.

Oft merke ich dies, wenn ich zu Abenden geladen werde, um Anregungen für das Programm zu geben und aus anderen Kreisen und deren Erfahrungen zu berichten. Die Luft ist ein wenig raus, und nun will man sich von anderen Kreisen anregen lassen. Meist brechen dann tiefere Fragen auf, was die Gruppe denn verbindet und was sie sein und machen will.

Angesichts dieser beschriebenen Offenheit im Blick auf Erwartungen und Inhalte erscheint die strukturelle Offenheit eher leichter:
Wie oft trifft sich der Familienkreis?
Wo trifft er sich? Im Pfarrheim oder privat?
Wie entsteht das Programm? Wer ist verantwortlich dafür?

Wer ist verantwortlich für den einzelnen Abend?
Wie wird Leitung wahrgenommen? Wer übernimmt die Außenvertretung?
Wie werden gemeinsame Aktivitäten finanziert?
Wie verbindlich ist die Teilnahme? Muß man sich bei Fehlen vorher entschuldigen?
Wie groß soll der Kreis sein?
Aber Vorsicht, hinter all diesen Punkten verbergen sich wichtige, weitreichende Themen, z. B. die Frage nach der Größe des Kreises:
Etliche Handreichungen sprechen von vier bis sechs Ehepaaren. Dies ist eine gute Gruppengröße für Gespräche, auch wohnzimmergerecht in den meisten Fällen. Es schwingt viel Intimität mit in dieser Gruppengröße, die Möglichkeit, einander näherzukommen, zu verstehen.
Aber:
Je kleiner eine Gruppe ist, desto verbindlicher muß sie sein. Bei zehn Ehepaaren können ruhig einmal zwei fehlen, bei fünf Paaren bekommt das ein anderes Gewicht.
Je kleiner eine Gruppe ist, desto schwerer wiegen Unterschiede, desto konfliktreicher ist sie, desto weniger kann ich dem anderen innerlich und äußerlich aus dem Wege gehen. Die gegenseitige Abhängigkeit steigt. Bei zehn Ehepaaren kann ich auch zwei dabei haben, die mir nicht so liegen, bei fünf Paaren ist dies schwieriger.
Das bedeutet gleichzeitig, daß die Bereitschaft und Fähigkeit zur Konfliktbearbeitung höher sein muß oder bei der Auswahl stärker auf eine homogene Zusammensetzung geachtet werden muß. Das führt dann schnell zu den Schwierigkeiten, einerseits in der Gemeinde als Clique angesehen zu werden, andererseits ein anfragendes neues Ehepaar nicht integrieren zu können.

Familienkreis: Ein Herz und eine Seele?

Hinter diesem Wort aus der Bibel, das in der Apostelgeschichte die Urgemeinde als ideale Gemeinde charakterisiert, verbergen sich verschiedene Anfragen:

Ein Stück christlicher Gemeinde . . .

Fragen nach dieser spirituellen Dimension, nach den gemeinsamen Überzeugungen, Werten erlebe ich seltener, und sie sind auch schwer zu bearbeiten in der Pluralität von religiösen und kirchlichen Überzeugungen, die in einem Familienkreis zusammenkommen.
Als wir uns an einem Wochenende mit mehreren Familienkreisen an die Frage des Fundamentes, der Christlichkeit herangewagt haben, kam folgendes heraus:
– Ein christlicher Familienkreis besteht aus Familien, die sich bewußt als Christen verstehen und leben wollen; Gäste, auch auf Dauer, sind gerne willkommen.
– Das Miteinander im Familienkreis ist geprägt von grundsätzlicher Wertschätzung des anderen und von dem Respekt gegenüber seiner Persönlichkeit. Interesse und Anteilnahme am Leben des anderen und eine gewisse Mitverantwortung am Wohlergehen des anderen prägen das Miteinander.
– Der Familienkreis ist ein Ort, an dem Christen durch ihre bloße Zusammenkunft mit anderen Christen Halt und Unterstützung in ihrem Christsein finden. Außerdem können Christen hier in ihrem Glauben wachsen und sich entfalten durch das Gespräch miteinander über ihren Glauben und ihr praktisches Christsein.
– Ein Familienkreis lebt in Verbundenheit mit der größeren Gemeinschaft der Pfarrgemeinde und der Gesamtkirche.
– Er übersteigt die eigenen Gruppengrenzen auf die Anliegen und Fragen, Sorgen und Nöte in der Gesellschaft und der Welt hin. Offenheit und Engagement für andere gehören zum Wesen eines Familienkreises, auch wenn sie nur punktuell gelebt werden können.
– Er steht immer auch vor Gott. Dies drückt sich in Form gemeinsamen Gebetes und gemeinsamer Spiritualität aus.
Dies wäre natürlich für jeden Familienkreis noch weiter zu konkretisieren.

Überwiegend ein Freundeskreis

„Ein Herz und eine Seele“: das läßt auch danach fragen, wieviel Sympathie und Freundschaftlichkeit, wieviel emotionale Nähe ein solcher Kreis hat, in der Vorstellung der Mitglieder haben soll.
Ist ein Familienkreis ein Freundschaftskreis? Muß er das sein? Ist spontane Sympathie das Hauptkriterium? Die Antwort darauf hat weitreichende Konsequenz für die Zusam-

mensetzung der Gruppe, für ihre Fähigkeit und Bereitschaft, Unterschiedlichkeit und Fremdheit zu akzeptieren und zu integrieren.
Meine Erfahrung ist die, daß sich die Familienkreise eher nach dem Ideal von Homogenität zusammensetzen. Kreise werden dadurch harmonischer, aber auch tendenziell enger. Die Erfahrung des „Im-eigenen-Saft-Schmorens" taucht auf.
Und manche Kreise kommen erst gar nicht zustande, weil sie diesem Ideal nicht entsprechen. Auch hier dürfte der Familienkreis Abbild dessen sein, was in Gemeinde und Kirche insgesamt spürbar ist.

Die Gefahr der Enge von Familienkreisen besteht auch im Blick auf unterschiedliche Familienformen. Meiner Erfahrung nach spiegeln Familienkreise kaum die Pluralität von Familienformen der Gesellschaft wider, in der neben dem vorherrschenden Familientyp, in dem Kinder mit ihren leiblichen Eltern zusammenleben, immer stärker Einelternfamilien und Zweitfamilien (Stieffamilien) treten.
Woran liegt das? Zum einen, so glaube ich, gibt es Reserviertheit auf seiten der Familienkreise, Eineltern- und Zweitfamilien aufzunehmen. Hier würde es um die Auseinandersetzung mit eigenen Unsicherheiten und Berührungsängsten gehen. – Zum anderen sind gerade alleinerziehende Mütter in ihrem Selbstwertgefühl oft tief verletzt und scheuen den Kontakt mit den Vollfamilien eines Familienkreises. Praktische Probleme, z. B. die Schwierigkeit, an den Gruppenabenden teilzunehmen angesichts der Kinder, kommen hinzu. – Drittens stehen Familienkreise im kirchlichen Kontext, sind abhängig von kirchlicher Bewertung unterschiedlicher Ehe- und Familienformen. Zusätzlich zu ihren eigenen Verletzungen, Selbstzweifeln und Tendenzen zur Selbstabwertung begeben sich Menschen aus Eineltern- und Zweitfamilien, soweit durch Scheidung bedingt, durch die Teilnahme an einem Familienkreis in einen Kontext, für den die unterschiedlichen Familienformen nicht gleichwertig sind.
Vieles bliebe noch zu sagen, zum Abschluß möchte ich noch ein kleines Resümee und einige persönliche Wünsche schreiben.

Der Familienkreis, wie ich ihn häufig erlebe, ist ein Kompromiß unterschiedlicher Erwartungen. Ein Kompromiß kann nie den Glanz der Entschiedenheit haben, aber er macht Sinn. Er gibt etwas Heimat in der Gemeinde, verbindet mit Menschen, die auf irgendeine Weise auch als Christen leben wollen. Er führt Familien zusammen, die sich auch im Familiesein unterstützen, durch Gespräch, gemeinsames Tun oder auch nur durch das bloße Miteinander.
Gründungsversuche solcher Art gelingen zum Teil, das andere Mal klappt es nicht. Ich kenne Gemeinden, in denen mehrere Jahre nichts möglich war, und auf einmal entstand ein Familienkreis. Familienkreise sind anregbar und begleitbar, sogar begleitungsbedürftig, aber nicht machbar.
Wichtig scheint mir, daß Familienarbeit der Gemeinde sich nicht nur auf Familienkreise beschränkt, sie sind meist deren anspruchsvollste Form.
Familienkreise sind offene Prozesse, von daher müssen sie reflektierende Gruppen sein, die oftmals zur Reflexion auch der Hilfe von außen bedürfen. Sie brauchen keine Vorschriften, aber Unterstützung, sich selbst besser zu verstehen, anstehende Fragen auszuhandeln und die manchmal mühseligen Aushandlungsprozesse auch zu ertragen.
Neben diesen „offenen" Familienkreisen wünschte ich mir – wo dies möglich ist – auch einige mit einem deutlicheren Akzent. Könnte man nicht um ein bestimmtes Thema herum Familien und vielleicht auch familienfreundliche „Singles" zusammenführen, z. B.:
Glaubensgespräche;
Bibel;
Pax Christi;
Misereor – Eine-Welt-Arbeit;
Natur und Umwelt;
Ausländer;
Asylanten;
alte Menschen, wenn z. B. ein Altenheim zu der Gemeinde gehört.
Ich glaube, auch da bliebe noch genug Raum für Spielen, Unternehmungen und all die Vorteile der anderen Art von Familienkreis.
Ein Letztes: Kirche und kirchliche Vollzüge sollen familienfreundlich sein, vielleicht auch es mehr werden. Und das ist gut so.
Gleichzeitig sind das Neue Testament und darin Jesus nicht besonders familienfreundlich. Ihm ging es um eine neue Familie, die

sich um Gott und seinen Willen herum bildet und alle Menschen solchen Willens in aller Unterschiedlichkeit umfassen sollte.
Ein wenig mehr von dieser christlichen Integrationskraft und Brückenhaftigkeit wünsche ich auch den Familienkreisen*.

* Wer da noch ein wenig weiterlesen will, dem seien einige Literaturangaben genannt.
Bistum Essen – Seelsorgeamt (Hrsg.), Wie Familiengruppen entstehen, Pastorale Initiativen 11; *Conrad M. Siegers*, Miteinander im Gespräch bleiben, Arbeitshilfen für Familiengruppen und Gesprächskreise, Düsseldorf 1984; AKF (Hrsg.), Neue Gespräche, 4/1990: Familiengruppen: Wo stehen wir?; Erzbischöfliches Seelsorgeamt Freiburg, Einführung in Familiengruppen und -kreise; dasselbe, Kleiner Kompaß für Familiengruppen und -kreise.

Gerd Ständer

Familienbildungsstätten: Lernen mit Kopf, Herz und Hand

Die veränderte Wirklichkeit von Familien bedeutet besonders auch für die Familienbildung eine große Herausforderung. Um ihr zu entsprechen, wurden in deutschen Bundesländern sogenannte „Mütterschulen" zu „Familienbildungsstätten" weiterentwikkelt, die auch ihrerseits immer wieder neu versuchen, den Anforderungen gerecht zu werden. Im folgenden wird berichtet, wie diese Arbeit in Nordrhein-Westfalen verläuft, welche Bedürfnisse sie abdeckt, welche Methoden angewandt werden, welche Schwerpunkte die einzelnen Einrichtungen setzen, wie das Zusammenwirken mit den Pfarrgemeinden und die Kooperation mit anderen Einrichtungen der Erwachsenenbildung geschieht. *red*

Im kirchlichen Raum wird über Familie viel und gern geredet, und allzu oft schiebt man ihr die Rolle des Sündenbocks zu, um damit vielfältige Defizite in Gesellschaft und Kirche zu erklären. Ihre vielgestaltige und sich ständig verändernde Wirklichkeit wird aber nicht immer im gleichen Maß zur Kenntnis genommen.
Familie ist ständig gefordert, selten ausreichend gefördert; sie wird – auch binnenkirchlich – oft überfordert, bisweilen aber auch unterschätzt. Bei allen Differenzierungen und Diskontinuitäten, bei der nicht zu übersehenden Fülle von Problemfeldern gilt als Kontinuum und Wesensmerkmal: Die Familie ist der Raum der Grundgestalten von Vater und Mutter, von Schwester und Bruder. Das Gelingen oder Mißlingen der ersten Liebesbeziehungen zu diesen familiären Grundgestalten hat eine zutiefst prägende Wirkung für den Rest des Lebens. Familie ist bei allen Wandlungen noch immer der Raum, wo grundlegende Fähigkeiten erworben und entsprechende Erfahrungen gesammelt werden: die Fähigkeit zum Vertrauen und zum Glauben, die Erfahrung, schuldig zu werden und Vergebung zu erfahren, oft schmerzhafte Identitätsgewinnung in Auseinandersetzung und Konflikt, sich binden und loslassen können, Zärtlichkeit erfahren und einüben: ein Generationen übergreifendes, lebenslanges Lernprogramm. Schon deshalb muß die Familie im Zentrum kirchlicher Bildungsbemühungen stehen.

Veränderte und verändernde Wirklichkeit von Familien

Welches sind die entscheidenden Daten des vielerorts beschriebenen Wandels, und wie kommen Familien mit ihrem Familienleben angesichts der Veränderung zurecht?
– Eheschließungen sind in der Bundesrepublik Deutschland seit 1960 um mehr als ein Viertel zurückgegangen[1].
– Verdoppelung der Scheidungsziffern im gleichen Zeitraum und sprunghafter Anstieg von „Ehen ohne Trauschein".
– Rückgang der Geburtenziffern seit 1960 um mehr als ein Drittel; trotz des zahlenmäßigen Anstiegs der Frauen zwischen 15 und 45 Jahren.
– Anstieg der Einelternfamilien seit 1970 um mehr als ein Drittel, zur Zeit leben mindestens 10% aller minderjährigen Kinder bei alleinstehenden Müttern oder Vätern.
– Immer mehr Menschen leben allein. Der Anteil der Einpersonenhaushalte an der Gesamtheit der Haushaltungen ist seit 1950 von 19% auf 30% (in den Großstädten auf 40%) gestiegen.
Hinzu kommt: der „Sinn- und Verweisungszusammenhang: Liebe – Ehe – Sexualität –

[1] *Rolf Eickelpasch*, Abschied von der bürgerlichen Familie, in: *H. Flothkötter – B. Nacke* (Hrsg.), Zerreißprobe, Freiburg 1989, 118f.

Elternschaft – Haushalt scheint . . ., wie die erwähnten Entwicklungstrends signalisieren, und bei den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bedingungen der Nachkriegszeit zunehmend seine Verbindlichkeit und normative Kraft einzubüßen. Aus A folgte nicht mehr zwingend B: Sexualität ist nicht mehr notwendig an Liebe gekoppelt, aus Liebe folgt nicht mehr bindend Ehe, aus Ehe nicht mehr zwangsläufig Elternschaft oder Haushaltsgemeinschaft. Vor allem Liebe und Ehe sowie Ehe und Elternschaft treten immer weiter auseinander"[2].

Herausforderungen für die Familienbildung

Die genannten Daten und Trends, die sich mühelos noch ausweiten ließen, stellen insgesamt eine gewaltige Herausforderung dar für die Familienbildung. Gleichzeitig aber läßt sich immer schwerer sagen, welchen Anteil Bildungsbemühungen und Bildungseinrichtungen haben können bei der Suche nach Antworten auf eine solche Herausforderung. Vielleicht läßt sich die Aufgabe von Familienbildung am ehesten als eine dreifache Suchbewegung beschreiben:

- Die Suche nach Gemeinschaft auf dem Hintergrund des zerreißenden Beziehungsnetzes der Gesellschaft, der wachsenden Vereinsamung und der Individualisierung.
- Die Suche nach Gerechtigkeit auf dem Hintergrund wachsender ungerechter Verteilung der Lebenschancen nicht nur weltweit, sondern auch im Rahmen der „postmodernen Revolution" (Informatisierung, Automatisierung).
- Die Suche nach Sinn auf dem Hintergrund eines existentiellen Vakuums.

Christlich geprägte Familienbildung versteht sich daher als ein fundiertes Sinnangebot für das Zusammenleben der Menschen, das methodisch-didaktisch mit entsprechendem Profil vorgestellt und als glaubhafte Lebensmöglichkeit zur freien Entscheidung angeboten wird. Eine Angebotsplanung der Eltern- und Familienbildung, die sich nicht mit großer Offenheit im Horizont unseres Glaubens den heutigen wirklichen Problemen der Familie stellt und die allzu unbeweglich dem traditionellen Leitbild (u. a. Vater berufstätig, Mutter Hausfrau, zwei Kinder, kirchlich-religiös gebunden) verhaftet ist, verursacht ihren Mißerfolg selbst, weil sie einen unzureichend kleinen Ausschnitt der Lebenswirklichkeit von Familie erfaßt.

Methodische Konkretisierungen

Familienbildung geschieht in organisierten Lernprozessen und versteht sich als ehe- und familienvorbereitende und -begleitende Bildung. Menschen in außer- oder quasifamiliären Beziehungen werden dabei miteinbezogen, um sie mit christlichen Wertvorstellungen vertraut zu machen. Familienbildung versteht sich als Hinführung zur Familienkompetenz, das heißt auch immer: Beziehungskompetenz. Sie ist daher in hohem Maße teilnehmerorientiert und bestimmt durch ein situatives Lernen im sozialen Zusammenleben.

Familienbildung will mit ihren Angeboten ein exemplarisches Lernfeld für Beziehungen ermöglichen. Je nach Themenschwerpunkten liegt das methodische Schwergewicht mehr auf der intensiven Vermittlung von Fähigkeiten und Fertigkeiten oder – gleichberechtigt – auf der Ebene von Gespräch und Erfahrungsaustausch. Dabei spielt die Integration von Sach- und Lebenswissen, von Sach- und Beziehungsebene eine entscheidende Rolle. Es geht hierbei um den Versuch, emotionale und kreative Lerndimensionen ganzheitlich und generationsübergreifend in den Blick zu nehmen.

Der Beitrag der Familienbildungsstätten

Bei der Verwirklichung von Aufgaben und Zielen der Familienbildung haben die Familienbildungsstätten eine besondere Chance. Sie fühlen sich einem Konzept verpflichtet, das man kurz gefaßt als „Lernen mit Herz, Kopf und Hand" beschreiben könnte (wobei diese Reihenfolge nicht zwingend ist und keine Wertung beinhaltet).

- Lernen über die Hand: Lernen findet nicht nur beim Lesen, Reden und Hören statt, sondern ereignet sich auch beim Malen, Kochen, Nähen und Musizieren.
- Lernen mit dem Kopf: Menschen hören voneinander, reden miteinander, kommen einander näher – sie denken nach, lassen uns anstoßen, stoßen andere an. Sie lassen sich „provozieren", das heißt: herauslocken aus den vielen Selbstverständlichkeiten des Alltags; sie setzen sich zusammen, um sich aus-

[2] Ebd. 118.

einanderzusetzen mit sich selbst, mit der Um-welt, mit der Kirche; sie suchen Orientierung, Standorte zum Leben – und zum Überleben.
– Lernen mit Herz: Teilnehmer bauen Beziehungen auf, lernen andere und so sich selber besser kennen, entdecken ihre Hoffnungen neu, haben wieder Mut zum Träumen, sprechen auch von ihrem Leben, Glauben, Lieben und entgehen so der Isolation und der drohenden Resignation.
Die Familienbildungsstätten übernehmen vor allem in Nordrhein-Westfalen einen beträchtlichen *Teil der kirchlichen Erwachsenenbildung*. In der Bundesarbeitsgemeinschaft für katholische Familienbildungsstätten sind 115 Einrichtungen zusammengefaßt. Im Jahr 1990 wurden 85.000 Veranstaltungen durchgeführt, die von mehr als 1 Million Teilnehmern besucht wurden, davon 73% Frauen.
Die heutigen Familienbildungsstätten sind fast alle hervorgegangen aus den sogenannten Mütterschulen, deren Ziel es wesentlich war, Frauen auf ihre familienspezifischen Aufgaben vorzubereiten und sie als Mütter zu begleiten. Mitte der 70er Jahre erkannte man, daß ein sich wandelndes Frauen- und Familienbild ein anderes Konzept verlangt, und die Mütterschulen wandelten sich zu Familienbildungsstätten.
Mittlerweile hat sich wiederum vieles in Familie und Gesellschaft geändert, und manche Familienbildungsstätte verändert ihr Gesicht, indem sie zu einem regionalen kirchlichen Weiterbildungszentrum wird, das sich dem familienbezogenen Lernen verbunden weiß und sich zunehmend auch als Kommunikationszentrum der „Kirche vor Ort" entwickelt.
In den Familienbildungsstätten ergaben sich im Laufe der Jahre unterschiedliche *Schwerpunkte* sowohl bzgl. der Inhalte wie auch der Methoden, und auch regionale Unterschiede lassen sich feststellen. Manche Einrichtungen betonen mehr die sozialpädagogischen, andere mehr die erwachsenenbildnerischen Anteile. Nach wie vor ist die Arbeit mit Frauen ein wesentliches Anliegen, wobei neben berufsqualifizierenden Angeboten und Kursen im Kreativbereich den Gesprächskreisen eine große Bedeutung zukommt, in die Frauen ihre spezifischen Probleme, Fragen, Ängste und Hoffnungen einbringen und wo sie viel über sich selbst als Individuum und „Rollenträgerin" erfahren.
Ein anderer Schwerpunkt liegt auf der Familienarbeit im weitesten Sinne. Da werden Paare angesprochen, die heiraten möchten oder ein Kind erwarten, oder Paare, die ein Kind zur Pflege oder adoptieren wollen; zunehmend auch Paare, die ungewollt kinderlos bleiben. Gezielt angesprochen werden Eltern, Familien mit Säuglingen, Kleinkindern, Schulkindern und Jugendlichen, zunehmend auch Paare in der nachfamilialen Phase, auch Großeltern. Zunehmend in den Mittelpunkt geraten Familien in besonderen sozialen Situationen, in Arbeitslosigkeit, Krankheit, Trennung und Scheidung; auch von Sucht betroffene Familien sowie Ausländer (interkulturelles Lernen) usw. Die Inhalte erstrecken sich auf pädagogische, psychologische, religiöse, politische, künstlerische, berufliche und gesellschaftliche Themenfelder.
Weiterhin nehmen die alleinerziehenden Mütter (und manchmal auch Väter) sowie die Stieffamilien nach Scheidung oder Todesfall in der Bevölkerung und folglich auch in der Klientel der Familienbildungsstätten einen großen Raum ein.
Wollte man die *Ziele der Familienbildungsstätten* programmatisch ausdrücken, könnte man wie folgt formulieren:
– Sie wollen Anstöße und Impulse geben für eine offene und brüderliche Kommunikation in der Familie.
– Sie wollen über die Ebene von Sachwissen hinaus Orientierungshilfe geben in Lebens- und Sinnfragen.
– Sie wollen durch Weckung und Entfaltung von Kreativität Selbstbewußtsein stärken und Anstöße geben zur Reflexion über die eigene Familienwirklichkeit.
– Sie wollen Familien anregen und bestärken bei der Entwicklung einer christlichen Familienkultur und so erinnern an (oft vergessene) Möglichkeiten der Familie für das Gelingen menschlichen Lebens in unserer Gesellschaft.
Aus kirchlich-pastoraler Sicht heraus ist die Arbeit in Familienbildungsstätten in ganz spezifischem Sinne Diakonie, das heißt Lebenshilfe aus dem geistlichen Impuls des Evangeliums heraus.

Was heißt das konkret? Natürlich gibt es weder einen „katholischen Kochkurs" noch einen „evangelischen Säuglingspflegekurs". Letztlich gibt es keine kirchliche Weiterbildung und auch keine kirchliche Familienbildungsstätte, die sich inhaltlich oder methodisch fundamental von einer nicht kirchlichen unterscheiden würde. Wohl aber gibt es von der Kirche als Glaubensgemeinschaft getragene Einrichtungen und in ihr Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die ihre Arbeit dezidiert als Christen zu gestalten versuchen, ohne daß diese Einstellung plakativ zur Schau getragen werden müßte. Institutionen leben durch Personen. Die Christlichkeit einer Institution wird geprägt durch die Motivation, durch das Engagement und durch die von den Mitarbeitern geprägte Atmosphäre. Kirchliche Erwachsenenbildung in dem Sinne ist Pastoral, ist Dienst am Menschen in Form von Orientierungs- und Lebenshilfe. Familienbildungsarbeit auch in Familienbildungsstätten „orientiert sich deshalb nicht nur an dem, was der Mensch an Kenntnissen und Fähigkeiten braucht, um den Alltag des Lebens bestehen zu können. ... Sie sieht den Menschen in seiner Würde und in seinem Wert, die ihm von Gott her zukommen und die ihn nicht aufgehen lassen in den Kalkulationen von Nutzen und Leistung"[3].

Spezifische Chancen gerade für Familienbildungsstätten ergeben sich aus ihren institutionellen Strukturen: Es gibt in der Regel in solchen Häusern die Kombination von zentraler Arbeit im eigenen Haus und dezentraler Arbeit in und mit den Gemeinden. Die pastorale Chance liegt vor allem darin, den „Heimvorteil" des eigenen Hauses und den der dezentralisierten, auf Gemeinde bezogenen Bildungsarbeit miteinander zu verbinden. Hier liegen Chancen, da zum einen die in einer Gemeinde existierenden Gruppierungen angesprochen werden, zum anderen in der „Zentrale" oft auch solche Menschen erscheinen, die keinen direkten Gemeindebezug mehr haben.

Die traditionell starke Ausprägung der Angebote im musisch und handwerklich-künstlerischen Bereich und die gleichzeitige Betonung des kognitiven und sozialen Lernens schaffen differenzierte Zugangsmöglichkeiten zur Weiterbildung. Und es läßt sich nicht zuletzt in den vielen Fertigkeitskursen feststellen, daß die Teilnehmer nicht nur zusammenkommen, um Fähigkeiten zu erwerben, sondern auch – und manchmal sogar vorrangig –, um soziale Grundbedürfnisse zu befriedigen, um eine Gruppe zu finden, in der es möglich ist, das Leben zu erzählen, von sich und dem eigenen Leben mitzuteilen. Hier liegt die Chance des „marginalen Lernens", des „Nebenher-Erzählens" (Karlheinz Schmitt).

Familienbildungsstätten sollten ein runder Tisch vor Ort sein, an dem man zusammenkommt, um miteinander zu reden, zu lernen, zu meditieren, zu musizieren und – auch das gelingt manchmal – auf Dauer tragfähige Beziehungen leben zu lernen.

[3] Bischof Reinhard Lettmann in seiner Predigt zum Diözesantag der katholischen Erwachsenenbildung 1986 in Münster.

Ferdinand Kerstiens

Zur Situation der Geschiedenen und Wiederverheirateten in der Kirche

Stellungnahme des Freckenhorster Kreises und des Solidaritätskreises kritischer Christen in der Diözese Münster.

Der Ausschluß von wiederverheirateten Geschiedenen aus den Sakramenten ist nicht nur ein Problem der betroffenen Eheleute, sondern besonders auch ein Problem der Familienpastoral, da durch diese kirchenrechtlichen Maßnahmen die Familien in einem zentralen Bereich des kirchlichen Lebens auseinandergerissen werden. Die Verfasser der folgenden Stellungnahme halten es daher für notwendig, die Praxis in diesem Bereich zu ändern. *red.*

Mitte der 70er Jahre gab es eine lebendige Diskussion in der Kirche unter Theologen und auf Synoden, in Priesterräten und Pfarrgemeinden über die Stellung der Geschiedenen und Wiederverheirateten in der Kirche[1]. Doch alle Versuche, wenigstens ein

[1] Vgl. dazu: Seelsorge an wiederverheirateten Geschiedenen. Derzeitiger Stand der Diskussion, Hrsg.: Pastoralamt der Erzdiözese Wien 1979. Darin auch sehr offene Stellungnahmen der damaligen Professoren Ratzinger, Kasper und Lehmann. Es wäre interessant zu erfahren, ob die heutigen Bischöfe noch zu ihren damaligen Thesen stehen.

„Schlupfloch der Barmherzigkeit"[2] zu öffnen und die wiederverheirateten Geschiedenen unter bestimmten Voraussetzungen zu den Sakramenten wieder zuzulassen, schlugen fehl. Bei der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland verlangten die Bischöfe die Streichung des Satzes „Hier glauben viele Seelsorger aus pastoraler Verantwortung im Einzelfall, dem Sakramentenempfang nicht widerraten zu können" aus der entsprechenden Synodenvorlage[3]. Statt dessen wurde nur beschlossen, die Bischöfe zu bitten, ein Votum in dieser Frage an den Papst weiterzuleiten. Auf die Formulierung des Votums konnte die Synode keinen Einfluß nehmen. Weder das Votum selbst noch die römische Antwort sind m. W. in der Öffentlichkeit bekanntgegeben worden. In dem Synodenbeschluß heißt es dazu: „Angesichts der Not der Betroffenen finden Seelsorger in den geltenden Bestimmungen oft kein befriedigendes Instrumentarium für pastorale Hilfen. Diese für viele unbefriedigende Situation drängt auf eine Lösung ... Die Synode sieht sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt außerstande, ein Votum zu formulieren." Es ist dann lediglich gelungen, folgenden Satz noch mit in den Beschluß aufzunehmen: „Dabei sollen die Anliegen der Anträge aufgegriffen werden, in denen pastorale Hilfen für die Gewissensentscheidung der wiederverheirateten Katholiken wie der sie beratenden Priester enthalten sind." Diese Anträge selbst werden aber nicht genannt. Es wird vielmehr nur auf Antragsnummern im Protokoll verwiesen[4]. Mit dieser Eingrenzung wollte die Bischofskonferenz wohl erreichen, daß der Inhalt der Anträge nicht in den Gemeinden schon zum Beginn einer neuen Praxis führte. Viele Synodalen konnten diesen diktierten Kompromiß nicht mittragen und verweigerten deswegen dem ganzen Beschluß ihre Zustimmung.

Angesichts dieser unbefriedigenden Situation waren die Seelsorger darauf angewiesen, zusammen mit den Betroffenen neue Wege zu suchen. Es wurde für die Betroffenen, wenn sie eine seelsorgliche Hilfe suchten, weitgehend zu einem Glücksspiel, an wen sie gerieten. So wurde eine Situation tiefer Unsicherheit und Zerrissenheit geschaffen. 1981 veröffentlichte der Papst das Apostolische Schreiben „Familiaris consortio", das den alten Standpunkt bekräftigte und die intensive theologische Diskussion über diese Fragen einfach ignorierte. Die Folge davon war, daß sich kaum noch ein Theologe zu diesen Fragen äußerte. Die 80er Jahre bedeuteten weitgehend Funkstille in dieser Frage. Doch die Entwicklung an der Basis ging weiter. Vielfach setzte sich eine Wiederzulassung zu den Sakramenten durch. Doch viele Betroffene wurden auch mit ihren Familien faktisch aus der Kirche hinausgedrängt. Man kann eben nicht sagen: Ihr gehört dazu, aber vom innersten Kern, von dem die Kirche lebt, bleibt ihr ausgeschlossen. Dieser Zwiespalt wird besonders deutlich im Blick auf die Einheit vom „Tisch des Wortes" und dem „Tisch des Brotes", die das Zweite Vatikanische Konzil neu in das Bewußtsein der Kirche eingeschrieben hatte und die von der Entwicklung der Gemeinden, von der eucharistischen Frömmigkeit der Gläubigen aufgegriffen wurde.

Erst Ende der 80er Jahre wurde diese Frage neu diskutiert, vor allem auf den Synoden oder synodenähnlichen Vorgängen in verschiedenen deutschen Bistümern. Die Situation war unerträglich geworden, zumal noch eine andere Frage immer dringender wurde: Häufig gerieten kirchliche ArbeitnehmerInnen in diese Sackgasse. Vielleicht fanden sie einen Priester, der sie begleitete und auch zu einer weiteren sakramentalen Praxis ermutigte. Doch der kirchliche Arbeitgeber sprach die Kündigung aus, die dann jeweils von den staatlichen Gerichten in der Bundesrepublik bis in die höchsten Instanzen bestätigt wurde, da nach der Rechtslage die Kirche ihre eigenen inneren Angelegenheiten selbst ordnen könne. Diese Kündigungspraxis bei der Wiederverheiratung Geschiedener führte erneut zu heftigsten Diskussionen innerhalb der Gemeinden, zumal der Tatbestand immer häufiger auftrat. Der Kirche wurde nicht nur von außen vorgeworfen, sie nutze ihre Rechtsposition zuungunsten

[2] Prälat Weitmann auf der Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland.

[3] Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I; Freiburg – Basel – Wien 1976, Einführung zum Beschluß „Christlich gelebte Ehe und Familie" (Franz Böckle), S. 422.

[4] Synodenbeschluß „Christlich gelebte Ehe und Familie" 3.5.3.1.

der Menschen und gegen das Evangelium aus, da sie die Barmherzigkeit nicht lebe, die sie predige.
Für die Diözesansynoden und synodalen Vorgänge in den Diözesen sei beispielhaft auf die Diözesansynode 1989/90 der Diözese Hildesheim verwiesen. Bei der Publikation der Ergebnisse erklärte sich Bischof Homeyer bereit, neben den von ihm korrigierten Texten auch das eigentliche Votum der Synodalen zu veröffentlichen, so daß die Dissenspunkte klar zutage traten. Es ist bemerkenswert, daß sich die Synodalen nicht im Vorfeld der Verabschiedung der Texte auf Kompromisse einließen, denen dann auch der Bischof hätte zustimmen können. Sie hielten an ihrem Text fest und machten so den Dissens innerhalb der Kirche deutlich.
So heißt es jetzt im Rahmen des zweiten pastoralen Arbeitsfeldes „Gemeinde in der Verantwortung für Ehe und Familie": „Wenn Menschen eine zweite Ehe in Liebe und Treue führen, ernsthaft die Gemeinschaft mit einer Christengemeinde suchen und der Meinung sind, ihnen sollte der Weg zum Sakrament der Versöhnung und zum Empfang der Eucharistie geöffnet werden, sollen die Priester ihnen helfen, ‚zu einer persönlichen Gewissensentscheidung zu kommen' (Bischof Dr. Josef Homeyer, ‚Christliche Ehe als Lebens- und Liebesgemeinschaft', KA Hildesheim, Nr. 2.89), und diese Entscheidung akzeptieren."
Die Synode wollte diesen Text fortführen, „akzeptieren und respektieren und gegebenenfalls vor der Gemeinde vertreten". Diese Öffentlichkeit wollte und konnte der Bischof nicht mit vertreten.
Ein zweiter Dissenspunkt: In der bischöflichen Fassung der Beschlüsse heißt es: „Mit derselben Entschiedenheit, die sich am Verhalten Jesu orientiert, stehen wir dazu, daß Geschiedene und wiederverheiratete Geschiedene zu unserer Kirche und zu unseren Gemeinden gehören (vgl. Familiaris Consortio n. 84)." In der Fassung der Synodalen heißt es: „. . . stehen wir dazu, daß zu unseren Gemeinden Geschiedene und wiederverheiratete Geschiedene ganz dazugehören."[5]
Dieses „ganz" ging dem Bischof zu weit.
Angesichts der sich verschärfenden Situation fanden sich 1990 in der Diözese Münster der „Solidaritätskreis kritischer Christen" und der „Freckenhorster Kreis" zusammen, um gemeinsam diese Frage voranzubringen. Dabei ging es sowohl um die pastorale Frage der Wiederzulassung bzw. der Einladung zum weiteren Sakramentenempfang wie um die arbeitsrechtlichen Fragen bei der Wiederheirat Geschiedener im kirchlichen Dienst. Aus dieser Zusammenarbeit entstanden eine gemeinsame Tagung und eine Entschließung, wie der folgenden Dokumentation zu entnehmen ist.

An die Pfarrer und Pfarrgemeinderäte der Diözese Münster
An den Bischof Dr. Reinhard Lettmann und die Bistumsleitung
An alle kirchlichen Arbeitgeber
An alle Mitarbeitervertretungen

Sehr geehrte Damen und Herren!
Liebe Mitchristinnen und Mitchristen!

Der Freckenhorster Kreis und der Solidaritätskreis kritischer Christen haben sich seit geraumer Zeit mit der Frage der wiederverheirateten Geschiedenen und ihrer Stellung in der Kirche beschäftigt.
In einer gemeinsamen Vorbereitungsgruppe beider Kreise entstand im September 1990 eine Fachtagung, an der 120 Personen teilnahmen, in der Regel Mitarbeiter/innen in kirchlichen und kirchennahen Diensten, darunter auch mehrere Pfarrer. Fast ein Drittel der Teilnehmer/innen waren Betroffene. Auf dieser Tagung wurden die Fragen mit Fachleuten aus der Theologie (Dr. Hans Werners) und aus dem Arbeitsrecht (Prof. Tenfelde) besprochen und neue Perspektiven gesucht.
Hiermit legen wir Ihnen die Überlegungen unserer Kreise und die Ergebnisse der Tagung vor und laden Sie ein, darüber in Ihren Gremien zu sprechen. Über Rückäußerungen an die oben angegebenen Adressen werden wir uns sehr freuen.
Wir halten die Entwicklung der Kirche in ihrer pastoralen Praxis und in ihrer in Deutschland besonders privilegierten Stellung als Arbeitgeberin im Sinne unserer Thesen für dringend erforderlich, um Ungerechtigkeit abzubauen und Glaubwürdigkeit zu gewinnen.
Die Mitglieder der beiden Kreise werden sich in ihren Lebens- und Berufsfeldern im Sinne dieser Thesen einsetzen.

[5] Diözesansynode Hildesheim 1989/1990, Hrsg.: Bistum Hildesheim, Hildesheim 1990, S. 81f.

Unter I. finden Sie Thesen, unter II. eine Kurzfassung der theologisch-pastoralen Überlegungen, auf denen die Thesen gründen.

I. Thesen

Wir stellen fest:

Auf Grund der vielen Faktoren, die hier nicht im einzelnen darzulegen sind, nimmt die Zahl der Scheidungen und damit auch der Wiederverheiratung Geschiedener rapide zu. Eine Umkehr dieser Entwicklung ist nicht in Sicht.

In den Gemeinden stehen Geschiedene und wiederverheiratete Geschiedene vielfach am Rand. Sie haben nicht die Erwartung, von der Kirche angenommen und verstanden zu werden. „Es gibt Berührungsängste und Vorurteile, mangelndes Verständnis und Schuldzuweisungen, die eine große Distanz auf beiden Seiten bewirken" (Synode von Hildesheim 1990, 1.1.). In kirchlichen Verlautbarungen wird den wiederverheirateten Geschiedenen die Wählbarkeit in kirchliche Gremien abgesprochen.

Durch den Ausschluß von den Sakramenten werden die Betroffenen in der Regel gemeinsam mit ihren Kindern der Kirche entfremdet. Wie können sie auch ihren Kindern Zugang zur Gemeinde und zu den Sakramenten erschließen helfen, wenn sie selbst draußen bleiben müssen? Besonders für die, die eine(n) Geschiedene(n) geheiratet haben, ist dieser Ausschluß unverständlich und ärgerniserregend.

Die amtskirchlichen Aufrufe, sich besonders um diese Menschen zu kümmern, machen diese oft zu Objekten der Seelsorge und erscheinen widersprüchlich. Die Einladung, an der Meßfeier teilzunehmen, aber nicht zu kommunizieren, reißt die lebendige Eucharistiefeier auseinander und verurteilt die Betroffenen zu einem andauernden Status eines öffentlichen Sünders.

Die kirchlichen Ehenichtigkeitsprozesse können nur in wenigen Fällen helfen, wie schon die Würzburger Synode feststellte (Beschluß „Ehe und Familie" 3.5.1.5-1975). Zudem sind die Prozesse nicht selten verletzend und entwürdigend. Die Auflage für wiederverheiratete Geschiedene, sie könnten nur zu den Sakramenten wieder zugelassen werden, wenn sie wie Bruder und Schwester zusammenleben, ist nicht lebbar und menschenunwürdig.

Die Wiederverheiratung Geschiedener, die im kirchlichen Dienst stehen, zieht in der Regel die Kündigung durch den kirchlichen Arbeitgeber nach sich, weil darin ein Verstoß gegen die christliche Lebensweise gesehen wird. Dadurch werden nicht wenige kirchliche Arbeitnehmer/innen zur Unehrlichkeit gezwungen. Sie können ihre neue Beziehung nicht offen leben, weil ihnen sonst die Existenzgrundlage entzogen wird.

Die arbeitsrechtlichen Konsequenzen bei der Wiederverheiratung Geschiedener werden von nicht wenigen kirchlichen Arbeitgebern bei Anstellung und Kündigung zunehmend härter durchgesetzt. Dies gilt auch oft für die in Scheidung Lebenden und Alleinerziehenden, also vielfach in einer Situation, in der diese auf einen Arbeitsplatz angewiesen sind, um auch finanziell überleben zu können. Diese Praxis schadet der Glaubwürdigkeit der Kirche und findet wachsendes Unverständnis in der kirchlichen und nichtkirchlichen Öffentlichkeit.

Wir stellen aber auch fest:

Wiederverheiratete Geschiedene sehen sich auf Grund ihres Glaubens an die Frohe Botschaft Jesu und an die Barmherzigkeit Gottes weiter zu den Sakramenten, vor allem zur Eucharistie, eingeladen. Oft geschieht dies nach einem klärenden Gespräch mit einem Priester. In immer mehr Gemeinden wird offen über diese Frage gesprochen. Wiederverheiratete Geschiedene werden zum Empfang der Eucharistie eingeladen wie alle anderen Christinnen und Christen (vgl. Synode von Hildesheim 4.2).

Kirchliche Arbeitgeber – vor allem im karitativen Bereich – sehen von einer Kündigung ab, weil sie z. T. die menschliche Reife und die berufliche Qualifikation höher bewerten als die kirchenrechtliche Situation der Ehe, z. T. auch, weil sie der schwierigen Personalsituation Rechnung tragen müssen. Das hebt allerdings die rechtliche Unsicherheit und die emotionale Betroffenheit und Angst in dieser Situation für die Betroffenen nicht auf.

Es erscheint zufällig, mit welchem Priester oder mit welchem kirchlichen Arbeitgeber die Betroffenen zu tun haben. Doch von diesem Zufall hängt nicht selten die kirchliche Integration und/oder die berufliche Existenz ab.

Wir halten fest:

Gegen alle Willkür von Männern in der Scheidungspraxis hat Jesus die Unauflöslichkeit der Ehe nach dem Willen Gottes als Einladung und Verheißung klar ausgesprochen. Die gesetzhafte Fixierung der Unauflöslichkeit, wie sie im gegenwärtigen Kirchenrecht vorliegt, folgt aber nicht notwendig aus den Worten Jesu, wie die Exegese (vgl. die theologisch-pastoralen Überlegungen II.) und die Praxis anderer christlicher Kirchen zeigen (vgl. besonders die Ostkirchen).

Jesus hat gerade die Gescheiterten nicht verstoßen, sondern sie so angenommen, wie sie sind, und ihnen neue Lebensmöglichkeiten eröffnet. Dies muß auch die Praxis der Kirche im Blick auf die wiederverheirateten Geschiedenen bestimmen.

Das Arbeitsrecht hat wie jedes Recht vor allem die Aufgabe, den Schwächeren zu schüt-

zen. Gerade die Kirche hat von ihrem Auftrag her allen Grund, ihre Sakramentenpraxis und auch ihr Arbeitsrecht danach auszurichten, sonst entsteht ein tiefer Widerspruch zwischen ihrer Botschaft als Glaubensgemeinschaft und ihrer Stellung als Arbeitgeberin.
Dies gilt beispielsweise für den karitativen Bereich, bei dem es auch um die Sorge für Gescheiterte geht. Wie soll der Dienst an den Gescheiterten glaubwürdig sein, wenn man selbst diejenigen Mitarbeiter/innen vor die Tür setzt, deren erste Ehe gescheitert ist und die eine neue Ehe eingehen? Der Umgang mit Menschen in den eigenen Reihen muß der fachlichen Arbeit an und mit den Menschen entsprechen. Gerade hier sollten die kirchlichen Einrichtungen vorbildlich sein.
Die „Kirchlichkeit" und die Beziehungen in einer Ehe sind bei jedem Menschen ein Prozeß, der Höhen und Tiefen kennt, Distanzierung und neue Identifikation. Die Geschichte einer(s) Glaubenden kennt Versagen und Schuld, aber auch Reue und Vergebung. Deswegen ist die „Kirchlichkeit" nicht einfach abfragbar oder auf den kirchenrechtlichen Status der Ehe reduzierbar.
Die Annullierung einer Ehe löst die Fragen nicht. Denn eine Ehe kann auch nach ihrem Scheitern nicht aus der Geschichte des(r) Betroffenen gestrichen werden. Irrtum, Versagen und Schuld können nicht ungeschehen gemacht werden. Es kommt vielmehr darauf an, wie ein Mensch damit umgeht. Ein ehrliches Aufarbeiten des Scheiterns macht manche(n) vielleicht erst zu einer wirklichen Ehe fähig.
Viele wiederverheiratete Geschiedene versuchen ihre zweite Ehe im Sinne Jesu zu leben, in Liebe und gegenseitiger Achtung, in Verantwortung für den Partner/die Partnerin und die gemeinsamen Kinder, in guten und schweren Tagen in endgültiger Treue.
Die Teilnahme an der Kommunion ist nicht Belohnung für ein gutes, gelingendes Leben, sondern Kraft für den Weg. Eingeladen sind alle, die auf Grund ihres Glaubens die Einladung Jesu annehmen wollen, seine barmherzige Zuwendung und Nähe, die er selber in der Mitfeier des Mahles den Seinen schenken wollte. Wenn die Kirche die wiederverheirateten Geschiedenen vom Mahle ausschließen wollte, dann müßte sie damit rechnen, daß Jesus an ihr vorübergeht wie damals an den Frommen, als er sich bei Zachäus einlud.

Wir fordern daher:

In der Kirche ist öffentlich über diese Fragen zu diskutieren, in allen kirchlichen Gremien, bei den kirchlichen Arbeitgebern und in den Mitarbeitervertretungen. Aus einer Stellungnahme in diesen Fragen dürfen keine personellen, arbeitsrechtlichen oder andere disziplinierende Konsequenzen gezogen werden.
Bei den arbeitsrechtlichen Fragen und Entscheidungen sind die gesamte menschliche Situation des/der Betroffenen sowie die berufliche Qualifikation und das Arbeitsfeld zu berücksichtigen, nicht nur die kirchenrechtliche Beurteilung der Ehe. Kündigungsrecht ist nicht Kündigungspflicht. Eine Scheidung bzw. die Wiederheirat eines(r) Geschiedenen ist auch kein hinreichender Grund, jemand nicht an einem Bewerbungsverfahren teilnehmen zu lassen.
Die wiederverheirateten Geschiedenen sind wie alle anderen Christinnen und Christen zum Empfang der Kommunion einzuladen, d. h. unter der Voraussetzung von Reue und Trauerarbeit, insoweit sie schuldig geworden sind. Die Auflösung der neuen Verbindung mit den daraus entstandenen Pflichten darf nicht zur Voraussetzung der Wiederzulassung zu den Sakramenten gemacht werden (vgl. Synode Hildesheim 4.1).
Wir möchten die Betroffenen ermutigen, sich in Gruppen zusammenzuschließen, um sich gegenseitig zu stützen, ihre Situation und Anliegen in die Öffentlichkeit zu bringen und damit auf weitere Entwicklungen in der Kirche positiven Einfluß zu nehmen.

Der Freckenhorster Kreis
Der Solidaritätskreis kritischer Christen

II. Theologisch-pastorale Überlegungen

Wenn wir nach der Stellung der Geschiedenen und Wiederverheirateten in unseren Gemeinden fragen, leitet uns nicht der Gedanke der Anpassung an die Maßstäbe einer säkularisierten liberalen Gesellschaft. Die entscheidende Orientierung empfangen wir aus dem Evangelium.
Da hören wir die unmißverständlichen Worte Jesu über die unverbrüchliche Treue in der Ehe. Er entfaltet keine neue Lehre, sondern bestätigt den Schöpfungswillen Gottes, der durch die Scheidungspraxis in Israel verdunkelt war. „Von Anfang an war das nicht so." „Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen" (Mk 10, 1–12). Die Ehe steht somit unter einem großen Anspruch und einer hohen Verheißung. So kann die Bibel sagen: Der Ehebund sei dem Bund Gottes mit seinem Volke nachgebildet; und für Christen bedeutet das: Die eheliche Gemeinschaft hat in der Gemeinschaft von Christus und Kirche ihren tiefen Grund; die Ehe stellt eine Verwirklichung dieses Bundes in unserer Welt dar (vgl. dazu Eph 5, 22–33). Daraus hat die Kirche im Laufe der Zeit den Gedanken des sakramentalen Charakters der Ehe formuliert.
Auf der anderen Seite hat Jesus seine Botschaft ausgerichtet mit dem Blick auf die Menschen an den Grenzen, die Sünder, die Gescheiterten und Leidenden. Ohne die hohen Forderungen abzuschwächen, hat er sich in unerschöpflicher Barmherzigkeit denen zugewandt, die das Gesetz nicht erfüllen und seinen Weisungen nicht nachkommen konnten. Die Annahme der Sünder und Gescheiterten gehört zum Grundbestand der Praxis

Jesu. Er verkündet und lebt Gottes unendliches Erbarmen. Er gibt jedem Gefallenen und Gestrauchelten eine klare neue Hoffnung. Seine Einstellung zu den Sündern und seine Vorstellung von Vergebung wurden auch der Grund für seine Verwerfung und seinen Tod. Aber er hat sich von diesem Erbarmen nicht abbringen lassen.

So steht seine Kirche in Spannung zwischen der Verheißung der Unauflöslichkeit der Ehe und dem maßlosen Erbarmen angesichts von Scheitern. Das läßt sich nicht unmittelbar in konkreten gesetzlichen oder gerichtlichen Formen ausdrücken. Die Behandlung dieser Frage verlangt eine Sensibilität für die beiden Grundaussagen der Bibel. So finden wir bereits in den Gemeinden des NT bei aller Bejahung des unbedingten Willens Jesu Anpassung an die religiöse und gesellschaftliche Situation (s. z. B. Mt 5, 31; 19, 7; 1 Kor 7, 10ff). Diese Spannung durchzieht mit vielen Schwankungen in der Praxis die gesamte Kirchengeschichte. Besonders deutlich hat sich die pastorale Verhaltensweise in der Ostkirche gezeigt: Sie vertritt genau wie die westliche Kirche das Wort Jesu von der Unauflöslichkeit der Ehe und der Verheißung, die er ihr gegeben hat. Aber sie nimmt ebenso ernst, daß es ein Scheitern und Versagen gibt, das sich im völligen Aufhören und Zerbrechen der ehelichen Liebe bekundet. Nach einer Zeit des Wartens und der Buße und mit einer Feier, die vom Umkehrgedanken geprägt ist, wird dann eine zweite Ehe kirchlich gesegnet, um Menschen eine neue Lebensmöglichkeit in der Kirche zu schaffen und die Gläubigen vor „Schlimmerem" zu bewahren. In der katholischen Kirche des Westens setzt sich seit dem Mittelalter, besonders aber seit dem Tridentinum, die härtere und mehr am Recht orientierte Praxis durch. Eine Zweitehe kann auf keinen Fall wegen des unzerstörbaren Ehebandes ermöglicht werden. Und diejenigen, die eine zivile Ehe eingehen, sind von den Sakramenten ausgeschlossen. Dieser harte Standpunkt wurde in der letzten öffentlichen authentischen Erklärung zu dieser Frage, in dem Apostolischen Schreiben des Papstes Johannes Paul II. in „Familiaris consortio", unmißverständlich bestätigt: Die wiederverheirateten Geschiedenen sind von der Kirche nicht als getrennt zu betrachten, aber sie sind nicht zu den Sakramenten zugelassen (s. „Familiaris consortio" 1981, § 84).

In der letzten Zeit war mit dem Blick auf die heutigen anthropologischen Einsichten und eine neue Besinnung auf die Botschaft des NT eine neue Bewegung in dieses Problem gekommen. So haben z. B. die verschiedenen Landes- und Diözesansynoden in der letzten Zeit alle sich mit dieser Frage befaßt; so die Synode von Würzburg (1975). Sie stellt fest, daß bei einer allgemeinen Zulassung der Betroffenen zu den Sakramenten die Kirche die Weisung Jesu in Frage stellen könnte. Aber bei einer generellen Verweigerung der Eucharistie an diese Personen wäre es nicht mehr zu vermitteln, daß es in der Kirche für alles und für alle Vergebung gibt. Darum erklärt sie die bisherige restriktive Praxis für unbefriedigend; eine Entscheidung konnte sie allerdings wegen des Vetos der Bischofskonferenz nicht fällen (s. Synodenbeschluß „Ehe und Familie" 3.5). Deutlich weitergehend spricht das auch die jüngste Diözesansynode von Hildesheim aus (Juli 1990). Sie fordert eine neue konkrete Praxis in den Gemeinden. Diese Stellung wird durch ein allgemeines Bewußtsein in den Gemeinden, das sich in den letzten Jahren entwickelt hat, getragen und bestätigt. Die meisten Gläubigen akzeptieren es nicht mehr, daß grundsätzlich dieser ganze Personenkreis von den Sakramenten ausgeschlossen wird und, wenn sie in einem kirchlichen Dienstverhältnis stehen, fristlos entlassen werden können. Man sieht darin einen Widerspruch zum verkündeten Erbarmen Gottes. Ferner haben qualifizierte Theologen genau in diesem Sinne Stellung bezogen (z. B. J. Ratzinger, K. Lehmann, W. Kasper und in neuerer Zeit B. Häring, D. Mieth, P. Zulehner). Einige moraltheologische Erwägungen mögen das ein wenig erhellen. Man verspürt z. B. eine Ungerechtigkeit darin, daß einige juristisch die Nichtigkeit ihrer Ehe nachweisen können, während andere, die ebenfalls von der Nichtigkeit überzeugt sind, das nicht vermögen. Man bedenkt die Ärgernis stiftende Wirkung auf die Kinder, die durch ihre Eltern zu den Sakramenten angeleitet werden, während diese selber davon ausgeschlossen sind. Zudem leben viele in der neuen Verbindung das, was sie von ihrer ersten sakramentalen Ehe erhofften und erstrebt haben. Sie dürfen und können die neue Verbindung nicht verlassen, weil Verpflichtungen gegenüber dem Partner und evtl. gegenüber den Kindern entstanden sind. Sie würden dann eine neue Schuld auf sich laden. Da sie aber nach ihrem Gewissen handeln, brauchen sie sich nicht als schwere Sünder anzusehen und dürfen sich zu den Sakramenten eingeladen fühlen. Denn das ist doch einsichtig: Die Zulassung zu der Eucharistie kann nicht abhängig gemacht werden von einer an sich unmoralischen Bedingung (die neue Ehe aufzugeben) noch von einer faktischen Unmöglichkeit (zu leben „wie Bruder und Schwester"). (Vgl. dazu J. Ratzinger in „Ehe und Ehescheidung", München 1972, S. 54–56). Dabei gilt es weiter auf Grund von pastoraler Erfahrung und humaner wissenschaftlicher Einsicht zu bedenken, daß manche Ehen auf Grund von psychologischen und soziologischen Faktoren nicht lebbar erscheinen, so daß man beim Scheitern nicht von Schuld reden kann. Durch die rechtliche Praxis in der Kirche geraten Menschen oft in eine ausweglose Situation, die vom Evangelium so nicht gewollt sein kann. Dabei kann

es nicht in erster Linie um die Einführung neuer Rechtsvorschriften gehen. Die Probleme bedürfen einer pastoralen Behandlung und Lösung; die Situation der einzelnen Betroffenen erscheint außerordentlich vielfältig. Es sollte dabei nicht übersehen werden, daß nach einer gescheiterten Ehe – aus welchem Grund auch immer – eine Zeit der Umkehr, der Aufarbeitung und der Trauerarbeit sehr angezeigt erscheint. Man sollte die Frage auch nicht überhören, ob die Kirche das Eingehen einer Ehe von Ledigen im Grunde nicht zu leicht mache, während sie das Zugestehen vom Scheitern und das Ermöglichen eines Neubeginns vor unüberschreitbare Hürden stelle. Die Grundorientierung bei dieser Frage sollte in dem Bibelwort ausgesprochen werden: „Barmherzigkeit triumphiert über das Gericht" (Jak 2, 13).

Der Versand der Stellungnahme an die vorgesehenen Adressaten erwies sich als schwierig. Die Adressen der Pfarrer konnten dem Schematismus entnommen werden. Die Benutzung der Adrema des Generalvikariates für die Vorsitzenden der Pfarrgemeinderäte wurde uns verweigert. So haben wir auch dafür die Adressen der Pfarrämter genommen mit der Bitte um Weiterleitung. Diese Weiterleitung ist nicht überall erfolgt. Aber gerade diese breite Streuung unserer Erklärung erwies sich als wichtig, wie die Reaktion zeigte. In vielen Pfarrgemeinderäten, Seelsorgs- und Pastoralkonferenzen wurde über die Thesen gesprochen. Mitglieder der beiden Kreise wurden, soweit wir das überschauen können, über 80mal in verschiedene Gremien und zu öffentlichen Vorträgen eingeladen, die stets sehr besucht waren. Hans Werners, der allein mit ca. 30 Veranstaltungen zu diesem Thema beteiligt war, schreibt in einem Erfahrungsbericht: „Ganz allgemein kann von allen Tagungen und Begegnungen gesagt werden, daß die Position der beiden Kreise überaus positiv und bejahend aufgenommen wurde . . . Dabei stellte sich auch heraus, daß in vielen Gemeinden eine der Erklärung entsprechende Praxis schon vollzogen werde, aber daß man kaum öffentlich darüber spreche."[6]

Der Satz des Begleitbriefes „Die Mitglieder beider Kreise werden sich in ihren Arbeits- und Berufsfeldern im Sinne dieser Thesen einsetzen", machte Kirchenleitung und allen an der Diskussion Beteiligten deutlich, daß es hier nicht nur um eine theoretische Abhandlung geht, sondern um eine neue Praxis. Da sich unter den Mitgliedern viele Priester, PastoralreferentInnen, ReligionslehrerInnen und MitarbeiterInnen im kirchlichen Dienst befinden, konnte auch kein(e) einzelne(r) für den Text verantwortlich gemacht werden, wenn jemand es wollte. Der Bischof von Münster, Dr. Reinhard Lettmann, antwortete auch nicht an die Adresse der beiden Kreise, sondern an die Pfarrer und Pfarrgemeinderäte. Dieser Brief wurde in der Kirchenzeitung des Bistums unter der Überschrift veröffentlicht: „Wiederverheiratete Geschiedene in der Kirche: Die Stimme der Kirche"[7]. Der Bischof wiederholte im wesentlichen nur die Lehre von „Familiaris consortio". Dazu wieder der Erfahrungsbericht von Hans Werners: „Der Hinweis aus ‚Familiaris consortio', die Zulassung zum Sakrament der Buße hänge von dem Vorsatz ab, sich jener ‚Akte zu enthalten, welche den Eheleuten vorbehalten sind', löste z. T. Empörung oder ein Kopfschütteln aus: So könnten nur Kleriker sprechen. Das in diesem Schreiben befürchtete Ärgernis für die Gläubigen, wenn Wiederverheiratete zur Eucharistie zugelassen werden, schien weithin in den Gemeinden nicht mehr wirksam zu sein. Vielfach urteilte man genau umgekehrt: Ein Ärgernis entstehe, wenn die Betroffenen für immer von den Sakramenten ausgeschlossen würden."

Auf dem Gebiet des *Sakramentenempfangs* konnte noch kein offizieller Durchbruch erzielt werden. Ob die Bischöfe oder die Bischofskonferenz die päpstlichen Thesen nur im Gehorsam oder auch aufgrund eigener Gewissensentscheidung vertreten, ist von außen her nicht zu beurteilen. Der herrschende kirchliche Trend römischer Kontrolle läßt eine offene Diskussion auf dieser Ebene offenbar nicht zu. Das gleiche gilt von den Theologieprofessoren oder jenen, die es werden wollen. Die Angst vor der Nichterteilung bzw. dem Entzug des nihil obstat scheint sehr groß (und berechtigt) zu sein. Die diesbezüglichen Kontakte seitens der beiden Kreise waren enttäuschend. Wie wir

[6] Ein Bericht über die Reaktionen und Konsequenzen kann beim Freckenhorster Kreis, Sebastianstraße 5c, D-4400 Münster, angefordert werden. Dieser Bericht wurde allen Adressaten der ersten Stellungnahme zugesandt, um die Diskussion fortzuführen.

[7] „Kirche und Leben" vom 10. Februar 1991.

aber inzwischen erfuhren, hat ein internes Gespräch zwischen dem Theologischen Fachbereich mit dem Bischof von Münster über diese Fragen stattgefunden, in dem vielfach die Thesen der beiden Kreise bestätigt wurden.
In der Frage der *arbeitsrechtlichen Beurteilung* der Wiederheirat Geschiedener im kirchlichen Dienst ist etwas Bewegung erkennbar. Die Bischofskonferenz in Deutschland hat eine Arbeitsgruppe eingesetzt, die die arbeitsrechtlichen Regelungen neu durchdenken soll. Dem Vernehmen nach laufen diese Überlegungen auf eine Regelung hinaus, daß von den ArbeitnehmerInnen eine gestufte Loyalität zu fordern sei, je nach der Verbindung der betreffenden Arbeit mit dem Verkündigungsauftrag der Kirche: Bei einem Hausmeister sehe die Sache anders aus als bei einem Chefarzt oder einem Pastoralreferenten. Man wird abwarten müssen.
Grundsätzlich in Frage zu stellen ist die *Überschrift der Kirchenzeitung* bei der Veröffentlichung des Bischofsbriefes: „Die Stimme der Kirche". Die Zeit ist spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil vorbei, so undifferenziert bei päpstlichen oder bischöflichen Verlautbarungen von „der" Stimme der Kirche zu sprechen. Die Erfahrungen der Betroffenen, die Glieder der Kirche sind und bleiben wollen, und die Erfahrungen der Mitglieder der beiden kirchlich gesonnenen Kreise sind auch „Stimme der Kirche", auf die zu hören ist. So jedenfalls verstehen sich diese beiden Kreise mit ihrer Erklärung. So scheint sich in diesem ganzen Vorgang eine neue Art kirchlicher und theologischer Entwicklung abzuzeichnen: Angesichts der Blockade von oben, von seiten der Kirchenleitung und der Selbstblockade der Universitätstheologie aufgrund der Zensur bildet sich eine neue kirchliche Praxis und ihre theologische Begründung „von unten", von den Gläubigen und den SeelsorgerInnen an der Basis her. Es geht hierbei keineswegs um eine opportunistische Anpassung an die Praxis, sondern um ein Ernstnehmen der Glaubenserfahrung betroffener ChristInnen, eine neue Art erlebter und durchdachter Befreiungstheologie. Ähnliche Vorgänge können im Bereich der Ökumene beobachtet werden. Eine solche Entwicklung läßt darauf hoffen, daß die Impulse des Konzils doch nicht ganz verschüttet werden können.

Predigt

Andreas Flitner
Das vierte Gebot

Das Wort, über das wir heute nachdenken wollen – das vierte Gebot (nach Luthers Zählung) –, steht im 2. Buch Mose 20, V. 12:
Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebst in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt.

Liebe Gemeinde – liebe Töchter, liebe Söhne!

Die Gebote und Lebensregeln des Alten Testaments halten wir uns gerne mit zwei Argumenten vom Leibe. Das erste Argument heißt: es ist doch die jüdische, die alttestamentliche Aussage; sie kommt aus der Gesetzesreligion, die das Evangelium, das Neue Testament, überwunden hat. Das zweite Argument sagt: diese Gebote sind Regeln aus einer Zeit, aus geschichtlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen, die von den unseren mehr als zwei Jahrtausende entfernt sind; das kann doch nicht mehr stimmen für unsere Zeit. Mit beiden Argumenten dürfen wir es uns aber nicht zu leicht machen. Mit beiden laufen wir Gefahr, die Intensität der Frömmigkeit und die Aussage über den Menschen, die uns im Alten Testament begegnen, zu verfehlen.
Das vierte Gebot ist in der kirchlichen Überlieferung immer wieder als ein pädagogisches verstanden worden, und gerade als Ausdruck einer solchen Pädagogik, die wir heute hinter uns gelassen haben. Haben die Eltern nicht sowieso alle Machtmittel in der Hand? Sie sind stärker und klüger, haben das Geld; ihre Politik, ihre Berufsordnung, ihre Vorschriften gelten. Und nun sollen sie sich auch noch auf göttliche Stützung berufen können? Wenn die Kinder ihr eigenes Leben wollen, dann schaut den Eltern auch noch das Gottesgebot über die Schultern. Ist das nicht gerade die Pädagogik und die Art von Religionsgebrauch, gegen die wir uns heute wehren müssen? Eine Pädagogik der Macht und der überkommenen Ordnung, in deren Namen so viel Unrecht, so viel Unterdrückung geschehen ist?
Martin Luther kommentiert das 4. Gebot in der Tat im Sinne einer solchen Gehorsams-

pädagogik: „Was ist das?" – heißt es in seinem kleinen Katechismus – „Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir unsere Eltern und Herren nicht verachten noch erzürnen, sondern sie in Ehren halten, ihnen dienen, gehorchen, sie lieb und wert halten."

Aber: „Eltern und Herren" steht gar nicht im 4. Gebot! Die Eltern mit der Obrigkeit zusammenbringen, den Vater mit dem Landesvater oder mit „Vater Staat" oder dem Arbeitgeber dahinter und Gott als obersten Herrscher anzusehen, der den Vätern oder Herrschern hier unten noch von seiner Macht etwas dazugibt, sich hinter sie stellt – das ist Luthers Denken, aber nicht die Aussage des Dekalogs. Auch von „dienen" und „gehorchen" steht nichts dort – allein das „Lieb-und-wert-Halten" aus Luthers Kommentar können wir annehmen als Umschreibung für das „Ehren" von Vater und Mutter. Es steht auch nicht dort, was immer wieder wie selbstverständlich aus dem Gebot gefolgert wurde: Du sollst dich von deinen Kindern ehren lassen; du kannst „Ehre", das wäre so etwas wie Respekt und Autorität, von ihnen fordern. Die Weisungen der Zehn Gebote sind doch wohl gar nicht an das Kindesalter gerichtet – das wäre ganz ungewöhnlich im Alten Testament –, sondern sie gelten zunächst den Erwachsenen. Es geht hier also vorerst gar nicht um Erziehung im üblichen Sinn, nämlich den Umgang der Erwachsenen mit den Kindern. Es steht hier keine Erziehungsanweisung, die etwa lauten müßte: Du sollst Deine Kinder zur Eltern-Achtung erziehen. Das Gebot richtet sich vielmehr auf den Umgang der Erwachsenen mit ihren Eltern. Es geht wohl vor allem um Ehre und Respekt vor denen, die nicht mehr arbeiten, sich selbst behaupten und Macht ausüben können.

Insofern ist wohl treffender als Luthers Kommentar ein Märchen der Brüder Grimm, das früher in Lesebüchern zu finden war: Die Geschichte von dem alten Großvater, der sein Schüsselchen nicht mehr halten kann und dem die Suppe vom zitternden Löffel tropft und auch aus dem Munde auf das Tischtuch rinnt, so daß es die Familie ekelt und er nicht mehr bei Tisch sitzen darf, sondern hinter dem Ofen essen muß und, weil er seinen Teller zerbrochen, aus einem kleinen hölzernen Trog sein Essen löffelt.

Wie sie da so sitzen, so trägt der kleine Enkel von vier Jahren auf der Erde kleine Brettlein zusammen. „Was machst du da?" fragte der Vater. „Ich mach' ein Tröglein", antwortete das Kind, „daraus sollen Vater und Mutter essen, wenn ich groß bin."

Hier ist gewiß etwas eingefangen vom 4. Gebot und dem, was es praktisch heißt: Vater und Mutter ehren. Es sind in den Geboten ja Lebensordnungen angesprochen – nach den drei Gottesgeboten folgt vom 4. Gebot an ein Gefüge sittlich-praktischer Lebensregeln: Du sollst das Leben des anderen Menschen achten, du sollst seine Ehe respektieren, sein Eigentum sollst du anerkennen. Und – eben in unserm Gebot – dazu beitragen, daß die Generationen füreinander sorgen, weil sie aufeinander angewiesen sind. So wie die jetzt Alten und Schwachen uns früher einmal aus unserer kindlichen Schwäche geholfen haben, so soll ihnen im Alter von uns geholfen sein. Und ebenso werden wir selber einmal Hilfe und Liebe brauchen, wenn wir – wer weiß wie bald – einmal alt oder krank, jedenfalls hilfsbedürftig sein werden.

So ist wohl auch der Zusatz zu verstehen „auf daß du lange lebst in dem Land, das der Herr dir gibt". Bei Luther heißt es „auf daß es dir wohl ergehe und du lange lebest auf Erden" – und das klingt schlecht, wie versprochene Belohnung oder versteckte Erpressung (L. Rinser). Dieser Nachsatz aus der Exilzeit meint wohl nur dies: Wenn du deine Eltern in Ehren hast alt werden lassen, so darfst du hoffen, daß auch deine Kinder dich auf menschenwürdige Weise alt werden lassen. In diesem Nachsatz ist in der Tat auch etwas Pädagogisches enthalten, das auch das Märchen drastisch ausdrückt: Das Büblein lernt etwas, nicht durch Reden, sondern, wie die meiste Erziehung geschieht, durch Handeln, durch gestaltete Wirklichkeit; es lernt durch Erfahrung, wie mit den Alten umgegangen wird, und macht sich seinen Vers darauf. Und auch das ist „pädagogisch", daß auf diese Weise die Eltern etwas vom Kinde lernen. In dem, was das Kind tut, wird den Eltern ein Spiegel vorgehalten.

Da sahen sich Mann und Frau eine Weile an – so geht das Märchen weiter –, *fingen endlich an zu weinen, holten den alten Großvater an den Tisch und ließen ihn von nun an immer mitessen, sagten auch nichts, wenn er ein wenig verschüttete.*

Nun wirkt auch diese Geschichte ja veraltet, nicht nur durch ihre Requisiten, den Ofen und das Holzgeschirr, sondern auch durch den Großvater im Hause. Die Ecke hinterm Ofen, in die der Großvater abgeschoben wird, hat sich ja längst verwandelt in das Altersheim, in zahllose Altersheime, komfortable und ärmliche, in die die Großeltern verbracht werden. Es sind die Menschen heute in der Minderzahl, die in ihren Kleinwohnungen, bei ihrer Berufstätigkeit, neben ihrem Kampf um Zeit und Auskommen und neben der Sorge für ihre eigenen Kinder überhaupt daran denken können, alte Eltern zu Hause zu pflegen. Wer hätte den Hochmut und das Recht, den Jüngeren Vorwürfe deswegen zu machen und ihr schlechtes Gewissen anzuheizen? Sicher geht es auch vielen alten Leuten besser in einem Heim, wo sie nicht im Wege stehen, wo ihre Fürsorge nicht anderen Sorgen abgerungen wird, wo sie Anspruch auf Dienstleistungen haben, statt in persönlicher Abhängigkeit zu stehen. Wir dürfen hier ja nicht die Verhältnisse von Großfamilie und Agrargesellschaft, die auch sehr hart sein konnten, erst einmal romantisch verklären und sie in dieser Verklärung dann auch noch als Maßstab an unsere Gegenwart anlegen. Vielen Menschen ist das Leben in der Institution, also in neutraler Besorgung, die ihnen zusteht, heute auch lieber als das in Dankesschuld und Abhängigkeit. Aber auch an diesen Stellen (und gerade dort) leben sie von den Besuchen und Telefonaten, von kleinen Zeichen der Achtung und Zuwendung. Sie leben davon, daß sie in wichtigen Sachen mitsprechen dürfen, daß nicht über ihren Kopf hinweg verfügt wird; daß ihre Meinungen und Gespräche ernst genommen werden, daß sie Würde behalten dürfen, auch wo durch ihre Hilfsbedürftigkeit Scham und Würde leicht verletzt werden.

Was in dieser Lage „ehren" heißt – und hier erweist sich das altmodische Wort vielleicht als nützlich, weil es nicht festgelegt ist –, das müssen wir selber immer wieder finden, darüber müssen wir nachdenken, darin müssen wir Erfahrung gewinnen; das geht, weit über alle Regeln hinaus, auf die seelischen Bedürfnisse dieser alten Menschen, die bedroht sind in dem Wichtigsten, was wir als Geschöpfe haben, in der Anerkennung ihrer Menschlichkeit.

Nun müssen wir aber noch einen Schritt weiter gehen, zu den Stellen im Neuen Testament, in denen das 4. Gebot aufgenommen wird, ausgelegt, erweitert, aber auch in Frage gestellt. Da tritt uns vor allem Paulus entgegen mit seiner Familienordnung im Epheserbrief, die immer wieder Anstoß gibt und Ärgernis erregt: Der Mann ist des Weibes Haupt, so wie Christus das Haupt ist der Gemeinde (Eph 5, 22ff). Ihr Knechte, seid gehorsam euren Herren mit Furcht und Zittern (Eph 6, 5). Und da heißt es denn auch: Ihr Kinder, seid gehorsam euren Eltern. – Ehret Vater und Mutter, das ist das erste Gebot, das Verheißung hat (– eben die Verheißung des Wohlergehens und Langelebens). An diesem Ärgernis kommen wir nicht vorbei: Paulus spricht von Gehorsam, statt von „ehren". Paulus hat das Patriarchat, die römische Familienordnung seiner Zeit, mit der Gottesordnung zusammengebunden und damit der Geschichte des Christentums eine gehörige Bürde aufgeladen. Und Luther mit seinem Gehorsam für die Obrigkeit ist ihm darin gefolgt. – Nun hat aber selbstverständlich auch Paulus gewußt, daß die Christus-Botschaft ja nicht Stärke und Herrschaft bedeutet, sondern Liebe und Hingabe, Bruder- und Schwesternschaft mit den Armen und Schwachen. Ihr Männer, liebet eure Weiber, wie Christus die Gemeinde geliebt und sich für sie hingegeben (Eph 5, 25); ihr Väter, reizt eure Kinder nicht zum Zorn; ihr Herren, tut Gutes und laßt das Drohen (Eph 6, 9). Das Zeichen Christi ist nicht Herrschaft, nicht Selbstbehauptung, sondern Hingabe; „jedermann untertan" sollen wir sein. Aber diese ganze Herrschafts- und Untertanensprache paßt nicht mehr zu uns. Sie gehört den Bildern einer feudalen oder kolonialistischen Welt an, der wir – auch in unserer Kirchen- und Gemeindesprache – entgegentreten müssen, gerade weil sie in Politik und Gesellschaft noch nicht erledigt ist und weil sie das Evangelium nicht stützt, sondern verstellt.

Aber damit, daß diese gesellschaftliche Überhöhung von Elternmacht und Väterherrschaft nicht mehr gilt, ja uns als Irrtum und Verstellung der christlichen Botschaft erscheint, ist das 4. Gebot nicht außer Kraft. Es ist auch dadurch nicht ausrangiert, daß die Beziehungen zwischen Mann und Frau,

zwischen Eltern und Kindern nicht nur freier und aufgeklärter geworden sind (durch den Niedergang der alten Machtverhältnisse), sondern zugleich anspruchsvoller, zerbrechlicher, komplizierter; und auch unser Wissen von den tiefenpsychologischen Verwebungen mit unseren Eltern hilft uns nicht nur, sondern schafft auch neue Komplikation. So häufen sich heute die Berichte über das Mißlingen der Beziehung zwischen Eltern und Kindern, über Verletzung, subtile Tyrannei und über den Bruch der Beziehung, der womöglich erlebt wird als Befreiung von unsäglicher Last. – Aber auch das Alte Testament ist ja schließlich nicht arm an solchen Geschichten: von der Flucht des verlorenen Sohnes, vom Betrügen des Vaters (durch Jakob), von Verführung und Inzest (bei Lot und seinen Töchtern), vom Aufstand (Absaloms), von Vaterhaß und Mutterleid. Daß die Wirklichkeit so ist, das macht gerade die überzeitliche Aktualität des Gebots.

Es wird auch nicht etwa aufgehoben durch die Worte Jesu, in denen die Elternehrung nicht verträglich scheint mit dem Verkündigungsauftrag: Laß die Toten ihre Toten – den Vater – begraben und folge mir nach (Lk 14, 26). – Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder? Wer Gottes Willen tut, der ist mein Bruder, meine Schwester, meine Mutter! Oder gar, zur Mutter gewandt: Weib, was habe ich mit dir zu schaffen (Joh 2, 5)? Wenn Jesus von seinen Jüngern als seinen Verwandten spricht, dann ist das Bild der Familie ja noch gebraucht. Es geht ein in die Beziehung, in den Auftrag zur Verkündigung, der wichtiger sein kann als das Dauernde, als die Ordnung, auch die Ordnung der Gebote; so wie im ganzen das Gesetz des Alten Testaments durch das Evangelium nicht verworfen wird, aber mit neuem Sinn erfüllt und auch überstiegen werden kann.

Wir sähen das 4. Gebot heute gerne ergänzt, oder sehen vielleicht deutlicher als frühere Zeiten, daß es auch umschließt: „Du sollst deine Kinder ehren!" Das glimmt, auf der Grundlage neutestamentlichen Denkens, hie und da auch in der Pädagogik auf. Am entschiedensten hat es aber ausgesprochen, geschrieben und praktiziert ein jüdischer Pädagoge, der zusammen mit den Kindern, die ihm anvertraut waren, in den Tod gegangen ist: Janusz Korczak.

Deine Kinder „ehren", nicht sie verwöhnen, nicht sie zu Tyrannen machen, aber sie wie die Eltern ehren – das ist das Gegenteil von dem, was man als Erziehungslehre aus dem 4. Gebot hat folgern wollen. Das ist gerade nicht die Verbündung mit dem Über-Vater, mit den Gehorsamsforderungen, mit der Macht des Patriarchats. Sondern Verbündung mit der Schwäche – der Kinder wie der Alten – gegen die Macht und ihren Mißbrauch, gegen die Erfolgs- und Durchsetzungsmentalität, gegen die Gedanken- und Herzlosigkeit, mit der die Welt den Wohlstand und die Gesundheit und den Erfolg und die harten Währungen und die weiße Haut als das Selbstverständliche, als das Herrschaftsberechtigte ansieht. Wollen wir erfolgreiche Kinder? Oder wollen wir, daß sie etwas tun, was für sie selbst und für andere wichtig ist und was der Kälte entgegenwirkt? So helfe uns Gott, daß wir Vater und Mutter, daß wir Kinder, daß wir Hilfsbedürftige ehren. Amen.

Bücher

Entwicklungen im Familienverhalten und Familienverständnis

Familien in der Schweiz, hrsg. von *T. Fleiner-Gerster – P. Gilliand – K. Lüscher,* Editions Universitaires, Fribourg 1991, 538 Seiten.

Der Mitherausgeber dieses Bandes, Prof. Kurt Lüscher, hat uns ermächtigt, Auszüge aus seinem die vielen Einzelbeiträge zusammenfassenden Abschlußkapitel zu veröffentlichen. Wir bringen daher an dieser Stelle statt einer Besprechung einige Abschnitte, aus denen der Wandel deutlich wird, der in und mit den Familien heute geschieht (a. a. O. 511ff). *red*

In unseren Tagen fehlt es nicht an Klagen über die Lage der Familie. Ihr vermeintlicher Zerfall gilt als eine wichtige Ursache für Schwierigkeiten im privaten und öffentlichen Leben. Den Bekenntnissen, sie sei die Grundlage einer freien Gesellschaft, wird

entgegengehalten, sie fände in der praktischen Politik zuwenig Anerkennung. Demgemäß erscheint ihre Zukunft als höchst ungewiß. Dennoch heiratet die große Mehrheit der Frauen und Männer und hat eigene Kinder. Dabei fällt es vielen Paaren oftmals nicht leicht, die eigenen Vorstellungen von Familie zu verwirklichen, sei es, weil dies die Umstände nicht zulassen, weil tatsächliche oder vermeintliche Traditionen als Leitbilder wirken, weil Autoritäten sich anmaßen, darüber zu befinden, was richtig ist, oder sei es, weil die eigenen Erwartungen zu hoch sind. So treten Widersprüche und Ambivalenzen im großen wie im kleinen offen zutage – Ideale und Wirklichkeiten klaffen oftmals auseinander. Zu diesem Bild gehört es, daß bisweilen beschwichtigend daran erinnert wird, Befürchtungen über den Untergang der Familie seien schon früher geäußert worden.

Ganz abgesehen davon, ob eine solche Relativierung der Gegenwart dazu beitragen kann, die hier und jetzt anstehenden Aufgaben zu erkennen und zu lösen, weisen alle Kapitel in diesem Buch auf tiefgreifende Entwicklungen hin. Wir können darum aus guten Gründen die These stellen: Seit den 60er Jahren ist in der Schweiz – ebenso wie in allen anderen westlichen Gesellschaften – ein doppelter Wandel von Familie in Gang gekommen, nämlich der des Familienverhaltens und der des Familienverständnisses. Oder anders ausgedrückt: Nicht nur gestalten die Menschen Partnerschaft, Elternschaft und das häusliche Zusammenleben angesichts der Entwicklung der Lebensverhältnisse anders, sondern es entwickelt sich auch ständig unser Wissen darüber, was Familie heute ist, was sie früher war, was möglich, wünschenswert, nachteilig und als richtig angesehen wird. Dabei verstärken sich wechselseitig die Veränderungen von Verhalten und Verständnis, von Handeln und Wissen und geben dem Wandel von Familie ein eigenes Gepräge . . .

Die historischen Aufsätze in diesem Band (Mesmer, Gugerli) belegen, im großen ganzen übereinstimmend mit der internationalen Literatur, daß das Wort Familie erst vergleichsweise spät, etwa seit dem 18. Jahrhundert, jene Bedeutung erhalten hat, die dem heutigen Verständnis entspricht. Im Grunde genommen umfaßt es historisch gewachsene Konfigurationen von Ehe, Haushalt, Elternschaft und Verwandtschaft; der Begriff der Familie ist also viel abstrakter, als wir – gestützt auf unsere Alltagserfahrung – anzunehmen geneigt sind. Die weitverbreitete Reifikation verschleiert dies und schafft darum oft Verständigungsschwierigkeiten, beispielsweise wenn gesagt wird, „die" Familie habe versagt und brauche Hilfe.

Die Erkenntnisse der neueren sozialgeschichtlichen Forschungen, wozu erfreulicherweise auch viele Beiträge aus der Schweiz vorliegen, werden erst allmählich breiteren Kreisen zugänglich. Das Wissen darum korrigiert die Vorstellung einer „natürlichen" Urform von Familie, wie sie lange Zeit im ethnographischen Schrifttum behauptet worden ist und sich – häufig unausgesprochen – noch heute in theologischen und weltanschaulichen Schriften findet. Oft liegt eine Vermengung mit der anthropologischen Fundierung von Familie vor. Aus der dem Menschen eigenen Pflege- und Erziehungsbedürftigkeit kann zwar durchaus auf die Universalität von Familie geschlossen werden, nämlich die Notwendigkeit einer Institutionalisierung von Eltern-Kind-Beziehungen und Geschlechterbeziehungen. Doch daraus läßt sich nicht ableiten, eine bestimmte Form von Familie sei die natürliche, die gottgewollte, die einzig richtige oder jedenfalls die beste.

Als Quintessenz, sozusagen als eine übergreifende „Definition", ergibt sich der Vorschlag, der Begriff Familie bezeichne (in westlichen Industriegesellschaften der Gegenwart) die *gesellschaftlich anerkannten* privaten Sozialformen, in denen die Beziehungen zwischen Kindern und Eltern sowie zwischen diesen untereinander im Hinblick auf die dabei anfallenden Aufgaben verläßlich organisiert bzw. gestaltet werden . . .

Was nun die neuere Entwicklung betrifft, so herrschte im 19. Jahrhundert und bis Mitte dieses Jahrhunderts in der Öffentlichkeit, der Politik und Wissenschaft die Auffassung vor, die Familie in allen ihren Formen vermöge sowohl ihre Eigenart zu bewahren als auch sich den gesellschaftlichen Entwicklungen anzupassen. Dafür sprachen zuletzt etwa die Erfahrungen während und nach

dem Zweiten Weltkrieg, als sich viele Familien als verläßliche Solidargemeinschaften erwiesen. Dabei galt es als selbstverständlich, daß im Alltag vornehmlich die Frauen die Last dieser Anpassungen trugen und sich innerhalb und auch außerhalb der Familien je nach Bedarf einsetzten.

Doch spätestens seit Ende der 60er Jahre setzte ein Wandel ein, der gleichzeitig mehrere Bereiche des familialen Handelns umfaßte, das Wissen und die Beeinflußbarkeit der biologisch-physiologischen Voraussetzungen ebenso wie den Alltag von Familien- und Erwerbstätigkeit, die Rollen von Mann und Frau ebenso wie diejenige des Kindes. Zwischen dem Übergang von der Industrie- zur Informationsgesellschaft und dem Wandel der Familie von einer umfassenden Lebens- und Haushaltsgemeinschaft zu einer Gruppe, die wesentlich durch die sich im Lebenslauf ändernden persönlichen Beziehungen ihrer Mitglieder getragen wird, bestehen also Parallelen und Wechselwirkungen. Namentlich wirken sich die in allen Lebensbereichen, in der Wirtschaft ebenso wie in der Kultur, beobachtbaren Tendenzen einer ausgeprägten Individualisierung im Verständnis von Familie (und in der Suche nach Alternativen zur Familie) aus . . .

Diese Entwicklungen bewirken im Alltag eine Zunahme der Vielfalt privater, also auch familialer Lebensformen, die von den Menschen, namentlich den heranwachsenden Generationen, als Realität wahrgenommen wird und ihr Verständnis von Ehe und Familie beeinflußt. Sie lassen sich nicht einfach als Folge eines Wertezerfalls erklären und sind wohl kaum als Zeichen kultureller Dekadenz zu bewerten, wie dies bisweilen getan wird, sondern eher als Ausdruck der angesprochenen komplexen gesellschaftlichen Veränderungen. Im Hinblick auf sozialethische und gesellschaftspolitische Überlegungen dürfte es darum angemessen sein, die Pluralität der Familienformen als ein Bemühen der Menschen zu deuten, unter den aktuellen gesellschaftlichen Verhältnissen praktikable, subjektiv sinnvolle Formen von Partnerschaft und Elternschaft zu leben . . .

Menschen entwickeln sich zu Personen – erwerben, bewahren und verändern ihre Identität – in aktiver Auseinandersetzung mit ihren Lebenswelten. Die Familie nimmt dabei zum einen eine intermediäre Rolle ein, indem die Eltern ihren heranwachsenden Kindern Umwelt „vermitteln", d. h. deren Einflüsse auswählen, verstärken und mindern und die Kinder in neue Lebenswelten einführen. Genauso wichtig ist zum anderen, daß jede Familie eine Lebenswelt für sich sein kann. Ihre Eigenständigkeit hängt davon ab, wie sich der Alltag organisieren läßt, besondere Situationen und Belastungen bewältigt werden und die Familienangehörigen miteinander umgehen. Dies wiederum wird von den Beziehungen zu jenen Lebensbereichen beeinflußt, von denen die Familie umgeben ist und in denen die Familienmitglieder tätig sind. Dazu gehören u. a. die Nachbarschaft, die Wohngemeinde, die Region sowie der Staat, die Arbeitsstätten der Eltern, ferner Kindergärten, Schulen und Orte der Freizeitgestaltung. Von besonderer Tragweite sind die Medien; namentlich das Fernsehen bringt vertraute und fremde, reale und fiktive Lebenswelten ins Haus und wird dabei selbst zu einem Teil der Familienwelt (vgl. Bonfadelli). Die Art und Weise, wie das Zusammenleben und die Beziehungen zur Umwelt organisiert werden, prägt die Identität einer Familie; diese wiederum ist bedeutsam für die Entwicklung einer Identität ihrer Mitglieder, namentlich der Kinder.

Ehe- und Familienpastoral, hg. von der Hauptabteilung Gemeindearbeit im Bischöflichen Generalvikariat Aachen, erarbeitet und zusammengestellt von *C. M. Siegers*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1991, 183 Seiten.

Dies ist – aus jahrelangen Erfahrungen heraus erwachsen – ein wirklich hilfreiches Werkbuch für die Ehe- und Familienpastoral, das jedem und jeder in diesem Bereich Tätigen nur dringend zur Anschaffung empfohlen werden kann. Es ist aufgegliedert in I. Lebensraum Ehe (partnerschaftliche Beziehung), II. Lebensraum Familie (partnerschaftliche Erziehung) und III. Lebensraum Gemeinde (Verantwortung der Pfarrgemeinden für das Gelingen von Ehe und Familie). Mit einigen humorvoll-kommentierenden Bemerkungen „zum Teufel in der Ehe" schließt das Werkbuch und lädt es so zugleich dazu ein, von vorne wieder anzufangen – sowohl mit dem Buch als auch mit dem, worüber es handelt: mit Ehe und Fami-

lie. In den jeweils möglichst knapp gehaltenen Texten werden Erfahrungen mit der Wirklichkeit Ehe und Familie aufzuhellen und auf ihre geistlichen Dimensionen hin zu vertiefen versucht. Ein ganzes Arsenal von inhaltlichen und methodischen Anregungen gibt Hilfestellungen für die Arbeit mit Ehepaaren und Familiengruppen – sei es, daß sie ad hoc, sei es, daß sie kontinuierlich geschieht. Was vor allem auffällt und wohltuend ist, ist, daß dieses Buch auf eine abstrakte moralische Indoktrination weitgehend verzichtet und statt dessen soweit möglich an der konkreten Alltagswelt sich zu orientieren bemüht ist und die dabei gemachten Erfahrungen als Impulse zum Nachdenken und zu einer möglichen Neuorientierung der Betroffenen nimmt.

Norbert Mette, Paderborn

Büchereinlauf

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

Achleitner Wilhelm – Winkler Ulrich (Hrsg.), Gottesgeschichten. Beiträge zu einer systematischen Theologie. Für Gottfried Bachl, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 463 Seiten, DM 68,–.

Adam Adolf, Höre mein Gebet. Aus der Schatzkammer der Stundenliturgie, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 159 Seiten, DM 24,–.

Baechler Winfried, Versöhnung suchen – feiern – leben. Betrachtungen und Denkanstöße zur persönlichen Einkehr, zu Beicht und Bußfeier, Kanisius Verlag, Freiburg/Schweiz 1992, 72 Seiten, sFr 6,–, DM 6,50.

Beesing Maria – Nogosek Robert J. – O'Leary Patrick H., Das wahre Selbst entdecken. Eine Einführung in das Enneagramm, aus dem Amerikanischen übertragen und mit einem Vorwort versehen von *Anneliese Heine,* Echter Verlag, Würzburg 1992, 240 Seiten mit 22 graphischen Darstellungen, DM 29,–, S 226,20.

Bühlmann Walbert, Zivilcourage in der Kirche, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1992, 176 Seiten, S 178,–, DM 24,80.

Campbell Josef, Die Mitte ist überall. Die Sprache von Mythos, Religion und Kunst, Kösel-Verlag, München 1992, 192 Seiten, DM 39,80.

Drewermann Eugen, Worum es eigentlich geht. Protokoll einer Verurteilung, Kösel-Verlag, München 1992, 511 Seiten, DM 34,–.

Emeis Dieter, Des Lebens Ruf heißt Liebe. Liebe, Ehe, Partnerschaft, Herderbücherei 1756, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1992, 144 Seiten, DM 12,80.

Engadiner Kollegium 1992, Die unersättliche Gesellschaft. Wieviel Konsum verträgt der Mensch? Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 240 Seiten, DM 34,–.

Faber Roland, Freiheit, Theologie und Lehramt. Trinitätstheologische Grundlegung und wissenschaftstheoretischer Ausblick, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1992, 126 Seiten, S 148,–, DM 22,–.

Die Feier des Stundengebetes für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Stundenbuch. Karwoche und Osteroktav. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, hrsg. im Auftrag der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz sowie der Bischöfe von Luxemburg, Bozen-Brixen, Lüttich, Metz und Straßburg, Verlag Benziger, Zürich – Braunschweig, Verlag Herder, Freiburg – Basel, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, Verlag Herder, Wien, St. Peter, Salzburg, Veritas, Linz 1992, 530 Seiten, DM 59,–.

Feneberg Wolfgang, Paulus der Weltenbürger. Eine Biographie, Kösel-Verlag, München 1992, 311 Seiten, DM 39,80.

Fraling Bernhard, Geistliche Erfahrungen machen. Spiritualität im Seelsorge-Verbund, Reihe: Perspektiven für die Seelsorge, Band 7, Echter Verlag, Würzburg 1992, 107 Seiten, DM 24,–, S 154,40.

Golub Ivan, Ich suche Dein Antlitz. Gedanken fürs Leben, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1992, 175 Seiten, S 178,–, DM 24,80.

Greshake Gisbert, Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 144 Seiten, DM 26,–.

Großmann Heinz, Menschen am Weg. Ein Jugendkreuzweg, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 70 Seiten, DM 14,80.

Grün Anselm, Sich ändern lernen. Versöhnung leben und feiern. Reihe: Perspektiven für die Seelsorge, Band 6, Echter Verlag, Würzburg 1992, 68 Seiten, DM 19,80, S 154,40.

Hark Helmut, Heilkräfte im Lebensbau. Ein praktisches Übungsbuch für Selbsthilfe und Therapie, Kösel-Verlag, München 1992, 222 Seiten, DM 39,80.

Henrici Peter – Wild Peter, Entdeckung der Liebe. Übungen zur Meditation der Beziehungen, Meditationskurs Band 2, Kösel-Verlag, München 1992, 190 Seiten, DM 34,–.

Hoffsümmer Willi, 122 Symbolpredigten durch das Kirchenjahr. Für Kinder, Jugendliche und Erwachsene, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992, 208 Seiten, DM 29,80.

Johne Karin, Wege zum Wesentlichen. Grundkurs Meditation, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 139 Seiten, DM 22,80.

Karrer Leo, Katholische Kirche Schweiz. Der schwierige Weg in die Zukunft, Universitätsverlag, Fribourg/Schweiz 1991, 502 Seiten, ca. sFr 48,–.

Klauck Hans-Josef, Im Kraftfeld der Liebe. Biblische Glaubensimpulse, Echter Verlag, Würzburg 1992, 192 Seiten, DM 24,80, S 193,30.

Kutschki Norbert (Hrsg.), Gedanken für den Alltag. Minuten der Besinnung 3, Echter Verlag, Würzburg 1992, 136 Seiten, DM 16,80, S 131,–.

Leuninger Ernst, Wir sind das Volk Gottes! Demokratisierung der Kirche, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1992, 168 Seiten, DM 26,–.

Loewit Kurt, Die Sprache der Sexualität. Überarbeitete Ausgabe, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/Main 1992, 103 Seiten, DM 9,80.

Ludwig Klaus (Hrsg.), Gruppenhäuser für Freizeiten, Klassenfahrten, Lehrgänge, Tagungen und, und, und . . ., Band 2, Verlag Klaus Ludwig, Gütersloh 1992, DM 24,80.

Lustiger Jean-Marie, Gotteswahl. Jüdische Herkunft, Übertritt zum Katholizismus, Zukunft von Kirche und Gesellschaft, Gespräche mit

Jean-Louis Missika und *Dominique Wolton*, aus dem Französischen von *Thorsten Schmidt*, R. Piper & Co, München 1992, 470 Seiten.

Martini Carlo M., Folge mir nach. Glaube, Dienst und Zölibat, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 96 Seiten, DM 19,80.

Meister Eckhart, Alles lassen – einswerden. Mystische Texte – Reden der Unterscheidung und Predigten, hrsg., übersetzt und kommentiert von *Günter Stachel*, Kösel-Verlag, München 1992, 190 Seiten, DM 34,–.

de Mello Anthony, Von Gott berührt. Die Kraft des Gebetes, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 234 Seiten, DM 29,80.

Nouwen Henri J. M., Gottes Clown sein. Geistlich leben in unserer Zeit, Herderbücherei 1753, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1992, 121 Seiten, DM 10,80.

Ders., Nähe. Sehnsucht nach lebendiger Beziehung, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 137 Seiten, DM 24,80.

Panikkar Raimon, Gottes Schweigen. Die Antwort des Buddha für unsere Zeit, Kösel-Verlag, München 1992, 376 Seiten, DM 48,–.

Pfeiffer Karl Heinz, Was die Nacht in den Morgen verwandelt. Trösten und sich trösten lassen, Herderbücherei 1758, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1992, 159 Seiten, DM 12,80.

Pontikos Evagrios, Über die acht Gedanken. Eingeleitet und übersetzt von *Gabriel Bunge*, Echter Verlag, Würzburg 1992, 92 Seiten, DM 18,–, S 140,40.

Rotzetter Anton, Das geheimnisvolle Lied des Uirapuru. Lateinamerikanische Impressionen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 288 Seiten, DM 29,80.

Rüenauver Hubert – Zingel Heribert, Den Sonntag feiern, Kösel-Verlag, München 1992, 424 Seiten, DM 44,–.

Schäfer Gerhard K. (Hrsg.), Die Menschenfreundlichkeit Gottes bezeugen. Diakonische Predigten von der Alten Kirche bis zum 20. Jahrhundert, Reihe: Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg, hrsg. von *Theodor Strohm*, Band 4, Heidelberger Verlagsanstalt, Heidelberg 1991, 487 Seiten, DM 42,–.

Schellenberger Bernardin, Aufstieg in die Weite. Stufen des Glaubens, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 192 Seiten, DM 26,–.

Schneider Michael, Wege des neuen Lebens. Modelle christlicher Existenz, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 217 Seiten, DM 26,80.

Sebott Reinhold, Das kirchliche Strafrecht. Kommentar zu den Kanones 1311–1399 des Codex Iuris Canonici, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1992, 247 Seiten, DM 29,80.

Spaemann Heinrich, Er ist dein Licht. Meditationen für jeden Tag. Jahreslesebuch hrsg. von *Ulrich Schütz*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 400 Seiten, DM 32,–.

Spölgen Johannes, Zu unserem Heil. Sakramentenkatechese in kirchenferner Zeit, Verlag J. Pfeiffer, München 1992, 192 Seiten, DM 26,–.

Stachel Günter, Erzähl mir aus der Bibel. Mose – Elija – Jesus, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992, 128 Seiten, DM 26,80.

Stertenbrink Rudolf, Weisheit aus dem Bauch. Jeder erlebt Jonas Geschichte, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 176 Seiten, DM 24,80.

Sudbrack Josef, Mystik im Dialog. Christliche Tradition, ostasiatische Tradition, vergessene Traditionen, Echter Verlag, Würzburg 1992, 192 Seiten, DM 29,–, S 226,20.

Thiele Johannes, Die Heiligkeit der Erde. Bewahrung der Schöpfung und Lebenslust, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1992, 160 Seiten, S 178,–, DM 24,80.

Vögtle Anton – Oberlinner Lorenz, Anpassung oder Widerspruch. Von der apostolischen zur nachapostolischen Kirche, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 155 Seiten, DM 24,80.

Weiner Ute, Kirchturm-Knobeleien. 99 Rätsel für pfiffige Christen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 68 Seiten, DM 12,80.

Weiß Andreas, Der Ständige Diakon. Theologisch-kanonistische und soziologische Reflexionen anhand einer Umfrage, Reihe: Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Band 10, Echter Verlag, Würzburg ²1992, 395 Seiten, DM 48,–, S 374,40.

Welte Bernhard, Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken, mit einem Vorwort von *Alois M. Haas*, durchgesehene Neuausgabe, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 268 Seiten, DM 39,–.

Wiedenhofer Siegfried, Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1992, 384 Seiten, S 380,–, DM 54,–.

Wohlmuth Josef, Jesu Weg – Unser Weg. Kleine mystagogische Christologie, Echter Verlag, Würzburg 1992, 240 Seiten, DM 34,–, S 265,20.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Leo Karrer ist Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz.

Liselotte Wilk, Dr. phil., Dr. rer. soc. oec., ist Assistenzprofessorin am Institut für Soziologie der Johannes-Kepler-Universität Linz.

Peter F. Schmid, Dr. theol., arbeitet als Pastoraltheologe, Pastoralpsychologe und Psychotherapeut in Wien und Linz.

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

Gabriele Pfister-Schölch arbeitete 14 Jahre als Theologin in einer Pfarrei, ist seit drei Jahren ausschließlich Hausfrau.

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

Ferdinand Dexinger, Dr. phil., Dr. theol., Lic. bibl., ist ao. Professor am Institut für Judaistik der Universität Wien.

Helmuth Schattovits, Dr. techn., Dipl.-Ing., ist Direktor des Instituts für Ehe und Familie in Wien.

Ingrid Rasch, Dipl.-Psychologin, ist Leiterin einer Katholischen Beratungsstelle für Eltern, Kinder und Jugendliche – Erziehungs- und Familienberatung.

Willibald Lampe ist Diözesanreferent im Referat Ehe und Familie im Bischöflichen Generalvikariat in Hildesheim.

Gerd Ständer ist Leiter der Familienbildungsstätte Rheine.

Ferdinand Kerstiens, Dr. theol., ist Pfarrer in Marl/Deutschland.

Andreas Flitner ist emeritierter Professor für Pädagogik an der Universität Tübingen.

Leitartikel

Helmut Erharter

Volk Gottes – ein leeres Versprechen?

Im Frühjahr 1988, bald nach der gewaltsamen Niederschlagung der Karfreitagskundgebung in Bratislava, fuhr ich dorthin, um einem Mittelsmann die ersten 500 Exemplare eines österreichischen, in Prag ins Tschechische übersetzten und in Österreich gedruckten Philosophiebuches zu übergeben. Für die geistig ausgehungerten jungen Intellektuellen war ein solches Werk nach Meinung eines meiner Prager Freunde wichtiger als religiöse Bücher, mit denen sie kaum etwas anfangen konnten. Das abendländische philosophische Denken mag manchen von ihnen Mut gemacht haben, sich aus der Umklammerung durch die totalitären Mächte des Staates zu lösen.

Im Sommer 1989 erlebten wir dann die Öffnung der Grenzen zwischen Ungarn und Österreich durch die ungarische Regierung, und im Herbst geschah das Wunder: Die zunächst in Leipzig begonnenen Demonstrationen mit Plakaten und Rufen „Wir sind das Volk" haben die Zwangsherrschaft in der DDR, die eine Million Tschechen in Prag haben mit dieser unglaublichen Volksmenge jene in der ČSSR überwunden. Es folgten „runde Tische", die Schleifung der Berliner Mauer und das Ende der „Volksdemokratien".

„Wir sind das Volk (Gottes)"

„Wir sind das Volk!" Seit der Französischen Revolution hat wohl kaum ein Ruf nach Freiheit solche historische Bedeutung erlangt wie diese Parole. Und es ist kaum ein größerer Gegensatz zu denken als der zwischen der tatsächlich praktizierten totalitären „Volksherrschaft des Volkes" und dieser gewaltfreien Losung.

Gegen Machtmißbrauch . . .

Mit dem Ruf „Wir sind das Volk Gottes" und mit vergleichbaren Aussagen (z. B. „Kirche ist Gemeinschaft", „Nos populus Dei" usw.) wehren sich zunehmend mehr katholische Christen (und in Solidarität mit ihnen auch Angehörige anderer christlicher Kirchen) gegen Vorgänge, in denen ein überzogener Herrschaftsanspruch und eine autoritäre Machtausübung durch Organe der Kirchenleitung das Leben von Christen schwer belasten[1]. Hinter solchen Parolen stehen kirchlich besonders engagierte und der Kirche eng verbundene Laien und Priester, aber auch Bischöfe, denen es nicht um eine Demontage der kirchlichen Strukturen, sondern um die Fort-

[1] Vgl. dazu *F. Stampfli*, Zwischen Resignation und Hoffnung. Zur Lage der katholischen Kirche in der Schweiz, insbesondere im Bistum Chur, in: Diakonia 23 (1992) 130–133, sowie den Beitrag von *K. Bucher* in diesem Heft. In ähnlicher Weise werden auch andere Aussagen dieses Leitartikels in anderen Beiträgen näher ausgeführt.

führung und um eine entschiedenere Verwirklichung der durch das II. Vatikanische Konzil eingeleiteten Reformen der Kirche geht.

. . . und Demontage des Konzils

Die Parole „Wir sind das Volk" taucht aber vermutlich auch deshalb auf, weil die Lehre von der Kirche als „Volk Gottes", die für das Konzil von grundlegender Bedeutung war, heute oft verschwiegen und ihr Stellenwert wieder auf vorkonziliare Vorstellungen zurückgeschraubt wird. Einer solchen Demontage des Konzils kann man nur entgegenwirken, indem man auf die Konzilstexte selbst zurückgeht.

Im wichtigsten Dokument des II. Vatikanischen Konzils, der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, gibt der Begriff „Volk Gottes" – als einziges der verschiedenen Bilder für die Kirche – einem Hauptkapitel den Namen; und dieses Kapitel wurde zudem im Verlauf der Arbeit an der Kirchenkonstitution vor das Kapitel über „Die hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere das Bischofsamt", gereiht. Noch deutlicher konnte wohl nicht unterstrichen werden, wie zentral die Lehre von der Kirche als Volk Gottes dem Konzil war!

Zwei Aussagen aus der Kirchenkonstitution seien in Erinnerung gerufen. In der Einleitung zum Kapitel 2 heißt es (Nr. 9): „Gott hat es aber gefallen, die Menschen . . . zu einem Volk zu machen, das ihn in Wahrheit anerkennen und ihm in Heiligkeit dienen soll." Für unseren Zusammenhang besonders wichtig ist die Aussage aus Nr. 12: „Das heilige Gottesvolk nimmt auch teil an dem prophetischen Amt Christi, in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch ein Leben in Glauben und Liebe, in der Darbringung des Lobesopfers an Gott als Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen (vgl. Hebr 13, 15). Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2, 20 und 27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien' ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert."

Wann und wo hört man heute etwas davon, daß die Gesamtheit der Gläubigen nicht irren kann und daß es wesentlich auf den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes „von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien" ankommt? Denn das wäre ja das eigentlich Christliche, theologisch Geforderte: daß alle Gläubigen der Kirche, Laien, Priester und Bischöfe, sich gemeinsam an der Suche nach der Wahrheit beteiligen, daß sie ge-

meinsam nach Wegen suchen, den Glauben in die heutige Zeit hinein zu verkünden und ihn zu leben.

Ein Ruf des *ganzen* Volkes Gottes

Die Parole „Wir sind das Volk Gottes" wendet sich – im Unterschied zum Ruf „Wir sind das Volk", mit dem ein bestimmtes Macht- und Herrschaftssystem überwunden werden sollte – nicht gegen die hierarchische Verfassung der Kirche, wie sie vom Konzil gelehrt wird. Deshalb können diesen Ruf alle mitvollziehen, die sich um eine kommunikative, partnerschaftliche Kirche bemühen, sich dabei aber als Individuen oder als kirchliche Gemeinschaften in ihren Rechten verletzt oder eingeschränkt fühlen. „Wir sind das Volk Gottes" kann sich vielleicht einmal gegen einen Pfarrer richten, der sich zu sehr als Pfarrherr versteht; „Wir sind das Volk Gottes" können Laien und Priester, Diakone und Pastoralassistenten, ehrenamtliche Mitarbeiter in Pastoral und Apostolat und andere betroffene Christen ausrufen, wenn ein Bischof gegen ihren Willen eingesetzt wird und handelt; „Wir sind das Volk Gottes" könnten aber auch Bischöfe, Priester und Laien eines Landes oder großer Regionen bekennen, wenn die römische Kirchenleitung sie in ihrem Eigenleben ungebührlich einschränkt; wir sind als „Volk Gottes" gegen den Krieg, gegen den Ausländerhaß, gegen Abschiebung von Flüchtlingen, gegen Umweltzerstörung usw., könnten friedliebende Gläubige auch gemeinsam mit dem Papst, mit US-amerikanischen Bischöfen und mit vielen anderen Kirchenvertretern gegen alle „Kriegstreiber" und „Umweltzerstörer" – auch wenn es sich dabei um ihre Mitmenschen und Mitchristen handelt – ausrufen. Die Zugehörigkeit zum Volk Gottes verlangt den Einsatz für alle bedrohten Menschen und für die bedrohte Umwelt, für Wahrheit und Gerechtigkeit.

Wichtig scheint mir zu sein, daß wir aus dem Bewußtsein unseres „Volk Gottes"-Seins heraus auch als kirchliche Gemeinschaft auf den verschiedenen Ebenen unsere Anliegen vertreten, unsere Erfahrungen einbringen, auf das Ernstnehmen unseres Glaubens- und Sittenbewußtseins pochen. Wir können uns dabei auch auf Papst Johannes Paul II. berufen, der in Familiaris Consortio (Nr. 5) schreibt: „Zur Erarbeitung einer echten evangelischen Unterscheidungsgabe in den verschiedenen Situationen und Kulturen, in denen Mann und Frau ihre Ehe und Familie leben, können und müssen die christlichen Eheleute und Eltern einen eigenen, unersetzlichen Beitrag leisten." Allerdings zeigt sich gerade hier das Ausmaß an kirchlicher Schizophrenie: Der schwerwiegendste Fall der Mißachtung der eigenen Lehre geschah wohl mit der

Enzyklika Humanae vitae. Wie viele Belastungen hätte die Kirche z. B. vermeiden können, wenn bei der Entscheidung über die Fragen der Empfängnisverhütung die Erfahrungen von verantwortungsbewußten Frauen und Männern aus aller Welt hinreichend zur Kenntnis genommen worden wären!

In diesem Heft werden auch andere Beispiele angeführt, bei denen das Volk Gottes auf verschiedenen Ebenen nicht ernst genommen wurde und sich vielleicht auch selbst zu wenig ernst genommen hat.

Es gibt aber auch zahlreiche positive Beispiele dafür, daß Kirche als Volk Gottes lebt und handelt. Darüber geben z. B. die Erfahrungsberichte in unserer Zeitschrift immer wieder Auskunft.

Zwei Vorgänge, an denen ich in Österreich mitwirken und die ich in den Nachbarländern Schweiz und Deutschland (West und Ost) miterleben durfte, seien hier berichtet bzw. in Erinnerung gerufen.

Geforderte Mitentscheidung

Ich denke an das Ringen um die Einrichtung und um eine angemessene Struktur der Pfarrgemeinderäte. Als wir in Österreich in den Jahren nach dem Konzil darangingen, im Rahmen einer „Diözesanordnung" auch die PGR-Ordnung zu erarbeiten, war eine der zentralen Fragen, wie die gemeinsame Verantwortung aller Glieder einer Gemeinde zum Ausdruck kommen und wirksam werden kann. Im Verlauf dieser Diskussion stellte der dienstälteste österreichische Bischof, Dr. Paulus Rusch von Innsbruck, fest, daß die Gläubigen eine Mit*entscheidung* und nicht nur eine Beratung verlangen. Dementsprechend formulierte dann die erste Diözesansynode in Salzburg (1968): „Der Pfarrgemeinderat ist das *kollegiale Leitungsgremium* der Pfarrgemeinde unter dem Vorsitz des Pfarrers." Diese *Leitung* wurde später zwar abgeschwächt; aber die Pfarrgemeinderäte selbst haben sich als repräsentatives Gremium des Volkes Gottes doch weitgehend durchgesetzt und haben das Bild von Kirche erheblich verändert.

Den bisher klarsten Ausdruck für die gemeinsame Verantwortung hat die konziliare Idee von der Kirche als Volk Gottes in unseren Breiten wohl bei der Durchführung von Diözesansynoden und nationalen synodalen Vorgängen erhalten.

Synoden als gemeinsame Wegsuche

Noch vor dem Ende des II. Vatikanischen Konzils machten sich die österreichischen Bischöfe und auch der Vorstand des Österreichischen Seelsorgeinstituts Gedanken über die Umsetzung der Ergebnisse des Konzils in der Realität von Kirche und Seelsorge in Österreich. Vor allem der österreichische Konzilstheologe Ferdinand

Klostermann plädierte dafür, auf einer österreichischen Synode die wichtigsten Schritte zur Verwirklichung der Konzilsbeschlüsse zu beraten. Synode war hier ausdrücklich verstanden als Widerspiegelung und Repräsentanz des Volkes Gottes: Vertreter der Laien, der Ordensleute und der Priester sollten gemeinsam mit den Bischöfen zur Auswahl der vordringlichen Themen und zu ihrer gründlichen Beratung zusammenkommen. Dabei war klar, daß die gemeinsam gefaßten Beschlüsse ihre Rechtskraft erst durch die ausdrückliche Zustimmung durch die Bischöfe erhalten würden.

Die Bischöfe entschieden damals, daß einer gesamtösterreichischen Synode zunächst Diözesansynoden vorausgehen sollten; auf gesamtösterreichischer Ebene begnügte man sich zunächst mit einer unverbindlicheren „Postkonziliaren Studienkommission".

Sowohl die Diözesansynoden als auch der „Österreichische Synodale Vorgang", der dann 1973 bis 1974 verwirklicht wurde, boten hervorragende Möglichkeiten, aus den oft sehr weit auseinanderliegenden Vorstellungen dessen, wie eine Erneuerung der Kirche aussehen könnte und sollte, zu Entscheidungen zu kommen, die vom Großteil der Synodalen und von vielen katholischen Christen mitgetragen wurden.

In etwas anderen Formen zeigte sich diese kirchliche Vitalität bei der Schweizer „Synode 72", bei der „Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland" in Würzburg, bei der Synode der Diözese Meißen und dann bei jener der katholischen Kirche in der DDR, die in Dresden stattfand. Eine solch intensive Communio von Bischöfen, Priestern und Laien, also von Vertretern des ganzen Volkes Gottes, konnte man seitdem kaum mehr erleben.

Es ist sehr erfreulich, daß sich eine Reihe von deutschen Diözesen in den vergangenen Jahren zu Synoden aufgeschwungen hat. Noch erstaunlicher ist die synodale Bewegung in Frankreich[2]. Der Bericht über die bisher durchgeführten Diözesansynoden betont besonders die Bedeutung dieser Vorgänge für die Stärkung der kirchlichen Communio. Der Erfolg müßte eigentlich die anderen Diözesen und die Kirchen der verschiedenen Länder ermutigen, die gewaltigen Probleme der Gegenwart, die sich den Kirchen stellen, (auch) auf diese Weise anzugehen.

Bereitschaft zum Leben als Christen

„Wir sind das Volk Gottes" verweist darauf, daß Christen als Mitglieder der Kirche in ihrer Würde und in ihren Rechten voll anerkannt werden wollen; die Parole ist

[2] Vgl. *M. Hébrard*, Das synodale Element belebt die Ortskirchen. Diözesansynoden lassen Frankreichs Katholiken kirchliche Gemeinschaft neu entdecken, in: Herder-Korrespondenz 45 (1991), 132–136.

aber auch ein Bekenntnis dazu, als Christ, als Mitglied dieses Volkes leben zu wollen, wie dies die Kirchenkonstitution (Nr. 10) erwartet: „Durch die Wiedergeburt und die Salbung mit dem Heiligen Geist werden die Getauften zu einem geistigen Bau und zu einem heiligen Priestertum geweiht, damit sie in allen Werken eines christlichen Menschen geistige Opfer darbringen und die Machttaten dessen verkünden, der sie aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat (vgl. 1 Petr 2, 4–10)."

Artikel

Dietrich Wiederkehr „Volk Gottes": theologische und kirchliche Hausaufgaben *nach* Vaticanum II

Die vielen unentschiedenen Konzilskompromisse – bezüglich Schrift und Tradition, Ortskirche, Kollegialität der Bischöfe und eben „Volk Gottes" – haben zu oft gegentendenziellen Interpretationen und Applikationen geführt. Einer der Mängel der Kirchenkonstitution besteht darin, daß die Idee vom „Volk Gottes" spät auftaucht und die Aussagen dieses Kapitels nicht mehr hinreichend bei der Formulierung der anderen Kapitel berücksichtigt wurden. Wiederkehr führt im folgenden nicht nur die konzilsgeschichtliche und -politische Herkunft dieses Themas und seine Bedeutung für das heutige Verständnis von Kirche aus, sondern zeigt auch die Grenzen und Schwächen dieses Bildes auf. Die erfreulichen Tendenzen zur Verwirklichung dieses Kirchenbildes in den synodalen Vorgängen sind infolge der zentralistischen Gegenbewegung (bisher) nur kurze Episoden geblieben. *red*

Auch das II. Vatikanische Konzil ist ein abgebrochenes Konzil; aber anders als das I. Vatikanische Konzil wurde es nicht gewaltsam von außen abgebrochen, sondern es hat *sich,* nach einer immensen Aufarbeitung der befreienden Großen Überlieferung aus der Schrift und dem Leben der Kirche, aus einer gewissen inneren Ermüdung und Erschöpfung selber abgebrochen. Es hat durch die Erweckung verlorener und vergessener wesentlicher Aspekte des Glaubens festgefahrene und erstarrte Lehr- und Ordnungspositionen neu als Problem*stellungen* angemeldet – dies ist seine Leistung. Es hat aber nicht mehr vermocht, höchstens noch versucht, diese spannungsvollen Themen auch einer Problem*lösung* entgegenzuführ-

ren. Dies ließe sich an verschiedenen Schlüsselbegriffen oder -begriffspaaren zeigen. Die größere Ursprünglichkeit der Schrift gegenüber der Tradition wurde zwar angemeldet, aber noch lange nicht genügend kritisch und befreiend ausgetragen. Die ekklesiale Eigenwirklichkeit der Ortskirche innerhalb der Weltkirche hat noch nicht „gewonnen", wie etwa die neueste Instructio der Glaubenskongregation zeigt, die die Ortskirche wieder in die uniformierende Ordnung einer hierarchisch-zentralisierten Gesamtkirche einzwängen will. Die Aufwertung der nichtkatholischen christlichen Kirchen hat in der Ökumene noch zu keiner nennenswerten selbstkritischen Relativierung der römischen Kirche geführt. Und wie sehr der dominierende päpstliche Primat sich gegen jegliche Kontrolle und Einbindung in die Kollegialität der Bischöfe sträubt, zeigen die vielfältigen überängstlichen Betonungen und Behauptungen, die in den Konzilstexten aufgeboten sind. Während des Konzils mochte es schon einen Erfolg bedeuten, gegenüber den vorher einseitigen Übergewichtungen nur schon durch das Anmelden und Einbringen diese Gegengewichte ins Spiel zu bringen, aber zum eigentlichen *Durch*spielen ist es noch nicht gekommen, sondern eher zu unentschiedenen und oft gegentendenziellen theoretischen und kirchenpolitisch-praktischen Interpretationen und Applikationen der unentschiedenen Konzilskompromisse.

Nicht anders steht es mit dem ekklesiologischen Schlüsselbegriff „Volk Gottes": Zwar bedeutete es nicht wenig, daß dieser Begriff nur schon gegenüber den geltenden Kirchensymbolen auch aufs „Spielfeld" gebracht werden konnte, aber das auszutragende Spiel blieb abgebrochen und steht noch immer bevor: was bringt „Volk Gottes" *neu* und verändernd ein, und: wie werden die *früheren* Begriffe davon verändert?

Ein Nebenthema wird Leitmotiv

Der abschließende Eindruck der Kirchenkonstitution, mit dem Thema „Volk Gottes" im zweiten Kapitel, *nach* der Kirche als Geheimnis und *vor* der strukturellen Ausdifferenzierung in Hierarchie und Laien, gibt einen Eindruck von Systematik, der zwar für die Wirkungsgeschichte und die theologische und kirchenpraktische Auslegung wichtig ist, der aber der Vor- und Entstehungsgeschichte nicht entspricht. Eher macht diese Vorgeschichte des Konzilsverlaufs verständlich, weshalb mit dieser Anordnung zwar ein Lernprozeß zu einem ersten *Abschluß* gekommen ist, der aber für eine weitere Auswirkung eher einen *Ausgangs*punkt bildet.

Bei der Vorbereitung und der eigentlichen Konzilsarbeit in der Kommission taucht die Basiskategorie „Volk Got-

tes“ verhältnismäßig spät auf. Erst galt es, das vorbereitete Schema, weitgehend eine Auflistung der bestehenden Kirchenthemen und -ordnungen, von einer ganzheitlichen Ekklesiologie her umzustrukturieren. Schon die Vorschaltung einer Reflexion über die Kirche als Geheimnis, aus ihrer trinitarischen und christologischen Begründung und in ihrer universalen Heilsbedeutung, bedeutete gegenüber einer nach wie vor juridischen Sicht einen Fortschritt. Noch war aber der Aufbau so gedacht, daß das vielfach angemeldete Thema der Laien erst nach der Behandlung der hierarchischen Ordnung von Papst, Bischöfen und Priestern folgen sollte. Für ebendiese bereits partielle Gruppe der Laien wurde auch erstmals der Begriff „Volk Gottes“ eingeführt, also nicht etwa „pars pro toto“, sondern als jener restliche Teil der Kirche, der nicht die Ordnung der Amtsträger oder die Gruppe der Ordensleute bildet. Erst in einer zweiten Revision des Textes, nach den Eingaben auch der andern Kommissionen sowie der ökumenischen Beobachter, wurde neu geplant, ein *vorgängiges* Kapitel dem gemeinsamen und grundlegenden Subjekt der ganzen Kirche als „Volk Gottes“ zu widmen. Es sollte in der Systematik der Konstitution gleich an das Kapitel vom Geheimnis anschließen und dieses konkretisieren, anderseits sollte es vorgängig zu den amtlichen Unterschieden die übergreifende und durchgehende gemeinsame Dignität aller Glieder der Kirche zusammenfassen. So sollten einerseits die Laien von bisherigen Objekten der kirchenamtlichen Betreuung endlich auch als gleichberechtigte Subjekte aufgewertet werden, anderseits sollten sich die Amtsträger erst einmal auf der gemeinsamen Ebene mit allen Glaubenden, allen hörenden, feiernden, bezeugenden und gesandten Gliedern der Kirche zusammenfinden. Die systematischen Implikationen dieser scheinbar äußerlichen Umstellung waren im Konzil wohl nur zum Teil schon erkannt und gezogen worden – als Hausaufgabe für nachher!

Stärken und Schwächen der Basiskategorie „Volk Gottes“

Rückblickend ist heute nicht mehr allen Katholiken vorstellbar, welche Erweiterung und Vertiefung der Perspektive mit „Volk Gottes“ in die landläufige Kirchenerfahrung und in das offizielle Selbstverständnis der Amtskirche eingebracht wurde, wie hier aus einer vorher höchstens im Innern der Theologie, und auch hier nur in der Bibeltheologie und in der Patristik, wiederentdeckten Symbolik eine doch brisante und explosive Konzeption von Kirche in die Mitte der Konzilsdebatte, aber auch in die Mitte des ganzen Gottesvolkes, der Kirchenordnung und auch der pastoralen Kirchenpraxis gerückt

wurde. Erst mit der Zeit sollte sich zeigen, was die „schönen" Bilder aus Bibeltheologie und Kirchenvätern an kritischer und innovativer Veränderung freisetzen sollten.

Zunächst fügte sich so die Kirche als ganzes in einen Aufbruch, der lange vor ihr schon in der Herausführung Abrahams und im befreienden Exodus Israels seinen Anfang genommen hatte, in eine wechselseitige Partnerschaft zwischen dem Bundesgott und seiner Verheißung einerseits, mit dem bundespflichtigen und bundesbrüchigen Volk Israel anderseits. Bewegung trat an die Stelle der statischen und fixierenden, weitgehend geschichtsunfähigen und -immunen Kirchenbilder von „Leib Christi" oder „Haus Gottes" usw. Nicht zuletzt entzog sich vor der jetzigen Kirche der Hoffnungshorizont des Reiches Gottes in eine neue eschatologische Ausständigkeit, mit der eine ungeduldige triumphalistische Gleichsetzung nicht mehr möglich war. Dazwischen spannte sich wiederum die ganze Dramatik der gnädigen und universalen Erwählung von seiten Gottes, und die bald glaubende, bald ungläubige und ungehorsame Gefolgschaft des Bundesvolkes. Innerhalb der Kirche wurden im „Volk Gottes" alle Unterschiede und Differenzierungen unterlaufen und unterfangen durch die gemeinsame und gleichberechtigende Würde aller Glaubenden als priesterliches und prophetisches Gottesvolk, in der gemeinsam zu verantwortenden Zeugenschaft und Sendung, die durch alle auch noch so legitimen Unterschiede nicht mehr verdeckt werden dürfte. Schließlich erlaubte dieses Kirchensymbol eine durchlässige und offene Ausweitung über die katholische Kirche hinaus: Zum Volk Gottes gehörten – je gestuft, aber doch nie ausgeschlossen – die anderen Kirchen, die Religionen und alle strebenden und suchenden Menschen überhaupt. Innerhalb der katholischen Kirche legte dieses Kirchensymbol auch strengere richtende Maßstäbe für die Zugehörigkeit zum Volk Gottes an, während es außerhalb zu größerer Weite und Anerkennung echt heilshafter Glaubensgemeinschaft befreite.

Daß in diesen „Stärken" der Kategorie „Volk Gottes" auch die Grenzen und Schwächen dieses wie jeden Kirchensymbols und -bildes angemeldet wurden, konnte angesichts der mithörbaren kirchenstrukturellen und -politischen Implikationen und Explikationen nicht überraschen. Auch an diesem Konzilsthema läßt sich bald erkennen, daß es die „reine" theologische und interesse-lose Ekklesiologie nicht gibt und auch vorher nie gab. Dies wurde von den Verfechtern dieses Kirchensym-

bols auch eingestanden, davor warnten natürlich auch bald die Verteidiger nicht nur der traditionellen Ekklesiologie, sondern auch der entsprechenden kirchenstrukturellen Ordnungen und kirchenpolitischen Machtverteilung.

So wurde etwa auf den qualitativen heilsgeschichtlichen „Rubikon" hingewiesen, den das Volk Gottes mit Jesus Christus, mit der vollen Selbstoffenbarung Gottes und mit der Unumkehrbarkeit von Gottes Heilszuwendung überschritten habe, auf die Ausgießung der eschatologischen Geistgabe und vor allem auf die vermittelnde Konkretisierung der Heilssendung in der Kirche und ihrer Ordnung. Die Ableitung ist im Konzil und seither so oft und so schlüssig und zielstrebig durchgezogen worden, daß eher der Eindruck und der ideologiekritische Verdacht aufkommt, es werde mit der Konkretheit Christi ebensosehr und noch mehr die Konkretheit der Kirchenordnung begründet und verteidigt (?). Nicht zu überhören ist auch die Warnung vor einem profanierenden Verständnis des „Volkes Gottes" in einem institutions- und amtskritisch demokratischen Sinne, vor dem aber allzurasch und -listig die nicht minder geschichtlich und gesellschaftlich bedingte hierarchische Struktur sich in einen Schonraum der göttlichen Einsetzung und des göttlichen Rechtes in Sicherheit bringen und bergen will. Eher ernst zu nehmen sind fundamentaltheologische Bedenken, die auch bei einer großzügigen Ausweitung und Durchlässigkeit der Zugehörigkeit zum Volk Gottes immer noch eine gemilderte Form eines christozentrischen und ekklesiozentrischen Absolutheitsanspruchs vermuten oder die das glaubende und pilgernde Gottesvolk doch noch in einer apolitisch transzendierenden Distanz und zu wenig in einer profangeschichtlichen und gesellschaftlichen Solidarität mit den Armen und Unterdrückten sehen. Daß alle Bilder, auch die Bilder der jesuanischen Gleichnisse oder hier die Kirchenbilder, „hinken", wird – eine häufige Beobachtung – meistens von denen angemahnt, die auch die vom Bild wirklich getragenen und geforderten Schritte scheuen und nicht tun wollen.

Der unausgewertete Stellenwert von „Volk Gottes"

Es gibt unter den Leitmotiven des II. Vatikanums mehrere *prinzipielle* Leitbegriffe, die aber nicht mehr oder noch nicht zu einer auch *prinzipiierenden* Wirkung gekommen sind. Eher erleiden sie das Schicksal des zu spät gekommenen Gastes, der – sprichwörtlich – „nehmen muß, was übrigbleibt". Dabei nützt diesen Grundbegriffen auch nicht mehr viel, daß sie aus ursprünglichen Quellen wieder erschlossen sind: ob „Volk Gottes", „Geheimnis", „Sakrament des Heiles" usw. In der Zwischen-

zeit haben andere geschichtliche und kirchenstrukturelle Entwicklungen ihren Gang genommen und sich in festen Ordnungen ausgelegt und darin auch eingerichtet, zudem haben diese Ordnungen eine entsprechende theologische und ekklesiologische, oft auch pneumatologische Legitimation aufgebaut und sich entsprechende Autorität verschafft.

Anschaulich wird dies beim „Volk Gottes" an den in diesem Kapitel ausgefalteten Gestalten und Grundvollzügen der Kirche: an der eingebrachten und aufgeholten Beteiligung des ganzen Gottesvolkes am priesterlichen Amt Christi in Gottesdienst, in der Feier der Sakramente und im Lebensgottesdienst des Alltags (LG 10 und 11), an der Beteiligung am prophetischen Amt Christi im Glaubenssinn und im Glaubenszeugnis aller Christen, nicht zuletzt in den Charismen (LG 12). Die Genugtuung und der Gewinn dieser Einsetzung in lange verlorene und verhinderte Rechte sei damit nicht bestritten, aber die Lektüre der Texte und noch mehr die nachkonziliare Wirkungs- und Wirkungslosigkeitsgeschichte läßt die Fußangeln der Texte und die eingeschränkte Geltung und Wirkung nicht übersehen. Anstatt den priesterlichen Dienst ebendieser Gesamtkirche vom erweiterten und integralen Subjekt des Gottesvolkes her grundsätzlich und grundlegend von den Bedürfnissen und Begabungen aus neu zu ordnen, wird gleich zu Beginn die Existenz und die Kompetenz des Weihepriestertums schon immer aus dieser Integration herausgehalten und unangetastet gelassen, so daß das allgemeine Priestertum sich in den übriggelassenen Nischen bewegen kann und muß – nicht darüber hinaus. Ebenso beim prophetischen Amt: es erkennt allen Glaubenden wohl eine eigene authentische Glaubenserfahrung und -artikulation zu, läßt sogar charismatische Kreativität zu; aber wiederum wird das schon bestehende und institutionalisierte Lehramt nicht in den umfassenden integralen und integrierenden Umschmelzungsprozeß einbezogen, sondern schon als feste Größe eingeführt und durchgehalten. Dabei sei eine Ausdifferenzierung in verschiedene Beteiligungen am Gottesdienst der Liturgie und des Lebens, am prophetischen Zeugnis und an der erfahrenden und auslegenden Weitergabe des Evangeliums nicht bestritten; aber mit dem Eintreten des integralen und ganzheitlichen Subjekts des Volkes Gottes müßten *alle* Beteiligten Rolle und Funktion grundlegend neu suchen und finden. Es ist für das Weihepriestertum und für das Lehramt nicht nur von außen etwas *anders* geworden, weil jetzt zusätzlich, additiv, auch die Laien am Gottes-

dienst und an der Glaubensinterpretation beteiligt sind, sondern das Weihepriestertum und das Lehramt müssen selber ein je *anderes* Weihepriestertum und ein *anderes* Lehramt werden, wenn sie sich jetzt in ein größeres integrales Subjekt eingebunden erkennen. Nicht nur müssen die Priester lernen, mit einer aktiv gestaltenden und mitfeiernden Gemeinde leben zu können/müssen; nicht nur müssen die Träger des Lehramtes sich gefaßt machen, daß schon *vor* ihrer Lehräußerung und auch *nach* ihr andere eigenständige und eigenberechtigte Erfahrungen und Artikulationen des Glaubens geäußert werden. Sondern sie haben ihr eigenes priesterliches Amt und ihr Lehramt von Anfang an schon immer *innerhalb und zusammen* mit einer größeren aktiven Gemeinschaft des Glaubens und Feierns anzutreten, zu teilen und auch entsprechend teilend auszuüben. Nun aber ist in diesen an sich erfreulichen Aussagen über das priesterliche und prophetische Amt des ganzen Gottesvolkes die Stellung und das Funktionieren von Weihepriestertum und Lehramt schon immer fest umschrieben und nicht mehr in Frage gestellt: das integrale Prinzip vom priesterlichen und prophetischen Volk Gottes ist nicht integrierend und prinzipiierend geworden, sondern kann sich nur noch im übriggelassenen beschränkten Raum und in einer schon immer vom Amt zugewiesenen, aber auch begrenzten und kontrollierten Freiheit bewegen.

Man kann sich vorstellen, wie anders die heutige Problematik der fehlenden Priesterberufe und der fehlenden Eucharistiefeiern angegangen werden könnte. Dann würde man nicht von Anfang an die Disziplin und die Theologie des besonderen Weihesakramentes als starre Konstante von der ganzen pastoralen Problematik ausklammern, sondern man könnte zusammen mit dem ganzen priesterlichen Gottesvolk die Notsituation angehen, aber auch überwinden. Oder: Es ist nicht auszudenken, wie anders das Lehramt zur lateinamerikanischen Befreiungstheologie Stellung nähme, wenn es ihr nicht wie einem fernen und fremden Phänomen gegenüberstünde, sondern wenn es sich erst einmal am ganzen Erfahrungs-, Leidens- und Befreiungsweg solidarisch mitbeteiligt hätte: als Lehramt mit dem und im prophetischen Gottesvolk.

Subjekt – eine Episode?

Die redaktionelle „Verspätung" des 2. Kapitels vom „Volk Gottes" hat sich noch in anderer Hinsicht folgen*reich*, richtiger: folgen*los*, ausgewirkt. Die Zusammenfassung aller Aussagen, die noch ununterschieden von allen Glaubenden gelten, erzielte keinen weiteren Einfluß mehr auf die übrigen Kapitel, die ihre eigenen redaktio-

nellen Prozesse durchliefen. Dies wird denn auch in der mehr äußerlichen, aber doch bezeichnenden Überleitung sichtbar, mit der das anschließende 3. Kapitel „von der hierarchischen Verfassung, insbesondere dem Bischofsamt", beginnt: „Um Gottes Volk zu weiden und immerfort zu mehren, hat Christus der Herr in seiner Kirche verschiedene Dienstämter eingesetzt." Bezeichnenderweise erscheint in diesem ersten Satz das vorher erst neu in seinen *Sub*jektstatus eingesetzte Volk Gottes bereits wieder als *Ob*jekt. Die Austragung der Kompetenzverteilung zwischen Papst und Bischofskollegium findet gleichsam unter Ausschluß, jedenfalls höchstens bei einer zuschauenden und -hörenden Rolle des Gottesvolkes statt, das höchstens noch erfährt, daß es von nun an nicht nur den quantitativen Teil einer uniformen Groß- und Weltkirche bildet, sondern daß es der zaghaft eingeräumten Verantwortung eines Ortsbischofs zugeteilt wird. Auch hier hätte eine echte Auswertung des prinzipiellen Stellenwertes des „Volkes Gottes" noch ganz andere mögliche und notwendige Wirkungen.

Die kurze Phase der synodalen Vorgänge in einzelnen Ländern, wie der Schweiz, Deutschland, Österreich und vor allem Holland, haben gezeigt, wie das Kräfteverhältnis zwischen zentralem und zentralistischem Primat einerseits, und einer basisnahen orts- und regionalkirchlichen Bischofskonferenz anderseits doch anders angelegt ist und ausgetragen wird, wenn ebendiese Ortskirche als Volk Gottes sich als Subjekt daran beteiligt: an der Bezeugung des Glaubens, an der Gestaltung christlichen Lebens in Ehe, Familie, Beruf und Gesellschaft, an der Feier des Gottesdienstes, an der Ordnung der kirchlichen Dienste und Ämter usw. Es tritt als ein neuer und eigener Träger von Glaubens- und Kirchenverantwortung hinzu und bricht in das bisher exklusive Machtkartell von Papst und Bischöfen ein. Das Votum der Bischöfe gewinnt an Unterstützung und Wirkung, aber auch an echt theologisch ernstzunehmendem Anspruch, wenn es mitgetragen wird von den jeweiligen Ortskirchen. Anderseits kann ein auch legitimer Einheitsdienst des Petrusamtes nicht mehr über diese aufgebrochene, angeeignete und nicht mehr losgelassene Subjektsdignität *hinweg* ausgeübt werden. Bischöfe *mit* Volk sind weniger leicht zu übergehen, als dies jetzt in der nachkonziliaren Zeit praktiziert wird.

Immerhin läßt der zweite Satz des gleichen 3. Kapitels noch einige Hoffnung, daß in dieser Spannung zwischen einem als Objekt betreuten und einem sich als Subjekt selbstverantwortenden Volk Gottes noch eine andere

Ausmarchung erfahren und sich so auch auf das gespannte Verhältnis von Primat und Episkopat auswirken könnte: „Denn die Amtsträger, die mit heiliger Vollmacht ausgestattet sind, stehen im Dienst ihrer Brüder, damit alle, *die zum Volke Gottes gehören,* in freier und geordneter Weise sich auf das nämliche Ziel hin ausstrecken und so zum Heile gelangen" (LG 18). Die Hausaufgabe, wie sich das in diesem Finalsatz als Subjekt erwähnte Volk Gottes im Dienst der Brüder im Bischofsamt bemerkbar und vernehmbar macht und wie so die Kräfte- und Machtverteilung noch anders geregelt werden könnte, bleibt noch gestellt. Anzeichen dafür, sie so und so *anders* als bisher zu lösen, sind nun doch die im übrigen so unseligen Kirchenkonflikte in den Diözesen der Schweiz und Österreichs.

Unselig in diesen Konflikten sind allerdings nicht die *Opfer,* die als Objekte behandelten und verschacherten Gemeinden, die darum „mit göttlichem Recht" widersprechen und widerstehen, sondern unselig sind die *Täter* im kirchenamtlichen Machtkartell, die ihren verbalen Anerkennungen des Gottesvolkes keine oder so andere Taten folgen lassen. Es ist paradoxerweise ebendiesem Gottesvolk zu danken, wenn die genannten Konflikte noch mit keiner der vorgeschlagenen *unguten* Lösungen bereinigt worden sind.

Schluß: wider die Harmonisierung

Vermehrt wird in den letzten Jahren von lehramtlicher Seite, bei den Bischofssynoden und in den Äußerungen der Glaubenskongregation, immer wieder auf mögliche Einseitigkeiten und Verkürzungen gerade des „Volk Gottes"-Begriffs hingewiesen. Weil anderseits die Ansätze nicht einfach ungeschehen gemacht werden können, wird eine andere sanftere Strategie gewählt: die komplementäre Korrektur. So sei aus „Volk Gottes" nicht einfach alles mögliche abzuleiten, sondern dieser Begriff sei durch andere Kirchensymbole komplementär zu ergänzen und in deren Licht zu interpretieren: Dabei wird etwa auf die Mysteriendimension der Kirche und ihre trinitarische Grundlegung, Erhaltung und Vollendung hingewiesen. Oder es werden die nüchternen und praktischen Konkretisierungen der Ortskirchen in eine größere mystische Communio eingebunden, die dann so mystisch doch nicht ist, wenn sie mit der hierarchischen Einheit „cum et sub Petro" gleichgesetzt wird. Kirchenpolitische Konkretisierung und pastorale Pragmatik scheint offenbar nur dann „profanierend" und „verweltlichend" zu sein, wenn sie eine *andere* kirchenpolitische und kirchenstrukturelle Konkretisierung versucht. Daß „Volk Gottes" tatsächlich die Eigenwirklichkeit und Eigen-

ständigkeit der Ortskirchen und die Vielfalt der Regionalkirchen betont und schützt, macht nun einmal die Fruchtbarkeit dieses Ansatzes aus – der zudem seinerseits biblisch, patristisch, theologisch und spirituell auch nicht von schlechteren Eltern stammt als die Mystifikationen des päpstlichen Zentralismus.

Für eine umfassende systematische und theoretisch-theologische Harmonisierung der verschiedenen Kirchensymbole ist es einfach noch zu früh, solange nicht erst einmal diese erneuernden Korrektive ihre kritische und befreiende Wirkung und Eigendynamik im ekklesio*praktischen* wie im ekklesio*logischen* Bereich haben entfalten können. Wenn wir lange genug mit einseitig juridischen und hierarchielastigen Kirchensymbolen leben mußten, wird uns auch das heilsame Gegengewicht des integralen, basisnahen und ganzheitlichen Kirchensymbols „Volk Gottes" nicht schaden, sondern nur guttun. – Die Hausaufgabe ist nicht abzuändern oder zu erlassen, sondern erst einmal anzugehen und zu lösen.

Literatur:

L. Boff, Und die Kirche ist Volk geworden, Düsseldorf 1987; *C. Duquoc,* Kirchen unterwegs. Versuch einer ökumenischen Ekklesiologie, Fribourg 1985; *L. Karrer,* Aufbruch der Christen. Das Ende der klerikalen Kirche, München 1989; *ders.,* Katholische Kirche Schweiz. Der schwierige Weg in die Zukunft, Fribourg 1991; *G. Philips,* Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium", in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil I, Freiburg 1966, 138–155; *H.-J. Pottmeyer* (Hrsg.), Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986; *D. Wiederkehr,* Grundvollzüge christlicher Gemeinden, in: *L. Karrer* (Hrsg.), Handbuch der praktischen Gemeindearbeit, Freiburg i. Br. 1990, 14–38.

Norbert Greinacher

Wir sind das Volk Gottes!

Zur Demokratisierung der Kirche

Am Demokratisierungsprozeß der Weltgesellschaft kann und darf auch die katholische Kirche nicht vorbeigehen, weil auch alle anderen gesellschaftlichen Kräfte in diesen Prozeß einbezogen sind und weil die Kirche damit ihrem biblischen Auftrag und auch langer geschichtlicher Praxis besser entsprechen würde. Greinacher begründet seine Aussagen mit manchen pointiert kritischen Bemerkungen, und er fordert insbesondere die Gemeinden und die Bischöfe auf, konkrete Schritte der Demokratisierung zu gehen. *red*

Demokratisierungsprozeß – irreversibel

In einer der ersten Menschenrechtserklärungen der Neuzeit, in der Erklärung der „Grundrechte von Virginia vom 12. Juni 1776", heißt es: „Alle Menschen sind von Natur aus in gleicher Weise frei und unabhängig und besitzen bestimmte angeborene Rechte . . ., und zwar den Genuß des Lebens und der Freiheit, die Mittel zum Er-

werb und Besitz von Eigentum und das Erstreben und Erlangen von Glück und Sicherheit . . . Alle Macht ruht im Volke und leitet sich folglich von ihm her."[1]

Damit wurde ein Demokratisierungsprozeß eingeleitet, der nach gut zweihundert Jahren dazu führte, daß die meisten der 179 Mitgliedsstaaten der Vereinten Nationen zumindest in formaler Hinsicht eine demokratische Verfassung haben. Mit dem Ende des „real existierenden Sozialismus" erhielt dieser Demokratisierungsprozeß der Weltgesellschaft eine zusätzliche Dynamik. Damit soll in keiner Weise behauptet werden, daß die Menschenrechte sich nun auch faktisch überall durchgesetzt haben. Aber zu Theorie und Praxis der Demokratie zeigt sich weltweit keine überzeugende Alternative, und es hat den Anschein, als ob dieser universale Demokratisierungsprozeß irreversibel ist.

Nur rational begründete und kontrollierte Machtausübung

Gerade auch im Hinblick auf den modernen Staat ist der Anspruch von Herrschaft im Sinne von unkontrollierbar etablierter Verfügungsgewalt immer mehr ad absurdum geführt worden. Die Ausübung der Autorität, die ein demokratisches System vorsieht, ist nicht als Herrschaft von Menschen über Menschen, sondern ganz im Gegenteil als Ausübung von rational begründeter, zeitlich begrenzter und kontrollierter Macht zu verstehen. Unter Demokratisierung wird hier verstanden ein Zusammenhang von Grundsätzen, Haltungen, Verhaltensweisen und Rechtsnormen des gesellschaftlichen Lebens, welche eine solche rationale und kontrollierte Machtausübung garantieren sollen.

Dabei ist zu beachten, daß dieser Demokratisierungsprozeß sich nicht nur auf den Staat bezieht, dessen Legitimation auf der Volkssouveränität beruht; vielmehr umfaßt diese Entwicklung im Prinzip alle öffentlichen gesellschaftlichen Bereiche wie zum Beispiel Wirtschaft, Bildung, Freizeit, Kultur, Rechtswesen usw., so daß Karl Mannheim mit Recht von einer „Fundamentaldemokratisierung" der modernen Gesellschaft sprechen konnte[2].

Christliche Grundlage . . .

Zwar ist die Frage umstritten, ob die neuzeitliche Freiheitsgeschichte auf der Grundlage, auf dem Hintergrund und unter Einfluß der Christentumsgeschichte zu sehen ist oder ob sie sich – ganz im Gegenteil – in strikter Gegnerschaft zu christlichen Ideen entwickelt hat. Ist also die neuzeitliche Freiheitsgeschichte auch eine Frucht der Christentumsgeschichte oder nicht[3]? Mit Wolfhart Pan-

[1] *Wolfgang Heidelmeyer* (Hg.), Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen, Paderborn 1972, 54.
[2] *Karl Mannheim,* Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, Darmstadt 1958.
[3] Vgl. vor allem: *Hans Blumenberg,* Die Legitimität der Neuzeit, 1. Auflage 1966; erweiterte und überarbeitete Neuausgabe: Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt 1974; *Wolfhart Pannenberg,* Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972.

nenberg und anderen vertrete ich die Ansicht, daß erst das Christentum den Bann des antiken Kosmosdenkens gebrochen und den Menschen durch seinen spezifischen Gottesbezug der Welt gegenüber freigesetzt hat. Indem der Mensch sich so erst als handlungsfähig erfährt, kann er nun auch einen Begriff von Geschichte entwickeln und sie, statt sich einem zyklischen Weltlauf zu ergeben, durch eigene Taten gestalten.

... trotzdem lange Zeit Ablehnung der Freiheitsgeschichte

Die faktische Entwicklung allerdings verlief völlig anders. Vor allem die katholische Kirche hat Theorie und Praxis der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte von Anfang an bekämpft. Sie sah in der Französischen Revolution ihren Todfeind. In seinem Breve „Caritas" vom 13. April 1791 verwarf Papst Pius VI. die Ziele der Französischen Revolution, vor allem auch die Wahl der Bischöfe. Zwar gab es in der katholischen Kirche auch einige Gegenstimmen und Gegenströmungen, aber die Haupttendenz der katholischen Kirche im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war gekennzeichnet durch den Antimodernismus, den Antiliberalismus und den Antisozialismus, wobei im Sozialismus in erster Linie nicht die sozialen Theorien und Praktiken bekämpft wurden, sondern vor allem das liberale Ideengut.

Diese antirevolutionäre Haltung der katholischen Kirche fand ihren Niederschlag in der schrecklichen Enzyklika von Papst Gregor XVI. vom 15. August 1832 „Mirari vos arbitramur", indem zum Beispiel die Gewissensfreiheit als eine „falsche Überzeugung, ja viel eher als ein Wahnsinn" bezeichnet wurde. Eine völlige Ablehnung der Idee des Liberalismus erfolgte ferner in der Enzyklika „Quanta cura" und in dem „Syllabus" von Papst Pius IX. am 8. Dezember 1864[4].

Aber die katholische Kirche verurteilte nicht nur die Theorie und Praxis des Demokratisierungsprozesses im politischen Bereich. Völlig gegenläufig zu den politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen rezipierte sie in ihren Binnenstrukturen die monarchistischen, absolutistischen und zentralistischen Strukturen zu einem Zeitpunkt, als diese im politischen Leben ihren Höhepunkt bereits überschritten hatten. Das Unfehlbarkeitsdogma des I. Vatikanischen Konzils (1870) ist auch auf diesem Hintergrund zu sehen.

Die Wende

Erst in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts hat die katholische Kirche die Bedeutung der modernen Demokratie und als deren Grundlage die Menschenrechte erkannt und anerkannt. Vorbereitet wurde diese Verände-

[4] Vgl. meinen Artikel: Die Kirche und die Revolution, in: *Hermann Josef Vogt* (Hg.), Kirche in der Zeit. Walter Kasper zur Bischofsweihe. Gabe der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen, München 1989, 245–262.

rung in der Lehre der Kirche durch die beiden Ansprachen Papst Pius' XII. vom 17. Februar 1950 an die katholischen Journalisten über die öffentliche Meinung in der Kirche und vom 5. Dezember 1953 an die italienischen Journalisten. Zum Durchbruch kam diese Anerkennung der Menschenrechte aber erst in der Enzyklika Papst Johannes' XXIII. aus dem Jahre 1963 „Pacem in terris" und in der „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute" des Zweiten Vatikanischen Konzils von 1965.

Forderung nach Demokratisierung

Im Zusammenhang mit der weltweiten „Studentenrevolution" am Ende der sechziger Jahre stellte sich auch die Frage nach der Demokratisierung der Kirche von neuem[5]. Der „Bensberger Kreis" veröffentlichte 1970 „Ein Memorandum deutscher Katholiken: Demokratisierung der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland"[6]. In diesem Memorandum heißt es unter anderem: „Die Kirche trägt in ihrer jetzigen Verfaßtheit mehr feudale, monarchistische, absolutistische und aristokratische Züge als demokratische. Außerdem hat sie sich für diese ihre Verfaßtheit eine theologische Ideologie gezimmert ... Demokratisierung ist nicht Selbstzweck. Sie erschöpft sich nicht in Parlamentarismus und Verfassungsregeln, die immer in Gefahr sind, institutionell zu erstarren, sondern Demokratisierung ist eine gestaltende Idee, die darauf hinzielt, daß Menschen jenseits aller Selbstentfremdung als freie Wesen sachgerecht und verantwortungsvoll über ihr eigenes Leben mitreden, mitbestimmen und mitentscheiden können und daß die von ihnen gewählten und beauftragten Autoritätsträger sich vor der Öffentlichkeit verantworten müssen ... Heute stehen Kirchenreform und Demokratisierung der Kirche in einem Wechselverhältnis zueinander. Auf der einen Seite ist die Demokratisierung der Kirche einer der wichtigsten Aspekte in einer umfassenden Reform der Kirche, wie sie dringend notwendig ist. Sollte eine solche Reform daran vorbeigehen, so würde die Kirche sich selbst der Möglichkeit begeben, die Menschen von heute anzusprechen und in dieser Gesellschaft gegenwärtig zu sein. Auf der anderen Seite erleichtert Demokratisierung eine permanente kirchliche Reform ... Deshalb müssen heute Kirchenreform und Demokratisierung der Kirche Hand in Hand gehen."[7]

Realisierungsschritte in den Synoden

Diese demokratischen Reformbemühungen führten dann zur „Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundes-

[5] Es gab in jenen Jahren eine Fülle von Veröffentlichungen zu dieser Frage. Exemplarisch hingewiesen sei auf: *Joseph Ratzinger – Hans Maier*, Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren, Limburg 1970; *Karl Rahner*, Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche, München 1970.
[6] Mainz 1970.
[7] Ebd. 86–88.

republik Deutschland", die von 1971 bis 1975 in Würzburg tagte. Gerade deswegen aber, weil sich auf dieser Synode progressive Tendenzen durchsetzten, war ihr faktischer Erfolg weithin frustrierend. Drei Voten an die römische Kurie im Hinblick auf die „Viri probati" und die Ehepastoral wurden durch ein Veto der Deutschen Bischofskonferenz obsolet[8]. Von den anderen neunzehn Voten wurden faktisch alle von der römischen Kurie abgelehnt.

Trotzdem: Zurück vor das Konzil?

Unterdessen hat sich – vor allem seit dem Amtsantritt von Papst Johannes Paul II. 1978 – die Situation in der katholischen Kirche verschärft. Kein Zweifel ist mehr daran erlaubt, daß der Papst und die römische Kurie mit Bischofsernennungen Kirchenpolitik machen. Sie wollen mit Hilfe dieser Politik die Öffnung der Kirche, welche sich offenkundig während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil anbahnte, wieder rückgängig machen und die katholische Kirche von neuem in ein Getto zurückführen. Der „Winter in der Kirche" bleibt zunächst einmal eine Dauererscheinung[9].

Die zentralistischen und autoritären Strukturen in der katholischen Kirche verstärken sich. Im Hinblick auf die IV. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates, die am 12. Oktober 1992 in Santo Domingo beginnen wird, versucht die römische Kurie alles, um die Zusammensetzung dieser Versammlung zu manipulieren und den Einfluß der Theologie der Befreiung, der auf der III. Generalversammlung in Puebla 1979 sich so überzeugend durchgesetzt hatte, zurückzudrängen. Die afrikanische Synode läuft Gefahr, eher eine kolonialistische römische Bischofsversammlung als eine authentische Synode afrikanischer Christinnen und Christen zu werden. Der offene Diskussionsprozeß in der nordamerikanischen katholischen Kirche im Hinblick auf die Stellung der Frau in der Kirche wird repressiv unterdrückt. Der Konziliare Prozeß für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung fand in seiner weltweiten Endphase ohne formelle Beteiligung der römischen Kurie statt. Die europäische Sondersynode über die Neuevangelisierung Europas wurde unter faktischem Ausschluß des Rates der europäischen Bischofskonferenzen vollzogen.

Eine ideologische Überhöhung erfahren diese zentralistischen Tendenzen in dem vom 28. Mai 1992 datierten „Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über

[8] Vgl. dazu und zum Folgenden meinen Beitrag: Mangelnde Kommunikation zwischen Basis und Kirchenleitung, in: Concilium 15 (1979), 462–465.
[9] Vgl. meinen Beitrag: Winter in der Kirche?, in: Theologische Quartalschrift Tübingen 167 (1987), 182–195.

einige Aspekte der Kirche als Communio“[10]. Nicht nur wird dort auf sehr einseitige Weise das Papsttum als das Fundament der Einheit der Bischöfe und der Universalkirche überbetont, sondern es wird auch von einem faktischen Primat des Papstes über alle christlichen Kirchen gesprochen.

Diese zentralistischen und autoritären Tendenzen der Entwicklung in der katholischen Kirche stehen nicht nur im konträren Gegensatz zur neuzeitlichen Freiheitsgeschichte, die – wie angedeutet – ihren Ursprung auch der Christentumsgeschichte zu verdanken hat, sie stehen auch in eindeutigem Widerspruch zu neutestamentlichen Aussagen und zu demokratischen Entwicklungen in der gesamten Kirchengeschichte[11].

Widerspruch zum Neuen Testament

Im Markusevangelium lesen wir: „Ihr wißt, daß die, welche als Fürsten der Völker gelten, sie knechten und ihre Großen über sie Gewalt üben. Unter euch ist es aber nicht so, sondern wer unter euch groß sein will, sei euer Diener“ (Mk 10, 42 f). Die Christinnen und Christen, die sich auf diesen Jesus von Nazaret berufen und ihm nachfolgen wollen, werden ihr gesamtes Verhalten an dieser grundlegenden Norm auszurichten haben.

Jegliche Herrschaft, auch eine „heilige“, widerspricht der grundsätzlichen Gleichheit der Mitglieder des Neuen Bundes. Diese Gleichheit ist begründet in der Tatsache, daß Gott sich allen Menschen zugewandt hat und in Jesus Christus sein grundsätzliches Ja zu allen Menschen gesprochen hat. Als Söhne und Töchter Gottes unterstehen die Christinnen und Christen nicht mehr der Vormundschaft von Sakralinstitutionen. Sie sind nicht mehr der Gesetzesherrschaft unterworfen (vgl. Gal 4, 5). Es gibt im Neuen Bund keine Heilsvermittlung durch sakrale Institutionen mehr; es gibt keine Vermittlungsinstanzen zwischen Gott und den Menschen, denen sich der Christ unterwerfen muß. Institutionelle Elemente in der Kirche haben vielmehr die Aufgabe, das Leben der christlichen Gemeinden in den Dimensionen des Neuen Bundes zu artikulieren.

Gefahr religiöser Ungleichheit

Die Gefahr, daß wiederum eine religiöse Ungleichheit eingeführt wird, haben vor allem Matthäus und Paulus angeprangert. Matthäus betont die grundsätzliche Unvereinbarkeit eines mit dem Anspruch höherer Dignität gegenüber der Gemeinde auftretenden Amtes mit dem Geiste geschwisterlicher Solidarität: „Ihr dagegen sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder“ (Mt 23, 8). Paulus ent-

[10] Herder-Korrespondenz 46 (1992), 319–323.
[11] Vgl. dazu meinen Beitrag: Demokratisierung der Kirche, in: Theologische Quartalschrift Tübingen 170 (1990), 253–266.

wickelt seine Gedanken über den kirchlichen Dienst von der Gemeinde her, und nicht umgekehrt (vgl. vor allem 1 Kor 12 und Röm 12). Neben einer Vielzahl von charismatischen Begabungen, die im Dienste der Gemeinde stehen, ist ein Dienst unter anderen „Vorsteherdienst" genannt. In 1 Kor 8, 6 betont Paulus klar: „Einer ist der Herr: Jesus Christus. Durch ihn ist alles, und wir sind durch ihn." Neben ihm darf es keine anderen Herren und keine andere Herrschaft geben.

Und im 1. Petrusbrief (2, 9) ist das theologische Fundament gegeben für die Aussagen, die dann im Zweiten Vatikanischen Konzil in der Kirchenkonstitution ausgeführt wurden: „Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde, damit ihr die großen Taten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat. Einst wart ihr nicht sein Volk, jetzt aber seid ihr Gottes Volk; einst gab es für euch kein Erbarmen, jetzt aber habt ihr Erbarmen gefunden."

Es ist deshalb nicht erstaunlich, daß den verschiedenen Traditionen des Neuen Testamentes der Gedanke der Wahl der kirchlichen Dienstträger vertraut ist[12]. Peter Stockmeier faßt seine Untersuchung in diesem Satz zusammen: „Das Volk als Gemeinde trägt demnach Mitverantwortung bei der Bestellung von Amtsträgern."[13]

Eine strukturelle Häresie

Angesichts der klaren Aussagen der biblischen Traditionen, in Erinnerung an alte demokratische Gewohnheiten in der Kirchengeschichte und auf dem Hintergrund einer Gesellschaft, die sich im Prozeß der Fundamentaldemokratisierung befindet, stellen die heutige römische Praxis der Bischofsernennungen, der verschärfte Zentralismus der römischen Kurie und die autoritäre Ausübung der kirchlichen Macht eine strukturelle Häresie dar, welche nicht nur die Glaubwürdigkeit der Kirche ernsthaft in Frage stellt, sondern durch welche auch die kirchliche Einheit aufs Spiel gesetzt wird. Denn dadurch, daß der Papst und die römische Kurie sich eben gerade nicht als „Pontifex", als Brückenbauer zwischen den verschiedenen Kräften und Gruppen und Tendenzen in der katholischen Kirche erweisen, sondern völlig einseitig nur die konservativen, zum Teil reaktionären Richtungen in der Kirche berücksichtigen, erfüllen sie gerade nicht ihre fundamentale Aufgabe, der Einheit der Kirche zu dienen, sondern gefährden im Gegenteil diese Einheit. Entgegen der permanenten Beschwörung aus Rom, um der

[12] Vgl. *Peter Stockmeier*, Die Wahl des Bischofs durch Klerus und Volk in der frühen Kirche, in: Concilium 16 (1980), 463–467.
[13] Ebd. 464.

Einheit der Kirche willen gelte es zu gehorchen und sich den römischen Maßnahmen zu fügen, muß hier der römischen Kurie „ins Angesicht hinein widerstanden werden" (vgl. Gal 2, 11).

Mit der Demokratisierung beginnen!

Ohne aber auf langwierige Entscheidungen der römischen Kurie zu warten ist es notwendig, mit der Demokratisierung der Kirche in unseren kirchlichen Gemeinden zu beginnen. Dort ist es möglich, ab sofort auf Durchsichtigkeit der Entscheidungsprozesse, auf eine innergemeindliche Öffentlichkeit, auf kritische Kontrolle der Machtausübung, auf Mitentscheidung bei der Bestimmung der kirchlichen Amtsträger zu drängen.

Die Reformen des II. Vatikanischen Konzils und die nachfolgende Konstituierung der synodalen Strukturen auf der Ebene der Diözese und der Pfarreien sind erste Anfänge, die es extensiv wahrzunehmen gilt. Zwar ist es offenkundig, daß sich hier Probleme und große Schwierigkeiten, auch Enttäuschungen und Frustrationen eingestellt haben. Dennoch bin ich der Überzeugung, daß diese vom Kirchenrecht und diözesanen Recht eingeräumten Freiräume klar und entschieden wahrgenommen werden sollen.

Die innerkirchliche Öffentlichkeit, die angesprochenen diözesanen Gremien und die einzelnen Christinnen und Christen sind verpflichtet, die bestehenden demokratischen Elemente im Rahmen der staatskirchenrechtlichen Gesetzgebung kritisch zu überwachen. Jeder Verstoß gegen Geist und Buchstaben der bestehenden staatskirchenrechtlichen Ordnung – etwa im Hinblick auf die Bischofswahl – sind öffentlich und mutig zu brandmarken.

Weitere Erneuerung der Strukturen

Darüber hinaus aber muß es das Ziel sein, grundlegende Strukturreformen der Kirche im Hinblick auf eine Demokratisierung immer wieder von neuem anzumahnen. Es gilt, die „Zeichen der Zeit" zu erkennen! Die Mitglieder der Kirche können zu Recht von sich sagen: Wir sind das Volk Gottes! Maßgebend müssen die alten Normen der Kirchen sein: „Was alle angeht, muß von allen gebilligt werden."[14] Und: „Wer allen vorstehen soll, muß von allen gewählt werden."[15]

In dieser bedrängenden Situation der katholischen Kirche sind aber vor allem die Bischöfe herausgefordert. Vom gegenwärtigen Papst und seiner römischen Kurie ist keine Reform zu erwarten. Priester und Laien sind weithin machtlos den Herrschaftsstrukturen in der Kirche ausgeliefert. Nötig wäre in dieser Situation, daß Bischöfe sich nicht als Vollzugsbeamte des Papstes verstehen, son-

[14] Liber Sextus Bonifatius VIII. (1298).
[15] Leo der Große (440–461).

dern sich die Interessen und Bedürfnisse der ihnen anvertrauten Christinnen und Christen zu eigen machen und diese mit Mut und ohne Rücksicht auf ihre eigene Karriere gegenüber der römischen Kurie und dem Papst zum Ausdruck bringen.
Zum Abschluß möchte ich in Erinnerung rufen, was der Vorgänger auf meinem Lehrstuhl, Johann Baptist Hirscher (1788–1865), um die Mitte des letzten Jahrhunderts geschrieben hat: „Eine rein monarchische Verwaltung, zum Beispiel einer Diöcese, widerstreitet so durchaus dem ganzen Charakter der Gegenwart, daß solche – dem konstitutionellen und demokratischen Leben dem Staate gegenüber – nur in dem Falle als möglich und haltbar erschiene, wenn der gesamte intelligente Teil der Bevölkerung von der Kirche abfiele, oder sich der vollsten religiösen Gleichgültigkeit hingäbe."[16]

[16] Die kirchlichen Zustände der Gegenwart, Tübingen [3]1849.

Leo Karrer
„Laß mein Volk gehen . . ."
Mündige Christen in einer mündigen Kirche

Die Kirche kann nur als mündig betrachtet werden, wenn ihren mündigen Mitgliedern echte Partizipation ermöglicht wird. Mündig zu sein gilt in der heutigen Gesellschaft als hoher Wert; jeder will in seiner Mündigkeit ernst genommen werden. Zugleich aber erfahren viele Menschen das, was ihnen als mündigen Bürgern zugemutet wird, als Überforderung. In Gesellschaft und Kirche bedarf es daher überschaubarer Gruppen, die den einzelnen helfen, als verantwortliche Subjekte an der Kommunikation zu partizipieren. So entsteht auch die Mündigkeit der Kirche, die mit dem Wort vom „Volk Gottes" besonders gekennzeichnet ist. Die Schlußfolgerung führt zu synodalen und demokratischen Mitbestimmungsrechten aller Gläubigen. *red*

Mündigkeit gehört wie Erfahrung oder Freiheit zu jenen Wörtern, die zwar im Alltag reichlich vorkommen, aber trotzdem nicht gegen Mißverständnisse geschützt zu definieren sind. Die Inflation ihres Gebrauchs mindert scheinbar ihre begriffliche Eindeutigkeit. – Gleichwohl bedeutet „Mündigkeit" in einem Zeitalter des demokratischen Bewußtseins, der Gleichberechtigung und der Betonung von Freiheit und Menschenrechten eine anerkannte Norm, auf die man sich gerne beruft, auch im kirchlichen Raum. – In der Kölner Erklärung der westeuropäischen Theologen und Theologinnen vom 6. Januar 1989 und in anderen „Erklärungen" seither ist Mün-

digkeit programmatisches Leitbild gewesen: „Wider die Entmündigung in der Kirche".

I. Mündigkeit: Zu-Mutung oder Über-Forderung?

1. Läuft aber der momentane Trend der Zeit nicht gegen die „Mündigkeit des Bürgers", auch der „Bürger" und „Bürgerinnen" in der Kirche? – Der von moderner Technik und Ökonomie gesteuerte Differenzierungsprozeß führte zu einer pluralistischen Gesellschaft. Die einzelnen Bereiche wie Arbeit, Familie, Medien, Bildung, Wirtschaft, Verkehr, Gesundheitswesen usw. haben sich zu relativ selbständigen (Sub-)Systemen nebeneinander entwickelt. Diese Entwicklung funktioniert aber nur durch die Steigerung von Rationalität und leistungsorientierter Mobilität. Das verursacht menschliche Kosten. So versteht es sich von selbst, daß herkömmliche Gemeinschaftsordnungen, Wertorientierungen und Traditionen diese Mobilität nur bremsen oder blockieren würden. Sie sind z. T. lautlos verschwunden oder verändert worden. Dieser Trend hat die Individualität des Menschen von früheren gesellschaftlichen Zwängen sowie von moralischen und engen Abhängigkeiten befreit und im Vergleich zur Vergangenheit einen subjektiv großen Freiraum erbracht. Für den einzelnen Menschen heißt dies nichts weniger als die Herausforderung, sich selbst zu orientieren und sich eigenverantwortlich selbst zu bestimmen. Mündigkeit als Identitätsfindung ist somit in viel stärkerem Maße dem einzelnen Subjekt zugemutet.

Größerer Freiraum

2. Wird diese Herausforderung zur Mündigkeit aber nicht auch zur Überforderung des einzelnen Menschen? Es ist ja nicht zu übersehen, daß die Welt der Realitäten so vielschichtig und widersprüchlich geworden ist und via Medien auch entsprechend vermittelt wird, daß die Wirklichkeit für den einzelnen Menschen unübersichtlich ist; ein allgemeiner Konsens als Beheimatung in allgemein anerkannten Lebens-Heiligtümern ist Wunschdenken. Vielmehr erscheinen zweckmäßige Beweglichkeit (die funktionale Mobilität) als ein Gebot der Stunde und ebenso subjektive Veränderungsfähigkeit als Voraussetzung für das Überleben in einer sogenannten pluralistischen Gesellschaft, die von manchen mit dem Etikett der „Postmoderne" versehen wird.

Subjekt-Ermüdung

So stellt sich immer bedrängender die Frage, ob die Vereinzelung (Singularisierung) angesichts des Zwangs zur funktionalen Mobilität den Menschen seelisch und geistig so sehr überfordert und auspowert, daß es fast unentrinnbar zur Subjekt-Ermüdung und zur Erschöpfung der seelischen Kraft-Ressourcen kommen muß. Nicht umsonst wird „Burnout" gleichsam zum Menetekel für

unsere Lebensweise. Politik und Öffentlichkeit und die durch die Medien vermittelte Welt erscheinen in den Augen vieler Zeitgenossen/innen als solche Problemhaufen, daß sich der einzelne Mensch hilflos vorkommen und sich als zahlungsunfähiger Schuldner nur zurückziehen kann in jenen privaten Bereich, „wo es für mich stimmt". Die Unübersichtlichkeit des Lebens und der Druck der Probleme in der Welt können geradezu zum Rückzug und zur Vereinfachung des Denkens in bekömmlicheren Lebensmustern und Weltbildern verführen (wie z. B. Esoterik, fundamentalistische Strömungen politischer oder religiöser Herkunft, Sündenbock-Mechanismen . . .). – Mit Singularisierung ist dieser Rückzug in den Konsum privater Lebensnischen beschrieben, die aber ihrerseits durch Freizeitindustrie und Medien fremdbestimmt und geradezu besetzt sind. – Die Frage ist nur, ob Solidaritätsstrukturen im Großen eine Chance haben können, wenn die psychischen Voraussetzungen für Mündigkeit und Identitäts-Zumutung ausgeplündert werden.

II. Mündige Christen und Christinnen

1. Wenngleich die sogenannte moderne Zeit „religionsproduktiv" zu sein scheint (Jugendreligionen), darf nicht übersehen werden, daß auch Religion zur Privatsache wird. Die Bindung an die Kirche(n) ist nicht mehr selbstverständlich und kann unter solchen gesellschaftlichen Bedingungen nicht mehr wie im geschlossenen konfessionellen Milieu disziplinarisch aufgenötigt werden. Vielmehr geht der Weg der Kirche auch über die persönliche Motivation und subjektive Freiheit bzw. Selbstbestimmung. Dadurch sind natürlich auch religiös Freiheit und Eigenverantwortung zugemutet, was anderseits auch dazu führt, Religion und religiöse Fragen zu suspendieren oder sie gar mit Tabu zu belegen. – Die kirchliche Pastoral wird demnach von den herkömmlichen Idealvorstellungen einer den einzelnen Menschen von der Wiege bis zur Bahre möglichst umfassenden Begleitung wegzukommen gezwungen. Das pastorale Handeln wird graduell und inhaltlich mit unterschiedlicher Nähe und Distanz sowie mit verschiedenen Kapazitäten und Temperaturen der religiösen Praxis und Kirche-Bindung (-Kommunikation) rechnen müssen. – Für die Zukunft einer Kirche, die einem mündigen Christsein Raum und Motiv geben will, wird es von entscheidender Bedeutung sein, ob es gelingt, überschaubare Gruppen und personennahe Gemeinschaftsformen zu finden bzw. zu verstärken (wie z. B. in den Basisgemeinden in Lateinamerika), in denen Menschen subjektiv erreichbar sind, aber auch emotional „beheimatet", wo sie sich selber einbringen und mit anderen zusammen gemeinsame Projekte

Subjektives Freiheits-Bewußtsein

und Aufgaben solidarisch wahrnehmen können. Der Charme der Kirche liegt im kommunikativen Nahbereich der Beziehungen. Dort wird Christsein anschaulich und erfahrbar. – Anderseits bedarf diese Beziehungs- und Gemeinschaftsebene aber auch der übergreifenden Solidaritätsstrukturen, die das Miteinander vieler Gruppen, Projekte und Gemeinschaften und Bewegungen zu einer kritisch-prophetischen Präsenz in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit verknüpfen und zu einer kontinuierlichen Verbindlichkeit führen. In einer höchst mobilen und differenzierten Gesellschaft kann die Kirche mit all ihren pastoralen „Instrumenten" nicht gut überleben, wenn sie sich nur in kleine Gemeinschaften in der Sozialform der „Sekte" (private Einzelgruppen) zurückzöge. Vielmehr wird sie auch eine institutionelle Form ihrer gesellschaftlichen Präsenz verantworten müssen. Damit ist aber erst der Hintergrund unseres Themas markiert. Was aber ist mit Mündigkeit der Christen und Christinnen gemeint?

2. Der Begriff „Mündigkeit" wird in den Texten des II. Vatikanischen Konzils oder der Synoden in den deutschsprachigen Ländern fast gemieden, wenngleich das Anliegen (z. B. entschiedenes Christsein, Charisma, Weltdienst . . .) immer wieder aufscheint. Es ist aber so alt wie das Christentum selbst, denn schon Paulus hat es thematisiert wie z. B. im Hohelied der Liebe (1 Kor 13); im Epheserbrief bittet er darum, daß der Vater Jesu Christi „euch nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit gebe, in eurem Inneren durch seinen Geist an Kraft und Stärke zuzunehmen . . . ihr sollt zusammen mit allen Heiligen dazu fähig sein, die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe zu ermessen und die Liebe Christi zu verstehen, die alles Erkennen übersteigt" (Eph 3, 16ff). Und im Galaterbrief ist zu lesen: „So waren auch wir, solange wir unmündig waren, Sklaven der Elementarmächte dieser Welt . . . Gott sandte den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, den Geist, der ruft: Abba, Vater. Daher bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn; bist du aber Sohn, dann auch Erbe, Erbe durch Gott" (Gal 4, 3 + 6f). – Von Mündigkeit kann wohl dann gesprochen werden, wenn der Mensch versucht, ein Verhältnis zu sich und zur Mit- und Umwelt zu finden und zu gestalten; es geht um eine Verhältnisbestimmung, die prozeßhaft in der Komplexität des privaten und gesellschaftlichen Lebens die persönlichen Fähigkeiten zur Entfaltung und zum menschen- und sachgemäßen Einsatz zu bringen wagt. In diesem Sinn kann durchaus von Identitätsfindung als einem stets neuen Werdeprozeß gesprochen werden, bei dem

Mündig durch den Geist Gottes

der einzelne Mensch aus einer persönlichen Mitte (Gewissen) heraus bewußt immer mehr für sich und sein Handeln verantwortlich zu werden versucht. – Mündigkeit von Christen und Christinnen ist demnach gleichzusetzen mit christlicher Spiritualität; sie könnte als jener persönliche Reife- oder Entwicklungsprozeß verstanden werden, bei dem Menschen ein Verhältnis zu sich und zur Mit- und Umwelt suchen und darin ein Verhältnis zum Gott Jesu.

Damit ist eine gewisse geistig verarbeitende Theoriefähigkeit der eigenen Lebenspraxis gefragt („Verinnerlichung" durch Bildung, Meditation, Urteilsfähigkeit . . .) und gemeint, aber auch das Einüben in die subjektive Freiheit als Kraft (Selbst-Vertrauen), seinem Wissen und Gewissen in der Tat zu folgen (zwischen Autonomie und Heteronomie, Entscheidungskraft, Kommunikations- und Konfliktfähigkeit . . .).

3. Die praktischen Auswirkungen oder „Früchte" einer so verstandenen christlichen Mündigkeit zeigen sich dort, wo Menschen das konkrete Leben in allen seinen Bezügen auf der Basis der uns in Jesus Christus eröffneten Lebenshoffnung gestalten und erleiden. Das heißt: Die Lebenserfahrungen und die widersprüchliche Wirklichkeit werden von Jesus Christus her (Glauben und Hoffen) interpretiert und ertragen; und die Nachfolge Jesu wird angesichts der Herausforderungen des Lebens zu verwirklichen versucht (Liebe, Solidarität, Metanoia). – Christsein findet seine authentische bzw. mündige Mitte darin, die geschenkte Hoffnung in konkreten Hoffnungsschritten aus- und mitzuteilen, mit anderen Worten die Gottesfrage in die praktischen Nöte und Menschenfragen zu mischen und in die Menschenfragen die Frage nach dem Gott Jesu. Hoffnungsschritte meinen dann konkrete Solidaritätspraxis in der Verbindlichkeit gemeinsamer Anliegen und in der Verbundenheit gemeinsamer Sorgen. Insofern ist christliche Mündigkeit oder Spiritualität praktisch immer über die Spannung zweier Pole zu ergründen, über die Verankerung in der Botschaft Jesu bzw. die Rechenschaft über den Glauben (Bibel, Gebet . . .) und über die Analyse der persönlichen und gesellschaftlichen Herausforderungen, die sich als Dienstanweisungen an die Christen und Christinnen ergeben können. Erst durch die praktische Verbindung von Gottesdienst und Menschendienst hat die Frage nach dem Christsein ihre Identität gefunden. Mündigkeit der Christen und Christinnen liegt genau in diesem Spannungsfeld. Weder ein spiritualistischer Rückzug in eine rein religiöse Innerlichkeit noch die Reduzierung der

Fähig zu konkreten Hoffnungsschritten

christlichen Botschaft auf eine Ethik der Weltverbesserung und der Gesellschaftsveränderung wahren diese existentielle Spannung zwischen den Menschenfragen und der Gottesfrage.

III. Eine mündige Kirche

1. Bis zum II. Vatikanischen Konzil war Mündigkeit der Christen und Christinnen eher im Verdacht, der emanzipatorischen Verselbständigung der Laien Vorschub zu leisten. Bewußtseinsmäßig sind aber seither die Frauen und Männer in der Kirche erwacht. Die sogenannten Laien haben angefangen, ihr charismatisches Selbstbewußtsein zurückzugewinnen. Das Konzil betonte theologisch und praktisch in eindrucksvollen Dokumenten (Lumen gentium, Gaudium et spes) die Kirche als Leib Christi und als Volk Gottes und vor aller Unterscheidung in Laienschaft und Klerus die Gleichwertigkeit aller Getauften und Gefirmten. Die Kirche wurde zusehends von ihrer geistgewirkten (pneumatischen) Tiefendimension her als Mysterium verstanden, für die die empirische und institutionelle Kirche Zeichen und Ausdruck sein soll. „Volk Gottes" betont die unübertragbare Subjekthaftigkeit aller Christen und Christinnen. Den Worten des Konzils zufolge sind sie „berufen, als lebendige Glieder . . . alle ihre Kräfte . . . zum Wachstum und zur ständigen Heiligung der Kirche beizutragen" (Lumen gentium 33), denn „alles, was über das Volk Gottes gesagt wurde, richtet sich in gleicher Weise an Laien, Ordensleute und Kleriker" (30). – Damit waren wenigstens grundsätzlich die innerkirchlichen Trennlinien zwischen lehrender Kirche (Klerus) und hörender Kirche (Laien) überwunden. Dieses nachkonziliär aufgebrochene Bewußtsein ist indes mit vorkonziliären klerikalen Strukturen konfrontiert, die zur Zeit eher wieder verstärkt werden und zu den großen binnenkirchlichen Konflikten (z. B. Bischofsernennungen) und Energieverlusten führen. Sosehr die „Laien" in der Welt „mündig" und erwachsen geworden sind und seit Jahrzehnten immer mehr Aufgaben der Kirche und in der Kirche wahrnehmen, so bleiben sie in der Reichweite der kirchlichen und zentral gesteuerten Ordnung doch im Status des unmündigen Kindes. Der Bewußtseinsschub an charismatischem Selbstbewußtsein will sich mit der strukturellen Un-Mündigkeit nicht mehr abfinden.

Vom Emanzipationsverdacht zur Gleichwertigkeit

2. Von daher ist die Diskussion um die Demokratisierung der Kirche bzw. um synodale Kirchenstrukturen nicht nur gesellschaftlich bedingt, sondern auch kirchenintern angemahnt. Dabei ist an die demokratische Mitbestimmung der getauften und gefirmten Kirchenmitglieder gedacht, bei denen die Entscheidungskompetenz (Amt)

Mitsprache des Volkes Gottes auf allen Ebenen

und Mitsprache des Volkes Gottes auf allen Ebenen (Pfarrei, Bistum, Weltkirche) aneinander gebunden und aufeinander bezogen sind[1]. Mit synodaler Kirche ist keine Kirche ohne Papst, Bischof oder Pfarrer gemeint, wohl aber die Überwindung einer institutionellen Kirche ohne Volk Gottes und dessen echte Partizipation. Die synodalen bzw. demokratischen Formen einer zukünftigen Kirchenordnung hätten demnach zwei wesentlichen Kriterien zu entsprechen: der Einheit im Glauben an Jesus Christus, im Beten und in den sakramentalen Ausdrucksformen sowie der Christen-Solidarität einerseits und der konkreten Einbindung dieser Einheitsaufgaben in die Organisationsformen echter und repräsentativer Mitverantwortung aller Christen und Christinnen andererseits. – Im Alltag des kirchlichen Lebens stehen zumeist Sachfragen, Personalprobleme, pastorale Prioritäten, situationsbezogene Entscheidungen, gesellschaftspolitische Stellungnahmen und administrative Fragen an, die vom Sachverstand abhängig sind. Je mehr eine Zentrale möglichst alles selber entscheiden und beurteilen will, umso größer werden die Fehlerquellen, weil in einer komplizierten und unübersehbaren Welt mit der gesellschaftlichen Entwicklung auf geteilte Verantwortung hin eine rein monokratische Verfassung einfach nicht mehr greift. Die Zentrale ist sachlich überfordert, auch wenn sie sich formal an die alleinige Entscheidungskompetenz zu klammern versucht. Vielmehr bedarf auch die Kirche der entsprechenden Kommunikationskanäle und der demokratischen Entscheidungsstrukturen, damit die Einheitlichkeit der lebendigen Vielfalt nicht Schaden zufügt, sondern ihr förderlich dient. – Für die nächste Zukunft der Kirche wird es ohne Zweifel zu einer gewissen Schicksalsfrage werden, ob die Kirche solcher existentieller Mündigkeit auch institutionell entsprechend Raum und Rahmen leiht. Auch die Kirche muß den Prozeß des Mündigwerdens aus feudalen Modellen wagen, wenn sie in aufgeschlossener Zeit-Genossenschaft als Zeichen und Symbol (Sakrament) für mündiges Christsein Glaubwürdigkeit erlangen soll. Damit sind viele innerkirchliche „heiße Eisen" berührt wie Gleichberechtigung von Mann und Frau, Ausschluß vom Amt aufgrund von Heirat oder Geschlecht und demokratische Mitverantwortung. Die humanen Errungenschaften in der Welt verpflichten auch

[1] Siehe differenzierter dazu die Ausführungen des Verfassers in: Katholische Kirche Schweiz. Der schwierige Weg in die Zukunft, Fribourg 1991, 300–305, 349–377; demnächst: Dialogische Strukturen in einer synodalen Kirche, in: *N. Mette u. a.*, Der pastorale Notstand. Notwendige Reformen für eine zukunftsfähige Kirche, Düsseldorf 1992.

die Kirche. Ansonsten wird sie zum Antityp oder Gegensymbol zu dem, was sie verkündet, und zu dem, was in der Welt an humanem Fortschritt wenigstens als Zielvorstellung (Norm) selbstverständlich geworden ist.

Kultur eines geschwisterlichen Miteinanders

3. Natürlich kann es bei den Fragen um eine mündige Kirche in einer demokratischen bzw. synodalen Kirchenordnung nicht nur um neue Schläuche gehen; entscheidend ist die Qualität des Weines, die Kultur eines geschwisterlichen Miteinanders – in guten und in bösen Tagen.

Für den pastoralen Alltag im pfarreilichen Leben, in Projekten und Vereinen, Basisgruppierungen und Bewegungen käme es darauf an, alles kommen zu lassen und zu fördern, was Menschen zusammenführt und zueinander bringt; sie sich selbst, anderen Menschen und Gott gegenüber öffnet, befreit und aufschließt; ihnen Wissen und wache Einsicht gewährt und ihnen die Freiheit und Kraft schenkt, solidarisch im Verstehen und im Handeln zu werden. Es ginge nicht zuerst darum, Kirchen-Aktivisten und -Aktivistinnen zu organisieren, sondern darum, die zum Teil schlummernden Fragen und Fähigkeiten zu wecken und den praktischen Christenmut zu stärken. Dann darf man auch darum wissen, daß Mißgunst, Neid, Machtgelüste, mangelnde Anerkennung und zermürbende Selbstzweifel sowie hämisches Geschwätz manche Bereitschaft lähmen oder töten. Aber trotz aller Konflikte wird mündiges Christsein nicht den Konflikt an sich grundsätzlich verübeln, sondern sich der Frage stellen, wie in und mit Konflikten umgegangen wird.

Eine Gefahr stellt auch die Gewalttätigkeit von idealistischen Extremen und von überfordernden Ansprüchen einer „Mastkur-Pastoral" dar. Extreme Positionen sind zwar auf den ersten Blick leichter auszuhalten und scheinen intellektuell „sauberer" zu sein. Die Belastungen haben aber meist andere zu tragen. Hier gilt: Zwischen den Fronten und vielschichtigen Interessen die Spannung auszuhalten und für Versöhnung einzutreten und Brückenbau zu wagen ist wirklichkeitsnäher und auf die Dauer heilender als eine Extremposition; diese ist letztlich denkfaul und will mit Vereinfachungen durchkommen, indem sie komplizierte Verhältnisse und Fragen auf einfache Muster (Feindbilder) und Ideologien reduziert. Demgegenüber will das Wort Gottes überall dort zum Leben ermutigend, das Leben in seiner Tiefe deutend und vor allem auch heilend den Menschen entgegenkommen, wo Menschen Erfahrungen des tiefen Glücks, des Gelingens, der Dankbarkeit und der Freude, aber auch des Scheiterns, des Zweifelns, des Zerbre-

chens und der eigenen Grenzen und abgründigen Gefährdungen machen. Kirchliche Monokulturen helfen dafür nicht, sondern viele unterschiedliche Wege, die sich zum gemeinsamen Zeugnis verbinden. Eine auf die Vielfalt des Lebens und die Situationen der menschlichen Schicksale offene Kirche wird natürlich nie eine konfliktfreie Kirche sein. Aber nur eine konfliktfähige Kirche ist für eine pluralistische Wirklichkeit begabt.

Mündiges Christsein ist an seiner charismatischen Wurzel eine empfangende und gebende Existenzform. Das bedeutet nichts weniger, als die christliche bzw. pneumatische (Geist-gewirkte) Tiefendimension der Kirche zum eigenen persönlichen Anliegen werden zu lassen. Daß die Kirche zu einem Hoffnungszeichen unter den Menschen in einer Welt der sich verflüchtenden Hoffnungsressourcen wird, ist zur eigenen Aufgabe geworden, die nicht billig an die offizielle Kirche und ihre Verantwortlichen zu delegieren und abzuschieben ist. Das wäre unmündige Kindschaft. Demgegenüber sind die Christinnen und Christen dazu berufen, selber Plädoyer für eine glaubwürdige und in diesem Sinn mündige Kirche zu werden, in der Gott zu den Menschen und zur Welt will (Solidarität, Liebe) und die sich als Gemeinschaft im Glauben versteht. Dadurch wird die empirische Kirche zu einer Einladung zu den Quellen und Grundlagen des Glaubens (Bibelmeditation, Glaubensvertiefung . . .), zum Weg, der sich immer wieder als Rückkehr zu den geistlichen Ressourcen erweist (Gottesdienst, Beten . . .). Die Frage nach der Mündigkeit von Christinnen und Christen in einer mündigen Kirche verweist letztlich darauf, daß alle mitverantwortlich und haftbar sind für eine in vielen kleinen und manchmal größeren Schritten glaubwürdige Kirche, die versucht und immer wieder dazu aufbricht, zum Erfahrungsraum von Lebenshoffnung zu werden. – Aber wie in allen wichtigen Lebensprozessen und Tiefendimensionen des Lebens ist es auch beim Mündigwerden: man bezahlt mit sich selber. Oder um es mit dem bekannten Wort aus Südamerika zu sagen: Der Weg wird, indem man ihn geht. – Unter diesem Preis schenkt sich nicht jene Zukunft, die wir der Kirche und uns im Vertrauen auf das Wort und den Weg Jesu wünschen – trotz aller Verzögerung unserer innerkirchlichen Naherwartungen.

Kurt Bucher

Der Aufbruch in der Schweizer Kirche

*Die Kirche als Volk Gottes hat in jüngerer Zeit aus gegebenen Anlässen zwei Formen des Wirkens verstärkt, die es in dieser oder jener Weise schon bisher gegeben hat. Es entstand in der Schweiz das kritische Forum für eine offene Kirche „aufbruch", und es bildete sich eine basiskirchliche Bewegung, über die im folgenden informiert wird.** *red*

Die Initialzündung

„Weck die tote Christenheit aus dem Schlaf der Sicherheit . . .!" Mit diesen Worten beginnt die zweite Strophe des katholischen und reformierten Christen vertrauten Liedes „Sonne der Gerechtigkeit". Sie fallen mir spontan ein, wenn ich mir vergegenwärtige, was in den letzten dreieinhalb Jahren (seit Mai 1988) in weiten Teilen der katholischen Kirche der deutschsprachigen Schweiz, vor allem im großen Bistum Chur, vor sich gegangen ist. Die in diesen Worten geäußerte Bitte ist ein Stück weit erhört worden – dank Wolfgang Haas, dem ungeliebten „Bischof ohne Volk"[1] in Chur. Viele sind der Ansicht, der Heilige Geist selber habe die Art und Weise, wie Bischof Johannes Vonderach ihn, „den einzigen Priester im ganzen Bistum, dem er noch vertraute", mit päpstlichem Einverständnis und Segen zu seinem Nachfolger machte, wenn nicht inszeniert, so doch als Instrument benutzt, um die Schweizer Katholiken aus ihrem konsumistischen, lethargischen und verbürgerlichten Christendasein aufzuwecken. Tatsache ist, daß seit dieser Bischofsernennung der Wille zur Erneuerung der Kirche gesamtschweizerisch mit Händen greifbar ist. Trotz der verheerenden Folgen des Amtsantritts von Wolfgang Haas und aller dadurch verursachten Kirchen-Erschöpfung und Kirchen-Verärgerung, Resignation und Enttäuschung, wächst kraftvoll der Traum von einer Kirche, die durch die „Menschenfreundlichkeit Gottes" (vgl. Tit 3, 4) geprägt ist. Priester, Ordensleute und Laienseelsorger/-innen, Pfarreiräte und Synodalen, Katholikinnen und Katholiken haben in dieser konfliktreichen Zeit deutlicher denn je artikuliert, daß sie eine Kirche wollen, die durch Humanität und Vertrauen, Solidarität und Geschwisterlichkeit, Respekt vor den menschlichen Grundrechten und der Mündigkeit aller Christen und Christinnen, durch Mitbestimmung und Mitentscheidung, Gesprächsbereitschaft und Toleranz sowie eine ausgeprägte Rechtskultur gekennzeichnet ist. Es ist das Verdienst von Johannes Vonderach, Wolfgang Haas und Papst Johannes Paul II., daß in der Schweiz die *Zukunft der Kirche schon begonnen* hat, wenn auch kaum in ihrem Sinn.

Wesentlich dazu beigetragen hat „aufbruch", zunächst als publizistisches, jeden zweiten Monat erscheinendes „Forum für eine offene Kirche", und dann als breite „Bewegung".

„aufbruch" – ein kritisches Forum für eine offene Kirche

Was mit der Empörung und Wut über das autoritäre Vorgehen der Kirchenleitung bei der rechtswidrigen Bestellung von Bischof Haas weit über kirchliche Kreise hinaus aufgebrochen war, sollte nicht wirkungslos versanden. Aus dem Protest formierte sich bald eine Gegenbewegung „fortschrittlicher" Laien und Amtsträger/-innen. Sie sah es als ihre Aufgabe an, den Geist des Konzils und die Art, wie sich die Ortskirche Schweiz das Konzil zu eigen gemacht hatte, etwa in der Synode 72, zu retten sowie die schleichende Resignation und den klammheimlichen Auszug vieler aus der Kirche zu stoppen. Um den gleichgesinnten, aber verzettelten Kräften an der Basis eine Stimme zu geben und mit ihr eine Sammelbewegung einzuleiten, rief sie die Zeitschrift „aufbruch – Forum für eine offene Kirche" ins Leben. Die Startnummer, entstanden durch den ehrenamtlichen Einsatz eines zehnköpfigen Redaktionsteams, wurde im Advent 1988 in einer Auflage von 100.000 Exemplaren breit gestreut. In ihrem Editorial hieß es:

„‚Forum für eine offene Kirche' weist auf den Geist hin, der unseren Aufbruch beseelen soll. Ein Forum ist der Ort, wo Meinungen und Informationen ausgetauscht, Standpunkte geklärt und Wege in die Zukunft gesucht werden; . . . ein Ort auch, wo ruhig mal

* Der Beitrag, der für Heft 2, 1992 vorgesehen war, wurde im Oktober 1991 abgeschlossen. Seine Veröffentlichung mußte aus Platzgründen auf dieses Heft verschoben werden.

[1] *M. Amherd* (Hg.), Wolfgang Haas: Bischof ohne Volk – Volk ohne Bischof, Zürich 1991.

gestritten werden darf. Streiten gehört zum Lebenselixier der Kirche von Anfang an. Kirche ist wesentlich auch Kampf, Auseinandersetzung, geschwisterliche Rauferei, Weg- und Konfliktgemeinschaft unter dem Kreuz . . ." Ferner: „Aufbruch soll (auch) als Drehscheibe dienen für lokale und regionale Initiativen und Bewegungen an der Basis der Kirchen."

Ohne große Werbung gelang es den Initiantinnen und Initianten der Zeitschrift in kürzester Zeit, einen Förderkreis zu bilden, der die bewußt kritische Kirchenzeitung finanziell und ideell zu tragen und ihre Zukunft zu sichern bereit war. Das Echo auf das Erscheinen von „aufbruch" war sowohl bei jenen, an die sich die Zeitschrift wandte, als auch in den Medien überwältigend. Mit seinem ermutigenden Inhalt, dem konstruktiven Dialogkonzept und der ansprechenden Präsentation wurde „aufbruch" von vielen spontan als Symbol neuer Hoffnung verstanden. (Auf römisch-katholischer Seite wurde mit Unmut und dabei auch mit viel Unkenntnis, aber auch mit viel Zustimmung – diese neue „kritische" Zeitschrift sei „dringend notwendig" – reagiert.) Fachleute prognostizierten als oberste Grenze 4000 Abonnenten, ein Vierteljahr später, Ende März 1989, waren es bereits 6000 und nach gut einem Jahr, selbst die kühnsten Erwartungen der „aufbruch"-Macher übertreffend, 10.000. Zur Überraschung der Kenner der Medienszene stieg die Abonnentenzahl auch danach noch immer kontinuierlich an. Heute zählt die Zeitschrift ca. 13.000 Abonnenten und erreicht gut 20.000 Leserinnen und Leser. Erstaunlich war und ist insbesondere das breite Spektrum von Leuten, welche die Zeitschrift unterstützen (60 bis 70 Prozent derer, die ein Abonnement eingehen, zahlen den doppelten Betrag ein und schließen sich damit dem Förderkeis an): Es sind dies Leute aus allen sozialen Schichten (vom Bergbauern bis zum Rechtsanwalt), quer durch alle Altersklassen (darunter auch unzählige Personen zwischen 60 und 90 Jahren). „aufbruch", so darf nach drei Jahren konstatiert werden, war im richtigen Moment gekommen und entspricht als kritisches Forum für eine offene Kirche einem breiten Bedürfnis[2].

[2] Bestellungen für Probeexemplare und Abonnements bei: Redaktion „aufbruch", Postfach 169, CH-1700 Fribourg 7. Hier können auch die beiden bisher erschienenen Sondernummern über die „Churer Ereignisse" (Nr. 10/Juni 1990) und das „Opus Dei" (Nr. 14/November 1990) angefordert werden.

Ökumenisch – gegen Rekonfessionalisierungstendenzen

Bereits mit der Juli-Ausgabe 1989 öffnete sich „aufbruch", ursprünglich eine katholische Schöpfung, *ökumenisch*. Damit wurde einerseits der Tatsache, daß ein nicht unerheblicher Teil der Leserschaft sich aus dem evangelisch-reformierten „Lager" rekrutierte, Rechnung getragen, andererseits der ökumenisch-geschwisterlichen Kirchenvision, die die Initianten von Anfang an beseelte. Mit dieser Öffnung sollte ein Zeichen *gegen* die in den „Churer Ereignissen" sichtbar gewordenen Rekonfessionalisierungstendenzen und gleichzeitig ein *Zeichen für* die Pflicht und Verantwortung der Schweiz, einem Ursprungsland der Reformation, den Einigungsprozeß mit biblischer Ungeduld voranzutreiben, gesetzt werden. Dem Redaktionsteam gehören seither auch zwei reformierte Mitglieder an.

Die breite und positive Resonanz, auf die das neue kirchliche Presseerzeugnis stieß, erlaubte im Sommer 1990 die *Schaffung einer 75%-Redaktionsstelle*. Damit war die Konsolidierung und Professionalisierung der bisher geleisteten Arbeit intendiert, und dadurch gelang es nun besser, die vorgegebene Zielsetzung, einen unabhängigen, dem Grundsatz der Wahrhaftigkeit verpflichteten Recherchier-Journalismus anzustreben, zu erreichen und möglichst nahe am Puls der kirchlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen und Aufbrüche zu sein. Dem Hauptredakteur steht weiterhin das unentgeltlich arbeitende Redaktionsteam, bestehend aus mindestens acht Mitgliedern (Frauen und Männer, katholisch und reformiert), die sich der Linie von „aufbruch" verpflichtet fühlen, zur Seite.

Nie bloß „Kampfblatt", sondern Instrument für die Praxis

„aufbruch" wollte nie bloß ein innerkatholisches Kampfblatt, das offizielle Organ der vereinigten Haas-Opposition sozusagen, sein. Von Nummer zu Nummer wurde deutlicher, daß für die Verantwortlichen Kirche nicht Selbstzweck, sondern Instrument ist, das dazu dienen soll, das von Jesus verkündete Reich Gottes hier und heute in konkrete Praxis umzusetzen: Gerechtigkeit zu schaffen, Frieden zu stiften, die Schöpfung zu be-

wahren. Ihnen war und ist bewußt, daß dies nicht zu haben ist ohne prophetisches, gesellschaftspolitisches Zeugnis, ohne Hinterfragen politischer und wirtschaftlicher Zusammenhänge lokal und global, ohne ein Sichstellen den Herausforderungen der Zeit und ohne ein Setzen von Zeichen menschenwürdigen, schöpfungsfreundlichen und solidarischen Lebens in Kirche und Gesellschaft. Es verwunderte das „aufbruch"-Redaktionsteam nicht, daß eine kleine Minderheit von Leserinnen und Lesern gegen seine Überzeugung, daß aus dem, was das Christentum von seiner Wurzel her ist und will, notwendig eine bestimmte politische Option folgen *muß,* massiv opponierte und aus Protest gegen den angeblich „rot-grünen" Kurs der Redaktion die Zeitschrift abbestellte. So hieß es z. B. in einem Leserbrief: „Ich und viele meiner Freunde haben ‚aufbruch' abonniert, um das neue Kirchenbild zu verteidigen, die Befreiung der Christen von der neu einsetzenden Diktatur des konservativen Klerus . . . Wenn Sie mit Ihrer Zeitschrift nun aber in das politische Umfeld eingreifen, dann bitte ich Sie, mir Ihre Zeitschrift nicht mehr zuzustellen." Die Richtungskontroverse machte unübersehbar deutlich, daß das einigende Band, das die Christinnen und Christen unter dem „aufbruch"-Dach zusammenhält, der Widerstand gegen totalitäre Tendenzen in der Kirche ist, daß dieses Band aber reißt, wenn zu einem ebenso eindeutigen Ja auch zum Widerstand gegen menschenverachtende, naturzerstörende, lebentötende wirtschaftliche und gesellschaftliche Mächte angestiftet wird. Um die Leserschaft davon zu überzeugen, daß „zum Widerstand in der Kirche nicht berechtigt ist, wer sich nicht in Wort und Tat für die Befreiung der Armen einsetzt" (Otto Moosbrugger), werden die „aufbruch"-Verantwortlichen noch viel geduldige, beharrliche Aufklärungs- und Bewußtseinsbildungsarbeit leisten müssen.

„aufbruch" – Name und Programm einer basiskirchlichen Bewegung

„aufbruch" wollte von Anfang an nicht nur der Titel einer neuen Zeitschrift sein und bleiben, „aufbruch" sollte zu einer *Bewegung* und einem *Programm* werden, das eine starke spirituelle Herausforderung in sich birgt. Nachdem sich „aufbruch" als Zeitung weitgehend konsolidiert hatte, konnte man es wagen, mit dem Aufbau der Bewegung zu beginnen. An der Generalversammlung des „aufbruch"-Förderkreises anfangs März 1991 wurde ihr *Leitbild* vorgestellt und verabschiedet. Darin heißt es:

„Die ‚aufbruch'-Bewegung versteht sich als ganzheitliche Denk- und Suchbewegung an der Basis der Kirchen der Schweiz, auf dem Weg in eine mystisch-spirituelle, politisch-prophetische und geschwisterlich-ökumenische Kirche.

Mystisch-spirituell soll sie sein, weil die Kirche nur daseinsberechtigt ist und Kraft und Zukunft hat, wenn sie im Geheimnis Gottes verwurzelt ist und auch bewußt und selbstkritisch bereit ist, auf der Basis des Evangeliums sich immer wieder zu erneuern.

Politisch-prophetisch soll sie sein, weil Gott uns in den biblischen Texten als ‚hochpolitischer' Gott begegnet, der sich leidenschaftlich für das Leben einsetzt. Eine politische Kirche bemüht sich, das Zusammenleben der Menschen gerecht zu ordnen, einen lebendigen Frieden zu verwirklichen und die gute Schöpfung Gottes zu bewahren. Gegen unterdrückerische Machtmechanismen in der Gesellschaft setzt sie sich prophetisch zur Wehr.

Geschwisterlich-ökumenisch soll sie sein, weil die Kirche im Sinne des Evangeliums und der jungen Kirche ein Raum des herrschaftsfreien, geschwisterlichen Umgangs miteinander sein soll und so die Alternative Gottes zu den ‚Herrschaften dieser Welt' sein kann. Dieser geschwisterlich-ökumenische Geist will sowohl die Spaltung der Kirche in verschiedene Konfessionen überwinden sowie auch die aktive, gleichberechtigte Teilhabe von Frauen in allen Entscheidungsprozessen und Aufgaben fördern und unterstützen."

Um diesem Ziel tatkräftig entgegenzuarbeiten, wurden *Arbeitsgruppen* gebildet. Zur Zeit (Herbst 1991) sind es folgende:

Gruppe Theologie: Sie sorgt dafür, daß die „aufbruch"-Bewegung theologisches Profil und Tiefgang bewahrt. Eine ihrer besonderen Aufgaben besteht darin, die „gefährliche Erinnerung" wachzuhalten an die Beschlüsse großer Kirchenversammlungen (Zweites Vatikanisches Konzil, Ökumenische Weltversammlungen, Synode 72, Schweizerische Evangelische Synode). Insbesondere studiert sie die meist unbekannten Konvergenzergebnisse von zwischenkirchlichen theologischen Kommissionen und macht sie der Öffentlichkeit bekannt. Dasselbe gilt für Erkenntnisse der feministischen Theologie.

Gruppe Veranstaltungen: Sie plant „aufbruch"- und Fortbildungsanlässe sowie öku-

menische Kirchentage, bereitet sie vor und führt sie durch.
Das erste ökumenische Kirchenfest unter dem Motto „Damit die Hoffnung nicht stirbt", an dem sich gegen 800 Christinnen und Christen, Frauen und Männer aus allen Generationen und Konfessionen, auch viele Jugendliche, beteiligten, fand Mitte September 1990 in Olten statt. Es war eine ernstheitere Versammlung „wider das schleichende und weitverbreitete Gift der Resignation" in der Kirche: ernst in den 35 Ateliers, in denen die Auseinandersetzung mit brennenden Glaubens- und Zeitfragen im Mittelpunkt stand; und heiter-festlich bei Musik, Tanz und Gesang, wie auch in den ökumenischen Gottesdiensten, besonders im abschließenden „Morgenmahl" (nach Johannes 21), bei dem es darum ging, den Morgen einer neuen Zukunft zu feiern. – Ökumenische Kirchenfeste sollen inskünftig alle zwei Jahre gefeiert werden.
Gruppe Regionale Vernetzung: Durch sie soll in verschiedenen Regionen der deutschen Schweiz eine Art „Drehscheibe" oder „Plattform" zustande kommen, die es „aufbruch"-Lesern und -Leserinnen und Gruppen, die auf der ideellen Linie von „aufbruch" liegen, ermöglicht, regelmäßig zusammenzukommen, Anregungen und Vorschläge einzubringen, von konkreten Initiativen zu berichten und im gemeinsamen Feiern des Glaubens das Bewußtsein „Wir sind Kirche" zu stärken. Bis heute ist es gelungen, in fast allen geschaffenen (25) Regionen – möglichst natürlichen geographischen Räumen mit einem größeren Zentrum – die nötige Anzahl Kontaktpersonen für den Aufbau der Regionalgruppen zu gewinnen.

Gruppe Internationale Vernetzung: Sie strebt eine enge Zusammenarbeit an mit Basis-Reformkräften in anderen europäischen Ländern. Auf ihre Initiative und Einladung trafen sich im August 1991 Vertreterinnen und Vertreter der niederländischen „Achte-Mai-Bewegung", der deutschen „Initiative Kirche von unten", der österreichischen Gruppierungen „Kirche sind wir alle" (Vorarlberg) und „Forum für eine offene Kirche" (Salzburg), der Schweizerischen „aufbruch"-Bewegung sowie belgische und luxemburgische Reformkatholiken und gründeten das *Europäische Netzwerk „Kirche im Aufbruch"*, einen Dachverband nationaler katholischer Reformbewegungen, die dem „Aggiornamento" treu bleiben und es weiterentwickeln wollen.

Gruppe Menschen- und Christenrechte in der Kirche: Sie ist dabei, den schweizerischen Zweig einer international bereits starken Bewegung aufzubauen. Sie beteiligte sich zum erstenmal an der 2. Europäischen Konferenz für Menschenrechte in der Kirche im Februar 1991 in Eschborn b. Frankfurt.

Die „aufbruch"-Bewegung will mit so wenig Strukturen wie möglich und so viel Strukturen wie nötig auskommen. Führungsorgan ist der *Koordinationsrat,* der zur Zeit aus den Leiterinnen und Leitern der verschiedenen Arbeitsgruppen gebildet wird. Er kommt zu regelmäßigem Informationsaustausch zusammen, gibt Impulse in die Arbeitsgruppen und steuert die Richtung der Bewegung gemäß dem Leitbild. Bei aktuellen gesellschaftlichen und kirchlichen Ereignissen nimmt er im Namen der ganzen Bewegung öffentlich Stellung.

„aufbruch" – eine Zeitschrift und eine Bewegung auf dem Weg

„aufbruch" sowohl als Zeitschrift als auch Bewegung befinden sich in einem permanenten Werde-Prozeß. Zur Zeit wird das Konzept der Zeitschrift „aufbruch" einer Revision unterzogen (Ausweitung auf monatliches Erscheinen, Umstellung auf Magazin-Format, Aufbau eines Korrespondentennetzes usw.). Daneben gilt es, die „aufbruch"-Bewegung noch stärker in der kirchlichen und gesellschaftlichen Landschaft der Schweiz zu verankern. Bestehende und sich im Aufbau befindliche kirchliche und andere Basisinitiativen, Aktionsgruppen, Organisationen und Gemeinschaften, die heute weitgehend unvernetzt nebeneinander existieren und sich mit dem „aufbruch"-Leitbild identifizieren können, sollen motiviert werden, Mitglieder der „aufbruch"-Bewegung zu werden. Wir sind der Ansicht, daß dadurch sowohl sie selber als auch die Bewegung bestimmenderen Einfluß auf den Gang der Dinge in Kirche und Gesellschaft nehmen könnten.
Am Anfang der „aufbruch"-Geschichte standen keine Akzeptanz-Studien, keine Vernehmlassungen, keine Finanzplanung, keine Statuten . . . Zu Gevatter stand ihr „lediglich" die unbändige Hoffnung „wider alle Hoffnung", daß das Leben sich gegen Erstikkungsmaßnahmen von oben, gegen den reaktionären Versuch, den pfingstlichen Aufbruch der Konzilskirche zu stoppen, durchsetzen werde. Die vielen erwachten und nun aufbrechenden Christinnen und Christen haben diese Hoffnung nicht zuschanden werden lassen.

Rudolf Zinnhobler

Geschichte und Unfehlbarkeit

Die „Unfehlbarkeit des Papstes" wird oft (wie übrigens auch sein Jurisdiktionsprimat) dahin mißverstanden, als sei sie unabhängig von der Kirche gegeben. Bei näherem Zusehen zeigt sich, daß die Unfehlbarkeit des Papstes sehr wohl in das Volk Gottes eingebunden bleibt und auch nach der Definition des I. Vatikanums nicht ohne – oder gar gegen – die Kirche angewendet werden darf.
red

Die Überschrift möchte zum Ausdruck bringen, daß in diesem kleinen Beitrag das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit nur unter einem geschichtlichen Aspekt gesehen wird. Die in dieser Hinsicht entscheidenden Fragen, auf die eine wenigstens skizzenhafte Antwort versucht werden soll, lauten: Wieweit haben geschichtliche Abläufe das Zustandekommen der Definition bestimmt, und wieweit ist die Kenntnis dieser Abläufe wichtig, um das Dogma richtig zu verstehen?

Das Ringen um das Dogma

Die Vorgänge auf dem I. Vatikanum, die zur Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit geführt haben, sind so gut bekannt[1], daß es hier genügen wird, sie kurz in Erinnerung zu rufen.

Ursprünglich sah es das 1869 einberufene Konzil als seine Hauptaufgabe an, den „Übeln der modernen Welt" gegenzusteuern. Nur acht von 47 der vor dem Konzil befragten Kardinäle und Bischöfe hatten z. B. eine Behandlung der Unfehlbarkeitsfrage gewünscht[2]. In der außerkonziliaren Öffentlichkeit wurde das Problem damals freilich heftig diskutiert. Die Erniedrigung des Papsttums durch die Französische Revolution und durch Napoleon hatte einer Stärkung des Autoritätsprinzips in der Kirche Vorschub geleistet und natürlich auch die Lehrautorität des Papstes betroffen. Ein Mann wie L. Veuillot (1813–1883), der Herausgeber der Zeitschrift „L'Univers", propagierte die Auffassung, man könne die päpstliche Unfehlbarkeit auf dem Konzil ohne viel Diskussion durch Akklamation zum Dogma erheben[3]. Solche überspitzte Positionen begünstigten aber auch die Entstehung einer Gegenbewegung, deren Vertreter eine Dogmatisierung entweder strikte ablehnten oder sie zumindest für inopportun hielten. Auf dem Konzil machte diese Gruppe ursprünglich etwa 20% der Konzilsväter aus, es handelte sich aber teils um sehr profilierte Persönlichkeiten wie Ketteler von Mainz, Rauscher von Wien und Stroßmayer von Djakovo. Auf Betreiben der Majorität und mit Unterstützung von Papst Pius IX. wurde schließlich am 7. März 1870 dem schon vorbereiteten Kirchenschema ein eigenes Kapitel über die päpstliche Unfehlbarkeit eingefügt. Dieses wurde später vorgezogen und in ein inzwischen erarbeitetes gesondertes Schema über das Papsttum aufgenommen.

Einer vermittelnden Gruppe gehörte William Ullathorne, Bischof von Birmingham, an, der am 28. Jänner 1870 an John Henry Newman schrieb: „Ich für meinen Teil habe in aller Ruhe und privatim mich schlüssig gemacht, daß ich einer ruhigen und gemäßigten Definition keinen Widerstand leisten würde . . ."[4]

In dem nun folgenden zähen Ringen kristallisierte sich schließlich eine Formulierung des Dogmas heraus, die man als gemäßigt bezeichnen darf. Ullathorne konnte schon am 4. April 1870 vermerken: „Ich freue mich, sagen zu können, daß mildere Ratschläge bezüglich *der* Frage wieder obenauf kommen."[5]

Die Endformulierung zeichnet sich tatsächlich durch weise Zurückhaltung aus. Der Text lautet in deutscher Übersetzung: „Wenn der römische Bischof ‚ex cathedra' spricht, d. h. wenn er in Ausübung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen durch seine höchste apostolische Autorität eine Glaubens- oder Sittenlehre als von der ganzen Kirche festzuhalten definiert, dann besitzt er durch den ihm im heiligen Petrus versprochenen göttlichen Beistand die Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definition einer Glaubens- oder

[1] Vgl. hierzu die unten angeführte Literatur.
[2] *Schatz*, Kirchengeschichte II, 87.
[3] Veuillot war ein Vertreter eines „extremistischen Unfehlbarkeitsdogmas". So *L. Pfleger* in: LThK 10 (²1965), 759f.
[4] Zitiert nach *Butler*, 193.
[5] Ebd., 308.

Sittenlehre ausrüsten wollte; daher sind päpstliche Definitionen dieser Art aus sich, nicht aber aus der Zustimmung der Kirche, unabänderlich (. . . ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles . . .)." (DS 3074)

Die Formel ist also sehr restriktiv ausgefallen. Ihr gemäß handelt es sich um keine absolute, sondern nur um eine relative Unfehlbarkeit, von der der Papst unter göttlichem Beistand mit Bindung an die Kirche Gebrauch machen kann. Es handelt sich auch um keine persönliche Unfehlbarkeit (schon gar nicht um eine Sündenlosigkeit), sondern um eine mit dem Amt verbundene Gnade. Nur wenn der Papst als oberster Hirte und Lehrer (ex cathedra) spricht – und auch dann nur in Glaubens- und Sittenlehren –, kann er Definitionen vorlegen, die dann „von der ganzen Kirche festzuhalten" sind. Diese aber müssen selbstverständlich den Glauben der Gesamtkirche wiedergeben. Gegen oder auch nur ohne die Kirche kann er nichts definieren.

Am 18. Juli 1870 erfolgte die feierliche Schlußabstimmung. 533 Konzilsväter stimmten dafür, nur zwei dagegen. Freilich waren damals schon fast alle Minoritätsbischöfe vom Konzil abgereist. In der Folge haben aber auch sie – als letzter von ihnen Stroßmayer – sich durch Veröffentlichung des Dogmas zu diesem bekannt. Daß dies möglich war, hängt wesentlich mit der erzielten restriktiven Formulierung zusammen, zu der sie auf dem Konzil ihren unverzichtbaren Beitrag geleistet hatten.

Vor dem Hintergrund des Gallikanismus

Der Widerstreit der Meinungen auf dem Konzil dauerte bis zum Schluß an. Sozusagen in letzter Minute setzten 25 Konzilsväter durch, daß der Definition vor der Endabstimmung noch der Zusatz „ex sese, non autem ex consensu ecclesiae" eingefügt wurde[6]. Kann man auch für diesen Passus sagen, daß er sich durch „weise Zurückhaltung" auszeichne? Wird hier nicht eben doch ausgedrückt, daß der Papst unabhängig von der Kirche Glaubensdefinitionen verabschieden kann und darf?

Da, wie wir sehen werden, die zitierte Stelle (allerdings mit umgekehrtem Vorzeichen) fast wörtlich dem sogenannten 4. gallikanischen Artikel entnommen ist, ist zur Beantwortung unserer Fragen etwas näher auf das Phänomen des Gallikanismus einzugehen.

Seit jeher standen in der Kirche national- und universalkirchliche Konzeptionen einander gegenüber. Diese Spannung könnte fruchtbar sein, sie kann aber auch zum Konflikt führen. Eine extreme nationalkirchliche Strömung stellte der Gallikanismus dar[7]. Dieser zielte bei grundsätzlicher Anerkennung des Papsttums darauf ab, der Ortskirche eine weitgehende Unabhängigkeit von Rom sowie eine synodale Kirchenleitung zu garantieren. Hand in Hand damit ging freilich eine Unterordnung der Kirche unter den Staat.

Tendenzen dieser Art waren natürlich nicht auf Frankreich beschränkt[8], traten aber hier besonders markant auf. Das erklärt die Bezeichnung, die übrigens erst im 19. Jahrhundert geprägt wurde. Das allein beweist schon, daß der Gallikanismus, obwohl er zeitlich viel weiter zurückreicht, damals noch eine Rolle spielte.

Zur Ausformung des Gallikanismus kam es schon im Mittelalter (man vergleiche die Auseinandersetzung zwischen König Philipp dem Schönen und Papst Bonifaz VIII., die „babylonische Gefangenschaft der Päpste" in Avignon und den Konziliarismus des 15. Jahrhunderts). Ein erster Höhepunkt wurde mit der Pragmatischen Sanktion von Bourges (1438) erreicht. Durch diese wurde für päpstliche Erlässe das „placetum regium" eingeführt, d. h., daß sie in Frankreich nur mit ausdrücklicher Zustimmung des Königs Gültigkeit beanspruchen durften. Außerdem wurden päpstliche Reservationen und Provisionen abgelehnt, was dem König nahezu die gesamte kirchliche Stellenbesetzung garantieren sollte.

Unter König Heinrich IV. (1553–1610), dem katholisch gewordenen Hugenottenführer, wurden 1594 die 83 „gallikanischen Freiheiten" kodifiziert, die darauf abzielten, die Autorität Roms in Frankreich einzuschränken und gleichzeitig die Vollmachten des Königs im Bereich der Religion zu erweitern; u. a. wurde ihm das Recht zur Einberufung

[6] *Schatz,* Kirchengeschichte II, 90.

[7] Dazu u. a. *Andresen – Denzler,* 232f; *Butler,* 32-42.

[8] Vgl. etwa die als Jansenismus, Febronianismus und Josephinismus bezeichneten Strömungen.

von Nationalkonzilien zuerkannt, und die Publikation päpstlicher Erlässe wurde erneut von einem Plazet abhängig gemacht.
Im 17. Jahrhundert trieb u. a. Kardinal Richelieu († 1642), erster Minister im französischen Staatsrat unter Ludwig XIII. (1610–1643), die gallikanischen Tendenzen mächtig voran. Er sah sich selbst bereits in der Rolle eines Patriarchen von Gallien oder des Okzidents und wollte den Vorrang des Papstes auf einen Ehrenprimat einschränken.
Hatte es sich bis dahin im wesentlichen um einen „politischen Gallikanismus" gehandelt, so nahm dieser unter Ludwig XIV. (1643–1715), der ganz und gar vom absolutistischen Denken durchdrungen war, auch die Gestalt eines „theologischen Gallikanismus" an. Der König berief 1681 eine außerordentliche Generalversammlung ein, der er den Charakter eines Nationalkonzils geben wollte. Am 19. März 1682 wurden dort die vier Artikel der „Declaratio Cleri Gallicani" verabschiedet. Besonders brisant waren die Artikel drei und vier. Der 3. Artikel erklärte, daß die Ausübung der apostolischen Gewalt durch die Canones der Kirche *und* (in Frankreich) durch die Gesetze und Sitten der gallikanischen Kirche geregelt werden müsse. Haben wir es auch hier im wesentlichen noch mit einem politischen Gallikanismus zu tun, so ist das beim 4. Artikel schon anders. Dieser bezieht sich eindeutig auf die Angelegenheiten des Glaubens. Da er die klassische Formulierung des theologischen Gallikanismus darstellt, sei er hier wörtlich zitiert.
„In Fragen des Glaubens hat der Papst den Hauptanteil, und seine Dekrete gelten für alle und die einzelnen Kirchen; sein Urteil ist jedoch nicht unabänderlich (irreformabile), wenn nicht die Zustimmung der Kirche hinzukommt (nisi ecclesiae consensus accesserit)." (DS 2284)
Das kann nicht anders interpretiert werden, als daß die „endgültige Verbindlichkeit päpstlicher Lehrentscheidungen" abhängig gemacht wird vom „nachträglichen Konsens der Kirche"[9]. Mit der Kirche ist im gallikanischen Kontext zunächst die Kirche Frankreichs zu verstehen, analog aber auch jede andere Ortskirche.
Aufgrund der „declaratio" exkommunizierte Papst Innozenz XI. (1676–1689) den König im geheimen und verweigerte den neuernannten Bischöfen, sofern sie die Artikel unterschrieben hatten, die päpstliche Bestätigung. Der Konflikt war perfekt.
Ludwig XIV. versuchte später, den Papst zu beschwichtigen, und hob 1685 das Edikt von Nantes (erlassen 1598, um den Hugenotten freie Religionsausübung zu gewähren) auf. Diese Maßnahme des Königs bewog aber den Papst nicht zum Einlenken. Erst unter Innozenz XII. (1691–1700) bahnte sich ein Modus vivendi an. Der König wurde nicht genötigt, die Artikel *formell* zurückzunehmen, er mußte aber versprechen, sie nicht mehr anzuwenden.
Tatsächlich bedeutete dieses Stillhalteabkommen kein Ende gallikanischen Denkens und gallikanischen Handelns. 1801 kam ein Konkordat zwischen dem Vatikan und Napoleon zustande, das dieser aber bekanntlich durch die Hinzufügung der „77 organischen Artikel" ergänzte, die wieder stark gallikanisch gefärbt waren. Das war aber noch nicht der letzte Schritt. 1810 erhob Napoleon die gallikanischen Artikel sogar zum Reichsgesetz.
Der Gallikanismus, vor allem auch der theologische, war also durchaus noch ein Thema des 19. Jahrhunderts, ja das „gallikanische Trauma" beeinflußte das Geschehen des I. Vatikanums so sehr, daß Cuthbert Butler zu Recht die Auffassung vertreten hat, daß ein richtiges Verständnis des Gallikanismus eine „notwendige Voraussetzung ist für jede gerechte Einschätzung" des Konzils[10].
Wie stark die Diskussion um die Unfehlbarkeit vor dem Hintergrund des Gallikanismus zu sehen ist, geht zum Beispiel auch daraus hervor, daß selbst der relativ gemäßigte Konzilsvater William Ullathorne als „Gallikaner" beschimpft wurde[11], weil er überspitzte Auffassungen und Formulierungen des Dogmas zurückwies.
Was bedeutet nun im geschilderten Kontext die Formulierung „ex sese, non autem ex consensu ecclesiae"? Sie will besagen, daß unter genau festgelegten Bedingungen zustandegekommene feierliche Definitionen einer Glaubenslehre auch dann Gültigkeit für die Gesamtkirche beanspruchen können, wenn *nachträglich* keine Zustimmung der Ortskirchen mehr erfolgt.

[9] *Schatz*, Kirchengeschichte II, 12.

[10] *Butler*, 41.
[11] Ebd., 193.

Und was bedeutet die Formulierung nicht? Sie besagt nicht, daß der Papst unabhängig von der Gesamtkirche, deren Sprecher er ja ist, eine Dogmatisierung vornehmen kann, wenn nicht der entsprechende Text einer Definition den Glauben der Gesamtkirche wiedergibt[12]. Verstünde man es anders, so als könne der Papst für sich allein und ohne – ja vielleicht sogar gegen – die Kirche „drauflos dogmatisieren", dann hätte man aus dem Dogma von 1870 eine Häresie gemacht.

Schlußbemerkungen

Es dürfte deutlich geworden sein, wie wichtig die Kenntnis der Geschichte zum Verständnis des Dogmas von der päpstlichen Unfehlbarkeit ist. Ohne diese Kenntnis wäre man in Gefahr, es völlig mißzuverstehen und andere Aussagen aus ihm herauszulesen als die, die tatsächlich gemeint sind.

Auch die Frage, ob sich die auf dem Konzil mit so vielen Schwierigkeiten durchgesetzte Definition „gelohnt" hat, kann man nicht nur von heute her beantworten. Der damals durchaus noch lebendige theologische Gallikanismus war tatsächlich eine sehr gefährliche Position, gegen die Stellung bezogen werden mußte[13]. Es ist ja kein Zufall, daß eine so große Mehrheit der Konzilsväter, sobald die Unfehlbarkeit einmal zu einem Thema der Kirchenversammlung geworden war, sich *für* eine Dogmatisierung aussprachen, daß bei der Endabstimmung 533 Stimmen für und nur zwei gegen die Definition abgegeben wurden, ja daß selbst die abgereisten Konzilsväter das Dogma im nachhinein durch dessen Publikation anerkannten. Die *anders* eingestellte starke Minderheit, die übrigens im Verlauf des Konzils ständig abnahm, war zwar der Schlußabstimmung ferngeblieben, hat aber, wie weiter oben schon betont wurde, am Konzil selbst maßgeblich zu der zurückhaltenden Endformulierung beigetragen.

Eine Schwierigkeit bleibt. Gerade die entscheidenden Termini der Definition, „infallibilitas" und „irreformabilis", sind alles eher als klar. Darauf wurde schon oft hingewiesen[14]. In unserem Zusammenhang kann darauf nicht mehr näher eingegangen werden. Die Problematik sei jedoch veranschaulicht durch ein Zitat aus einem Aufsatz von Heinrich Fries, worin er sich zu den Begriffen „Unfehlbarkeit" und „Unveränderlichkeit" (schon die Übersetzung der Wörter aus dem Lateinischen wirft Fragen auf) äußert:

„Beide Worte sind nicht unmißverständlich, und man fragt sich, warum sie noch weiter verwendet werden, obwohl sich mit ihrer Verwendung Assoziationen verbinden, die mit der Sache gar nicht gemeint sind. Mit Unfehlbarkeit verbindet sich die Vorstellung eines schlechthinnigen ‚non plus ultra'; faktisch gemeint ist die Aussage, daß die Kirche in einer solchen Entscheidung des Glaubens, wo es um die Wahrheit Jesu Christi geht, nicht dem Irrtum verfällt. Mit ‚irreformabilis' verbindet sich die Vorstellung einer schlechthinnigen Fixiertheit auf die Sache und ihre Ausdrucksgestalt, aber gerade das ist wiederum nicht gemeint. Das ‚irreformabilis' schließt zwar den Glaubensirrtum in der Definition aus, eröffnet aber zugleich die Möglichkeit einer anderen, vollständigeren Fassung, die zwar nicht in das Stadium einer neuen Unverbindlichkeit zurückfallen darf, aber das in einem Dogma Ausgesagte einem tieferen Verstehen eröffnen will und es unter das Wort Gottes stellt. Doch wer sieht das dem Wort ‚irreformabilis' an?"[15]

Schließlich sei noch angemerkt, daß die „Unfehlbarkeit" des Papstes nicht isoliert zu sehen ist, sondern wesentlich zusammenhängt mit seinem Jurisdiktionsprimat (DS 3060), wie u. a. Klaus Schatz gezeigt hat[16]. Auch der Jurisdiktionsprimat wurde übrigens, was manchmal nicht beachtet wird, vom Konzil keineswegs absolutistisch verstanden. Durch den Primat des Papstes sollte der ordentlichen und unmittelbaren Jurisdiktionsgewalt der Bischöfe nicht nur kein Abbruch geschehen, sondern diese „zu bejahen, zu stärken und zu schützen" wird vom Konzil geradezu als die Aufgabe des Papstes bezeichnet. Es lohnt sich, den entsprechen-

[12] So schon der Konzilsvater und Bischof von Brixen Vinzenz Gasser. Vgl. *Conzemius,* I. Vatikanum, 78.

[13] „Diesem Gallikanismus – das geht aus der Diskussion um die Unfehlbarkeit klar hervor – sollte eine Dogmenerhebung der päpstlichen Unfehlbarkeit den Todesstoß versetzen." So *Conzemius,* Katholizismus, 41.

[14] So bereits am Konzil von Vinzenz Gasser. Vgl. *Küng,* 112.

[15] *Fries,* 165f.

[16] *Klaus Schatz,* Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart, Würzburg 1990.

den Text aus der Konstitution „Pastor aeternus" hierherzusetzen:
„So wenig aber beeinträchtigt diese Vollmacht des Papstes jene ordentliche und unmittelbare Vollmacht der bischöflichen Jurisdiktion, mit der die Bischöfe, die, eingesetzt vom Heiligen Geist (vgl. Apg 20, 28), an die Stelle der Apostel nachgefolgt sind, als wahre Hirten die ihnen jeweils zugewiesenen Herden jeweils weiden und leiten, daß sie vielmehr vom obersten und allgemeinen Hirten bejaht, gestärkt und geschützt wird gemäß jenem (Wort) des heiligen Gregor des Großen: ‚Meine Ehre ist die Ehre der gesamten Kirche. Meine Ehre ist die ungebrochene Tatkraft meiner Brüder. Dann bin ich wahrhaft geehrt, wenn einem jeden einzelnen die gebührende Ehre nicht versagt wird' (DS 3061)."

Literaturhinweise:

Carl Andresen – Georg Denzler, Wörterbuch der Kirchengeschichte (dtv 3245), Nördlingen 1982; *Roger Aubert,* Vaticanum I, Mainz 1965; *Roger Aubert – Rudolf Lill,* Der Sieg des Ultramontanismus, in: *Hubert Jedin* (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte VI/1, Freiburg 1971, 761–796; *Cuthbert Butler,* Das I. Vatikanische Konzil (Übersetzung der Ausgabe London 1930 von Hugo Lang), München ²1961. (Gilt nach wie vor als beste Darstellung über das 1. Vatikanum); *Victor Conzemius,* Das I. Vatikanum im Bannkreis der päpstlichen Autorität, in: *Erika Weinzierl* (Hg.), Die päpstliche Autorität im katholischen Selbstverständnis des 19. und 20. Jahrhunderts, Salzburg 1970, 53–83; *ders.,* Katholizismus ohne Rom, Zürich 1969, bes. 29–44; *Heinrich Fries,* Das Lehramt als Dienst am Glauben, in: Catholica 23 (1969), 154–172; *Hermann Häring,* Unfehlbarkeit, in: *Johannes Bauer* (Hg.), Die heißen Eisen von A bis Z. Ein aktuelles Lexikon für den Christen, Graz 1972, 368–374; *Hubert Jedin,* Kleine Konziliengeschichte, Freiburg 1978; *Hans Küng,* Unfehlbar? Eine Anfrage, Zürich 1970; *Klaus Schatz,* Kirchengeschichte der Neuzeit II, Düsseldorf 1989.

Michael Schäfers

Katholische Soziallehre als kirchliche Reformlehre des Gottesvolkes?

Obwohl die katholische Soziallehre auch selbst noch reformbedürftig ist, hat sie doch in positiver Weise Einfluß auf den gesellschaftlich-politischen Bereich ausgeübt. Dagegen gab es im innerkirchlichen Bereich zwar Demokratisierungsversuche und -ansätze nach dem II. Vatikanischen Konzil, aber in der heutigen Praxis der Kirche müßte noch manches geändert werden, um die Forderungen der katholischen Soziallehre zur Anwendung zu bringen und die Volk-Gottes-Theologie des II. Vatikanums zu verwirklichen. Ein wichtiger Teil dieser Demokratisierung wäre die Einführung von Wahlen.
red

Keineswegs eine neue Erkenntnis ist es, daß sich zwischen der Theorie katholischer Soziallehre und der Praxis der Kirche bis heute ein breiter Graben auftut. Nicht erst die jüngsten Ereignisse in Österreich, der Schweiz und Deutschland im Zuge umstrittener Bischofsernennungen gegen den erklärten Willen der Ortskirche durch die römische Zentrale, die Maßregelungen von Theologinnen und Theologen (L. Boff sah sich dazu genötigt, sein Priesteramt aufzugeben) sowie der allenthalben zu beobachtende „sanfte" Aufstand und Auszug des „Kirchenvolkes" führen derzeit in aller Deutlichkeit vor Augen, was Oswald von Nell-Breuning bereits 1972 in seiner Rede anläßlich der Verleihung des Romano-Guardini-Preises anklagte, daß nämlich die Kirche in bezug auf ihre Soziallehre an einem Glaubwürdigkeitsdefizit leidet. Nell-Breuning führte aus: „Warum fehlt es der katholischen Soziallehre trotz ihres überzeugenden Wahrheitsgehalts an *Glaubwürdigkeit?* Die Welt fragt, ob die Taten den Worten entsprechen. Und da liegt – Gott sei es geklagt – die entscheidende Schwäche der katholischen Soziallehre; allzuweit bleiben die Taten hinter den Worten zurück, nicht selten widersprechen sie ihnen geradezu. Nicht nur in breitesten Kreisen des Kirchenvolkes, sondern gerade auch im Klerus und in den religiösen Orden und Kongregationen herrscht vielfach ein erschreckender Mangel an sozialem Verantwortungsbewußtsein, und es wird gar nicht selten ein Beispiel sozialen oder richtiger asozialen Verhaltens gegeben, das unsere Soziallehre zu heuchlerischem Geschwätz abwertet."[1]

[1] *O. von Nell-Breuning,* Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre, Düsseldorf 1972, 92.

Praxis der Kirche *und* Soziallehre reformbedürftig

Die von Nell-Breuning gelegte Fährte führt allerdings in die falsche Richtung, wenn mit dieser Kritik an der Praxis der Kirche die katholische Soziallehre ihrerseits entlastet werden soll nach dem Motto: Die Theorie ist schon „in Ordnung", nur an der Praxis hapert es noch etwas. Nicht verschwiegen werden darf, daß auch die katholische Soziallehre selbst Defizite und Aporien enthält, die angesichts der in ihr weitgehend fehlenden Konkretionen wichtiger und richtiger Prinzipien und Normen zunehmend an die Oberfläche getreten sind. Die Allgemeinheit der Aussagen in den päpstlichen Sozialenzykliken z. B. ist selbst durch die Programme der Volksparteien kaum noch zu überbieten[2]. Dies dürfte nicht zuletzt ein Grund dafür sein, daß die katholische Soziallehre innerhalb der aktuellen politischen Diskussion und Diskurse nur noch eine untergeordnete Rolle spielt.

Dies gilt es vorab zu konstatieren, um keine überzogenen Hoffnungen zu wecken. Die katholische Soziallehre ist in weiten Teilen reformbedürftig. Insofern ist die Frage nach möglichen Bedeutungen der katholischen Soziallehre für das Verständnis von Kirche als Volk Gottes nur die eine Seite der Medaille. Gleichzeitig ist zu fragen: Welchen Reformbeitrag vermag ein Verständnis von Volk Gottes, wie es im II. Vatikanischen Konzil zum Ausdruck kommt, für die katholische Soziallehre selbst zu leisten? Es geht also vorrangig um einen wechselseitigen Lernprozeß, bei dem nicht die eine Seite schon im vorhinein weiß, was für die andere gut ist und was sie zu tun hat.

Impulse der katholischen Soziallehre für Reformprozesse der Kirche

Was hätte nun ihrerseits die katholische Soziallehre in diesen Lernprozeß einzubringen? Welchen Beitrag könnte sie für heute dringend notwendige Reformprozesse der Kirche hin zu der Gestalt, wie sie von der Volk-Gottes-Theologie des II. Vatikanums intendiert wird, leisten? Welche Reformimpulse könnte sie – trotz der eingangs erwähnten Vorbehalte – beisteuern?

Ein kurzer Blick auf die Geschichte des sozialen und politischen Katholizismus zeigt, daß in den 1950er Jahren die Normen und Ordnungsvorstellungen der katholischen Soziallehre beim gesellschaftlichen und staatlich-organisatorischen Neuaufbau der BRD eine bedeutende Rolle gespielt haben. Vor allem die christdemokratischen Parteien orientierten sich mehr oder weniger explizit an Aussagen der päpstlichen Soziallehre. So konnte etwa das Solidaritätsprinzip in der Struktur des Sozialversicherungswesens der Bundesrepublik Deutschland verankert werden. War der katholischen Soziallehre damit im gesellschaftlich-politischen Bereich ein „relativer Erfolg" beschieden, blieb das Feld der innerkirchlichen Organisation durch die Behauptung der Andersartigkeit und einer eigenen „Qualität" der Kirche von den Anforderungen, die die Soziallehre an gesellschaftliche Vereinigungen und Staaten stellte, verschont. Deutlich wird dies insbesondere am Beispiel der Demokratie.

So konstatierte zwar Papst Paul VI. in seinem Rundschreiben „Octagesima adveniens" zutreffend, daß die Menschen heute nach mehr Mitverantwortung und Mitentscheidung verlangen und „immer mehr ... an der Vorbereitung von Entscheidungen, an den Entscheidungen selbst und an deren Ausführung beteiligt werden" (OA 47) wollen und nur so eine adäquate Verantwortungs- und Zuständigkeitsstruktur zustande kommen könne, aber diese Forderung einer „Fundamentaldemokratisierung" (O. von Nell-Breuning) war keineswegs so „fundamental", wie es auf den ersten Blick scheinen mag, zielte sie doch ausschließlich auf Staat und Gesellschaft, nicht aber auf die Struktur der Kirche selbst ab. Das Grundproblem, das dadurch entstehen muß, liegt auf der Hand: „Die heutige kirchliche Forderung nach Demokratisierung möglichst aller gesellschaftlichen Lebensbereiche und eine gleichzeitige scharfe Ablehnung einer Demokratisierung der Kirche selbst, also die Diskrepanz von kirchlichem Wort gegenüber dem politischen System bzw. der Gesellschaft und kirchlicher Tat in bezug auf die eigene innere Struktur, machen ein dualistisches Konzept, das Kirche und politische

[2] Vgl. *W. Lesch*, Zur Sprache der Enzyklika. Eine rhetorische Analyse in ethischer Absicht, in: *K. Gabriel – W. Klein – W. Krämer* (Hg.), Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche. Zur Enzyklika Sollicitudo rei socialis, Düsseldorf 1988, 85–101.

Gesellschaft streng voneinander unterscheidet, unumgänglich, wenn man verhindern will, daß Maßstäbe, die die Kirche an die Welt anlegt, auch auf die Kirche selbst angewendet werden. Diese die Diskrepanz von Wort und Tat legitimierende dualistische Konzeption ist heute für die Kirche zum Charakteristikum ihres Selbstverständnisses schlechthin geworden."[3] Diese Diskrepanz von Wort und Tat besteht dabei keineswegs nur im Hinblick auf Gesellschaft und Kirche, sondern reproduziert sich innerhalb der Kirche selbst, indem etwa bestimmte Bereiche, hier vor allem das katholische Vereins- und Verbandswesen, aufgrund der juristisch-staatsrechtlichen Vorschriften demokratisch gestaltet sein müssen, während andere Bereiche kirchlichen Lebens demokratischen Einflußnahmen durch das „Kirchenvolk" völlig entzogen sind. Es kann also geradezu von einer „doppelten Diskrepanz" gesprochen werden: an den Schnittstellen von Kirche und Staat folgt die Kirche einerseits den Erfordernissen demokratischer Gesellschaften, um den gesetzlichen Vorschriften zu entsprechen und dadurch staatliche Transferzahlungen in Anspruch nehmen zu können, während andererseits innerkirchliche Bereiche, die staatlichen Zugriffen entzogen sind, von diesen Regelungen ausgenommen werden.

Kein Grund gegen Demokratisierung der Kirche

Ausgehend von den Ausführungen zum Volk-Gottes-Begriff des II. Vatikanums in „Lumen gentium" und der Wertschätzung der Demokratie für den gesellschaftlich-staatlichen Bereich, wie sie sich auch in der letzten Sozialenzyklika Johannes Pauls II. findet, wo es heißt: „Die Kirche weiß das System der Demokratie zu schätzen, insoweit es die Beteiligung der Bürger an den politischen Entscheidungen sicherstellt und den Regierten die Möglichkeit garantiert, sowohl ihre Regierung zu wählen und zu kontrollieren, als auch dort, wo es sich als notwendig erweist, sie auf friedliche Weise zu ersetzen" (CA 16), ist zur Überwindung dieser Diskrepanz aus der Perspektive der neueren katholischen Soziallehre zumindest kein entscheidender Grund gegeben, der gegen eine grundlegende Demokratisierung der Kirche sprechen würde. Im Gegenteil: die katholische Soziallehre erfordert um ihrer Glaubwürdigkeit willen geradezu eine Übertragung und Fortschreibung der Forderung nach Demokratie auf bzw. in die gesamte Kirche hinein. Erst wenn sich die Volk-Gottes-Theologie des II. Vatikanums in demokratischen Verfahrensweisen und in demokratischen Organisationsstrukturen der Kirche als Grundprinzip festsetzt, kann die Kirche ihre „strukturelle Häresie", d. h. die Ungleichzeitigkeit von theologischen Behauptungen und strukturellem Aufbau, überwinden. Nur so trägt sie zudem zur Aufhebung der Schizophrenie demokratisch gesinnter Christen bei, die in einer Person als Staatsbürger gute Demokraten und als Kirchenmitglieder gute Gefolgsleute sein sollen.

Einführung von Wahlen für Bischöfe, Pfarrer u. a.

Keineswegs sind die innerkirchlichen Demokratisierungsversuche und -ansätze nach dem II. Vatikanum zu übersehen, und sie sind ausdrücklich als Schritte in die richtige Richtung zu begrüßen, aber eine Fortschreibung der in der neueren katholischen Soziallehre enthaltenen Wertschätzung der Demokratie müßte für die binnenkirchliche Organisation darüber hinausgehende Konsequenzen nach sich ziehen. Konkret würde dies z. B. bedeuten: ähnlich wie Pfarrgemeinderäte, Kirchenvorstände und andere Mitglieder kirchlicher Gremien schon jetzt auf Zeit gewählt werden und sich einer öffentlichen und geheimen Wahl stellen müssen, bei der zwischen verschiedenen Kandidaten von den Wählern eine Entscheidung getroffen werden kann, müßte es allgemein üblich werden, daß die kirchlichen Inhaber von Amtsgewalt und Vorsteher des Gottesvolkes (Priester, Bischöfe) sich eines demokratischen Wahlvorgangs seitens der Gemeinden bzw. des Gottesvolkes stellen. Auch im Hinblick auf die kirchliche Tradition[4] ist es unersichtlich, warum in demokratischen

[3] *W. Palaver,* Die Diskrepanz von Wort und Tat in der katholischen Soziallehre am Beispiel von Kirche und Demokratie, in: *ders.* (Hg.), 100 Jahre katholische Soziallehre. Bilanz und Ausblick, Tauer 1991, 53f.

[4] Vgl. *H. Legrand,* Die Gestalt der Kirche, in: Neue Summe der Theologie, hrsg. von *P. Eicher,* Freiburg – Basel – Wien 1989, Bd. 3, 87–191, hier 127f.

Wahlverfahren der Geist Gottes weniger wirken soll als in Ernennungsvorgängen, die oft hinter verschlossenen Bischofsportalen oder in Rom stattfinden[5]. Daß übergeordneten Instanzen weiterhin Rechte zugestanden werden, wie z. B. die Prüfung der Kandidaten auf ihre Tauglichkeit und Befähigung für die Kandidatur, ist unter der Voraussetzung einer Transparenzpflicht akzeptabel und notwendig[6].

Die Anerkennung der Demokratie in der katholischen Soziallehre kam nicht zuletzt deshalb zustande, weil dieses durch die Siegermächte des Zweiten Weltkrieges „verordnete System" zumindest in West- und Mitteleuropa in Verbindung mit dem kapitalistischen Wirtschaftssystem seine Effizienz und Überlegenheit unter Beweis stellen konnte. Erst als ersichtlich wurde, daß die katholische Kirche auch in den demokratisch verfaßten Staaten einen Platz behalten und ihre caritativen Einrichtungen finanzielle Unterstützung finden würden, konnte sich die päpstliche Soziallehre eine grundsätzliche Zustimmung zur Demokratie abringen. So wie die katholische Soziallehre diesen Lernprozeß durchmachte, ist die Kirche heute insgesamt aufgerufen, die Vorteile demokratischer Verfahrensweisen nicht nur für die Bereiche Gesellschaft und Staat zu loben, sondern auch für den innerkirchlichen Bereich zu akzeptieren. Durch Anwendung demokratischer Wahlverfahren würde u. a. sichergestellt, daß die Eigenständigkeit der regionalen Einzelkirchen, „die selbst wirklich Kirche sind"[7], mit der römischen Zentralgewalt in einer Balance gehalten und gewahrt wird. Überdies gilt nicht nur für den gesellschaftlich-staatlichen, sondern auch für den kirchlichen Bereich der implizite Grundsatz der katholischen Soziallehre, daß Mitverantwortung nur dann eingefordert werden kann, wenn Mitentscheidung möglich ist. Erst so wird eine motivationale Beteiligungsstruktur erreicht, die Mitarbeit provoziert[8].

Demokratische Wahlen sind darüber hinaus das geeignete Mittel, um zumindest annähernd eine Repräsentativität innerhalb kirchlicher Gremien und der Bischofskollegien herzustellen. Wenn das letzte Konzil festhält, daß „die Gesamtheit der Gläubigen ... im Glauben nicht irren" (LG 12) kann, kommt z. B. der repräsentativen Zusammensetzung der Bischofskollegien insofern eine besondere Bedeutung zu, als daß in ihnen versucht werden müßte, die im Gottes-Volk vorfindbare Pluralität – auch durch Personen – zumindest annähernd abzubilden und dadurch den Grad der Glaubensgewißheit zu erhöhen. Eingriffe von außen, die diese „annähernde Repräsentativität" zugunsten einer Seite verändern wollen, gefährden diese Glaubensgewißheit. Demokratische Wahlen, durch die Ämter auf Zeit vergeben werden, sind weiterhin für den innerkirchlichen Bereich das geeignete Mittel, um Macht zu kontrollieren und – wo notwendig – kirchliche Machtinhaber „auf friedliche Weise zu ersetzen" (CA 16; s. o.).

Zweifel an Reformbereitschaft

Dabei soll keineswegs verschwiegen werden, daß der Ausbau demokratischer Wahlverfahren nicht alle Probleme, die innerhalb der Kirche drängend sind, lösen kann. Der Zustand der Demokratie in Deutschland, die zunehmend zu einem modernen Pfründenwesen der Parteien degeneriert, verdeutlicht, daß formale Regelungen allein nicht ausreichen. Aber die katholische Soziallehre ist in den letzten Jahren nicht müde geworden, gerade auf diese Gefahren hinzuweisen (CA 46–48). Deutlich hat sie erkannt, was besser zu machen wäre. In ihrem Zuständigkeitsbereich könnte die Kirche nun ihre eigene Lehre durchbuchstabieren und ihr Ta-

[5] Vgl. *K. Rahner*, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg – Basel – Wien 1989 (Neuauflage mit einer Einführung von *J. B. Metz*), 142ff. Bereits im Vorfeld der Würzburger Synode hat K. Rahner im Hinblick auf die Zukunft der Kirche als „kleine Herde" dafür optiert, eine breite Beteiligung bei der Vergabe des Bischofsamtes anzustreben. K. Rahner schrieb vor mittlerweile 20 Jahren: „Man wird aber doch wohl kaum daran zweifeln können, daß die bisher nach menschlichem Kirchenrecht praktizierten Wahlweisen heute mindestens teilweise und in unserem mitteleuropäischen Lebensraum überholt sind. ... Es ist nicht einzusehen, warum bei der Wahl eines Bischofs nicht mindestens einmal die Priester der betreffenden Diözese in einer wirklich effizienten Weise mitwirken sollten."

[6] Vgl. *F. X. Kaufmann – J. B. Metz*, Zukunftsfähigkeit – Suchbewegungen im Christentum, Freiburg – Basel – Wien 1987, insbes. 162.

[7] *E. Klinger*, Armut – Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich 1990, 133.

[8] Vgl. *E. Leuninger*, Wir sind das Volk Gottes! Demokratisierung der Kirche, Frankfurt a. M. 1992.

ten folgen lassen, um den Demokratien „Nachhilfeunterricht" zu erteilen, der durch Lernen am Modell „Kirche" erst anschaulich und glaubhaft würde.

Daß die Hoffnung auf eine grundlegende Demokratisierung der Kirche angesichts der derzeitigen römischen Zentralisierungsversuche, des Auftretens einzelner Bischöfe, das eher an das von „Kirchenfürsten" als von „Hirten" (LG 19) erinnert, und der Verwechslung einiger Kurienmitglieder des Volkes Gottes mit einem stehenden päpstlichen Heer eher utopisch ist, bleibt zugestanden. Dennoch ist wider alle Resignation daran zu erinnern, daß die Volk-Gottes-Theologie des II. Vatikanums auch ein Ausdruck der in der Menschheitsgeschichte seltenen Fälle eines freiwilligen und unerwarteten Machtverzichts Mächtiger gewesen ist, der in dieser Form nicht voraussehbar war. Der Geist Gottes weht bekanntlich, wo er will. Er ist dem gesamten Volk Gottes verheißen. Warum sollte er dann ausgerechnet die Bischöfe verschonen?

Die eingangs gestellte Frage nach der Bedeutung der katholischen Soziallehre für die Kirche als Volk Gottes läßt sich zusammenfassend dahingehend beantworten: die neuere katholische Soziallehre hält durch ihre Wertschätzung der Demokratie einen Reformansatz bereit, der der katholischen Kirche helfen könnte, die Diskrepanz von Volk-Gottes-Theologie und strukturellem Aufbau der Kirche zu überwinden. Ihre eigene katholische Soziallehre könnte der Kirche bei konsequenter Selbstanwendung zu einer Reformlehre werden! Dies gilt auch für über das Themenfeld „Demokratisierung" hinausgehende aktuelle Streitfragen innerhalb der Kirche, wie die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips, der Gleichstellung von Mann und Frau[9], der Freiheitsfrage[10] und der eingangs von O. von Nell-Breuning angesprochenen Position der Kirche als Arbeitgeberin.

[9] Vgl. *H. Halter*, Widerspruch zwischen katholischer Soziallehre und kirchlicher Praxis?, in: Diakonia 22 (1991), 151–159.

[10] Vgl. *G. Alberigo*, Rechte und Freiheiten in der Kirche, in: *N. Klein – H. R. Schlette – K. Weber* (Hg.), Biotope der Hoffnung. Zu Christentum und Kirche heute, Olten ²1989, 61–77.

Impulse der Volk-Gottes-Theologie für die Soziallehre

Was kann nun aber ihrerseits die katholische Soziallehre von der Volk-Gottes-Theologie lernen? Welche eigenen Fehlentwicklungen können die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils bei konsequenter Anwendung auf die katholische Soziallehre korrigieren helfen? Welche Neuansätze hat die katholische Soziallehre schon aufgenommen?

Eine Relektüre der Entstehungsgeschichte der ersten päpstlichen Sozialenzyklika von 1891 vermag zu zeigen, daß die Aussagen Leos XIII. keineswegs vom Himmel gefallen sind oder originär waren, sondern innerhalb der christlichen Sozialbewegung vorgedacht wurden. Die Bedeutung von „Rerum novarum" lag nicht so sehr in ihrem Inhalt begründet, sondern darin, daß sich hier zum ersten Mal das Oberhaupt der katholischen Kirche systematisch zur sozialen Frage äußerte, auch wenn seine zu allgemeinen Ausführungen an der aktuellen Diskussion in der damaligen Arbeiterbewegung vorbeigingen[11]. Diese erste Sozialenzyklika reihte sich wie die nachfolgenden in das innerkirchlich-hierarchische Kommunikationsmodell ein, nach dem eine Lehre vom Papst autoritativ verkündet, von den Bischöfen auf der nationalen Ebene konkretisiert, von den katholischen Fachwissenschaftlern in didaktische Konzepte hineinvermittelt und schließlich von den katholischen Verbänden bzw. den Katholiken vor Ort in die Praxis umgesetzt wird. Erst im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils unternahm auch die katholische Soziallehre den Versuch, das gesamte Volk Gottes mit in den Entstehungsprozeß von Verlautbarungen hineinzunehmen und stärker zu beteiligen. Gestützt auf die Volk-Gottes-Theologie starteten die nationalen Bischofskonferenzen in den USA und in Österreich[12], z. T. gegen heftige Widerstände aus der römischen Zentrale, den Versuch, durch eine breite Diskussion in Gemeinden und Gruppen, zwischen Fachwissenschaftlern und kirchlichen Gremien Meinungen einzuholen,

[11] *M. Schäfers*, „Rerum novarum" – Ergebnis der christlichen Sozialbewegung „von unten", in: Concilium 27 (1991), 351–359.

[12] Vgl. *A. Riedlsperger*, Beteiligung schafft Verbindlichkeit, in: *W. Palaver* (Hg.), 100 Jahre katholische Soziallehre. Bilanz und Ausblick, Tauer 1991, 311–329.

diese bei den Textentwürfen der Hirtenbriefe zu berücksichtigen und erst dann über eine endgültige Fassung zu entscheiden. Diese neue Vorgehensweise hat F. Hengsbach im Hinblick auf den US-amerikanischen Wirtschaftshirtenbrief als „Dialogmethode" beschrieben. „Die Bischöfe haben den vom Zweiten Vatikanischen Konzil wiederentdeckten Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes sowie dessen prophetische Kompetenz ernst genommen."[13]

In der Volk-Gottes-Theologie des Konzils ist der katholischen Soziallehre also eine theologisch-ekklesiologische Legitimationsbasis erwachsen, auf die sie zurückgreifen kann, um diese neue Vorgehensweise zu rechtfertigen und das oben beschriebene hierarchische Kommunikationsmodell zu überwinden. Die in Österreich und den USA gemachten Erfahrungen gilt es auszuwerten und für die päpstliche Soziallehre nutzbar zu machen. Auch sie wird zukünftig nur dann ihre „prophetische Kraft" entfalten und Verbindlichkeit erlangen können, wenn sie prinzipiell dem gesamten Gottesvolk die Möglichkeit einer Partizipation einräumt. Die „Bereitschaft zum Dialog und zur Zusammenarbeit für alle Menschen guten Willens" (CA 60) ist in entsprechende demokratische Verfahrensweisen bei der Entstehung und Abfassung von Enzykliken zu übersetzen, da erst so die Kompetenzen des gesamten Gottesvolkes adäquat Berücksichtigung finden. Statt Informations- und Kommunikationsmittel zur Überwachung von Befreiungstheologen einzusetzen, sind diese dem weltweiten Meinungsaustausch über die Überlebensfragen der Menschheit dienstbar zu machen. Erst so wird die Soziallehre der Kirche wirklich eine „katholische" und kirchliche.

[13] *F. Hengsbach,* Ein neuer Typ katholischer Soziallehre, in: Katholische Sozialakademie Österreichs – Publik Forum (Hg.), Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle – Katholische Soziallehre und die US-Wirtschaft. Hirtenbrief der katholischen Bischofskonferenz der USA, Frankfurt 1987; vgl. auch: Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft. Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle". Aus deutscher Sicht kommentiert von *F. Hengsbach,* Freiburg – Basel – Wien 1987, 201–219.

Theo Lause

Mitarbeitervertretungen – auch Volk Gottes?

Die Idee des Volkes Gottes hat sich wohl bei den Mitarbeitervertretungen der Kirche, nicht aber bei allen Mitgliedern der Kirchenleitung durchgesetzt. Lause schildert die konkrete Situation, beklagt die geringen Möglichkeiten, sich wirkungsvoll für die KollegInnen einzusetzen, und geht auch auf die strukturellen und personellen Ursachen ein. *red*

Ach du liebe Zeit! „Wir sind Volk Gottes" und der von mir gewünschte Erfahrungsbericht über kirchliche Mitarbeitervertretungen – wie geht das zusammen? In den Niederungen des Alltags ist von guten und richtigen und wichtigen theologischen Grundsätzen selten etwas zu spüren. Ich muß mir schon Mühe geben, daß bei viel verwendeten Begriffen wie „Dienstgemeinschaft" und „gemeinsam getragene Verantwortung" nicht zur Unzeit ein leicht ironischer Unterton durchschlägt. In der Praxis der kirchlichen Mitarbeitervertretungen geht es in der Regel um genau den gleichen Ärger, der beim Personalrat im öffentlichen Dienst oder beim Betriebsrat in der Privatwirtschaft anfällt: Da gibt es Probleme mit der Eingruppierung, mit der Mehrarbeit, mit dem Urlaub, mit der Kündigung und allen anderen Sachfragen, über die nun einmal unterschiedliche Meinungen auch unter Christen bestehen können. Das ist wohl unvermeidlich und vielleicht der notwendige Beweis dafür, daß wir in der Kirche richtige normale Menschen sind und noch keine Heiligen.

Aber – und da fängt die Praxis an, mit der Aussage „Wir sind Volk Gottes" in einen Gegensatz zu geraten – die Möglichkeiten (oder die Rechte) der Mitarbeitervertretungen, sich wirkungsvoll für ihre Kollegen einzusetzen, sind weitaus geringer als die der Betriebsräte in den Betrieben der Wirtschaft.

„Wir sind Volk Gottes" – als theologischer Überbau hoch und hehr über der tristen Wirklichkeit der Satzungen und Ordnungen! Haben die Juristen, die den Bischöfen die von ihnen verkündeten Gesetze entwerfen, noch nichts vom Konzil gehört, oder haben

sie ihr Wissen in wasserdichten Schubkästen verschlossen, um eine zufällige, unkontrollierte Vermischung auszuschließen? Es gibt sowohl in der MAVO (Mitarbeitervertretungsordnung) wie in der KODA-Ordnung noch Bestimmungen, die nicht unter die Überschrift „gemeinsam getragene Verantwortung" passen wollen. Ich möchte sie eher als erhebliche Restbestände des „Herr-im-Hause-Standpunktes" charakterisieren.
Dabei halte ich nicht viel davon, laut nach der Demokratisierung der Kirche zu rufen und dabei auf gut oder weniger gut funktionierende Demokratiemodelle im staatlichen Bereich zu starren.
„Alle Gewalt geht vom Volk aus" – zweifellos auch beim Staat keine Gewähr für Frieden, Freiheit, Menschenrechte und Menschenwürde. Aber doch unter allen denkbaren Lösungen mit Schwachstellen die beste bisher bekannte Möglichkeit. Diese Forderung für die Kirche zu erheben, paßt nicht mit dem Kirchenbild zusammen, das ich (immer noch) habe. Ich sehe Kirche so, daß Vollmacht (und ich bin mir nicht sicher, ob Macht oder Gewalt das gleiche ist wie Vollmacht) von Gott ausgeht. Das muß aber nicht heißen, daß sie ausschließlich und automatisch und für alle Bereiche auf den Bischof und die Pfarrer übergeht. Das könnte sehr wohl bedeuten, daß die Kirche in der Ausübung der von Gott ausgehenden Vollmacht (und der nun einmal notwendigen „Macht") *demokratischen Formen* sehr nahe kommen könnte.

Erheblicher Handlungsbedarf

Im Bereich der Mitarbeitervertretung ist danach erheblicher Handlungsbedarf festzustellen, nicht nur darum, die Mitwirkungsmöglichkeit des Betriebsrates zu erreichen, der ja zum Teil den Zielkonflikt zwischen den Interessen der Mitarbeiter und denen des Arbeitgebers ausgleichen soll. Das wäre viel zuwenig. Kirchliche Mitarbeiter müßten unter der Überschrift „Wir sind Volk Gottes" viel ernster genommen werden, viel eigenverantwortlicher arbeiten können. Kirchliche Mitarbeitervertretungen müßten viel mehr hineingenommen werden in die Verantwortung für die Erfüllung der Aufgaben der jeweiligen Einrichtung, aber auch in die Entscheidung über die Belange der Mitarbeiter.

Hier wäre zunächst einmal der *kirchliche Gesetzgeber* gefragt, d. h. der Bischof. Ob der Bischof hier in der Vollmacht Gottes handelt oder als der laut Kirchenrecht mit Macht ausgestattete „Chef", mag unentschieden bleiben. Bedrückend ist allerdings, daß der Gesetzgeber, dessen Allzuständigkeit ich bezweifle und der obendrein auch richterliche Gewalt hat, der einzig mögliche Adressat meiner Forderung sein kann. Daß aber Handlungsbedarf auf dieser Ebene besteht, ist kaum zu bezweifeln. Was soll eine „Mitwirkung" der Mitarbeitervertretung bei Einstellungen, die sich darauf beschränkt, die Zustimmung verweigern zu können, wenn mit der Einstellung gegen geltendes Recht verstoßen wird oder wenn der begründete Verdacht besteht, daß der Bewerber den Arbeitsfrieden in unzuträglicher Weise stören würde oder daß der Bewerber ohne sachliche Gründe bevorzugt oder benachteiligt werden soll. Bisher ist mir noch kein Fall bekannt geworden, in dem die Mitarbeitervertretung recht bekommen hätte. Oder gar die Beteiligung bei der Kündigung. Gut – eine Kündigung ohne Einhaltung der Verfahrensvorschriften ist nichtig. Aber mit der Entscheidung hat die Mitarbeitervertretung nichts zu tun. Und die für den Notfall vorgesehene Schlichtung kann man gleich vergessen. Selbst wenn dort festgestellt wird, daß der Arbeitgeber, z. B. bei Einstellungen, die Rechte der Mitarbeitervertretung nicht beachtet hat, bleibt das ohne Folgen. Ein staatliches Gericht kann man nicht anrufen, weil dessen Zuständigkeit zwar die Streitigkeiten aus dem Arbeitsverhältnis abdeckt, nicht aber die aus Mitarbeitervertretungsangelegenheiten.
Und ein kirchliches Gericht? Seit der Forderung der Synode in Würzburg nach kirchlichen Verwaltungsgerichten herrscht Funkstille!
Aber nicht nur der kirchliche Gesetzgeber ist gefragt. Beim *konkreten Arbeitgeber* ergeben sich ebenfalls Probleme. Kirchliche Arbeitgeber sind Körperschaften, Vereine, Einrichtungen in vielfältigen Rechtsformen. – Immer aber werden sie vertreten durch Menschen, den Generalvikar, den Pfarrer, den Kirchengemeinderat, den Vorstand. Die Haltung, „daß ich ja schließlich die Verantwortung trage", ist weit verbreitet und wird

allgemein für richtig und unverzichtbar gehalten. „Wir sind Gottes Volk" – ja, natürlich. Wir sind miteinander verantwortlich – wenn gerade die Pflichten des Mitarbeiters angesprochen sind. Wir dienen gemeinsam dem gleichen Ziel und dem gleichen Herrn – aber am liebsten dienen doch sehr viele an leitender Stelle.

Die nach der MAVO sehr begrenzten Rechte der Mitarbeitervertretungen werden oft genug vom Arbeitgeber nicht beachtet. Ob es um Einstellungen geht, um Eingruppierungen oder Höhergruppierungen, um Urlaub oder Arbeitszeit – immer wieder trifft man auf Verantwortliche in Dienstgeberfunktion, die nicht bereit oder in der Lage sind, die gewählten Vertreter der Mitarbeiter ernst zu nehmen. Daß die in der MAVO vorgegebene Verpflichtung zur vertrauensvollen Zusammenarbeit Ausdruck einer christlichen Grundhaltung sein muß, kann oder will mancher nicht begreifen.

Und wir Mitarbeiter?

Sind wir denn voll vom Bewußtsein, als „Volk Gottes" zu handeln, wenn wir unsere Arbeit tun? Kann man für die Arbeit in ganz unterschiedlichen Bereichen, im pastoralen Dienst, in der Verwaltung, im Religionsunterricht, als Hausmeister, als Krankenpfleger, in der Bildungsarbeit, im Kindergarten, in der Jugendarbeit, in der Hauswirtschaft usw. überall und immer diese Überzeugung voraussetzen? Ist für viele von uns nicht Kirche ein Arbeitgeber, der zufällig paßte; vielleicht der Ort, vielleicht der Arbeitsplatz, vielleicht das Geld, vielleicht der Vorgesetzte? Möglicherweise warten wir gerade auf die nächst bessere Gelegenheit. Ist das verwerflich? Was wären wir für armselige Nieten, wenn wir nicht unser Geld auch an anderer Stelle verdienen könnten! Sehen nicht manche in kirchlichen Arbeitsverhältnissen nur die Belastung, die sich aus der besonderen Loyalitätspflicht gegenüber dem Arbeitgeber Kirche ergibt? Ich habe es schon erlebt, daß Mitarbeitervertreter für diese besondere Belastung eine besondere Entlohnung „herausholen" wollten. Als wenn die Loyalitätspflicht etwas mit Leistung zu tun hätte!

Ein besonderes Problem mit der Aussage „wir sind Volk Gottes" ergibt sich für kirchliche Mitarbeiter und Mitarbeitervertretungen daraus, daß wir zum Volk Gottes gehören, aber doch nur ein sehr kleiner Teil von ihm sind. Die vielen Gläubigen und die ehrenamtlichen Mitarbeiter sind ebenso Volk Gottes. Und da sind auch bei gleichem guten Willen unterschiedliche Interessen und eine andere Sicht mancher Dinge wahrscheinlich.

Die beruflich Tätigen neigen dazu, sich für die wirklichen Fachleute zu halten, die besser, qualifizierter, systematischer arbeiten können. Manchmal wird es geradezu als lästig empfunden, wenn *ehrenamtliche „Volk-Gottes-Mitarbeiter"* gleichberechtigt mitreden wollen. Die Ehrenamtlichen verstehen oft nicht den Unterschied zwischen dem nach Menge und Dauer begrenzten, freiwilligen Dienst und der Berufsarbeit und erwarten von den Hauptamtlichen über ihre berufliche Verpflichtung hinaus ein zusätzliches Engagement, wie sie selbst es auch neben einer andersartigen Berufsarbeit erbringen. So war es lange Zeit eine immer wieder gehörte Klage, daß in manchen Berufen (z. B. bei Kindergärtnerinnen) die Gemeinden von den Mitarbeitern eine unbezahlte, „freiwillige" Mitarbeit, z. B. als Jugendgruppenleiter, verlangten. Klagen dieser Art gehen allerdings in letzter Zeit zurück, wobei ich derzeit noch nicht weiß, ob die Einsicht wächst oder ob die Knappheit der Fachkräfte solche Forderungen verbietet.

Resümee:

Eine großartige Sache – das Verständnis von Kirche als „Volk Gottes". Eine überzeugende Idee – „Was alle angeht, soll von allen entschieden werden". Aber ein praktikables Modell fehlt. „Wir sind Gottes Volk." Wir alle. Der Papst und die Bischöfe, die Pfarrer und die Hauptamtlichen, die Frommen und die weniger Frommen. Kirche geht uns alle an, deswegen soll alles von allen entschieden werden. Ja – aber wie? Wenn verschiedene Gruppierungen des Volkes Gottes unterschiedliche Meinungen und Interessen haben? Wenn sich z. B. der Kirchengemeinderat als gewählte Vertretung der Gemeinde, der sich darum sorgt, wie die notwendige Arbeit der Gemeinde getan und finanziert werden kann, und die Mitarbeitervertretung, die sich als Interessenvertreter der Mitarbeiter versteht, nicht einigen können über das Mögliche und Nötige? Wie entscheiden dann

alle, da es ja alle angeht? Wird dann unser guter Wille, gemeinsam „Volk Gottes" zu sein, nur noch deutlich in der Art und Weise, wie wir miteinander umgehen? Müssen wir uns mehr Zeit und Geduld nehmen, aufeinander zu hören? Ja, natürlich – aber wie geht das, wenn äußere Umstände Fristen für Entscheidungen setzen?
Einen Bericht hätte ich darüber schreiben sollen, wieweit kirchliche Mitarbeitervertretungen die Möglichkeit haben, nach dem Prinzip zu arbeiten „Was alle angeht, soll von allen entschieden werden". „Thema verfehlt" würde wohl darunterstehen, wenn es ein Schulaufsatz wäre. Oder ist die Fragestellung falsch? Ich weiß es nicht. Aber ich weiß, daß die Frage mich veranlaßt hat, das Problem der Vertretung der Interessen der kirchlichen Mitarbeiter in einem neuen Zusammenhang zu sehen.

Felizitas Teske

„Was alle angeht, soll von allen entschieden werden"

Erfahrungen aus der Hildesheimer Diözesansynode 1989/90

Im Antwortbrief zu unserer Bitte um den folgenden Bericht schrieb Frau Teske u. a., „daß Synode zur Zeit wirklich die einzige Form ist, in der auf ‚völlig gleicher Ebene' miteinander geredet und entschieden werden kann. – Darüber hinaus war unsere Synode von Anfang bis Ende einfach ‚spannend', womit ich meine, daß im Miteinander von Priestern und Laien eine ganze Menge gelernt wurde und man geradezu spüren konnte, daß diese Lernprozesse sich nicht nur auf die Kommunikation untereinander, sondern besonders auf das Praktizieren demokratischer Elemente bezog".
Der Bericht zeigt aber auch, wie stark sich die vorgegebenen Strukturen und Einstellungen auch auf den Prozeß einer Synode, auf ihre Ergebnisse und auf deren Umsetzung auswirken. Dort aber, wo Christen in ihrer persönlichen und fachlichen Kompetenz ernst genommen und die Strukturen entsprechend weiterentwickelt werden – so haben die Leiter/innen der Arbeitskreise im Laufe der Zeit auch Stimmrecht im Vorstand der Synode erhalten –, kann ein wirklich brauchbares Ergebnis der Arbeit erwartet werden. *red*

I. Der Weg zur Synode

Dr. Josef Homeyer wird im Herbst 1983 Bischof von Hildesheim. In der Folgezeit besucht er alle Dekanate des Bistums und kommt mit vielen Gruppierungen vor Ort ins Gespräch. Im November 1986 schreibt er den Gemeinden einen Brief, nach dem Bistumsheiligen, dessen Fest im November gefeiert wird, *„Bernwardsbrief"* genannt. In diesem Brief geht es um Überlegungen zu einer Pastoral in der Diözese Hildesheim. Hier beschreibt der Bischof vor allem eine Situation, die dadurch charakterisiert ist, daß für den Glauben eine sehr „dünne Luft" herrsche. Es solle nun nach Möglichkeiten gesucht werden, diese Atmosphäre zu verbessern und den Gemeinden zu helfen, lebendiger, ausstrahlender und einladender zu werden. Nach weiteren Überlegungen schreibt der Bischof am Ostermontag 1987 den Gemeinden einen zweiten Brief, *„Emmausbrief"* genannt, in dem er die Synode ankündigt und darauf hinweist, daß in der Synode „nach der gemeinsamen Zielsetzung für den Weg der Kirche von Hildesheim" gesucht werden solle.
So ist quasi ein Hin-und-her-Prozeß zwischen Bistum und Bischof eingeleitet, der auch das gesamte synodale Unternehmen prägen soll, oft aber auch an strukturellen Grenzen, langen Dienstwegen und „Behäbigkeit" von Gremien und Verwaltungen krankt.

II. Der synodale Prozeß

Der Bischof fordert in diesem zweiten Brief die Gemeinden, Gemeinschaften und Verbände, aber auch Einzelpersonen auf, anhand seiner im Bernwardsbrief vorgenommenen Analyse ihre Stellungnahme abzugeben. Eine *„Arbeitsgruppe Synode"* tagt zeitgleich, um sowohl die strukturellen Elemente als auch inhaltliche Fragen zu klären. Dieser Arbeitsgruppe gehören neben Mitgliedern der Diözesanleitung auch Mitglieder des Vorstandes des Diözesanrates der Katholiken und vom Bischof gebetene Ein-

zelpersönlichkeiten an. So bestehen für die Mitglieder des Diözesanrates und des Priesterrates durch ihre Vertreter/innen Einwirkungsmöglichkeiten auf den Planungsprozeß. Die Gemeinden, Gemeinschaften, Verbände und Einzelpersonen haben durch ihre *Eingaben* indirekte Einwirkungsmöglichkeiten, indem sie in ihren Schreiben deutlich machen, welche Themen und Problemkreise sie vordringlich der Diskussion der Synode empfehlen würden.

Im Synodenbüro geht in der Folgezeit eine große Anzahl an Rückmeldungen aus dem Bistum ein (148 aus Pfarreien, im allgemeinen von Pfarrgemeinderäten; 28 aus Dekanaten und Regionen; 46 aus Gruppen und Verbänden auf Pfarr-, Dekanats- und Regionalebene; 33 aus Verbänden und Gemeinschaften auf Diözesanebene; 16 aus „Sondergruppen" wie Schulklassen, Auslandsgemeinden und Hochschulgemeinden; 37 von Einzelpersonen). Der vorausgegangene synodale Prozeß vor Ort war unterschiedlich lang. So gab es von Pfarrsynoden, die sich über einige Zeit erstreckten, bis hin zur einmaligen Behandlung der Thematik im Pfarrgemeinderat alle möglichen Formen der Auseinandersetzung mit der Thematik.

Die Ergebnisse waren in Form und Behandlung des Bischofsbriefes und in der Breite der Darstellung unterschiedlich. Eine Auswertung und Zusammenfassung der Eingaben erbrachte jedoch sehr schnell, daß alle zur Zeit in der Kirche diskutierten Themen auch in den Gemeinden und Gruppierungen der Kirche von Hildesheim eine Rolle spielten.

So geht es in den Eingaben neben der grundsätzlichen Frage, was denn Kirche heute überhaupt sei (Kirche als Volk Gottes, Volkskirche?, Kirche als Kontrastgesellschaft, . . .) um die Frage, was denn gelebtes Christentum ausmache. Es wird Kritik an kirchlichen Strukturen geübt (Hierarchie, Kirche stelle sich als Kirche „von oben nach unten" dar, solle mehr „dienende Kirche" sein, Territorialprinzip wird angefragt, längerfristige Personalplanung wird eingefordert, ebenso Einsicht in die Finanzen, Abbau der Bürokratie insgesamt), das Erscheinungsbild der Gemeinden wird als zu „starr, unbeweglich und konservativ" beschrieben. Das vorherrschende Priesterbild wird angefragt (autoritäres Verhalten, mangelnde Kommunikations- und Konfliktfähigkeit, Überforderung, . . .).

Die Frage nach der Stellung der Laien in der Kirche wird aufgeworfen. Hat das Zweite Vatikanische Konzil hier wirklich eine Veränderung bewirkt, oder haben Laien nur eine Lückenbüßerfunktion in Zeiten des Priestermangels zugewiesen bekommen? Der Umgang zwischen Priestern und Laien und zwischen ehrenamtlichen und hauptamtlichen Laien wird beleuchtet.

Im Rahmen der Frage des „Umgangs miteinander" wird der Frage nach der Stellung der Frau in der Kirche breiter Raum gewidmet. Die Zulassung der Frau zu allen Ämtern bis hin zum Priestertum wird gefordert, Meßdienerinnen werden als selbstverständlich angesehen.

Der Bischof hatte im Bernwardsbrief die Gemeinden hinsichtlich ihrer Einstellung zu „kleinen christlichen Gemeinschaften" angefragt. Hierzu gibt es in den Eingaben ebenso Anmerkungen wie zu den traditionellen Verbänden, zu Fragen der Gemeinde- und der Kategorialseelsorge und allgemein hinsichtlich der „Weitergabe des Glaubens" sowie zu Gottesdienst, Sakramentenspendung und -vorbereitung.

Bezüglich des Weltdienstes besteht ein erhebliches Defizit. Es werden aus diesem Bereich fast ausschließlich caritative Aufgaben genannt. Es bleibt aber in diesem Zusammenhang die Frage, ob nicht die Konzeption des Bernwardsbriefes die Autoren der Eingaben dazu „verleitet" hat, sich mehr im innerkirchlichen Bereich zu bewegen und den Weltdienst nicht genug zu würdigen. Erfahrungen mit Pfarrgemeinde- und Dekanatsräten aus neuerer Zeit lassen jedoch den Schluß zu, daß innerkirchlichen Fragen und Problemen weiterhin sehr große Aufmerksamkeit gewidmet wird und der andere Bereich eher daußen bleibt.

Hieran hat auch die Synode nichts ändern können, da bestimmte Fragen leider nicht von der Hildesheimer Synode zu entscheiden waren, sondern als Probleme aus dem weltkirchlichen Raum auf uns zukamen und weiterhin zukommen.

III. Die Themenfindung der Synode

Die „Arbeitsgruppe Synode" hat nach der Zusammenstellung der Eingaben aus dem

Bistum das Thema der Synode wie folgt formuliert: *„Kirche und Gemeinde: Gemeinschaft mit Gott – miteinander – für die Welt"*. Diese Grundvorstellung von Kirche, die sich aus dem Zweiten Vatikanischen Konzil herleitet, sollte in den drei Aspekten, die im Thema schon aufscheinen, anschaulich gemacht werden. Diese drei Aspekte wurden als der *„mystische" Aspekt* (Aspekt der Gottesverwurzelung), der *„geschwisterliche" Aspekt* (Aspekt des Miteinanderumgehens) und der *„politische" Aspekt* (Aspekt des Einsatzes in der Welt) beschrieben. Die „Arbeitsgruppe Synode" schlug vor, nach der Aussprache über die Eingaben an die Synode und der Entfaltung der Grundvorstellung von Kirche und Gemeinde aus der Heiligen Schrift und der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils in den drei „Bewährungsfeldern" *„Gemeinde angesichts der abnehmenden Zahl von Priestern und angesichts der gemeinsamen und je eigenen Verantwortung von Laien und Priestern"*, *„Ehe und Familie"*, *„Die Feier des Sonntags als Fest der Schöpfung und Erlösung"* zu arbeiten. Anschließen sollte sich eine Verständigung über die *„nächsten vordringlichen Schritte,* wie die Gemeinden der Kirche von Hildesheim in den kommenden Jahren Kirche als Gemeinschaft . . . glaubwürdig verwirklichen können".

IV. Bildung der Synode

1988 hat der Bischof die Berufungen zur Synode ausgesprochen. Die Mitglieder des *Priesterrates* und die Mitglieder des *Diözesanrates der Katholiken* sollten den Hauptanteil der Synodenmitglieder stellen. Hinzuberufen wurde durch den Bischof eine Reihe von *Einzelpersönlichkeiten,* die ihm bekannt, genannt worden oder durch ihre Eingaben aufgefallen waren.
An die so entstandene Zusammensetzung der Synode ist grundsätzlich eine Reihe von Anfragen zu stellen. Aus der Reihe der quasi „dienstverpflichteten" Mitglieder des Priesterrates bildete sich bald eine Anzahl heraus, die der Synode eher ablehnend gegenüberstand und auch später wenig Bereitschaft zeigte, Ergebnisse der Synode in die Gemeinden zu transportieren und hier Raum greifen zu lassen. Es stellte sich heraus, daß die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils im Klerus durchaus nicht konsensfähig ist. Eine geringe Anzahl der Mitglieder des Diözesanrates konnte aus zeitlichen Gründen die Synodenberufung nicht annehmen. Da sich hier aber durch die Arbeit in Pfarrgemeinde- und Dekanatsräten sowie Verbänden mehrfach belastete Ehrenamtliche befinden, bleibt die Anfrage, ob nicht viel mehr an die Basis, in die Gemeinden und Verbände direkt gegangen werden sollte, um engagierte Christinnen und Christen für eine Synodenmitarbeit zu gewinnen. Die hinzuberufenen Mitglieder durch den Bischof sollten auf jeden Fall von einer größeren Gruppe ausgewählt werden und nicht so sehr „Zufallsergebnisse" sein. Nachdem Anfang 1989 das Thema der Synode feststand, wurde eine Vorausversammlung abgehalten, um sowohl eine inhaltliche Einstimmung vornehmen als auch strukturelle Voraussetzungen abklären zu können. Auf dieser Vorausversammlung wurde von einer Reihe von Synodalen ein viertes „Bewährungsfeld" eingefordert. Aus den Erfahrungen der Arbeit in den Gemeinden und Verbänden sowie den Ergebnissen des konziliaren Prozesses heraus erschien es sinnvoll, in einem gesonderten Bereich *„Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung"* zu arbeiten und diesen wichtigen Themenkomplex nicht unter der Thematik „Sonntag" zu subsumieren. Dieses schien doch eher ein nicht gut gelungener Seilakt zu sein. Der die Strukturen und Arbeitsformen der Synode betreffende Versuch, das Bewährungsfeld durch eine Abstimmung einzuführen und somit von Anfang an klarzustellen, daß man in der Synode gewillt war, „in Demokratie zu machen", scheiterte insofern, daß der Bischof zu verstehen gab, daß diese „Vorausversammlung" noch nicht Synode sei, es so also für diese Versammlung keinen Abstimmungsmodus gäbe und *er,* der Bischof, die Arbeit in eben diesem vierten Bewährungsfeld „zugestehen" würde.

V. Organe und Gremien der Synode

Die Synodalen haben sich je nach Interesse einem der vier Bewährungsfelder zugeteilt. So entstanden fünf *Arbeitsgruppen* zum Thema „Gemeinde" und je zwei Gruppen zu den drei anderen Feldern. Jede Gruppe wählte ihre/n Sprecher/in und ihre/n Berichterstatter/in. Es wurde abwechselnd in

diesen Kleingruppen und in der *Vollversammlung* gearbeitet.
Die Gruppensprecher/innen bildeten gemeinsam mit dem *Synodenvorstand* dann den *erweiterten Vorstand,* quasi eine Art Hauptausschuß. Die Mitglieder des engeren Vorstandes waren zum Teil „geborene Mitglieder" (Bischof, Weihbischöfe, Generalvikar, Synodensekretär, Justitiar, Vorsitzende des Diözesanrates u. a.). Das Kirchenamt hatte qua Ordnung der Synode schon von vornherein die Mehrheit in diesem Vorstand, was nicht besonders begeistert aufgenommen wurde. Hinzugewählt wurden fünf Personen aus der Vollversammlung der Synode. Da die Diskrepanz zwischen Wünschen der Synode und dem Abstimmungsverhalten des engeren Vorstandes doch streckenweise zu deutlich wurde und anscheinend klar wurde, daß die Gruppensprecher/innen doch eher die Strömungen und Wünsche der Synode einschätzen und wiedergeben könnten, wurde nach einer Zeit der gemeinsamen Arbeit im Vorstand festgelegt, daß auch die Gruppensprecher/innen mit Stimmrecht ausgestattet werden sollten. So war dann die Mehrheit des Vorstandes eher als „basisverpflichtet" anzusehen. Außerdem war es für dieses Zugeständnis höchste Zeit, da eine Reihe der Sprecher/innen nicht mehr gewillt war, ohne Mitentscheidungskompetenz die Scharniere zwischen Vorstand, Gruppen und Vollversammlung der Synode zu bilden. Diese Entscheidung hat sich für den Fortgang der Synode als sehr tragfähig erwiesen. Zum Beispiel war es dieser erweiterte Vorstand, der dem Bischof den Rat gab, wenn er schon die Papiere zu „Ehe und Familie" in der von der Synode verabschiedeten Form nicht unterschreiben und damit in Kraft setzen könne, so möge er doch bei der Publikation sehr deutlich machen, was Meinung der Synode und was seine Meinung sei. So stehen diese Texte im Synodendokument in der Form, daß ohne große Schwierigkeiten eine Rekonstruktion der Synodenbeschlüsse möglich ist.

VI. Ablauf der Synode

Der Vorstand hat nicht unerheblichen Anteil daran gehabt, daß die Synode ohne großen Zeitdruck zu Ende geführt werden konnte. Die Gruppensprecher/innen hatten die Erfahrung gesammelt, daß gerade für die Diskussion in den Kleingruppen (die allerdings immer noch aus ca. zwanzig Personen bestanden) genügend Raum bleiben müßte. Und so wurden aus den ursprünglich höchstens zwei Sitzungsperioden drei Perioden und eine eineinhalbtägige Abschlußsitzung.
Als sehr positiv ist die Arbeit in den Kleingruppen gewertet worden, die von Priestern und Laien zu ungefähr gleichen Teilen besetzt gewesen sind. Während in diesen Kleingruppen eigentlich alle in den Eingaben befindlichen Problemkreise eine Rolle spielten, wurden bestimmte *„neuralgische Punkte"* in der Vollversammlung doch eher zurückhaltend behandelt. So wurde zwar ein Votum für den *Diakonat der Frau* beschlossen. Von der Diskussion der Zulassung von Frauen zum Priesteramt wurde allerdings Abstand genommen, um die Synode in diesem Stadium nicht zu „überfordern" und mit dieser Maximalforderung den Beschluß zum Diakonat zu gefährden. Bei aller von der Synode propagierten und sicherlich auch praktizierten „Geschwisterlichkeit" steckte hier sicherlich ein gutes Stück „politisches Kalkül" und Verzicht auf die Diskussion angezeigter Probleme aufgrund der Einschätzung von Mehrheitsverhältnissen. Die in den Arbeitsgruppen aufgeflammte Diskussion über den Zölibat wurde durch das Eingreifen des Bischofs verhindert, der in sehr emotionaler Form seine Wertschätzung des Zölibats in der Vollversammlung darlegte und zu verstehen gab, daß er ein Votum hinsichtlich der Weihe von *viri probati* nur dann akzeptieren könne, wenn der Zölibat grundsätzlich positiv bewertet und nicht in Frage gestellt würde. So sind beide *Voten* der Synode (S. 36/37) eigentlich Kompromißformeln und haben die Grenzen der Diskussion aufgezeigt.

VII. Zu den Beschlüssen der Synode

Die Beschlüsse wurden in mehrfachen Vorlagen diskutiert und dann nach Möglichkeit zu einem Beschluß in dem jeweiligen Bewährungsfeld zusammengefaßt. Dieses Vorgehen nahm mitunter den „Biß" aus sehr pointierten Stellungnahmen. Grundsätzlich wurde dieses Vorgehen aber von der Vollversammlung gewünscht, um den Gemeinden vor Ort ein „noch lesbares" Synodenergebnis präsentieren zu können.

Die vier synodalen Schritte (Situationsanalyse, Beschreibung der Grundvorstellung von Kirche, Konkretisierung in den Bewährungsfeldern und Feststellung der vordringlichen Schritte) waren so enge Vorgaben, daß zum Ende eine Art „Abschlußdeklaration" entstehen mußte. Es sollte allerdings auch klar werden, daß nicht die in den Bewährungsfeldern enthaltenen Beschlüsse nivelliert würden. Es sollte deutlich werden, daß es letztlich um eine Verlebendigung von Kirche geht, um die „Sehnsucht, auf eine neue Art Kirche zu sein". Um bei der Umsetzung der Einzelvorschläge dieses Gesamtanliegen nicht aus dem Auge zu verlieren, bitten die Synodalen in ihrer Schlußerklärung „Worauf es uns ankommt" die Gläubigen, sich immer wieder dem Anspruch Gottes im Wort der Heiligen Schrift zu stellen und in Gemeinschaft mit anderen an der Realisierung dieser Frohen Botschaft zu arbeiten. Die Begriffe „Umgang mit der Heiligen Schrift" und „kleine christliche Gemeinschaften" waren vom Bischof immer wieder sehr stark in die Diskussion eingebracht worden.

VIII. Der nachsynodale Prozeß

Die Synodalen sind aufgefordert worden, ihre Erfahrungen in der Synode vor Ort weiterzusagen. Die Bistumsleitung hat in Dekanatsbesuchen versucht, die Ergebnisse der Synode an die Basis zu bringen. Bei allen positiven Erfahrungen eines dialogischen Klimas in der Synode haben sich hier schon Reibungsverluste bemerkbar gemacht. Nicht alle Synodalen – vor allem Teile des Klerus – waren bereit, wirklich als „Werber" für einen solchen Prozeß in den Gemeinden aufzutreten. Die Dekanatsbesuche hatten mitunter den Charakter von Pflichtveranstaltungen und wurden – auch und gerade von Hauptamtlichen – nicht gut angenommen. Da, wo aber aus den Gemeinden und Verbänden heraus der Wunsch an Synodale herangetragen wurde, Informationen aus der Synode zu erhalten und darüber zu arbeiten, gibt es sehr fruchtbare Ansätze einer Auseinandersetzung mit den Synodenergebnissen.
Auch auf Diözesanebene krankt die Fortführung des in der Synode sehr positiv begonnenen Dialogs an bestehenden Strukturen, die eben nicht synodale Strukturen sind, und oft an mangelnder Zeit zum ausführlichen Gespräch.

Hermann Schüepp

Historische Hintergründe und heutige Praxis der Pfarrwahlrechte im Bistum Basel

Wie öfter in der Kirchengeschichte wurde auch das Pfarrwahlrecht der katholischen Kirche in der Schweiz von staatlicher Seite aufgedrängt – und dies in Kulturkampfzeiten. Obwohl der Priestermangel kaum mehr eine Wahl zwischen mehreren Priestern zuläßt, wirkt sich die Beteiligung der Pfarrgemeinden bei der Bestellung von Pfarrern (und anderen Seelsorgern) auch heute sehr positiv aus. *red*

Pfarrwahlrechte werden nicht nur im Bistum Basel, sondern auch in den andern Bistümern der Schweiz – zwar in verschieden ausgestalteter Mitwirkung der Laien – heute weitgehend als normales Zusammenwirken zwischen Bischof und Kirchenvolk betrachtet. Die demokratischen Elemente in der Kirche sind in den zehn Kantonen unseres Bistums verschieden ausgeprägt. In den katholischen Gebieten gab es viele sehr alte Patronatsrechte mit Präsentations- oder Kollaturrecht, die vor allem, wenn sie im Besitz von Korporationsgemeinden oder anderen demokratisch strukturierten Körperschaften waren, von alters her nach demokratischem Muster ausgeübt wurden.
Bei der neuen Staatsordnung, die anfangs des 19. Jahrhunderts entstand, wurden den zum Teil neu umschriebenen gleichberechtigten und selbständigen Kantonen, denen auch die Kirchenhoheit zugesprochen war, katholische Gebiete als Minderheiten einverleibt. Die erst etwas später gesetzlich verankerte Niederlassungsfreiheit brachte dann eine immer stärkere Vermischung der Konfessionen. Diese Tatsachen trugen viel bei zu dem vor allem in diesen konfessionell gemischten Kantonen sehr harten Kirchenkampf, der etwa 1830 bis 1880 dauerte und im Kulturkampf der siebziger Jahre seinen Höhepunkt erreichte.
In den meisten Kantonen gab es damals eine radikale, kirchenkämpferische Regierung, welche die Kirche als Institution des Staates verstand und deshalb jeden äußeren Einfluß (auch den des Bischofs) bekämpfte. Unter

dem Vorwand, die katholischen Bürger bei Pfarrerernennungen vor der Eigenmächtigkeit der kirchlichen Institutionen zu schützen, rissen die kantonalen Behörden bei jeder Gelegenheit die Patronatsrechte an sich, um Einfluß auf die Pfarrerernennungen zu nehmen. Dies geschah vor allem bei der Aufhebung von Klöstern und Stiften, die damals viele Patronatsrechte besaßen. Um die Pfarrer den Staats- oder Gemeindebeamten gleichzustellen, waren verschiedene kantonale Regierungen bemüht, durch Gesetzeserlässe Wahl und periodische Wiederwahl der Pfarrer durch den Staat oder durch die Gemeinden einzuführen. Besonders energisch wehrten sich die kirchlich Verantwortlichen gegen die Wiederwahl, wodurch ein der Regierung ungenehmer Pfarrer abgesetzt werden konnte. Gegen diesen staatlichen Eingriff in die Rechte der Kirche waren vorerst nicht nur fast alle Priester, sondern auch die große Mehrheit der katholischen Laien. Das Gemeindepfarrwahlrecht wurde dann dennoch von den Gemeinden begrüßt, um den Regierungen den Riegel zuzuschieben, weder den Pfarreien noch dem Bischof genehme Priester nach ihrer Wahl aufzuzwingen. Dieses Gemeindewahlrecht bewährte sich dann vor allem im Höhepunkt des Kulturkampfes in den siebziger Jahren, wo verschiedene Regierungen alles daransetzten, der Altkatholischen Staatskirche zum Durchbruch zu verhelfen. Viele kirchentreue Katholiken nahmen anfänglich mit gemischten Gefühlen an den Pfarrwahlen teil. Sie fühlten sich in einer Notstandsituation und waren dankbar für die klärende Entscheidung von Rom, in welcher 1879 erklärt wurde, daß staatsgesetzliche Pfarrwahlen toleriert werden können.

In den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts hat sich dann das Verhältnis zwischen Kirche und Staat wesentlich entspannt. Die Kirchen in den einzelnen Kantonen konnten sich in einem weit gespannten Rahmen selber organisieren. Auf diesem Hintergrund entstand dann auch ein der reformierten Kirche analoges katholisches Staatskirchentum, das sich allerdings im wesentlichen auf die Verwaltung der Kirche beschränkt. Man nennt diese von den Kantonen anerkannten Kirchen Römisch-Katholische Landeskirchen. Als „staatskirchenrechtliche" eigenständige Körperschaften stehen sie allerdings partnerschaftlich der kirchenrechtlich strukturierten Kirche gegenüber. Die Landeskirche besteht aus den Kirchgemeinden, die zwar unter Aufsicht der Landeskirche als eigenständige Körperschaften Steuerhoheit haben und außer den Pfrundgütern und den Stiftungen, die sie nur verwalten, Besitzer des Kirchengutes ihrer Kirchgemeinde sind. Das Territorium der Kirchgemeinde war ursprünglich mit dem der Pfarrei identisch. Durch die nachträgliche Bildung von Tochterpfarreien gibt es heute viele Kirchgemeinden mit mehreren Pfarreien. Sowohl die Landeskirchen wie auch die Kirchgemeinden sind auf je ihrer Ebene besorgt um die Beschaffung der Mittel für die Seelsorge, wozu auch die Besoldungen der Seelsorger gehören. Sie vertreten die katholische Kirche gegenüber Kanton und politischer Gemeinde. In allen kirchlichen Angelegenheiten bleiben die Rechte der kirchlichen Obrigkeit vorbehalten.

Analog der politischen Kantonal- und Gemeindestruktur sind die staatskirchlichen Gremien demokratisch strukturiert. Als Legislative gibt es die Kirchgemeindeversammlung und die kantonale Synode. Exekutiv sind der Kirchgemeinderat und der kantonale Kirchenrat.

Die Pfarrwahlrechte im Bistum Basel sind, wie die folgende Zusammenstellung zeigt, in den einzelnen Kantonen staatskirchenrechtlich verschieden geregelt.

Kanton Aargau: Die Kirchgemeindeversammlung ist zuständig für die Wahl und Wiederwahl der Pfarrer (vierjährige Amtsperiode), die an der Urne erfolgt. In den allgemeinen Bestimmungen des Organisationsstatutes ist festgehalten: „Die kirchliche Zuständigkeitsordnung bleibt vorbehalten."

Kanton Basel-Landschaft: Der Pfarrer wird nach Vereinbarung mit dem Bischof auf Vorschlag des Kirchgemeinderates durch die Stimmberechtigten der Kirchgemeinde im Urnenverfahren auf fünf Jahre gewählt. Für die Wiederwahl ist eine stille Wahl vorgesehen, wenn dagegen kein Einwand erhoben wird.

Kanton Basel-Stadt: Eine Pfarrwahlkommission bestimmt aus der ihr vom Bischof unterbreiteten Liste einen Kandidaten, welcher der Wahl durch die Stimmberechtigten

der Pfarrgemeinde unterliegt. Eine solche findet ferner nach Ablauf der fünfjährigen Amtsdauer des Pfarrers statt. Beide Wahlen können im stillen Wahlverfahren erfolgen, wenn nicht von hundert Stimmberechtigten eine Urnenwahl verlangt wird.

Kanton Bern: Das Kirchenwesen der reformierten, der römisch-katholischen und der christkatholischen Landeskirchen ist durch ein gemeinsames staatliches Gesetz geregelt. Die Wahl der Geistlichen kommt den Kirchgemeinden zu. Für die Wahlfähigkeit ist die Aufnahme in den bernischen Kirchendienst Voraussetzung, die auf Grund eines empfehlenden Gutachtens der Prüfungskommission (heute aus katholischen Pfarrern bestehend) und des Bischofs durch den Regierungsrat geschieht. Die Pfarrer werden für eine Amtsdauer von sechs Jahren gewählt. Wahl und Wiederwahl können im stillen Verfahren erfolgen, wenn vom Kirchgemeinderat nur ein Kandidat vorgeschlagen wird und von den Stimmberechtigten keine weiteren Vorschläge gemacht werden. Durch die Wahl wird ein Pfarrer zum Staatsbeamten und somit auch vom Staat besoldet.

Kanton Jura: Nach Konsultation des Kirchgemeinderates und des Pfarreirates werden die Pfarrer durch den Bischof ernannt.

Kanton Luzern: Viele alte Patronats- und Kollaturrechte sind erhalten geblieben. Einige dieser Rechte hat die kantonale Regierung im letzten Jahrhundert an sich gerissen und übt auch heute noch das Wahlrecht aus. Die Landeskirche setzt sich in ihrer Verfassung dafür ein, daß alle Pfarrer durch die Kirchgemeindeversammlung gewählt werden können. Die Wahlrechte spielen aber insofern eine untergeordnete Rolle, da die Anstellung und Besoldung in die Kompetenz der Kirchgemeinde fällt.

Kanton Schaffhausen: Die Kirchgemeinden wählen ihre Pfarrer an der Urne. Nach Ablauf der achtjährigen Amtsdauer können die Pfarrer in stiller Wahl bestätigt werden, sofern nicht zehn Prozent der Stimmberechtigten eine Wiederwahl verlangen. Allgemein hält die Landeskirche fest, daß sie der geltenden Diözesanordnung untersteht.

Kanton Solothurn: Die Kirchgemeinden sind selbständige Körperschaften. Das Pfarrwahl- und Wiederwahlrecht sind durch das kantonale Gemeindegesetz geregelt.

Kanton Thurgau: Die Pfarrer sind – unter Wahrung der Rechte des Bischofs – durch die Stimmberechtigten der Kirchgemeinde in geheimer Abstimmung zu wählen. Abberufungen sind nach den Vorschriften des kantonalen Rechtes vorgesehen.

Kanton Zug: Die Kirchgemeinden sind bis heute noch nicht in einer Landeskirche, sondern nur in einem losen Verband zusammengeschlossen. Die alten Kollaturrechte sind aber von den kantonal anerkannten Kirchgemeinden in Pfarrwahlrechte umgewandelt worden.

Fruchtbares Zusammenwirken von Kirchgemeinden (Pfarren) und Kirchenleitung (Bistum)

Von außen gesehen mag es recht schwierig erscheinen, wie das diözesane Personalamt mit den in den zehn verschiedenen, landeskirchlich festgeschriebenen Statuten und Gesetzen, die vom Bischof heute nicht nur notgedrungen akzeptiert sind, bei der Pfarrstellenbesetzung zurechtkommt. Als Schweizer sind wir es gewohnt, mit demokratischen Strukturen umzugehen. Wir schätzen unser ausgeprägtes Subsidiaritätsprinzip. Wir finden es normal, daß die Kirchgemeinde, welcher die Steuerhoheit zukommt, über Budget und Steuersatz entscheidet. Nur ein geringer Teil des Steuereinkommens fließt in die Kasse der Landeskirchen, und diese wiederum lassen vom Steuergeld als freiwillige Zuwendung z. Z. ca. Fr 1,500.000,– dem Bistumshaushalt zukommen. Mit dieser kleinen Summe stehen dem Bischof keine Geldmittel zur Verfügung, um etwas durchzusetzen. Das mindert aber seine geistliche und jurisdiktionelle Autorität nicht.

Die Neubesetzung einer Pfarrstelle läuft trotz der verschiedenen Strukturen in den einzelnen Kantonen nach einem vergleichbaren Muster ab. Die vakante Pfarrstelle wird im amtlichen Teil der Schweizerischen Kirchenzeitung ausgeschrieben. Interessenten haben sich beim diözesanen Personalamt zu melden, das die Anmeldungen prüft, mit den Kandidaten ein Gespräch führt und diese dem für den Wahlvorschlag zuständigen Gremium meldet. Dieses entscheidet, ob der Kandidat zur Wahl vorgeschlagen wird. Vor 20 Jahren standen noch recht oft mehrere

Kandidaten zur Wahl. Beim heutigen Pfarrermangel ist es aber eher die Ausnahme, wenn sich jemand auf eine Ausschreibung meldet. Deshalb ist die Form der Berufungswahl fast zum Normalfall geworden, wobei das Personalamt in Absprache mit der Wahlbehörde nach einem geeigneten Kandidaten sucht, aber einen solchen oft erst nach langer Vakanz oder überhaupt nicht findet.

Die Bildung der durch den Priestermangel notwendigen Seelsorgeverbände setzt die Zustimmung der betroffenen Kirchgemeinden voraus, sich in einem Zweckverband zusammenzuschließen, um für den Einsatz eines Seelsorgeteams die nötigen Vereinbarungen zu treffen. Die dazu oft mühsamen und langwierigen Gespräche mit Kirchgemeinderäten und oft auch mit ganzen Kirchgemeindeversammlungen lohnen sich aber, wenn dann doch endlich das neue Konzept überzeugt und ihm zugestimmt wird. Daß dabei jede Pfarrei (außer den ganz kleinen) eine eigene Bezugsperson haben will, sei dies der das Team leitende Pfarrer oder ein theologisch ausgebildeter und in der Pastoral erfahrener Diakon oder Laientheologe/in, ist für unsere Verhältnisse selbstverständlich, wo jede Pfarrei so sehr auf ihre Eigenständigkeit pocht.

Obwohl der Bistumskirche Basel im letzten Jahrhundert viele demokratische Elemente aufgezwungen wurden, möchten wir diese heute nicht mehr missen. In den letzten 16 Jahren, während denen ich als Bischofsvikar das Personalamt leitete, kam es nur einmal zur Abwahl eines Pfarrers. Einige Male wurden Pfarrer schlecht wiedergewählt (weniger als 70% der Stimmen), was diesen Klarheit verschaffte, daß es an der Zeit sei, eine neue Stelle zu suchen. Für die vielen aber, die als Pfarrer regelmäßig mit gutem Resultat bestätigt werden, ist die im letzten Jahrhundert so umstrittene Wiederwahl heute ein Zeichen der Anerkennung.

Schwierigkeiten
haben wir ab und zu mit eher kleineren Kirchgemeinden, die es einfach nicht hinnehmen wollen, keinen eigenen Priester in ihrer Pfarrei zu haben, und eigenmächtig einen Priester – womöglich auf dem Inseratenweg – suchen. In zwei Fällen konnte es der Bischof nicht verantworten, diesen nach seinem Urteil für die Gemeindeleitung unfähigen Priestern die Pfarrverantwortung zu übertragen. Beiden wurde dann auch bald vom Kirchgemeinderat wieder gekündigt, weil sie für die Pfarrei untragbar waren. In einigen anderen Fällen war der Bischof bereit, solche ihm zuwenig bekannte Priester – gleichsam auf Probe – als Administratoren einzusetzen. Soweit ich zurückblicken kann, hat aber nie eine Pfarrwahl ohne Zustimmung des Bischofs stattgefunden.

Dadurch, daß die staatskirchenrechtlichen Gesetze und Verfassungen – vor allem bezüglich der Verwaltung, der Schaffung von Seelsorgestellen und deren Besetzung – den Diözesanen in vielen Belangen demokratische Rechte gewährleisten, wird ihnen die Verantwortung übertragen, die Voraussetzungen zu schaffen, daß sich lebendige Kirche ereignen kann. Die Leitung der Kirche bleibt aber beim Bischof. Durch die Wahlrechte der Pfarreiangehörigen wird ein Pfarrer nicht nur ein vom Bischof Beauftragter, sondern auch ein von der Pfarrei Berufener. Diese Akzeptanz ist wichtig für das gegenseitige Vertrauensverhältnis. Die Wahlbehörden prüfen jeweils Pfarrkandidaten mit großem Verantwortungsbewußtsein gegenüber der Pfarrei. Referenzen werden eingeholt. In Gesprächen werden gegenseitige Erwartungen geklärt, was nicht allzu selten zum Abbruch der Anstellungsverhandlungen führt. Für das Personalamt bedeutet dies, daß es bei allen Einsatzplanungen immer auch einen Partner an der Basis hat.

Obwohl für uns Katholiken eine noch größere Entflechtung zwischen Kirche und Staat wünschenswert wäre, erachten wir die bei uns übliche Mitwirkung und Mitverantwortung des Kirchenvolkes bei Pfarreibesetzungen als durchaus positiv.

Praxis

Josef Funk

Ungenützte Chancen

Zu den Mitwirkungsrechten eines Diözesanrates

Anhand einiger Beispiele wird im folgenden gezeigt, wie sich ein Diözesanrat sein Mitwirkungsrecht einengen läßt, weil er seine starke Funktion als Kirchensteuervertretung nicht dazu nutzt, Einfluß auf pastorale Fragen zu nehmen. *red*

Es gibt in Deutschland seit dem Ende des II. Vatikanischen Konzils sehr viele Räte mit unterschiedlichen Funktionen. In der Diözese Rottenburg – Stuttgart hat der Diözesanrat eine relativ starke Stellung: er ist auf Diözesanebene der *einzige* Rat, in den auch der Priesterrat (der allerdings auch getrennt tagt) integriert ist, und er ist gleichzeitig auch die Kirchensteuervertretung. Gerade in dieser Funktion hat er ein starkes Gewicht auch in denjenigen Fragen, in denen er den Bischof „nur" berät. Das Problem besteht aber darin, daß der Diözesanrat es sich immer wieder gefallen läßt, wenn Mitwirkungsrechte eingeschränkt und Satzungsbestimmungen nicht beachtet werden.

So wird in Art. 1, Nr. 4 der Diözesanratssatzung gesagt, daß der Diözesanrat im Rahmen des geltenden Rechts im Verfahren bei der Bestellung des Bischofs und der Weihbischöfe mitwirkt. Das ist eine sehr dehnbare Formulierung, die von Anfang an dazu führte, daß nicht der Diözesanrat als Gremium mitwirkte, sondern nur alle seine Mitglieder als Einzelpersonen. Jedes Mitglied des Diözesanrats durfte bei der Bestellung des Bischofs oder eines Weihbischofs einen Kandidaten benennen. In welcher Form das Domkapitel diese Namen dann nach Rom weitergab, entzog sich der Kenntnis des Diözesanrats. Der Diözesanrat hat sich das gefallen lassen, obwohl er bei der Haushaltsberatung die Möglichkeit gehabt hätte, eine Antwort zu erzwingen.

Es blieb Bischof Walter Kasper vorbehalten, auch diese minimale Mitwirkung praktisch außer Kraft zu setzen, indem er seinen ersten Weihbischof ohne jede Befragung der Mitglieder des Diözesanrats in Rom vorschlug. Er gab auch keine Rechtfertigung für sein Vorgehen ab, und die Mehrheit des Diözesanrats ließ sich das Geschehene gefallen.

Auch auf der örtlichen Ebene gibt es in unserer Diözese minimale Mitwirkungsrechte – von Mitbestimmung kann keine Rede sein. So sieht Art. 14 der Kirchengemeindeordnung vor, daß vor der Bestellung eines Pfarrers der Kirchengemeinderat dem Bischöflichen Ordinariat über die örtliche Situation berichtet und danach mit einem Vertreter dieses Ordinariates über die besondere Situation der Gemeinde berät. Diese minimale Mitwirkung gerät im Zeichen des Priestermangels naturgemäß oft zu einer Farce, denn die Alternative heißt nicht, welchen Kandidaten will die Pfarrei, sondern will sie den vom Ordinariat benannten Priester oder keinen. Eine Mitwirkung bei der Auswahl erfolgt höchstens durch zwei Vertreter des Diözesanpriesterrates. Aber auch diesen Vertretern sind durch den Priestermangel Grenzen bei der Mitwirkung gesetzt.

Die Not des Priestermangels hatte in unserer Diözese jedoch auch positive Seiten. Bereits vor ca. zehn Jahren überlegte sich unsere Diözese eine bessere Verteilung ihrer Priester. Im Klartext hieß dies, sie überlegte, welche Pfarreien wohl bis zum Jahre 2000 nicht mehr besetzt werden könnten und mit einem verheirateten Diakon oder einer Pastoralreferentin/einem Pastoralreferenten würden „vorlieb" nehmen müssen.

1990 legte die Diözesanverwaltung dann unter dem Titel „Pastorale Perspektiven" eine neue Planung für den Beginn des nächsten Jahrtausends vor. Bezeichnenderweise wurde zunächst nur innerhalb der Verwaltung und mit den Geistlichen diskutiert. Letztere besprachen die Vorlage aber sofort auch mit ihren Kirchengemeinderäten, und durch diese Informationen konnte sich dann der Diözesanrat einschalten und eine Diskussion über die Fragen einer pastoralen Planung in unserer Diözese erreichen.

So kam es gegen Ende des 4. Diözesanrats der Diözese Rottenburg – Stuttgart in zwei Sitzungen des Plenums zu einer grundsätzlichen Debatte über die pastorale Planung. Während das Bischöfliche Ordinariat und das Präsidium des Diözesanrats den Ent-

wurf einer besseren Verteilung des Priestermangels auf möglichst viele Laienschultern verteidigten, versuchte eine kleine Gruppe von Diözesanräten, eine Diskussion über die Ursachen des Priestermangels und der leeren Kirchen zu erreichen. Auch wenn die Gruppe keinen Erfolg hatte, so war dies doch das erste Mal in 22 Jahren Diözesanrat, daß das Gremium eine im grundsätzlichen kontroverse Debatte über die Zukunft unserer Kirche führte.

Meine Erfahrungen als Diözesanrat möchte ich so zusammenfassen: Der Diözesanrat ist ein Gremium mit vielen Möglichkeiten, die er leider größtenteils nicht nutzt. Über seine Funktion als Kirchensteuervertretung hätte der Diözesanrat unserer Diözese vielfältige Möglichkeiten, über die Bewilligung oder Verweigerung von Finanzen auch Einfluß auf pastorale Fragen zu nehmen. Dies hat sich gezeigt, als die Diözesanräte in der Sedisvakanz zwischen Bischof Leiprecht und Bischof Moser erfuhren, daß ihre Tätigkeit bis zur Inthronisation des neuen Bischofs ruhe. Da aber die Funktion der Kirchensteuervertretung nach staatlichem Gesetz nicht ruhte, deuteten die Diözesanräte an, daß man sich vorbehalte, den Haushalt nicht zu genehmigen. Daraufhin arbeiteten der Diözesanrat und seine Ausschüsse weiter. Selbstverständlich ist es nicht ideal, wenn durch die Verweigerung von Finanzen erreicht wird, was Argumente offensichtlich nicht schaffen. Wer aber die Geschichte kennt, weiß, daß viele demokratische Fortschritte auf diese Weise zustande kamen.

Ich vermute, daß mein Fazit: wir Gläubigen nützen sehr viele Möglichkeiten der Mitwirkung und Mitbestimmung nicht aus, auch auf andere kirchliche Bereiche zutrifft. Es liegt manchmal an unserem mangelnden Selbstbewußtsein, wenn wir als Gläubige nicht ernst genommen werden, so wie es häufig am mangelnden Selbstbewußtsein unserer Bischöfe liegt, daß sie von Rom nicht ernst genommen werden. Beides ließe sich ändern, auch wenn es ein langwieriger Prozeß sein dürfte. Hoffentlich hat die Kirche am Ende dieses langen Weges noch genügend Gläubige, die sagen können: Wir sind das Volk Gottes.

Paul Hinder

Tagsatzung der Orden und Gemeinschaften in der Schweiz

Orden und religiöse Gemeinschaften tun sich heute oft leichter als andere Gruppen innerhalb der Kirche, in partnerschaftlicher Zusammenarbeit von Frauen und Männern die Gemeinschaft des Volkes Gottes sichtbar werden zu lassen. Hinder berichtet, wie es zur Durchführung eines „Kongresses der Institute des geweihten Lebens der Schweiz" gekommen ist und was dies für die künftige Zusammenarbeit der Orden bedeutet. red

„Unser Auftrag in Kirche und Welt". Unter diesem Thema trafen sich rund 150 Frauen und Männer der Oberinnen- und Obernvereinigungen sowie der Säkularinstitute der Schweiz vom 7. bis 9. Oktober 1991 in Ingenbohl. Eine „Tagsatzung" sollte es werden, wo sich – wie zur Zeit, als die Eidgenossenschaft noch ein Staatenbund war – die VertreterInnen selbständiger Gemeinschaften zu gemeinsamer Beratung und Besinnung zusammenfanden. Die 150 Brüder und Schwestern aus den verschiedenen Orden und Kongregationen zeugten von der reichen Vielfalt des Ordenslebens in unserem Land.

Zum Begriff „Tagsatzung"

Bevor die Eidgenossenschaft ein Bundesstaat wurde (1848), trafen sich die Repräsentanten der unabhängigen Kleinstaaten („Stände") regelmäßig zur Beratung und Beschlußfassung in Fragen gemeinsamen Interesses. Im Jahre 1987 machte Leo Karrer, Professor für Pastoraltheologie in Fribourg, in der Schweizerischen Kirchenzeitung den Vorschlag einer „Tagsatzung des Schweizer Katholizismus", an der in offenem Gespräch und ohne Tabuisierung die vielen bedrängenden Fragen behandelt werden sollten. Die Idee fand zwar ein großes, positives Echo, scheiterte aber bis jetzt an ekklesiologischen Ängsten und Bedenken (nicht nur, aber auch in der Bischofskonferenz). Für die selbständigen Verbände und Gemeinschaften der Ordensleute, die innerhalb der Kirche zueinander partnerschaftlich stehen, galten solche Bedenken nicht.

Probleme ergaben sich eher von den anderen Sprachen her, weil der Begriff „Tagsatzung" zwar auch auf französisch und italienisch existiert, aber dort eine Resonanz hat, die für unser Vorhaben nicht geeignet war. So machten wir aus der Not eine Tugend und gaben unserer Begegnung einen viersprachigen Namen mit je eigener Akzentsetzung: „Tagsatzung der Orden und Gemeinschaften / Congrès des instituts de vie consacrée de Suisse / Incontro degli ordini religiosi in Svizzera / Scuntrada digls claustrals da la Svizra".

Wie kam die Tagsatzung zustande?

Im Jahre 1987 hatte die Pastoralkommission der Generalversammlung der VOS (Vereinigung der Höheren Ordensobern der Schweiz) beantragt, für die Feier „700 Jahre Schweizerische Eidgenossenschaft" im Jahre 1991 eine Begegnung aller Orden (Männer und Frauen) in Gang zu bringen. Der Vorstand der VOS verfolgte daraufhin zwei Projekte: 1. Einberufung eines gesamtschweizerischen Ordenstages, an den alle Ordensmitglieder eingeladen werden; 2. Abhaltung einer gemeinsamen Generalversammlung der fünf verschiedenen OrdensoberInnen-Vereinigungen. – In der Folge scheiterte das erste Projekt an Schwierigkeiten praktischer Art und an den unterschiedlichen kulturellen Mentalitäten. Die „Generalversammlung der Generalversammlungen" aller Vereinigungen stieß auf juristische Bedenken. Das war der Grund, warum wir schließlich auf die rechtlich offene und darum weniger Bedenken erregende Einberufung einer Tagsatzung kamen.

In sechs Sitzungen (zum ersten Mal am 5. November 1990) trafen sich die Vorsitzenden der Vereinigungen von Männer- und Frauenorden sowie eine Vertretung der Säkularinstitute zur Vorbereitung der Tagsatzung. Wir nannten die Gruppe mit einem provisorischen Namen KOVOS (Kontaktgruppe der Vereinigungen der Orden und Säkularinstitute). In einem komplizierten Prozeß, wie er in unserer Konkordanzdemokratie üblich ist, kamen die Arbeiten schleppend voran. Die Konsensfindung zwischen den verschiedenen Sprachgruppen, zwischen Männer- und Frauengemeinschaften, zwischen klausurierten und nichtklausurierten Schwestern erforderte Energie und Fingerspitzengefühl zugleich. Da die Mitglieder der KOVOS jeweils die Ergebnisse wieder in die Vorstände (oder gar Generalversammlungen) der einzelnen Vereinigungen zurückbringen und dort absegnen lassen mußten, brauchte es nebst der Zielstrebigkeit vor allem viel Geduld.

Es war eine Menge Fragen grundsätzlicher und praktischer Art zu lösen: Welches ist die Zielsetzung der Tagsatzung? Welche ReferentInnen sprechen zu welchem Thema in welcher Landessprache? Wer wird eingeladen? Wie halten wir es mit den Medien? Wo kann ein solcher Anlaß überhaupt durchgeführt werden? Wie können wir ein möglichst lebendiges Gespräch über die verschiedenen brennenden Themen in Gang bringen? Wer kümmert sich um die „Ateliers" und „Workshops"? Wie verteilen wir die Tagungskosten usw.? Viele Probleme wären kaum in so kurzer Zeit zu lösen gewesen, wenn nicht die Barmherzigen Schwestern vom Heiligen Kreuz mit Ingenbohl eine ideale Infrastruktur und vor allem eine vorbildliche, echt schwesterliche Gastfreundschaft zur Verfügung gestellt hätten. Ohne diese Voraussetzungen wäre die Durchführung der Tagsatzung überhaupt gefährdet gewesen.

Die Zielsetzung

Die Suche nach dem Namen für den gemeinsamen Anlaß war zugleich die Formulierung der Zielsetzung: „Orden und Ordensgemeinschaften in der Schweiz: Unser Auftrag in Kirche und Welt". Das Einladungsschreiben führte dann weiter aus: „Zum ersten Mal treffen sich die Frauen und Männer der verschiedenen Oberinnen- und Obernvereinigungen sowie der Säkularinstitute der Schweiz. Wir wollen diese festliche Begegnung feiern als Dank gegenüber Gott, der durch unsere Gemeinschaften im Verlauf der Jahrhunderte in der Schweiz Großes getan hat. Gleichzeitig besinnen wir uns aber auch auf unsere Sendung in der Schweiz und in der Gemeinschaft der Völker von heute. Wir tun dies im Wissen um unsere eigenen Grenzen und in einer auch für die Kirche in der Schweiz schwierigen Zeit. Möge die Tagsatzung in Ingenbohl zu einem Zeichen der Hoffnung werden für unsere Gemeinschaften, aber auch für alle jene, mit denen wir

Zeugen des Evangeliums sind oder für die wir uns aus unserer Berufung im Glauben einsetzen."

Der Verlauf der Tagsatzung

Die Tagsatzung dauerte zwei Tage von Mittag zu Mittag (Montag/Mittwoch), so daß die Hin- und Rückreise aus allen Teilen der Schweiz problemlos zu bewältigen waren. Wir feierten gemeinsam die Tagzeiten (Laudes, Mittagshore und Vesper) sowie zwei Eucharistiefeiern (unter dem Vorsitz der Weihbischöfe Gabriel Bullet, Lausanne, und Martin Gächter, Solothurn). Den Mittwochnachmittag gestalteten die einzelnen Vereinigungen frei (die VOS z. B. hielt ihre Generalversammlung ab). Die Tagungssprachen waren Deutsch und Französisch (ohne Simultanübersetzung, aber mit schriftlichen Übersetzungen der beiden Hauptreferate). P. Pierre Emonet, Provinzial der Schweizer Jesuiten, hatte das Thema: „Eine Herausforderung für das 700-Jahr-Jubiläum der Eidgenossenschaft: Ort und Bedeutung des Ordenslebens in einer nachchristlichen Gesellschaft". Sr. Maria Crucis Doka, Generalassistentin der Menzinger Schwestern, sprach über die „Zukunft der Orden – Visionen sind notwendig". Die Referate waren zweifellos zwei Schwerpunkte der Zusammenkunft. Sie wurden dann in Gruppengesprächen vertieft, und zwar mit verschiedenen thematischen Schwerpunkten, wie sie sich aus den „Ateliers" ergaben. Es gab deren zwölf mit den Themen: Orden und ihre Präsenz in der Welt der Jugend, Einführung ins Ordensleben, Zusammenarbeit mit Laien, Überalterung, Ökologie, Einsatz für Gerechtigkeit (Flüchtlinge, Dritte Welt), Ökumene, neue Formen der Religiosität, Politik, zwischen Anpassung und Prophetie, missionarischer Auftrag, kultureller Auftrag. Da die Ateliers frei gewählt werden konnten, ergab sich auch ein Bild darüber, welche Probleme die Oberinnen und Obern am meisten beschäftigen. Auffallend war der Drang zu den Themen „Einführung ins Ordensleben", „Überalterung", „Präsenz in der Welt der Jugend", während gesellschaftsrelevante Themen wie „Einsatz für Gerechtigkeit", „Ökologie", „Politik", „kultureller Auftrag" relativ wenig gefragt waren.

In der Schlußsitzung verabschiedeten die Teilnehmer der Tagsatzung einen kurzgehaltenen *Brief an alle Schwestern und Brüder* ihrer Gemeinschaften in der ganzen Schweiz. Hier der Kerntext:

„– Ordensmänner und Ordensfrauen haben einander etwas zu geben. Die gegenseitige Partnerschaft stärkt den Glauben an Sinn und Aufgabe der Orden auch in heutiger Zeit. Sie ermutigt zum Zeugnis, daß der Herr mitten unter uns ist.

– Als Verantwortliche von Gemeinschaften stellen wir die Frage: Stehen wir noch am richtigen Ort, und teilen wir die Sorgen der Menschen in unserem Land? Sind wir noch ein Zeichen der Hoffnung? Wir sind ein Teil dieses Volkes. Wir sind für dieses Volk da.

– Wir sind uns neu bewußt geworden, zu wem wir gehören müßten: zu den Schwachen, Benachteiligten, zu denen, die niemanden haben. Diese Option möchten wir uns wieder entschiedener zu eigen machen, über die Schweizer Grenzen hinaus.

– Der Einsatz für Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung gehört wesentlich zu unserem Auftrag.

– Die Zukunftsfähigkeit unserer Orden hängt von unserer Offenheit für den Willen und die Möglichkeiten Gottes ab und von unserer Bereitschaft, uns darauf einzulassen. Ordensleute brauchen aber auch Visionen, das heißt Zukunftsperspektiven, die uns hier und jetzt beunruhigen, die in uns schöpferische Kräfte wecken und den Absichten Gottes mit uns Menschen zum Durchbruch verhelfen."

Die Auswirkungen der Tagsatzung

Nach dem mühsamen Vorbereitungsprozeß für die Tagsatzung war ich mit sehr gemischten Gefühlen nach Ingenbohl gegangen. Umso schöner war dann die Überraschung, daß die Tagung nicht nur für mich persönlich, sondern für viele Schwestern und Brüder die positivste Kirchenerfahrung seit langem geworden ist. Diese Tatsache allein hätte die Tagsatzung gerechtfertigt, sind doch die Verantwortlichen der rund 8300 Ordensfrauen, der 2000 Ordensmänner und der 300 Mitglieder von Säkularinstituten nicht selten Belastungen ausgesetzt, die die Freude dämpfen können. Das Ereignis selbst hatte historische Bedeutung insofern, als zum ersten Mal fast alle Repräsentanten des Schweizer Ordenslebens versammelt waren.

Der Wille, über diese Tagsatzung hinaus die Zusammenarbeit auszubauen, war eindeutig. Dies zeigt sich auch darin, daß sich die Kontaktgruppe KOVOS nach der erfolgreich verlaufenen Tagsatzung nicht aufgelöst hat, sondern sich – mit einem noch zu findenden neuen Namen – als ein dauerhaftes Instrument der partnerschaftlichen Zusammenarbeit konstituieren wird. Natürlich haben weder die Tagsatzung noch die Kontaktgruppe bindende Entscheidungskraft. Das wäre schon vom Kirchenrecht her nicht möglich. Wir sind aber in der Schweiz ohnehin gewohnt, Entscheidungsbefugnisse möglichst wenig an übergeordnete Instanzen abzugeben. Dennoch kommen – auch im politischen Bereich – die selbständigen Entscheidungsträger regelmäßig zu Gesprächen zusammen und schließen in gemeinsamen Interessengebieten Vereinbarungen – genau das also, was die alten Eidgenossen in der Tagsatzung taten. Vielleicht können Erfahrungen, wie wir sie in und mit den Orden und Gemeinschaften gemacht haben und weiter machen wollen, eines Tages auch fruchtbar werden für die Kirche als solche. Es täte der Partizipation aller Gläubigen und der Konfliktlösung in der Kirche nur gut!

Hans Innerlohinger

Kirchenumbau von Pucking
Harmonische Entscheidungsfindung und Kooperation in einer Pfarrgemeinde

Eine Pfarrgemeinde baut, gemeinsam mit ihrem Pfarrer, ihre viel zu klein gewordene Pfarrkirche völlig um, und es gelingt ihr, dies ohne schwere Konflikte zu tun. Dies war möglich, weil die ganze Gemeinde von Anfang an voll in die Beratungen und Entscheidungen eingebunden war und weil durch eine breite Information und durch persönliche Gespräche vorhandene Schwierigkeiten aufgearbeitet werden konnten. *red*

1988/89 wurde in Pucking (20 km südwestlich von Linz zwischen zwei Autobahnen, 2700 Bewohner) die Kirche erweitert bzw. renoviert. Bei 17,5 Millionen Schilling Kosten kann von einem Neubau die Rede sein.
Dieses Projekt stand von Anfang an unter guten Sternen. Der neuentsandte Pfarradministrator hatte in der Zusammenarbeit mit Pfarrgemeinden gute Erfahrungen gemacht. Der 1987 bei der Wahl neu bestellte Pfarrkirchenrat wurde schon bewußt als Bauausschuß mit vorhandenen Fachleuten besetzt. Es wurde von der Pfarre ein Architekt gefunden, der keine Ambitionen zeigte, hier berühmt werden zu wollen, aber fähig war, lange auf die Leute zu hören und dann wirklich etwas Schönes zu planen. Ein weiterer Stern war das totale Wohlwollen der Kirchenbehörden. Finanziell mit einem Pauschalbetrag ausgestattet, ließen sie der Pfarre volle freie Hand. Das Altarraumkomitee hat bis heute nicht getagt. Und der leuchtendste Stern war der Zustand der Kirche: zu klein, verfallen, feucht, winkelig. Das führte zu einer fast hundertprozentigen Bereitschaft bei der Bevölkerung, beim Bau voll mitzutun. Man brauchte niemanden überzeugen von der Notwendigkeit. Vom Ortsbild her mußte man sich mit dieser Kirche weithin schämen. Nicht zu guter Letzt könnte die Pfarre auch Baugründe veräußern, um alle geplanten Maßnahmen auf einmal durchzuziehen.
Dann durften die Sterne ein Jahr lang während der Nacht nur schwach leuchten. Es war die Nacht der Beamten des Bundesdenkmalamtes. Diese erklärten von Beginn an, daß nur renoviert, aber auf keinen Fall erweitert werden darf. Eine Pfarre steht hier vollkommen rechtlos da. Sie muß sogar falsche kunsthistorische Behauptungen widerlegen. Erst als nachgewiesen wurde, daß das Hauptschiff erst gut hundert Jahre alt ist, kam die Erlaubnis zum Abbruch. Von der Pfarre wurde auch medialer Druck gemacht, der den Beamten gar nicht gefiel.
In dieser Nacht der mühsamen Verhandlungen – Schreiben hin und her, wochenlang, dann wieder nichts – wurde geplant, gezeichnet, ein Modell gebastelt, diskutiert, eine Pfarrversammlung gehalten.
Ein ganz großes Problem war von Anfang an da: Wenn die Kirche erweitert wird, müssen 42 Gräber verlegt werden. Das war eine Phase, wo es schon ganz auf die Zustimmung der

gesamten Pfarre ankommt. Da sind ja ganze Verwandtschaften betroffen. Innerhalb eines Jahres ohne Verdruß ging es glatt über die Bühne, auch deswegen, weil die neuen Gräber eine schönere Lage bekamen und die Kosten der Verlegung voll von der Pfarre übernommen wurden.
In dieser Zustimmungsphase der ganzen Pfarre war die laufende Information das Um und Auf. Wie wird was? Wo werde ich sitzen können? Haben wir dann noch Platz, wo die Bänke so weit werden, wenn der Pfarrer für den Altar so viel Platz braucht? Wo kommt der Beichtstuhl hin? Wo wird mein Sarg beim Begräbnis stehen? Erklären und reden und wieder erklären und die Ängste ernst nehmen. So viele „Kirchenführungen" wie während der Bauzeit hat der Pfarrer noch nie gegeben.
In diesen Bereich fallen auch gefährliche Entscheidungen beim religiösen Inventar einer Kirche. So eine Kirchenrenovierung ist auch eine Chance, unbrauchbare, theologisch gefährliche Gegenstände so kaputt zu machen, daß sie unbrauchbar sind. Wirklich falsche Bilder entfernen und Bilder, die mit der Glaubensgeschichte der Leute eng verbunden sind, erhalten. Auch das gelang bis auf einige überfromme Seelen, die dann ihr schlechtes Gedächtnis bekehrt hat – sie haben den Gips einfach vergessen.
Dann kam die Mitentscheidung der Bevölkerung bei der Haussammlung. Der Pfarrer selber übernahm diese Aufgabe allein, denn er wollte als neuer Pfarrer einmal überall hinkommen. 550 Häuser wurden aufgesucht. Der Schnitt war am Ende 3000 Schilling pro Spender. Nur drei sagten ein klares Nein. Dafür, daß der Pfarrer sammelte, brauchte er sich um keine Robotleistungen kümmern. Das war Sache der Katholischen Aktion, die dann auch ihr Geld aus früheren Basaren und Märkten auf den Tisch legte.
Die tatsächlichen Entscheidungen lagen beim Pfarrgemeinderat, der sich aber ganz auf den Pfarrkirchenrat verließ. Das in dieses Gremium gesetzte Vertrauen wurde nicht enttäuscht. Und es kam zu keinem einzigen Streit in den Gremien.
Der ganze Ort hat gewonnen, Kirche mit dem Friedhof herum, die Gartenanlage zwischen Pfarrhof und Pfarrheim. Das kirchliche Zentrum ist jetzt der Mittelpunkt des Ortes.
Alle sind zufrieden, alle haben mitgetragen, und alle haben das Gefühl, diese unsere Kirche haben wir uns miteinander gebaut, sogar ein Kirchen-WC haben wir uns geleistet. Nun hat jetzt dieses Stadtranddorf eine schöne Kirche, schön im Sinne des Liedes „So laß im Hause dein uns all geborgen sein!"

Helene Renner

Mitverantwortung im PGR

Welche Erfahrungen macht eine Frau, die ihre Mitverantwortung in der Kirche seit dem Konzil wahrzunehmen versucht – zuletzt im Vorstand eines Pfarrgemeinderates? Neben vielen Möglichkeiten gibt es immer noch Schwierigkeiten, die teilweise auf den Vorrang der Männer in Gesellschaft und Kirche zurückgehen. *red*

Als Jungscharführerin im PGR – unter lauter Männern

Zur Zeit des Konzils kam ich als Jungscharführerin in den damals in unserer Pfarre schon bestehenden Pfarrgemeinderat. Der setzte sich zusammen aus Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, hauptsächlich Lehrer, Gemeindemandatare, Schuldirektoren u. ä., die sich langsam ihrer Verantwortung in der Pfarre bewußt wurden, gefördert durch einen fortschrittlichen Priester. Die Arbeit in der Erwachsenenbildung begann, Männer- und Frauenrunden wurden ins Leben gerufen, die Pfarrbibliothek aufgebaut. Für die Jugend- und Kindergruppen gab es bei uns, wie vielerorts, einen Kaplan, der die Hauptverantwortung in diesem Bereich trug.
Die Pfarrgemeinderatssitzungen bestanden aus sehr umfangreichen Rechenschaftsberichten und der Planung der pfarrlichen Veranstaltungen. Ich erinnere mich sehr genau an unangenehme Fragen (an mich, nicht an den Kaplan), warum z. B. weniger Jugendliche bei dieser oder jener Veranstaltung waren, und was ich dagegen zu tun gedenke.
Mein Lernprozeß in und mit dieser meiner Kirche begann damals. Das Wahrnehmen

der verschiedenen Aufgaben in der Kirche und das doch weite Experimentierfeld, das mir von den wechselnden Jugendseelsorgern zugestanden wurde, hat meine Einstellung geprägt. Sehr bald ließen wir (Jugend- und JS-FührerInnen) uns nichts mehr zuteilen, sondern begannen in Eigenverantwortung manches zu tun. In dieser Zeit entdeckte ich als Grundlage allen Tuns das Wort Gottes in der Bibel. Ein junger Kaplan lehrte uns in einer kleinen Gruppe, selbständig mit der Bibel zu arbeiten, damals wahrlich keine Selbstverständlichkeit. Bei der Umstellung der Jugendgruppen zu mitsorgendem, mitverantwortendem Tun gab es auch da Unverständnis. Viele wollten lieber versorgt werden. Trotzdem denke ich gerne an diese Zeit des Aufbruchs, der offenen Türen in der Kirche. Das Wissen um die Kraft des Geistes gibt mir heute bei vielen Schwierigkeiten Kraft und Mut.

Jetzt: fast gleichviel Frauen wie Männer

Viele Jahre später kam ich durch Wahl in den nun neu gestalteten Pfarrgemeinderat. Ich bin jetzt delegiertes Mitglied (für die Katholische Frauenbewegung) und im Vorstand. Männer und Frauen sind etwa gleich vertreten. Bei der Vorbereitung zur letzten Wahl war es schwer, genügend Kandidaten zu finden, eine gewisse Resignation war spürbar. Wobei es leichter war, Frauen für die Mitarbeit zu gewinnen, was sicher mehrere Gründe hat:

- Frauen wollen in der Kirche nicht nur arbeiten, sondern auch mitentscheiden;
- Frauen sind es gewohnt, in der Kirche etwas zu tun;
- Frauen sind selbstbewußter geworden und trauen sich mehr zu als früher;
- Frauen können oft nicht nein sagen (besonders, wenn sie vom Pfarrer angesprochen werden);
- in Zeiten wie diesen überlassen Männer zunehmend gerne die Arbeit, und damit die Verantwortung, den Frauen.

Tatsächlich gewählt wurden dann mehr Männer, ihnen traut das Volk scheinbar eher zu, Pfarrgemeinderat zu sein. Weithin gibt es noch immer die Meinung, PGR zu sein ist eine besondere Ehre für irgendwelche Verdienste, so wird das Amt dann auch manchmal wahrgenommen. Daß es *Aufgabe* ist, geht vielen spät, manchen auch gar nicht auf und erschwert das gemeinsame Tun. „Herr Pfarrer, Sie machen schon alles richtig", ist dann ihr Beitrag, und damit drücken sie sich auch vor jeder Eigenverantwortung.

Was ist der Pfarrgemeinderat?

Wie Pfarrgemeinderat richtig (im Sinn des II. Vatikanischen Konzils) zu verstehen ist, versuchten wir in einer Pfarrversammlung der Gemeinde näherzubringen. Wir beluden einen Wagen mit großen Kartons, die die verschiedenen Aufgabenbereiche in der Pfarre darstellten. Dann versuchte der Pfarrer den Wagen wegzuziehen. Erst als alle Pfarrgemeinderäte mithalfen, zogen und nach Kräften anschoben, setzte sich der Wagen in Bewegung. Alle konnten sehen, daß nur dann etwas in Bewegung kommt, wenn jede und jeder an seinem Platz ist und wenn alle zusammenhelfen.

Das Bewußtsein, daß nicht nur der Pfarrer die Verantwortung in der Gemeinde trägt (tragen soll), ist weithin nicht vorhanden. Bei einer kürzlich stattgefundenen Wallfahrt in Verbindung mit einer weltlichen Feier gab es eine lange Begrüßung. Alle, die irgendeine kommunale Funktion haben, wurden einzeln erwähnt, der Pfarrgemeinderat, obwohl geschlossen anwesend, kam nicht vor. Mir zeigt solches, daß die Öffentlichkeit nur das Amt des Pfarrers als offizielle Kirche wahrnimmt.

Viele Gemeindemitglieder, auch Pfarrgemeinderäte, haben ihre Schwierigkeiten mit dem Kirchenbild. Kirche als Volk Gottes, miteinander unterwegs zu einem gemeinsamen Ziel, wo man, je nach Vermögen, einmal voraus, dann wieder getragen durch die große Schar unterwegs ist, ist für viele zu mühsam und noch immer fremd. Leichter ist es, auf Anordnungen zu warten, dann zu entscheiden, ob man danach handeln soll.

Erschwerend für die Arbeit ist das Auseinanderfallen von Glaubensleben und Alltag. Im Verständnis vieler Menschen ist die Kirche für den Sonntag bzw. für die schöne Gestaltung der Feste *zuständig*. Im Alltag kommt Gott wenig vor. Wenn nun auch noch offiziell zugeteilt wird: Laien für den Weltdienst, Geweihte für „Innerkirchliches", dann wird dieses Bild noch gefestigt und belastet oftmals erheblich das Miteinander.

Ein Haus aus lebendigen Steinen

Wenn die Kirche ein Haus, aufgebaut aus lebendigen Steinen, ist, dann ist es wichtig, daß jeder Stein auf seinem Platz ist, seine Funktion erfüllt – sonst entsteht ein baufälliges, wackeliges Gebäude, das in Gefahr ist einzustürzen; und niemand hat Sehnsucht danach, ein baufälliges Haus zu betreten. Man betrachtet es lieber von außen und hält sich abseits.

Fragen von getauften, gefirmten Christen: „Warum tut die *Kirche* so wenig z. B. für Flüchtlinge?" oder „Die *Kirche* sollte mehr für die Jugend und die Alten tun" zeigen deutlich die Betrachtungsweise von außen. Auf die Gegenfrage: „Was tust *du*, auch *du* bist Kirche!" reagieren fast alle mit Sprachlosigkeit.

Auch im Pfarrgemeinderat heißt es immer wieder: „Was können wir für *euch* tun?" Wobei das *euch* immer der Pfarrer und der Vorstand sind. Ich bin sehr hellhörig geworden für diese Ausdrucksweise, weil ich immer wieder erlebe, daß gerade dadurch die innere Einstellung sichtbar wird: Kirche sind die, die ein Amt haben. Leider wird gerade jetzt diese Einstellung durch Aussagen mancher Amtsträger in der Kirche noch gefördert, der mündige Christ ist nicht sehr gefragt.

Bereitschaft zur Mitarbeit bei zeitlich begrenzten Aktionen

Wenn es nun um konkrete Mitarbeit geht, ist die Bereitschaft relativ hoch, besonders wenn es sich um zeitlich begrenzte Aktionen handelt.

Es bereitet keine Schwierigkeiten, Frauen und Männer zu finden, die mithelfen bei der Vorbereitung und Durchführung von Festen (Erntedank, Fasching . . .). Aktionen wie Kleidersammlungen, Renovieren einer Flüchtlingswohnung u. ä. bereiten wenig Probleme. Die Verantwortung dafür wird aber gerne abgeschoben, delegiert, und die Gefahr, „hinaufzudelegieren", bis wieder der Pfarrer allein entscheiden muß (kann), ist groß.

Einzelne, die eigenständig, eigenverantwortlich arbeiten, werden schnell als „Gschaftlhuber" abgestempelt. Man wartet lieber auf einen Auftrag von „oben" – daß dieser durch Taufe und Firmung längst gegeben ist, wird selten wahrgenommen.

Bei der Bildung von Arbeitskreisen und Fachausschüssen finden sich eher MitarbeiterInnen in Bereichen wie Soziales, Umwelt . . ., weil hier schon Wissen mitgebracht wird. Die Bereitschaft, sich neues Wissen anzueignen, um z. B. im Liturgiekreis mitzuarbeiten, ist gering und wird zu wenig gefordert. Die Priester wurden in ihrer Ausbildung nicht oder zu wenig darauf vorbereitet, mit Laien zusammenzuarbeiten. Viele Priester klagen selbst darüber, wie schwer sie sich nach der Ausbildung mit der Seelsorgspraxis tun. Sie sind dann unsicher, und manche haben Angst, ihre ureigensten Bereiche, wie Liturgie, mit Laien zu teilen.

Ich meine, hier wäre eine lohnende und schöne Aufgabe für die Priester: Männer und Frauen auszubilden, anzuleiten für die Aufgabe in der Sakramentenpastoral wie Firmhelfer, Tischmütter und -väter, Ehebegleitung, Krankenseelsorge usw. Viel Phantasie wird notwendig sein, um in Zukunft an die Menschen heranzukommen, und jeder Priester ist überfordert, wenn er alles allein bewältigen will.

Die Gemeinden zu lebendigen Zellen der Kirche zu machen, müßte die wichtigste Arbeit des Pfarrers und des Pfarrgemeinderates sein. Solche Gemeinden brechen auch dann nicht gleich zusammen, wenn einmal kein Priester da ist.

Bedeutung der Weiterbildung

Mangelndes Wissen und wenig Vertrauen in die eigenen Fähigkeiten kennzeichnen so manchen Pfarrgemeinderat, und die Bereitschaft, etwas dagegen zu tun, ist nicht sehr hoch, obwohl alle bei der Angelobung den Willen zur Weiterbildung bekunden. „Ich kann das nicht" ist eben oft einfacher.

Viele Priester haben keinen Mut zur Unvollkommenheit. Statt die Gemeinde zur Selbständigkeit zu erziehen, sie spüren zu lassen, daß für manches die Kraft fehlt, versuchen sie weiterhin, möglichst alles zu tun, um die Seelsorge im herkömmlichen Sinn nicht zusammenbrechen zu lassen. Manche Priester überfordern sich dabei total und klagen dann, daß sie allein gelassen werden. Es wäre hoch an der Zeit, ehrlich zu schauen, wo ist der Priester unentbehrlich und was können auch Laien. Manches würde vielleicht sogar besser, manches momentan vielleicht

schlechter getan. Aber muß man nicht Hunger verspüren, um mit Appetit zu essen? Immer mit kleinen Bissen abgefüttert, wird kein Hunger aufkommen.
Bereiche, die absolut keine Weihe erfordern, sind z. B.: die Verwaltung der Pfarren, die Finanzen, die Redaktion des Pfarrbriefes . . ., je nach Zeit und Interesse kann natürlich der Pfarrer Mitarbeiter sein, ich kann mir aber nicht vorstellen, daß jemand Theologie studiert, um in irgendeinem Bauamt zu sitzen. Die Übernahme dieser Bereiche durch nicht geweihte Fachleute ließe Freiräume für die tatsächliche Seelsorge entstehen, die dann mit engagierten Frauen und Männern in Gemeinsamkeit wahrgenommen werden könnten.

Der Pfarrer ist der „Chef"

Ich spreche keinem Priester den Willen zur Zusammenarbeit ab, aber sie tun sich in der Praxis eben oft sehr schwer damit. In unseren PGR-Vorstandssitzungen wird immer wieder beschlossen, die Pfarrgemeinderatssitzung abwechselnd zu leiten, auch der Pfarrer möchte das, um, wie er sagt, besser mittun zu können, wenn er nicht auf den Ablauf achten muß. Eine oder zwei Sitzungen übernimmt dann einer (seltener eine) des Vorstandes, wobei dann während der Sitzung immer sehr schnell der eigentliche Vorsitz auf den Pfarrer zurückgeht, weil eben vieles nur in seiner Hand liegt (laut Pfarrordnung hat er das entscheidende Wort) und er sich selber schwer zurücknehmen kann. Die Situation gleicht manchmal mehr einem Betrieb mit Chef und Angestellten als einer Familie, wo eben jedes Mitglied seinen/ihren eigenen Bereich hat, je nach den gegebenen Fähigkeiten.
Nicht klar ersichtliche Kompetenzen, manche Überschneidungen (Ausschüsse – Katholische Aktion – Erneuerungsbewegungen) verwirren manchmal, und so manches bleibt deshalb ungetan oder läuft zweigleisig.

Der Vorrang der Finanzen

Eine besondere Stellung nimmt der Pfarrkirchenrat ein (richtiger sollte vom Finanzausschuß der Pfarre gesprochen werden). Das Pfarrvolk kann sehr oft die Gremien nicht auseinanderhalten, es heißt dann: Du bist doch im Kirchenrat, kannst du nicht . . . Auf meine Antwort, daß ich nicht im Pfarrkirchenrat sei, kommt dann: aber du warst doch auf der Wahlliste.
In den meisten Pfarren (auch bei uns) ausschließlich mit Männern besetzt, wird das Image als wichtigster Ausschuß sehr gepflegt. Dabei sollte doch ganz deutlich sein, daß eben nicht das Geld das Wichtigste in der Kirche ist. In der Regel werden die Mitglieder dieses Ausschusses immer wieder bestätigt und haben ein Ehrenamt bis zum Tod. In der Öffentlichkeit ist es schwierig, deutlich zu machen, warum ein Gremium gewählt wird, ein anderes nicht. Es erweckt den Eindruck, daß die Wahl nicht so wichtig ist, weil sich's manche dann doch richten. Obwohl bei uns die Wahl sehr genau und offen durchgeführt wird, gibt es immer wieder diese Andeutungen.
Hier möchte ich anmerken, daß ich für eine längere Funktionsperiode des Pfarrgemeinderates bin, weil ich erlebe, daß es gut zwei bis drei Jahre braucht, bis einzelne neue MitarbeiterInnen eingearbeitet sind. Es braucht Zeit, bis sie selber eine Aufgabe sehen, und sich diese auch zutrauen. Dann sollte wenigstens fünf Jahre Zeit sein zur Arbeit. Auch immer wieder neue Kandidaten zu finden ist nicht leicht, immer wieder kommt es vor, daß sich nicht gewählte Kandidaten gekränkt fühlen und aus der Mitarbeit ganz zurückziehen. Der Grund ist eben ein falsches oder gestörtes Verständnis von Mitarbeit im Pfarrgemeinderat.

Schritte zum Miteinander

Wenn nun hier in unserer Gemeinde trotz aller Probleme das Miteinander im Pfarrgemeinderat relativ gut funktioniert, so ist das das Ergebnis vieler kleiner Schritte, bis wir, Priester und Laien, gelernt haben, in dieser Weise zu arbeiten.
Schritte wie:
– die Bereitschaft zur Zusammenarbeit und das Einüben derselben;
– immer wieder das ehrliche Gespräch miteinander;
– Ideen, wie Wissen weitervermittelt werden kann;
– immer wieder Schulungen für die Pfarrgemeinderäte;
– gemeinsame Feste, die erleben lassen, daß wir menschlich gut auskommen;

- regelmäßige Sitzungen (monatlich, abwechselnd PGR und Ausschüsse);
- ein biblisches oder meditatives Element bei jeder Sitzung;
- das Zulassen von Mitarbeit durch den Priester;
- Mut, Aufgaben einzufordern und auch zu tun;
- Verantwortung zu übernehmen und zu dem Gedanken auch stehen (hinter einem: „Ich kann das nicht", „die oder der können das besser", kann man sich gut verstecken!);
- Mut zur Unvollkommenheit.

Etwas zu versuchen und nicht zu erreichen ist immer wertvoller, als vor lauter „wenn und aber" nichts zu tun. Einem unbeholfenen Wort wird oft mehr Gehör geschenkt als der schönsten Predigt, und eine zur rechten Zeit gereichte Hand zeigt mehr vom Christsein als noch so große Aktionen. Lebendige Gemeinde braucht wache, frohe Menschen, die *miteinander* versuchen, etwas von dem auch heute zu zeigen, was von den Urgemeinden gesagt wurde: Seht, wie sie einander lieben.

Nur in der Liebe zueinander und im Ernstnehmen der individuellen Berufungen wird es uns gelingen, Kirche, Zeichen in der Welt zu sein. Ein Zeichen, das sichtbar und einladend ist für viele Menschen.

Predigt

Marie-Louise Gubler

Der andere König
(Christkönigsfest, Lesejahr C, zu Lk 23, 35–42)

Wie ein erratischer Block steht am Ende des Kirchenjahres das Christkönigsfest. Wie können wir dieses Fest in einer der ältesten Demokratien feiern? Wie paßt es in eine Kirche, die sich als „Volk Gottes" entdeckte und zu leben begann?

Königspaare kommen zu Staatsbesuchen und werden freundlich von der Menge begrüßt; Radio Vatikan sendet das bekannte Pausenzeichen „Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat" (Christus siegt, regiert und herrscht) täglich durch den Äther; im spanischen Bürgerkrieg war der Ruf nach dem Christ-König gegen die Republikaner gerichteter Kampfruf der faschistischen Falange Francos. Da ist angesichts faschistischer Ausschreitungen gegen Fremde in ganz Europa äußerste Vorsicht geboten. Christus ein König? Und seine Kirche eine Monarchie? Kann dies allen Ernstes im 20. Jahrhundert vertreten werden, ohne daß ein antidemokratischer, ja reaktionärer Anspruch als Mißton mitschwingt?

Das Evangelium spricht tatsächlich von einem König, und die Inschrift über dem Kreuz sagt es in aller Deutlichkeit: „Jesus von Nazaret, König der Juden" (INRI). Aber der am Kreuz ist ein lächerlicher Narrenkönig: von den Soldaten mit Dornenkranz und Purpurmantel verspottet, von den Vorübergehenden gelästert, vom Exekutionskommando mit ausgesuchter Grausamkeit zwischen zwei Kriminellen „erhöht", die nun seinen „Thronrat" bilden, von einem dieser Mitgekreuzigten beschimpft. Aber das Lukasevangelium berichtet von einem überraschenden Dialog: Einer der Gekreuzigten wendet sich an Jesus mit der Bitte „Denk an mich, wenn du in dein Reich kommst!" Und der Narrenkönig, als Kumpan von Zöllnern, Prostituierten und Sündern abgeschrieben, läßt seinen Todesgefährten nicht im Stich: „Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein!" Wie wir im Tod zusammengehören, so auch im kommenden Reich. Die erste Heiligsprechung im Neuen Testament markiert den Anfang einer neuen Welt, in der die Letzten die Ersten sind, die Niedrigen erhöht und die Mächtigen gestürzt werden. Der von allen verlassene Jesus sammelt im Sterben ein neues Volk. Was Lukas mit dem Zuspruch an den Schächer ausdrückte, verkündet das Johannesevangelium mit der Gruppe der vier Frauen beim Kreuz Jesu, deren Repräsentantin Maria an den Jünger verwiesen wird, der Zeuge und Garant des Evangeliums ist. Der Tod des Narrenkönigs ist die Geburtsstunde seines Volkes, seiner Kirche aus armen Frauen, hingerichteten Kriminellen und schuldiggewordenen Jüngern.

Wie sehr dieser „König der Juden" am Kreuz zum Protestzeichen gegen eine gewalttätige

Gesellschaft werden sollte, zeigt sich an den Christen und Christinnen im Römischen Reich, die mächtigen Kaisern göttliche Anbetung und Verehrung verweigerten und für das Bekenntnis „Herr ist Jesus!" als Staatsfeinde verleumdet, gefoltert und hingerichtet wurden. Im Bekenntnis zu Jesus als dem einzigen Herrn und König fanden unterdrückte Sklaven ihre Menschenwürde, erniedrigte Frauen einen Weg der Befreiung und auch junge Leute einen Platz in der Gemeinde Christi. In einer egalitären Gemeinschaft ließen sie die Konturen des ganz andern Königreiches aufleuchten und wirkten als bedrohlicher Sprengstoff für das Römische Imperium, das auf einem Sklavenheer und unterjochten Kolonien ruhte.

„Vae victis!", Wehe den Besiegten! ist die Losung und Realität jeder Siegergeschichte. Der gekreuzigte Narrenkönig aber hat es gerade mit den Besiegten zu tun. Das Christkönigsfest im Sinne des Evangeliums nimmt den Standpunkt der Unterlegenen ein. Es ist Zeichen des Protestes zugunsten der Verstummten. Der Erstgeborene der Toten ist der Erstgeborene der ganzen leidenden und stöhnenden Schöpfung. Jesus, der König am Kreuz, hat die Veränderung der Welt nicht von den andern gefordert, sondern auf eigene Kosten „durch das Blut seines Kreuzes" erlitten, wie die Lesung (aus Kol 1, 12–20) sagt. So sind wir die Beschenkten und Aufgerufenen zugleich. Wer zu diesem König gehört, gehört hier zu jenen Menschen, die Unterlegene und Besiegte sind, zu den Schwachen und Bedrängten, deren Lebensschicksale voller Knoten sind und die in ihrer Wehrlosigkeit der Solidarität bedürfen. Diese Parteinahme kann zuweilen lebensgefährlich sein, wie der brutale Mord an den Jesuiten in San Salvador und an so vielen engagierten Christinnen und Christen in den Diktaturen dieser Welt deutlich macht. Sie kann auf alle Fälle unangenehme Folgen haben, wenn staatliche und kirchliche Machtinstrumente mit Ausgrenzung oder Ächtung reagieren, wo sie sich durch solchen Einsatz in Frage gestellt sehen.

Wie die Nachfolge des Narrenkönigs aussehen kann, erzählt Ezard Schaper in seiner tiefsinnigen Legende vom vierten König, der sich von Rußland auf den Weg nach Betlehem machte, um den neugeborenen Judenkönig zu finden. Er nimmt Linnen, Pelze, Gold, Perlen und ein Honigtöpfchen als Gaben mit und reitet auf einem struppigen Pferdchen in die Ferne. Unterwegs aber verschenkt er alle Gaben: das Linnen einer jungen Bettlerin, die ein Kind geboren hat und ihm als Gegengabe ihr Herz als Königreich schenkt; den Pelz einem ausgeraubten Überfallenen; er kauft Sklaven los, verliert Honig und Pferd und die Spur des Sternes. Zuletzt läßt er sich als Galeerensklave anstelle eines jungen Sohnes einer Witwe 30 Jahre lang an die Ruder schmieden, bis er sterbensmüde am Hafendamm zurückgelassen wird. Mit letzter Kraft läßt er sich vom Strom der Pilger nach Jerusalem mitziehen und hört von der Hinrichtung eines Königs. Er kommt zum Schindanger der Stadt, wo eben drei Kreuze aufgerichtet und drei Menschen daran gehängt werden. Und auf einmal weiß er, daß dort oben und nirgends sonst auf der Welt sein König sein muß. Schaper beendet seine Legende: „Der vierte König, der kleine aus Rußland, hob aufwärtssteigend den Kopf und blickte zu den drei Kreuzen hin . . . Und je häufiger er, langsam näherkommend, stehenblieb, desto deutlicher und inniger sah er den Herrn, seinen gekrönten Herrn, seinen König, den größten aller Zeiten und Zonen, dem als Kind zu huldigen er vor mehr als dreißig Jahren aus Rußland ausgezogen war. Er wußte, daß er es war, der da in der Mitte hing. Er wußte das – aber woher, das wußte er schon nicht mehr. Der Herr hatte ihn nur einmal anzuschauen brauchen in seinem Schmerz, da hatte er es für alle Zeit gewußt. Ihn anzuschauen und von Ihm angeschaut zu werden, aber – das war zuviel für des kleinen Königs Herz. Einen Augenblick empfand er die beseligende vollkommene Stille, in welcher der Schlag seines Herzens aussetzte – das war der Augenblick, da er lautlos vornüber zusammensank . . . Ich habe nichts, ich habe nichts mehr von allem, was ich hatte mitbringen wollen, dachte der kleine König beschämt und gequält. Das Gold, die Steine, das Linnen, die Pelzchen und selbst der Honig . . . alles ist hin und vertan. Verzeih Herr! Rußland aber . . . Doch da, als es schon vor seinem Blick dunkelte, fiel ihm das Herz der

Bettlerin ein, das sie ihm als Königreich geschenkt hatte, und er dachte an sein eigenes Herz: das einzige, das er noch zu verschenken hatte. Und in das Polster eines wilden Thymians hinein, das sich zwischen moderndem Gebein ausbreitete und seinen Duft in den nahen Abend ausströmte, flüsterten seine Lippen, ohne daß er es da noch wußte: Aber mein Herz, Herr, mein Herz . . . und ihr Herz . . . Unsere Herzen, nimmst du sie an?"

Bücher

Das Volk Gottes braucht „Christen-Mut"

Leo Karrer, Katholische Kirche Schweiz. Der schwierige Weg in die Zukunft, Universitätsverlag, Fribourg/Schweiz 1991, 502 Seiten.

Jeder Katholizismus hat sein eigenes lokales und auch nationales Gepräge. Der Schweizer Katholizismus war seit jeher gekennzeichnet durch zwei Stichworte, die in der siebenhundertjährigen Geschichte dieses Landes Vorrang besaßen und immer noch besitzen: Föderalismus und Demokratie. Daraus ergibt sich vor allem für die jüngere Kirchengeschichte eine Spannung zu den Werten, die heute in unserer Kirche an erster Stelle stehen: Zentralismus und Hierarchie[1]*!*

Karrers Buch erscheint nicht zufällig aus Anlaß der Jubiläumsfeierlichkeiten zum Gedenken an 700 Jahre Eidgenossenschaft und stellt wohl einen der gewichtigsten Beiträge des Schweizer Katholizismus zum Jubiläumsjahr dar. Es geht dem Autor nach seinen eigenen Worten um den Versuch „einer Rechenschaft, warum und wie die katholische Kirche Schweiz – vor dem Hintergrund der geschichtlich gewachsenen Verhältnisse und der gesellschaftlichen Herausforderungen – ihrer Aufgabe und – theologisch gesprochen – ihrer Sendung gerecht werden kann" (11).

Ein *erster Teil* bietet die geschichtlichen und geographischen Horizonte. Es geht um „Ortsbesichtigung". Sie wird charakterisiert als „unüberschaubare Vielfalt auf engem Raum". Hier treffen sich Karrers Ausführungen mit den Überlegungen von Urs Altermatt. Zum historischen tritt dann freilich sehr deutlich der pastoraltheologische Gesichtspunkt. Treffend wird dabei schweizerische Eigenart und gut schweizerischer Pragmatismus mit dem Satz umschrieben: „Man orientiert sich am Machbaren und nicht am Wünschbaren." (31)

Ein *zweiter,* streng theologischer *Teil* entfaltet dann das, was schon Karl Rahner im Handbuch der Pastoraltheologie vor Jahren eine existentiale Ekklesiologie genannt hat. Es geht um die Frage nach Wesen und Auftrag der Kirche heute. Kirche erscheint als solidarische Heilsgemeinschaft (Communio) von Christen und Christinnen. Es werden Sendung und Auftrag der christlichen Gemeinde umschrieben. Es ergeht der Aufruf an die Katholiken in der Schweiz, solidarische Kirche zu wagen und dabei „Christen-Mut" (ein Lieblingswort bei Karrer) zu zeigen. Daß dabei die Definition der Kirche als Volk Gottes und die Betonung der gemeinsamen Sendung aller Christen (Sendung in der Vielfalt der Charismen) dem demokratischen Grundempfinden der Schweizer besonders entgegenkommen, versteht sich von selbst. Partnerschaft, Ökumene und Diakonie sind weitere Vokabeln, die ein offenes Kirchenverständnis signalisieren, ein Kirchenverständnis, für das sich Karrer immer schon, nicht zuletzt als Mentor der Laientheologen, stark gemacht hat. Der Aufbruch der Christen und das Ende der klerikalen Kirche werden auch hier erneut thematisiert[2].

Am umfangreichsten fällt dann im Buch von Karrer der *Ausblick in die Zukunft* aus. Da werden nun „Brücken in die Zukunft einer solidarischen Kirche in einer Zeit des Um-

[1] Wer diesem vielschichtigen Gebilde „Kirche Schweiz" auf die Spur kommen will, dem stehen seit jüngster Zeit zwei Bücher zur Verfügung, die ohne Zögern als Standardwerke zu bezeichnen sind. Einmal das Buch des Ordinarius für Schweizer Geschichte an der Universität Fribourg, *Urs Altermatt:* Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert (Verlag Benziger 1989). Dann das hier zu besprechende Buch des Ordinarius für Pastoraltheologie an der gleichen Universität, *Leo Karrer.*

[2] Vgl. *Leo Karrer,* Aufbruch der Christen, München 1989.

bruchs und gegenläufiger Strömungen" geschlagen. Es werden „Skizzen für das Handeln der Christen und Christinnen hierzulande" aufgezeigt, zukunftsträchtige Optionen und Visionen aufgezeichnet.

Unter den Stichworten von Solidarität und kritisch-prophetischer Präsenz werden die verschiedensten pastoralen Handlungsfelder dargestellt, und es fehlt dabei nicht an sehr mutigen, ja revolutionären Ausführungen. Für den, der die schweizerischen Kirchenverhältnisse nicht kennt, dürfte dabei das Kapitel über das staatskirchenrechtliche Gewand der katholischen Kirche Schweiz mit ihrer Doppelstruktur von Pfarrei und Kirchengemeinde und den damit verbundenen auch finanziellen Konsequenzen (lies: Kirchensteuersystem) besonders interessant sein. Dabei werden auch die grundlegenden Unterschiede etwa zur bundesdeutschen Kirche aufgezeigt: Bischöfliche Machtbefugnisse erweisen sich hier schlicht als beschränkte, dort aber als unbeschränkte Verfügungsgewalt über die durch die Kirchensteuer eingegangenen Geldmittel. So wird deutlich, daß Demokratie in der Schweizer Kirche kein leeres Wort ist. Es gibt hier nicht nur die hierarchischen Kanäle von oben nach unten, sondern auch die starke demokratische Rückbindung. Es geht um die Pfarrwahl durch das Kirchenvolk (Kirchgemeindeversammlung) und um entscheidende Mitsprache bei allen kirchlichen Stellenbesetzungen. Die kirchlichen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen werden eben nicht vom Bischof, sondern von der Kirchgemeinde angestellt und bezahlt.

Das alles hat dann auch zur Folge, daß im tragischen „Fall Haas" die von Rom erhoffte Beruhigung auch nach vier Jahren immer noch nicht eingetreten ist und hoffentlich auch nicht eintreten wird, bis entscheidende Schritte diese unseligen „Bündner Wirren" endlich beenden. Am „Fall Haas" kommt auch Karrer nicht vorbei. Und in diesem konkreten Zusammenhang redet dann Karrer sehr offen vom Schisma. Es ist für ihn ein Schisma, das damit gegeben ist, daß die pastorale Handlungsebene und die institutionelle-amtliche Ebene auseinanderklaffen. „Dieses Schisma", so Karrer, „mit all dem ungeheuren binnenkirchlichen Energieverschleiß und Glaubwürdigkeitsverlust der Kirche ist praktisch im Bistum Chur gegeben. Die primäre (nicht alleinige) Verantwortung für diese ungeheure Zumutung an die Kirche Schweiz liegt in der Hand von ‚Chur' und ‚Rom'. Da Chur nicht willens noch psychisch in der Lage ist, eine die Situation heilende Entscheidung zu treffen, läge es am Einheitsdienst des Papstes, seinen Dienst helfend und klärend einzusetzen. Damit stoßen wir an heillose Grenzen, weil die Bischofsernennungen für die innerkirchliche Disziplinierung im Sinne des Vatikans instrumentalisiert werden." (346)

Ähnlich mutige und offene Worte findet Karrer auch in der Frage des Priestermangels und der ganzen, vieldiskutierten Ämterfrage. „Geht der Kirche das Personal aus?" so lautet die Frage. Dabei steht die schon so oft artikulierte und von den Hierarchen nie beantwortete Frage im Raum: „Gemeinden ohne Priester (Priester-Mangel) bei vorhandenen Berufungen sind eine Herausforderung an die Ehrlichkeit und Glaubwürdigkeit der Entscheidungsträger in der Kirche." (425)

So stellt Karrers Buch viele, auch kritische Fragen. Die beiden Bischöfe Anton Hänggi und Otto Wüst, denen das Buch gewidmet ist, werden Karrers Werk sicher sorgfältig lesen. Auch den anderen Amtsträgern, zumal allen Schweizer Bischöfen, wäre solche Lektüre sehr zu empfehlen. Eine zerrissene und damit in ihren Handlungen gelähmte Bischofskonferenz könnte damit vielleicht wieder zur Einheit zurückfinden und für den Weg der Kirche Schweiz in die Zukunft wieder einmal die so dringend notwendigen Hoffnungszeichen setzen.

Josef Bommer, Luzern

Klemens Richter (Hrsg.), Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991, 246 Seiten.

Was hat das jüngste Konzil gebracht? Anläßlich des 25. Jahrestages des Endes des 2. Vatikanischen Konzils haben Theologen der Münsteraner Fakultät in einer Ringvorlesung Bilanz zu ziehen versucht. Ihre Beiträge sind in diesem Sammelband dokumentiert. Darin kommen noch einmal die wichti-

gen Themen und Impulse dieses Reformkonzils zur Sprache – Liturgiereform, Kirchenverständnis, Offenbarungsverständnis, Bedeutung der Schrift, Ökumene, interreligiöser Dialog, Religions- und Gewissensfreiheit, Kirche in der Welt von heute u. a. – und werden nicht bloß auf ihre seitherige Wirkungsgeschichte hin befragt, sondern darüber hinaus in der ihnen immer noch innewohnenden Dynamik so zu erschließen versucht, daß davon weitergehende Impulse für Theorie und Praxis angestoßen werden. Insofern ist der Eingangsbeitrag von J. B. Metz für den gesamten Band programmatisch, in dem er das Konzil als „Anfang eines Anfangs" würdigt. Angesichts der vermehrten Versuche, das jüngste Konzil in seinen Beschlüssen restriktiv auszulegen und anzuwenden, ist eine solche offensive Konzilshermeneutik, wie sie die Beiträge dieses Buches insgesamt auszeichnet, notwendig und ermutigend. *Norbert Mette, Paderborn*

Was Laien bewegt. Zur Lage der Kirche, hrsg. von *Hanna-Renate Laurien* und *David Seeber,* Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1989, 224 Seiten.

Ein gutes Buch „zur Lage der Kirche". Autoren, die etwas zu sagen, die Urteil und Perspektive haben. Oft sehr persönlich, besonders bei Vertretern aus der Politik. Ein Spektrum aktueller Probleme: Grundfragen von Verkündigung und Pastoral, Erfahrungen aus Gemeinde-, Verbands- und Sozialarbeit, aus Weltdienst und politischem Engagement, Fragen der Ehe- und Sexualethik, der Reproduktionsmedizin bis hin zur Sterbehilfe. Die binnenkirchliche Situation ist deutlich von den Verletztheiten rund um die Besetzung des Erzbistums Köln, um „Humanae vitae", „Wende" und „römischen Zentralismus" geprägt.
Insgesamt also nur eine Momentaufnahme? Nein! Was hier gedacht, gesagt, geschrieben wird, oft nur als „Zwischenruf" zu Wort kommt, ist auch nach meiner Erfahrung ein gültiges Bild, wie die aktuelle kirchliche Situation von aufmerksamen Christen in den achtziger Jahren rezipiert wurde – und, wie die Dinge liegen, auch in den neunziger Jahren rezipiert werden wird. Verletztheit und Sorge sind unüberhörbar.
„Was Laien bewegt" ist hier in einer oft berührend persönlichen Sprache ausgesagt. Viel eigene Geschichte wird eingebracht: Die Erinnerung vorkonziliarer Kirche aus der Kindheit, die befreiende Erfahrung der Konzilsperiode als Jugendlicher oder junger Erwachsener, Sorge um die Engführungen der letzten Jahre. Kein Zweifel: Was hier dokumentiert wird, ist vielfach das Urteil der „Konzilsgeneration" über die „Zeit danach".
Es ist – und das vor allem – kein pessimistisches Buch. Es hat eine befreiende Perspektive „von innen heraus" – aus der Erfahrung gelungener Existenz, unerschütterter Überzeugung, guter Begegnungen und Gemeinden. Es hat eine befreiende Perspektive „nach vorne" – für eine hoffnungsvolle, geschwisterliche, angstfreie Kirche. Es sagt, manchmal mit Leidenschaft, oft sehr behutsam, daß es gut ist zu glauben.
Ingrid Klein, Mödling

Reinhard Max, Ist Kirche anders? Möglichkeiten und Grenzen einer soziologischen Betrachtungsweise, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1990, 476 Seiten.

Ziel dieser Studie ist es, neuere theologische Entwürfe zu sichten und kritisch zu würdigen, die unter Aufnahme entsprechender Postulate des II. Vatikanums Kirche soziohistorisch vermittelt zu begreifen versuchen. Dabei dient dem Verf. die Ekklesiologie L. Boffs als Paradigma; kann man doch an Boffs Denken sehr gut den Weg einer bestimmten Weise der Rezeption des letzten Konzils innerhalb der Theologie verfolgen. Dies zeigt sich nicht zuletzt daran, daß Boff gerade in seiner Ekklesiologie anfangs mehr implizit, später jedoch immer expliziter soziologische Kategorien und Theoreme aufnimmt. Deshalb beschäftigt sich Max ausführlich mit den Begriffen „Funktion" und „Basis". Er wird aber dem Thema nicht gerecht, da er vor allem mit der verwendeten Literatur zu einseitig und willkürlich umgeht.
Im Grunde leistet dieses Buch nichts anderes, als ein weiteres Mal das Soziologismus-Verdikt innerhalb der Theologie zu erheben. Zum Erkenntnisgewinn trägt es trotz seines vielversprechenden Themas nichts bei. Kirchenpolitisch darf man seinen möglichen

Einfluß nicht unterschätzen; darum bleibt eine Auseinandersetzung notwendig.

Norbert Mette, Paderborn

Hans-Martin Barth, Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive (Kirche und Konfession Bd. 29), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990, 257 Seiten.

Im Unterschied und in Erweiterung vieler ökumenischer Gespräche, die um die Problematik des kirchlichen Amtes kreisen, stellt dieses Buch die Frage nach der „Basis" der Kirche und danach, was diese Basis bewegt, in den Mittelpunkt. Es greift dazu zurück auf die von der Reformation wiederentdeckte, faktisch aber schon bald vergessene Einsicht vom allgemeinen Priestertum. Dabei handelt es sich nicht bloß um eine Beschreibung und Anerkennung der Würde des einzelnen Christenmenschen. „Nimmt man das allgemeine Priestertum als theologische Basiskategorie ernst, so verändert sich damit die gesamte Ekklesiologie. Ein neues Selbstverständnis der Kirche würde gewiß auch die empirische Wirklichkeit der Gemeinden allmählich umgestalten." (25)

Anhand von drei theologischen Ansätzen aus verschiedenen Epochen (Martin Luther, Philipp Jakob Spener, Johann Heinrich Wichern) legt Barth zunächst die reformatorische Lehre vom allgemeinen Priestertum dar und geht dabei auch der Frage nach, inwiefern es bereits mit diesen Ansätzen selbst zusammenhängt, daß sie sich nur ungenügend hat entfalten können. Daran anschließend werden zwei katholische Ansätze entfaltet und kritisch gewürdigt, und zwar zum einen das Verständnis des II. Vatikanischen Konzils und seiner Folgedokumente vom Laienapostolat und vom gemeinsamen Priestertum des ganzen Gottesvolkes und zum anderen das befreiungstheologische und -pastorale Konzept der Basisgemeinden. Die Übersicht über die vorliegenden Modelle wird abgeschlossen mit der Darstellung des orthodoxen Verständnisses des gemeinsamen königlichen Priestertums. Der bei diesem Durchgang gewonnene Ertrag wird aufgegriffen und weitergeführt in dem „Entwurf einer Theorie des allgemeinen, gegenseitigen und gemeinsamen Priestertums" (189–250), in dem das Verständnis der Kirche als „Basisbewegung" unter systematischen Gesichtspunkten und zugleich in praktischer Absicht erörtert wird.

Dieses Buch ist ein wichtiger Beitrag für die weitere ekklesiologische Diskussion in ökumenischer Perspektive. Gleichzeitig ist es auch für die praktisch-theologische Gemeindediskussion von hohem Interesse.

Für den katholischen Leser ist es höchst bemerkenswert, wie selbstkritisch der evangelische Autor mit der eigenen theologischen und kirchlichen Tradition umgeht und wie differenziert er sich mit entsprechenden Ansätzen auf katholischer Seite auseinandersetzt.

Zwei Bemerkungen seien erlaubt: Anstatt das Konzept der lateinamerikanischen Basisgemeinden überwiegend daran festzumachen, was theologisch darüber geschrieben wird, gälte es, die Praxis selbst als Korrektiv zur Kenntnis zu nehmen. Und müßte die reformatorische Einsicht vom allgemeinen Priestertum nicht auch in ihren gesellschaftlichen und kulturellen Bezügen entfaltet werden? *Norbert Mette, Paderborn*

Opus Dei – Stoßtrupp Gottes oder „Heilige Mafia?", hrsg. von Paulus-Akademie, NZN-Buchverlag, Zürich 1992, 291 Seiten.

Um es gleich vorwegzunehmen: der suggestiv-fragende Buchtitel bleibt unbeantwortet. Die auf eine Tagung der Paulus-Akademie im November 1990 zurückgehende (deswegen auf „Schweizer Verhältnisse" zentrierte) Publikation möchte dem Informationsbedarf zum Thema Opus Dei abhelfen. Sie dokumentiert Vorträge der genannten Tagung und ergänzt diese mit einem 112 Seiten starken „Wegweiser durch den Dschungel offizieller und geheimer Dokumente des Opus Dei" vom „Opus Dei"-Experten Peter Hertel (39–151). Dieser Teil weckt natürlich das intensivste Interesse, allerdings enttäuscht dessen Lektüre auch am meisten. Die brisantesten Aussagen stammen aus dem Mund der ehemaligen Mitglieder (v. a. von V. Felzmann) und sind durch Hertel bereits mehrmals publiziert worden (neu war mir der Vorwurf der Auswertung der bei der Beichte erhaltenen Informationen [105] – kirchenrechtlich wohl einer der

schwerwiegendsten Vorwürfe). Die weniger brisanten Aussagen dieses Dokumentationsteiles locken einem traditionell kirchlich sozialisierten Leser nur ein Lächeln hervor. Er sieht die offensichtlichen Parallelen zur (früheren?) Ordensdisziplin (vgl. die Kapitel: „Lebensplan" und „Zensur") und zur offiziellen Lebensführung und Spiritualität der Priesterseminaristen, wie sie bis in die 60er Jahre unseres Jahrhunderts gang und gäbe waren (und teilweise auch noch sind). Diese Dokumente erlauben, das Urteil H. U. von Balthasars über den „Camino" auch auf andere Dinge der Organisation auszudehnen: vieles in diesen Schriften entspricht der Mentalität „höherer Pfadfinder". Irgendwie beruhigend ist dann aber die Aussage, daß „acht von zehn jungen Opus-Dei-Leuten die Organisation verlassen, wenn sie in ein Alter kommen, in dem sie genug Reife erlangen" (112).

Von Bedeutung für eine theologische Auseinandersetzung mit dem Gedankengut des „Werkes" sind die Ausführungen von A. Rotzetter: „Opus-Dei-Mentalität oder christliche Spiritualität" (153–192). Er macht sich die Mühe, eine hilfreiche thematische Synopse zu den zentralen Themen christlicher Spiritualität aus dem „Camino" zu machen, und untermauert damit seine Thesen: Der Glaube, wie er vom Opus Dei artikuliert wird, bewegt sich zwar auf dem Boden traditioneller Formeln, jedoch ohne inhaltliche Füllung. Besonders verheerend wirkt sich dies im Hinblick auf die Thematik des Kreuzes aus: Die Rede vom Kreuz wird zu einer „Leerformel" (168). Die Praxis der „Nachfolge", des „Gehorsams" und der „Armut", wie sie in der Organisation geübt wird, qualifiziert Rotzetter als unchristlich. Er legt konsequent den Finger auf die Wunde der ganzen Problematik: die Verharmlosung der Sache Jesu und die damit Hand in Hand gehende pathetische Selbsteinschätzung des Gründers und der Mitglieder. Seine Anfrage, mit der sich der Rezensent voll identifiziert und der sich die Organisation kaum entziehen kann, lautet: „Warum die Menschwerdung Gottes? Für nichts als diese Banalität von Religion, wie sie das Opus Dei vertritt?" (189). Provozierte eine solche Anfrage bei der Tagung keine Antwort? Schade, daß die Herausgeber weder einen Beitrag noch eine Notiz über die Reaktion der bei der Tagung anwesenden Vertreter des Opus Dei in den Band mit hineingenommen haben.

Józef Niewiadomski, Innsbruck

Büchereinlauf

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

Albertus-Magnus-Kolleg/Haus der Begegnung Königstein e. V. (Veranstalter und Hrsg.), Osteuropa im Umbruch: Wird die Kirche gebraucht?, 41. Internationaler Kongreß „Kirche in Not", Band 39/1991, Königstein/Taunus o. J., 240 Seiten, DM 22,80, S 148,–, sFr 19,70.

Berger Teresa – Gerhards Albert (Hrsg.), Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht, EOS-Verlag, St. Ottilien 1990, 674 Seiten, DM 68,–.

Biser Eugen, Paulus. Zeuge, Mystiker, Vordenker, Serie Piper, Band 1477, R. Piper & Co Verlag, München 1992, 432 Seiten, DM 24,80.

Bühlmann Walbert, Wenn Gott zu allen Menschen geht. Der biblische Glaube, die Weltreligionen und die Zukunft der Menschheit, Topos Taschenbücher Band 219, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992, 216 Seiten, DM 19,80.

Deutscher Caritasverband (Hrsg.), Menschen brauchen Mit-Menschen, Caritas Werkheft 92, Freiburg 1992, 80 Seiten, DM 2,–.

Fracasso Anselmo, Die Kunst glücklich zu leben. EOS-Verlag, St. Ottilien 1992, 108 Seiten, DM 9,80.

Gäde Ernst-Georg – Listing Thomas, Gruppen erfolgreich leiten. Ein Handbuch für die Zusammenarbeit mit Erwachsenen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992, 148 Seiten, DM 25,–.

Graff Michael, . . . erst die Tiere, dann der Mensch. Biblische Tierballaden, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 96 Seiten, DM 19,80.

Griesbeck Josef – Zeller Alfred (Hrsg.), Auf den Punkt gebracht. Aphorismen für die Seelsorge, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992, 128 Seiten, DM 19,80.

Gruber Elmar, Mein Gottesbuch. Eine Vergewisserung des Glaubens, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 240 Seiten, DM 24,80.

Jung Herbert, Gottes sanfte Hände über dir. Segensgebete für Gemeinde und Familie, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 96 Seiten, DM 17,80.

Klauck Hans-Josef, Gemeinde zwischen Haus und Stadt. Kirche bei Paulus, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 128 Seiten, DM 22,80.

Klempnauer Günther, Was allen Einsatz lohnt. Spitzensportler über ihren Glauben, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 160 Seiten, DM 19,80.

Klotz Stefan, Vielleicht ist es doch wahr! Glaube und Liebe, Reihe: Worte zünden . . . Band 1,EOS-Verlag, St. Ottilien 1992, 87 Seiten, DM 6,80.

König Otto – Wolkinger Alois (Hrsg.), Horizonte sittlichen Handelns. Richard Bruch Octogenaria, Reihe: Grazer Theologische Studien, Band 14, Eigenverlag des Instituts für Ökumenische Theologie und Patrologie an der Universität Graz 1991, 462 Seiten, S 280,–, DM 40,–.

Kraus Georg, Schöpfungslehre I und II. Reihe: Texte zur Theologie, Dogmatik 3/I und 3/II, hrsg. von *W. Beinert,* Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1992, 200 und 240 Seiten, je S 198,–, DM 29,80.

Merz-Abt Thomas – Stutz Pierre, Gottesdienst feiern mit Trauernden. Anregungen zur Auseinandersetzung mit Sterben, Tod und Auferstehung und Gottesdienst-Modelle, Rex-Verlag, Luzern – Stuttgart 1992, 172 Seiten, sFr 34,80.

Paulus-Akademie (Hrsg.), Opus Dei – Stoßtrupp Gottes oder „Heilige Mafia"? Macht und Einfluß des Opus Dei in der Schweiz und anderswo, NZN Buchverlag, Zürich 1992, 292 Seiten, sFr/DM 38,–.

Perry Christopher, Auf die innere Stimme hören. Hilfe für Helfer, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 238 Seiten, DM 39,80.

Rzepkowski Horst, Lexikon der Mission. Geschichte – Theologie – Ethnologie, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1992, 940 Spalten auf 471 Seiten, S 990,–, DM 140,–.

Scharffenorth Gerta (Hrsg.), in Zusammenarbeit mit *Lauterer-Pirner Heide-Marie,* Werft Eure Zuversicht nicht weg! Alterserfahrungen im Spiegel der Bibel, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1992, 180 Seiten, DM 22,80.

Schubert Kurt, Die Religion des Judentums. St.-Benno-Verlag, Leipzig 1992, 295 Seiten, DM 34,–.

Stadler Alisa, Hiob. Der Mensch in seinem Leid, mit Illustrationen von *Patricia Karg,* Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1992, 104 Seiten, S 148,–, DM 22,–.

Studentinnen und Studenten der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster – Pax Christi im Bistum Münster (Hrsg.), Ein neuer Himmel und eine neue Erde. 500 Jahre Eroberung und Widerstand Lateinamerikas – von Europa aus gesehen. Theologische Meditationen zum Misereor-Kreuzweg und Misereor-Hungertuch, Pax Christi im Bistum Münster, Münster ^{2}1992, 88 Seiten, DM 10,–.

Winkler Klaus, Werden wie die Kinder? Christlicher Glaube und Regression, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992, 156 Seiten, DM 32,–.

Zerfaß Rolf, Lebensnerv Caritas. Helfer brauchen Rückhalt, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 223 Seiten, DM 29,80.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

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

Dietrich Wiederkehr OFMCap ist Professor für Dogmatik (Christologie und Fundamentaltheologie) an der Theologischen Fakultät Luzern.

Norbert Greinacher ist Professor für Praktische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

Leo Karrer ist Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz.

Kurt Bucher, Katechet und Erwachsenenbildner, ist Mitglied des Koordinationsrates der Aufbruchbewegung in der Schweiz und der Redaktion der Zeitschrift „aufbruch" in Freiburg/Schweiz.

Rudolf Zinnhobler ist Ordinarius für Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät Linz und Chefredakteur der Theologisch-Praktischen Quartalsschrift.

Michael Schäfers, Theologe und Sozialwissenschafter, ist Lehrbeauftragter am Fachbereich 01 der Universität/Gesamthochschule Paderborn für den Bereich Sozialethik/kirchliche Soziallehre.

Theo Lause, Geschäftsführer des Diözesanrats der Diözese Rottenburg-Stuttgart, ist Stellvertretender Vorsitzender der Bistums-KODA, Vorsitzender einer Mitarbeitervertretung und Vorstandsmitglied der Diözesanen Arbeitsgemeinschaft der Mitarbeitervertretungen.

Felizitas Teske ist Lehrerin und zur Zeit amtierende Diözesanratsvorsitzende der Diözese Hildesheim.

Hermann Schüepp, lic. theol., Domherr, war als Bischofsvikar von 1975 bis 1992 Leiter des Personalamtes des Bistums Basel und ist seit Jänner 1992 Beauftragter für besondere Planungs- und Strukturfragen.

Josef Funk ist Studiendirektor an der Edith-Stein-Schule in Ravensburg. Er war Mitglied des Diözesanrats (1970–1992) und Mitglied der Diözesansynode der Diözese Rottenburg-Stuttgart.

Paul Hinder, Dr. theol., ist Provinzial der Schweizer Kapuziner und gegenwärtig Präsident der Vereinigung der Höheren Obern der Männerorden in der Schweiz.

Hans Innerlohinger ist Pfarrer in Pucking/OÖ.

Helene Renner, Hausfrau, ist Pfarrleiterin der Katholischen Frauenbewegung und Vorstandsmitglied des PGR, Stellvertretende Vorsitzende der KFB der Diözese St. Pölten.

Marie-Louise Gubler, Dr. theol., ist Dozentin am Lehrerinnenseminar Menzingen/Zug und in den Theologischen Kursen für Laien (neutestamentliche Exegese) in Zürich sowie am Katechetischen Institut Luzern.

Leitartikel

Norbert Mette
Option für die Jugend

Seinen sehr instruktiven, die gesellschaftsgeschichtlichen Gründe für das Auseinander-Entwickeln von Jugend und (vor allem katholischer) Kirche erhellenden Beitrag hat der Soziologe Karl Gabriel mit folgenden Hinweisen bzw. Empfehlungen beendet: „Als ein ‚Zeichen der Zeit' scheint mir die gegenwärtige Jugend der Kirche folgende Signale zu geben:

1. Wage den ‚Exodus' aus der eigenen überkommenen Sozialgestalt wie aus einem festgefügten Bild von Jugend.
2. Verkörpere einen Raum befreiten und befreienden Glaubens.
3. Gewinne deine ‚Gottesnähe' wieder, indem du – wie Gott – ‚Menschlichkeit predigst', gütig bist, verzeihst und Geborgenheit gibst.
4. Nimm Jugendliche ernst als Subjekte des Glaubens, und betrachte dein Handeln als Dienst am Glauben."[1]

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sollen diese Aussagen als Anregung zu einer ausführlicheren Kommentierung dienen.

Jugend als Hoffnungsträger

Die „Jugend" muß bekanntlich häufig als Verheißungs- und Hoffnungsträger für alle möglichen programmatischen Aussagen und Absichten herhalten. Wie sehr das auch in den kirchlichen Reihen begegnet, wurde mir schlagartig bewußt, als ich im Tagesdienst von „Kathpress" (vom 9. April 1992) den Vizepräsidenten des Päpstlichen Laienrates mit den Worten zitiert fand, es sei innerhalb der Jugend eine große Bereitschaft auszumachen, „ernsthaft das zu leben, was die evangelische Weisung sagt", und es sei beeindruckend gewesen, wie auf einem vom Laienrat veranstalteten Jugendtreffen die „Freude der Jugend" „mit Händen greifbar" gewesen sei. Unmittelbar daran schloß sich die nächste Meldung mit der Schlagzeile: „Kirche hat unter Jugend an Glaubwürdigkeit verloren." Sie bezog sich auf Bemerkungen in einem Referat des Lyoner Theologen Christian Duquoc auf dem Europäischen Theologen-Kongreß, in dem er darlegte, warum die derzeitige Evangelisierungsstrategie der offiziellen Kirche in Europa zum Scheitern verurteilt sei.

Doch auch abgesehen von solchen und ähnlichen mehr oder weniger bewußten Verzweckungen der Jugend – wohl kaum jemand, der erwachsen geworden ist, wird

[1] *K. Gabriel*, Das Unbehagen an der Wirklichkeit. Jugend als Zeichen der Zeit, in: *A. Biesinger – P. Braun* (Hg.), Jugend verändert Kirche, München 1989, 29–44, hier 42.

sich davon freimachen können, ein bestimmtes Bild von Jugendlichen mit sich herumzutragen. Umso wichtiger ist es, das eigene „festgefügte Bild von der Jugend" korrigieren zu lassen, dafür offen zu sein, in Jugendlichen nicht nur sich selbst, sondern der oder dem anderen zu begegnen und sie als solche anzuerkennen. Wenn es einen Befund gibt, in dem die Jugendforschung übereinstimmt, dann ist es die – banal klingende, aber durchaus folgenreiche – Feststellung, daß es *die* Jugend heute noch viel weniger gibt, als es sie jemals gegeben hat. Doch reicht es nicht, die Jugendforschung zu konsultieren und *über* die Jugend zu räsonieren; sondern zuallererst gilt es, *mit* Jugendlichen zu kommunizieren.

Daß selbst gutgemeinte Unternehmungen, die ausdrücklich als Sprachrohr der Jugendlichen dienen wollen, es bei einem „Sprechen über" statt „mit" belassen, zeigt folgendes Zitat aus einem Bericht deutscher Beobachter auf dem 1. Lateinamerikanischen Jugendkongreß, der zur Jahreswende 1991/92 in Cochabamba (Bolivien) stattfand: „Leider war zu beobachten, daß ein Großteil der Delegierten schon über 25 Jahre alt war, daß viele mit dreißig oder vierzig Jahren noch ‚Wir Jugendlichen!' sagten, daß viele Priester und Ordensangehörige in den Arbeitsgruppen mitarbeiteten und in den Plenarien mitbestimmten, daß viele Bischöfe auf diesem Kongreß präsent waren und daß die eigentlichen Jugendlichen als Beobachter mitgefahren sind, die von den Arbeitsgruppen und der Abstimmung ausgeschlossen waren, so daß sich die Frage stellt, ob dieses ein Kongreß der Jugendlichen oder ob es ein Kongreß über Jugendliche war."[2]

Also: Wenn von Jugendlichen und im Namen von ihnen gesprochen wird, ist es immer auch aufschlußreich, sich zu vergewissern, wer spricht.

Massenhafter Exodus – nicht mehr zu verhindern?

Trenne dich von deiner überkommenen Sozialgestalt und riskiere einen „Raum befreiten und befreienden Glaubens", lautet Gabriels Empfehlung an die Kirche. Doch, so ist zu fragen, ist die Chance dazu nicht inzwischen längst verpaßt? Ist nicht die Situation, vor der H. Halbfas, A. Exeler u. a. schon vor Jahren eindringlich gewarnt haben, nämlich daß, wenn nichts passiert, ein massenhafter Exodus der Jugendlichen aus der Kirche sich vollziehen wird, faktisch so eingetreten?

Die neuesten Untersuchungen lassen keinen Zweifel daran: In der gegenwärtigen Jugendkultur stellen Kirche und Christentum nur noch für eine verschwindende Minderheit eine bedeutungsvolle Größe dar[3]. Die Mehrheit

[2] Entnommen aus dem BDKJ-Journal 3/1992.

[3] So die Befunde für Deutschland von beiden in diesem Jahr veröffentlichten Studien: der aej-Studie „Jugend und Religion" (3 Bde., Opladen 1992, Verf.: *H. Barz*) und der neuen Shell-Jugendstudie (4 Bde., Opladen 1992).

reibt sich nicht einmal mehr an ihnen; sondern für sie ist alles, was mit der Religion möglicherweise noch ihrer Eltern und Großeltern zu tun hat, schlicht und einfach unbekannt, zu einem fremden und exotisch anmutenden Terrain geworden – in das man möglicherweise gelegentlich aus Neugier eine Exkursion hinein unternimmt.

Diese Befunde lassen davor warnen, aus der immer noch zahlreichen Präsenz von Jugendlichen auf Katholiken- oder Kirchentagen sich ein neues Comeback zu versprechen. Das Gegenteil ist wohl eher der Fall. Denn hier kommen großteils gerade die Jugendlichen zusammen, die sich noch in Gemeinden und Verbänden engagieren und diese Treffen als Gelegenheit sehen, eine Kirche zu erleben, die einladend und offen ist und noch zu begeistern vermag. Umso stärker und frustrierender erfahren sie dann vielfach die Differenz zum kirchlichen Alltag.

Diese Gruppe dürfte sich wohl auch noch am ehesten ausdrücklich mit den Erwartungen an der und in der Kirche identifizieren, wie sie A. Feige vor Jahren im Anschluß an eine Studie unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen formuliert hat:

„– Begleitung ohne doktrinären Herrschaftsanspruch,
– Glaubensangebote ohne eiserne Abonnementverpflichtung,
– Tröstung ohne versteckte Drohung,
– Bestätigung des Menschseins statt permanenter Verunsicherung bei dem Bedürfnis nach menschlicher Lebenslust,
– Praktizierung von Alltagswahrhaftigkeit statt Abforderung umfassender Gelöbnisse und fundamentaler Bekenntnisse . . .“[4]

Der Sinnhorizont der jungen Generation – im totalen Gegensatz zum Glauben?

Sind denn, abgesehen von einer Minderheit, die Jugendlichen überhaupt noch religiös ansprechbar? Selbst wenn man der Empfehlung Gabriels folgen, also Menschlichkeit predigen würde, könnten sie damit etwas anfangen? Angesichts mancher Verhaltensweisen und Einstellungen von Jugendlichen legen sich solche Fragen durchaus nahe, bezieht sich doch die in der jungen Generation vorherrschende Orientierung in erster Linie auf das eigene Ich als den letzten Sinnhorizont und zielt auf die Selbstverwirklichung im Sinne eines individuellen Glücksstrebens, was durch die Werte

– bewährte Freundschaft,
– Geborgenheit in der Partnerbeziehung/Familie,
– gehobener Lebensstandard,
– Freiheit und Selbstkongruenz sowie
– Zufriedenheit im Beruf

[4] *A. Feige*, Erfahrungen mit Kirche, Hannover 1982, 159.

näherhin charakterisiert werden kann[5]. – Es stellt sich die Frage, ob eine solche „postmoderne Religion" mit ihrem Eudämonismus nicht im schärfsten Gegensatz zum traditionellen christlichen Glauben steht.

Doch ein solches generelles Verdikt macht es sich zu einfach. Denn es verortet die „Schuld" allzu schnell allein bei den Jugendlichen. Muß man demgegenüber nicht feststellen, daß die Jugendlichen genau die Maßstäbe und Verhaltensmuster kopieren, die sie bei der Mehrheit der Erwachsenen antreffen und lediglich für sich möglicherweise noch konsequenter realisieren?

Zudem muß die Verschärfung der Voraussetzungen für die Aufgabe der Identitätsbildung ins Auge gefaßt werden. War es in den früheren Generationen geradezu ein Charakteristikum von Jung-Sein, sich der zugemuteten Identifizierung mit bestimmten etablierten Identitätsmustern zu verweigern, so läßt sich heute sagen, daß es für die Jugendlichen solche Muster einer relativ festgelegten Rollenidentität nicht mehr gibt. Die Gestaltung der Biographie ist zur Aufgabe der Individuen geworden. Konsistenz und Sinnstiftung für die eigene Lebensführung müssen selbständig hergestellt werden. Und die gewonnenen Sinnstiftungen und Orientierungen sind erfahrungsgemäß nicht endgültig, sondern sie bleiben stets vorläufig und revidierbar.

Dieser neuen Situation, bei der Selbstvergewisserung darüber, wer man ist und möglicherweise werden will und welche Wertorientierungen, Ausdrucksformen etc. dabei Geltung haben sollen, weitgehend auf sich allein gestellt zu sein, entspricht jene Vielfalt an Selbstinszenierungen, wie sie für die Jugendkultur heute typisch sind. Es kommt heute nicht selten gewissermaßen „bastelbiographisch und patchworkartig zu einem schnellen Wechsel von Identitätsmontagen"[6]. Das bedeutet nun nicht unbedingt, daß Traditionen, die Leitbilder und Lebensmodelle repräsentieren, von vornherein abgelehnt werden. Im Gegenteil, sie erweitern den zur Verfügung stehenden Möglichkeitshorizont und damit auch den subjektiv wahrnehmbaren Spielraum von Optionen. Ob auf sie zurückgegriffen und was aus ihnen ausgewählt wird, hängt allerdings davon ab, ob sie als für die eigene Lebensführung bedeutsam erlebt und kreativ weiterentwickelt werden können.

Die entscheidende Frage für die Kirche ist, wie die Jugendlichen bei ihrem Bemühen, eine Identität auszubil-

[5] Vgl. *H. Barz*, Postmoderne Religion. Die junge Generation in den Alten Bundesländern (Jugend und Religion 2), Opladen 1992, 249ff und passim.
[6] *W. Ferchhoff*, Jugend und Jugendforschung – Jugendkulturen unter der Lupe der Wissenschaft, in: dj 39 (1991) 103–112, hier 107.

den, unterstützt und vor der Flucht in irgendwelche Gruppen- oder Systemkonformitäten bewahrt werden können. Auch wenn dabei gewöhnlich auffällige Verhaltensmuster – wie z. B. der Zulauf zu rechtsradikalen Gruppen oder religiösen Sekten – besondere Beachtung finden, sollte nicht übersehen werden, daß in einem viel breiteren Ausmaß die kommerzialisierten Lebensstilangebote, durch Musik und Mode erfolgreich propagiert, es sind, die unter dem verheißungsvollen Vorzeichen der „Individualisierung" in Wirklichkeit die Auflösung des Individuums betreiben.

Hinzu kommt die mit dem Individualisierungsprozeß verbundene Kehrseite, insofern der mit diesem Prozeß einhergehende Zerfall solidarischer Lebenszusammenhänge nicht wenige soziale Opfer kostet – auch unter Jugendlichen. Neue Formen von Ungleichheit und sozialer Benachteiligung entstehen: Wer den Anforderungen der Gesellschaft mit ihren Leistungen in Produktion und Konsum nicht entsprechen kann, wird ausgegrenzt. Anderen fehlt aufgrund ihrer Erziehung der notwendige psychisch-emotionale Rückhalt, um den Herausforderungen einer individualisierten Lebensführung gerecht zu werden.

Solidarische Begleitung als diakonische Aufgabe

Die Kirche muß sich also solidarisch dafür einsetzen, daß Jugendliche sich selbst finden und Verantwortung für ein gemeinsames Leben auf Zukunft hin übernehmen können. Wo sich die Kirchengemeinden dem stellen, wo sie im Sinne einer „Option für die Jugend" diakonisch tätig werden und so den Glauben als „geschenkte Identität" konkret werden lassen, dürften sie – gerade auch unter den Jugendlichen – neue Glaubwürdigkeit erlangen. Ob sie dazu fähig sind, hängt allerdings von ihren praktischen Antworten auf jene Fragen ab, wie sie A. Feige gewissermaßen als Anwalt der Jugendlichen in Heft 1/1992 dieser Zeitschrift an die Adresse der Kirche gerichtet hat: „Können sie (sc. die Jugendlichen) ‚Kirche' als die bewußt institutionalisierte Gemeinsamkeit auf der Suche nach Erfahrungen erleben, die sie auch für sich persönlich als ‚Glaube' bezeichnen könnten, oder erscheint den Jugendlichen die Kirche als ein ‚Bekenntnisraum', den man aufsucht, wenn man bereits ‚Gewißheit' besitzt und über sein Ja zum ‚Bekenntnis' entschieden hat? . . ."[7]

[7] *A. Feige,* Personale Autonomieansprüche und Christus-Vorstellungen Jugendlicher, in: Diakonia 23 (1992) 43–46, hier 46; zur Weiterführung vgl. *H. Steinkamp,* Sozialpastoral, Freiburg 1991, 104–115.

Artikel

Wilfried Ferchhoff
Jugend im Wandel

Nach einigen knappen Hinweisen auf die gesellschaftlichen Umwälzungen und Strukturveränderungen, die für junge Menschen von großer Bedeutung sind, werden fünf verschiedene „Typen" von Jugendlichen unterschieden, die jeweils in ähnlicher Weise die heutigen Lebenssituationen zu bewältigen versuchen. *red*

I. Zum Strukturwandel der Gesellschaft

Die grundlegenden gesellschaftlichen Umwälzungen, die ökonomischen, ökologischen und lebensweltlichen Strukturverschiebungen sowie die veränderten Lebensbedingungen, Lebensformen und Lebensleitbilder, die das Aufwachsen, die Sozialisationsbedingungen, die Lebensmöglichkeiten und Handlungsorientierungen von Kindern und Jugendlichen heute maßgeblich mitbeeinflussen, sind Hintergründe, die zumindest grob skizziert im Rahmen der Bearbeitung des Themas „Jugend im Wandel" angesprochen werden müssen.

Es seien nur einige beispielhaft genannt:

– Eine dramatische Verschärfung und Dynamisierung von Gefährdungspotentialen hat stattgefunden. Man denke an Kernwaffen, Bevölkerungsexplosion, Dürre- und Hungerkatastrophen, Umweltbelastungen, Klimaveränderungen, Treibhauseffekt, gentechnologische Risiken u. v. a. m. Zukunft scheint es nur noch als „bedrohte" zu geben.

– Die geschichtsphilosophischen, aber auch die gesellschaftlichen Utopien drohen angesichts der vielen Aufzehrungen (in jüngerer Vergangenheit die sozialistischen Utopien) zu verschwinden.

– Die „Entzauberung der Welt" (Max Weber) hat im Zuge der Modernisierung zur Säkularisierung aller Lebensbereiche geführt und dabei Wissenschaft, Vernunft, Rationalität und Technik zwar als Erben von Gott und religiöser Wahrheit sowie als Erben von allzu fraglosen Weltbildern, verbindlichen Traditionen, unentrinnbaren Konventionen und festgefügten Lebensleitlinien eingesetzt, aber sie hat gleichzeitig auch die Grundlage für die „Entzauberung der Entzauberung" geschaffen: Inzwischen werden die Antwortmuster auf die (existentiellen) Lebenssinnfragen im Lichte des schnellen Wechselns, der Unübersichtlichkeit, der Austauschbarkeit und Beliebigkeit permanent relativiert und entwertet.

– Eine durch Prozesse der Bildungsmobilisierung und der beruflichen Mobilität in Gang gesetzte Aufweichung und Enttraditionalisierung klassen-, schicht- und mi-

lieuspezifischer Lebensformen löst den einzelnen zunehmend aus angestammten lokalen familiären, nachbarschaftlichen Verankerungen und kollektiven sozialen Lebensbezügen heraus und führt zur Differenzierung und Individualisierung, aber auch zur Labilisierung von Lebenslagen und Lebensformen. Das daraus entstehende Bedürfnis nach Stabilität, Sicherheit und kollektivem Getragenwerden wird teilweise durch fundamentalistische Angebote mit ihren „einfachen Antworten auf komplizierte Sachverhalte" (Hornstein, 1991) befriedigt.

– Zu den bisher genannten gesellschaftlich veränderten Rahmenbedingungen ist darüber hinaus für Jugendliche besonders auf den Wandel der räumlichen Umwelt, der Familienstruktur, der Schulzeit, der Erwerbstätigenstruktur, der Freizeit, der Medien und des Massenkonsums zu verweisen. So hat sich z. B. die Freizeitgestaltung von der lokalen, überwiegend verbands- und vereinsorientierten Freizeit mit formellem Engagement und festen Mitgliedschaften zu eher informellen Gruppierungen und locker gefügten Cliquen, zu eher kommerziellen, zumeist aber teuren, allerdings zu weniger verpflichtenden Formen der Freizeit hin entwickelt. Das differenzierte Angebot der verschiedensten Medien wird gerade von jungen Menschen vielfältigst verwendet.

II. Jugendkulturelle Pluralisierungen und Polarisierungen

Wenn man zu Anfang der 90er Jahre Jugendbilder zu schildern versucht, dann kann zumindest eines festgehalten werden: „Jugend" ist zugleich differenziert, pluralisiert und individualisiert, „Jugend" ist vieldeutig, hat viele Gesichter und ist nur im Plural zu betrachten; neben der „assoziativen Nähe zur Postmoderne" (Hornstein 1989, 111) herrschen Uneinheitlichkeit, Pluralität und Differenzierungen von jugendlichen Milieus und Jugendgestalten vor. Zu Anfang der 90er Jahre haben sich die diversen Jugend-Szenen beträchtlich vermehrt und vielfältig ausdifferenziert, so daß mittlerweile eine kaum mehr überschaubare Pluralität von unterschiedlichen jugendlichen Verhaltensweisen und Orientierungen, jugendkulturellen Einstellungen, Ausformungen und Stilisierungen vagabundiert (vgl. Ferchhoff/Neubauer 1989, 100ff; Ferchhoff 1990, 166ff).

Man kommt also sowohl in arbeits- als auch in kulturorientierter Perspektive nicht umhin, der Vielfalt der Lebensstile in Familie, Schule, Ausbildung, Betrieb und Gleichaltrigengruppe, dem bunten Kaleidoskop verschiedener Lebens-, Lern- und Arbeitsformen, dem Stiltransit der Moden, der Differenzierung, Pluralisierung, aber auch der Polarisierung von Jugendgestalten und -kulturen Rechnung zu tragen. Es gibt im Zuge der Ent-

strukturierung und Entstandardisierung der Jugendphase sowie im Rahmen der Heterogenität von Erscheinungen des Jugendlebens in dem widersprüchlichen Durcheinander und undurchsichtigen Konglomerat – Ein- und Zuordnungen fallen schwer – kein „Gesamt-Bild der Jugend".

Wenn man heute sozialphänomenologisch interessiert und mit „hellwachen" Augen durch die Straßen einer beliebigen bundesrepublikanischen Großstadt geht, fällt einem zuerst die gesellschaftliche und jugendkulturelle Heterogenität sowie sozialhistorisch betrachtet das Nebeneinander und die permanente Renaissance von Stilformen auf. Praktisch keine der „alten" Jugendsubkulturen wie etwa die der Teds aus den 50er Jahren, der Mods, Rocker und Hippies aus den 60er Jahren sind vollends von der „Bildfläche" verschwunden (Horx 1989, 38). Hinzu kommt allerdings, daß „alles immer mehr, immer widersprüchlicher, differenzierter und variantenreicher wird". In einzelnen Jugendkulturen haben sich „Unterabteilungen und Varianten gebildet, deren Artenvielfalt" (ebd. 38) selbst ausgewiesene JugendforscherInnen nicht mehr überblicken – geschweige denn wissenschaftlich-analytisch rekonstruieren können. Neuerdings gibt es dennoch im Rahmen einer sozialwissenschaftlich orientierten Jugendforschung empirisch gesättigte Versuche und Vorschläge, Jugendliche und Jugendkulturen auf der Basis unterschiedlicher Lebensstile und Lebensmilieus typologisch zu unterscheiden.

In einer deskriptiv angelegten Typisierung lassen sich folgende jugendkulturelle „Antworten" als Verarbeitungs- und Bewältigungsmuster in bezug auf die beschriebenen heutigen prekären Lebenslagen und Lebenssituationen unterscheiden (vgl. Baacke/Ferchhoff 1992; Ferchhoff 1990, 1991, 1992).

1. Religiös-Spirituelle

Zunächst gibt es die *religiös-spirituelle jugendkulturelle Szene*. Hierbei handelt es sich neben vielen weniger auffälligen, undramatischen und stillen religiösen Suchbewegungen in und jenseits der traditionellen Amtskirchen um zahlreiche und sehr verschiedene, neben utopischen Hoffnungen und Träumen, zumeist (zumindest politisch gesehen) regredierende Formen des sozialen Rückzugs (eine rückwärtsgewandte Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies bzw. nach einem einstimmigen, einfachen Weltbild in einer komplexen Gesellschaft) in religiöses und manchmal mit pflanzlichen und pharmazeutischen Drogen und mit anderen Hilfsmitteln unterstütztes spirituelles Sektierertum, in die neoromantische Sehnsucht nach einer kosmologisch-mystischen Weltharmonie, in

andere (zuweilen auch politisch aufgeladene und geprägte) organisierte Heilslehren, also in einfache und eindeutige (Heils-)Gewißheiten, die mehr oder weniger auf eine Schwarz-Weiß-Schablone und die dualistische Gegenüberstellung von Gut und Böse, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Gerettet und Verdammt fixiert sind (Nipkow 1981). Da das traditionell christlich-religiöse Glaubensverständnis nur noch an den gesellschaftlichen Rändern zu überleben scheint und institutionalisierte Formen der Religionsausübung (Rückbindung und Absicherung durch weihevollen Kultus und gelebtes Brauchtum) jenseits der ohnehin entchristlichten und inzwischen hochgradig kommerzialisierten Feste der Kommunion und Konfirmation, von Weihnachten und Ostern etc. weitgehend verlorengegangen sind und die gleichsam wildwüchsigen, systemisch-nüchternen, bindungs- und glaubenslosen Lebensordnungen im Alltag oftmals nicht ausreichen, das zur reinen Privatsache gewordene Religiöse zu ersetzen, gibt es viele, höchst unterschiedliche religiöse, kryptoreligiöse und gott- bzw. geistdurchwirkte Suchbewegungen von Jugendlichen. Bei der Suche nach tragenden Bindungen und Sinnstiftungen und nach Geborgenheit gebenden Verläßlichkeiten sind plurale Ausdrucksformen und Deutungsmuster von Religiosität, Gottesvorstellungen, Überirdischem, Übersinnlichem, existentiellem Lebenssinn, jüdisch-christlicher Eschatologie und chiliastischen Naherwartungen und Heilsphantasien eines universalen Pfingstfests an der Tagesordnung. Die religiös spirituellen jugendkulturellen Milieus stellen sich dar als eine facettenreiche, mannigfach differenzierte Bewegung mit fließenden Formen und unscharfen Rändern. Es handelt sich insgesamt um eine sinnsuchende, parapsychologische, psychotranszendentale, spirituell erweckende, gnostisch-mythologische und okkultisch-magische Bewegungswelle, um eine „Entzauberung der Engführung und der Vereinseitigung des privilegierten Status der Vernunft und der Ratio", also um eine „Wiederverzauberung der Welt", die aufgrund der vielen Sinnentleerungen und -auflösungen gerade auch der traditionellen amtskirchenbezogenen konfessionellen Milieus an einheitsstiftende, okkulte, aber auch an aus der christlichen Mystik stammende Dimensionen des Alltagsbewußtseins anknüpft. Die neuerwachte Neugier schließt nahezu alles zwischen Archaischem und Astrologischem, zwischen Zen und Mysterienkulten, zwischen Geistheilung, Yoga, New-Age, Ethnoboom, Okkultismus, Satanismus, Mystik, Anthroposophie und sogenannten Jugendsekten ein. Das vorhande-

ne Bedürfnis und die Sehnsucht nach dem „Aufgehobensein" in einer Lebenssinn vermittelnden *postrationalen Gemeinschaft* gerade jenseits einer „radikalen Verdiesseitigung" scheint beträchtlich zu sein. So ist es auch nicht verwunderlich, daß von vielen Jugendlichen Orientierung, Geborgenheit, Überschaubarkeit, Harmonie, Glück, manchmal auch Erlösung mitten in einem Sinn-Vakuum einer ‚orientierungslosen', mit sozialen Pathologien durchsetzten und ‚verderbten' Gesellschaft im Kontext von Lebenshilfe versprechenden Ersatzwelten gesucht werden. Da die utopische Sprengkraft der ökonomischen und gesellschaftlichen Modernisierung der Arbeitsgesellschaften Einbußen erlitten hat und die apokalyptischen Tendenzen des ‚Technik'- und ‚Fortschrittwahns' sowie des gigantischen Machtstrebens durch (gesellschafts)politischen Widerstand offensichtlich nicht mehr aufzuhalten sind, bleibt für viele nur eine Art ‚innere Umkehr', eine ‚persönliche Transformation', eine Art Paradigma der ‚ganzheitlichen Übereinstimmung mit sich, der Natur und dem Kosmos'. Die Inseln der selbsterfahrenen Reinheit und Harmonie werden häufig in kleinen überschaubaren Gruppen jenseits kirchlicher Normen und Rituale, also jenseits einer amtskirchenbezogenen Religiosität als innerer Gottesdienst erlebt. Dabei können allerdings sehr rigide Binnenkontrollen entstehen, die in ihren hierarchischen und führerbezogenen Ausprägungen, kanonischen Texten und allgemeinverbindlichen Ideologemen verschiedener neoreligiöser Gruppen, Sekten und Kulte (skurriler Freizeitspaß, meditative Séancen, Esoterik, Okkultismus, Spiritismus, Schamanismus, Schwarze Magie, Dämonenglaube, Hexenkult, Satanismus u. v. a.) das ‚*Ich*' eines Jugendlichen ‚umzumontieren' und ‚auszulöschen' trachten.

2. Kritisch-Engagierte

Eine weitere jugendkulturelle Szene kann als *kritisch-engagierte Szene im gegenkulturellen Milieu* gekennzeichnet werden.

Offensichtlich eröffnen sich auch verschiedene Möglichkeiten in bezug auf die Entfaltung und Kultivierung alternativer, vor allem sozialer und kreativer (Überlebens-)Kompetenzen. Phantasien und Utopien von sowie die Suche nach ‚natürlichen, einfachen Lebensformen', moral-ökonomischen Perspektiven, solidarischen Kooperationen im Rahmen freigewählter Gemeinschaften und Assoziationen und die selbstgewählte konsumabstinente Bescheidenheit kreuzen und mischen sich mit den vornehmlich durch soziale Deklassierung und Verarmung geprägten und gesellschaftlich erzwungenen Überlebensstrategien. Hierbei handelt es sich vor allem

um die Erben der gesellschaftskritischen Jugendbewegung der späten 60er Jahre. Ökologie-, Alternativ-, Friedens-, Dritte Welt- und Frauenbewegung gehören als sogenannte neue soziale Bewegungen dazu. Es sind heute vornehmlich noch GymnasiastInnen und Teile der *besser gebildeten,* „älteren", postadoleszenten und fortschrittskritischen Jugendlichen, die, jenseits einer radikalen Gegenwartsorientierung und zu kurz geratener Zeithorizonte, eine hochgradige Sensibilität für Erfordernisse der Selbstverwirklichung, der Selbstbehauptung sowie der Identitätsbildung mit der Sensibilität für die Ausbeutung der Natur und die Zerstörungs- und Entfremdungsfolgen militärischer, industrieller, wissenschaftlich-technischer und bürokratischer Modernisierungsvorgänge verbinden. Die vielen kleinen und großen, schleichenden und galoppierenden Grenzerfahrungen, Risiken, Systemgefährdungen und Selbstvernichtungsmöglichkeiten (atomare, chemische, genetische und ökologische) im weltgesellschaftlichen Maßstab lassen erahnen, daß die Grundlagen unserer Weltbeherrschung und Weltsicht: der wissenschaftlich-technische Fortschritt, das ungehemmte Wirtschaftswachstum, die ökonomische Rationalität und die sozialtechnische Funktionalität etwa in zwischenmenschlichen Lebensbereichen und in allen existentiellen Grenzsituationen wie Geburt (künstliche Befruchtung), Liebesbeziehung (Wahl und Kontinuität des Lebenspartners) und Tod (künstliche Lebensverlängerung), die Entmoralisierung und -ethisierung der Wirklichkeit u. v. m. problematische Voraussetzungen, unkalkulierbare Nebenwirkungen und Risiken und erhebliche Defizite und Kosten einschließen. In diesen Lebensmilieus kommt es neben einer wärmespendenden neuen Sinnhaftigkeit im Einfachen oder auch luxuriösen Bescheidenheit (der Konsum wird munter weiter betrieben, nur umweltfreundlich und *Öko* muß er eben sein) für Öko-Ästheten zu einer tendenziellen Gleichstellung der Geschlechter. Puritanismus, Authentizität, Ganzheitlichkeit, Spontaneität, Überlebensprobleme, Emanzipation und Befreiung des Menschen und immer mehr Präventives für gesundes Ambiente stehen in der alltäglichen Lebenspraxis, die ihrerseits häufig ganz bewußt dem Druck der Selbst- und Dauerreflexivität ausgesetzt wird, genauso hoch im Kurs wie körpersensible Eigenschaften von Textilmaterialien wie Leinen, Jute, Wolle und Baumwolle, wie Erdgeruch, Handgestricktes, Biowindeln, biologisch-dynamisches Wurzelziehen und Vereigentlichungszwang ökologisch und postmaterialistisch gewendeter Lebenssinnfragen. Hin-

zu kommt in manchen dieser Kreise eine immer noch Nähe suggerierende und vermeintlich zu sich selbst findende Betroffenheitskultur, wo ständig versucht wird, wehleidig und überpädagogisierend in den anderen einlullend hineinzukriechen. Diese ist nun keineswegs nur noch eine „Spielwiese für alternde Provinzhippies und immerwährende Alternativmütter, im Gegenteil, sie ist inzwischen mitten im Herzen der Alltagskultur angelangt" (Horx 1991, 87).

3. Manieristisch-Postalternative

Die *manieristisch-postalternativen* Jugendlichen scheinen die allzeit fröhlichen Konsumenten, die marktwirtschaftlich geforderten Hedonisten und Optimisten, die freischwebenden Individuen, also die Individualisierungsgewinner unserer Zeit zu sein, die gesellschaftlich bastelnd mit einer Fülle von kontingenten und disparaten Situationen, Ungereimtheiten und Widersprüchen im Alltagsleben souverän umgehen, ihre erreichte Freiheit persönlicher Lebens- und Ausdrucksformen zu schätzen wissen und ihre Lebensträume im Lichte des Gefühls von Vergänglichkeit und Zerstörbarkeit jenseits von Verzicht, Askese und übergreifender Sinnzusammenhänge inmitten kurzlebiger, glamourhafter schöner Dinge via Edelmarken und als Kopien der Hochglanz-Anzeigen und Werbespots der Public-Relations-(PR-) Agenturen, manchmal auch am Rande der Legalität zu verwirklichen suchen. Übernommenes Lebensmotto: „Wer zu spät kommt, den bestraft das Leben" – und deshalb auch die intensive Suche nach Lebensgenuß „subito", „hic et nunc". Auch der relativ neue coole, gesinnungslose, in gewisser Hinsicht anti-ideologische und zugleich dekadente Zynismus ist eine in manchen Jugendkulturen und -szenen (mindestens latent) anzutreffende provisorisch-pragmatische und wenig anstrengende Überlebens- und Verarbeitungsform, mit der Dramatik und den Bedrohungen des Lebens, den Zukunftsgefahren, der Entwertung sicherer Gewißheiten und dem Ende der großen philosophischen und politischen Ideologien und Utopien sowie den sinnsezierenden gesellschaftlichen Entwicklungen der postmodernen Moderne fertig zu werden. Das äußere Erscheinungsbild und die Feier der *Oberfläche* sind alles (mehr scheinen als sein) – alles muß hübsch und schön sein. Sie geben sich kontaktfreudig und betreiben „Ego-Placement" durch Selbstinszenierung. Es besteht eine gewisse Distanz zur organisierten (Partei-)Politik jedweder Couleur, nicht zuletzt weil man in diesen Milieus skeptisch gegenüber allen, mit Pathos versehenen Weltverbesserungsbotschaften ist. Der missionarische Eifer der auf Emanzipation zielenden Verän-

derung gesellschaftlicher Problemzustände scheint diesen postalternativen Jugendkulturen längst abhanden gekommen zu sein. Das gefühlshafte Ergriffenwerden durch Ideologien findet ebensowenig statt wie ein multifunktionales und „totales" personales Engagement. Eine dekadente Haltung der Abgeklärtheit und Kühle, ja, bisweilen ein gewisser Zynismus schützt vor enttäuschten Erwartungen. Oftmals billigt man auch den anderen Szenen „mildernde Umstände" zu und bemitleidet sie ganz offen, weil sie immer noch nicht verstanden haben, was in dieser Gesellschaft „zählt", wie die Erfolgsprädikate verteilt werden und wer den Ton angibt. In diesen *postalternativen Milieus* setzen Schönheit, Sportivität, Geschmack, Klamotten, andere Lebensstildesigns und Accessoires, bestimmte Treffpunkte und Discos der (vermeintlichen) Schickeria, aber auch das nötige Kleingeld die Signale. Und ohne Zweifel sind es diese, im Konsum-, Mode- und Medienbereich zentrierten Szenen (inklusive ihrer möglichen Unterszenen) und Lebensstilexperten, die für viele Jugendliche am attraktivsten sind. Denn sie erlauben schließlich auch, sich im Strom der zahllosen Reize, Streßsituationen und Weltüberflutungen souverän und treffsicher zu bewegen und in distanzierter Coolness die eigene soziale Herkunft ein Stück weit hinter sich zu lassen und sich im modisch-gestylten Dressing von Jugendlichkeit locker zu ergehen.

4. Körper- und Action-Orientierte

Ein völlig anderes, komplex zusammengesetztes Milieu ist die maskulin beherrschte, derbe Umgangsformen und rauhes Kameradentum praktizierende und selbst vor körperlicher Gewalt nicht zurückschreckende Szene der *körper- und action-orientierten Jugendkulturen.* Hierbei handelt es sich um ein Milieu der gesellschaftlich an den Rand Gedrängten, der Ausgegrenzten und Entrechteten, der Zukurzgekommenen und Outcasts, vornehmlich der Haupt- und Sonderschüler, der jungen Arbeiter und Arbeitslosen, die eher quartiersbezogen in städtischen oder vorstädtischen und immer noch proletarischen und subproletarischen Milieus leben, in denen Auseinandersetzungen und Konflikte zumeist jenseits von langatmigen Diskursen und Reflexivitäten augenblicksorientiert, körperbetont und direkt ausgetragen werden. Das Revierbewußtsein und die Betonung von Territorialität in öffentlichen Räumen wie Straßen, Plätzen, Kneipen, Stadien etc. sind in diesem „Low-Budget-Leben" stark ausgeprägt. Gerade auch die Symbole des Rebellischen sind mit Insignien, Bedeutungen und Praktiken machistischer Körperlichkeit imprägniert (Kaase 1992, 145). In diesen Cliquen und Kumpelnetzen herrscht immer noch

ein männlicher Machismo vor, und Mädchen können ihre Mitgliedschaft nur durch kulturelle Unterordnung sichern.
Die ehemals beliebten Bezeichnungen „Sozius-Miezen", „Stammzähne", „Mopedbräute" und „Cliquenkühe" für Mädchen kennzeichnete sehr drastisch ihre Situation, während den männlichen jugendlichen Anführern von Cliquen immerhin die Bezeichnung „Cliquenbulle" zuteil werden konnte. „Gewalt" scheint im Gegensatz zum passiven Rückzugsverhalten ein aktives, selbstbestätigendes und zugleich „erfolgreiches Handlungsmodell" zu sein, das zudem in uneindeutigen und unklaren Situationen so etwas wie „Eindeutigkeit" zu schaffen und „partielle Solidarität" zu versprechen scheint. Ein oftmals hemmungsloses Ausagieren von gewaltförmigem Handeln ist vielerorts zu erleben. Während früher in diesen Milieus einfach die Fäuste flogen, kommt es mittlerweile zum vermehrten Einsatz von Baseballschlägern, Messern, Gas- und Signalpistolen, Molotowcocktails, Säbeln, Wurfsignalen, -sternen und Chaka-Hölzern. Bei diesen, zuweilen aggressiv-vandalistischen, die Körperkraft heroisierenden, freilich kognitiv wenig geordneten, nach einem weitverbreiteten Verständnis als marodierende Rollkommandos, „Radaubrüder oder destruktive Prolos" gescholtenen, in ihrer kulturellen Bedeutung marginalisierten und insbesondere auch von Pädagogen lieber vermiedenen *action-orientierten jugendsubkulturellen Milieus* handelt es sich vorwiegend um verschiedene Rocker-Gruppen, die auf Heavy-Metal setzen, (umstrittene) Fußballfans (Hooligans), Moped- bzw. Motorrad-Gangs, Street-Fighters, Ninja-Gruppen als extraordinäre Hardcore-Varianten des ostasiatischen Kampfsports, bestimmte militante Fraktionierungen von Teddyboys, von Punks, Ausländer-(vornehmlich Türken-) Gangs, die sich gegen den zunehmenden Fremdenhaß inzwischen nicht mehr nur defensiv, sondern auch ‚offensiv' zur Wehr setzen (Stichworte: „Faschoklatschen", „Faschos-jagen", auf „Glatzenjagd" gehen etc.), Skinheads, die wiederum erbitterte Fehden mit „Ausländergangs" und manchmal auch „linken Autonomen" austragen und viele andere. Aus diesen Szenen und Milieus kommen auch die zur Zeit in der Öffentlichkeit wohl auffälligsten, ausländerhassenden und brandschatzenden Terrortrupps häufig unorganisierter rechtsextremer oder rechtsradikaler Neo-Nazis, die gegen vermeintliche „Überfremdungen" von Ausländern, Flüchtlingen und Asylantenbewerbern nicht nur im Osten Deutschlands Gewalttätigkeiten gegen die Allerschwächsten „pur" in Szene setzen.

5. Institutionell Integrierte

Schließlich gibt es noch die *institutionell integrierten Jugendlichen*. Und dies ist allemal bei weitem die größte Gruppe von Jugendlichen. Dies sind die „auffällig" unauffälligen Jugendlichen, die am ehesten mit denen vor 40, 30 oder auch 20 Jahren zu vergleichen sind. Sie setzen auf vorwiegend bekannte und traditionelle (von den Enttraditionalisierungstendenzen bislang nur schwach oder gar nicht ‚infizierte') sowie oftmals ritualisierte und von den meisten Erwachsenen kaum unterscheidbare Wertvorstellungen, Lebens- und Arbeitsmuster, Normalitätsvorstellungen und -standards. Elterliche Kontrollformen (Ausgang, Freundinnen, Freunde, Clique, Aufenthaltsorte, Aussehen, Kleidung, Sexualität usw.) werden in der Regel mit den Jugendlichen (vor allem mit den Jungen) diskursiv ausgehandelt. Die Herkunftsfamilie wird so gesehen im Sinne einer Art „pragmatischer Koexistenz der Generationen" weitgehend auch in ihrer Vorbildfunktion anerkannt (Lenz 1986, 413). Schule wird zumeist als unproblematisch und ohne große Brüche erfahren. Diese Jugendlichen sind weiterhin im Rahmen verschiedener, zumeist noch lokaler Verbands- und Vereinsmilieus organisiert (Sport-, Feuerwehr-, Schützen-, Tanz-, Alpenvereine etc.) und treffen sich in kirchlichen, gewerkschaftlichen und politischen Jugendgruppen. Es handelt sich jeweils um Einrichtungen, die von Erwachsenen mitkontrolliert werden und insofern am ehesten noch das bewahrende und schützende Moment einer durchschnittlichen Jugendformation fortsetzen. Diese institutionell integrierten Jugendlichen haben vornehmlich als Mädchen Ballett-, Klavier- und Reitstunden, sind als Jungen in Posaunenchören, Bistros, schulbezogenen Arbeitsgemeinschaften, Fußball- und Tennisvereinen zu finden, sind zuweilen in den Städten als Scater oder Surfer zu sehen, sind manchmal auch bereit, mit ihren Eltern zu verreisen und besuchen zwischendurch auch einmal die Netzwerke und Treffpunkte der (anderen) Jugendkulturen. Diese Gruppen von Jugendlichen sind meistens aufstiegsorientiert, sicherheitsbestrebt und haben immer noch relativ klare Vorstellungen über ihren zukünftigen Lebenslauf und beruflichen Werdegang. Diese familienorientierten und institutionell-integrierten Jugendlichen definieren sich selbst als ‚normal', fallen in der Öffentlichkeit kaum durch ‚Alltagsflips' und Regelverletzungen auf, grenzen sich häufig von den sogenannten ‚auffälligen' Jugendlichen in ihrem Sinne ‚positiv' ab. Freilich: die *Normalität* dieser Jugendlichen bleibt fragil. Im Rahmen ihrer vornehmlich sozial privatisierten und überwiegend gleichgeschlechtlichen klei-

neren Freundeskreise suchen diese Jugendlichen, sowohl Mädchen als auch Jungen, Geselligkeit und Geborgenheit und versuchen darüber hinaus im Zusammenhang ihrer institutionalisierten Netzwerke und Treffpunkte zumeist ganz konventionell und pragmatisch, den sich einfach stellenden Lebens- und Leistungsanforderungen, den Entwertungen allgemeiner und beruflicher Bildungsbemühungen, den Statusbedrohungen sowie den gesellschaftlichen Herausforderungen und Zumutungen zugleich gerecht zu werden. Oftmals findet aber auch eine nur strategisch berechnende, selektive Art des Umgangs mit den vorwiegend institutionellen Anforderungen der Erwachsenengesellschaft statt; d. h.: ‚sich – nur soweit – einlassen', wie es unvermeidlich und unter lebenspragmatischen Nützlichkeitserwägungen auch zweckmäßig erscheint. Diese Jugendlichen sind übrigens auch ob ihrer in der Regel Unkompliziertheit, Angepaßtheit und guten Erreichbarkeit Freude jedes Erziehers. Pädagogen können sich hier noch zu Hause fühlen; hier kann Erziehung noch auf relativ stabile Traditionen rekurrieren, und hier können die Maßstäbe und Normen der Erziehung auf fruchtbaren Boden stoßen. Allerdings sind bei diesen Jugendlichen in der Regel pädagogisch-psychologische Lebenshilfe und Prävention gar nicht notwendig. Dennoch lassen sie die Pädagogik aus Tradition, Höflichkeit oder auch Mitleid einfach gewähren oder entziehen sich ihr, freilich ohne daß die Erziehungswilligen ihr Gesicht verlieren. Ihre ‚Normalität' lenkt sie jedoch ohne Zutun in die ‚gewünschte' und ‚rechte' Bahn.

Individualisierung und Pluralisierung

Diese grob skizzierten fünf Bereiche jugendkultureller Lebensmilieus sind in sich wiederum mannigfach gebrochen. Die neuen jugendlichen Lebensformen und -stile scheinen kombinierbarer und mischbarer, in ihren jeweiligen Grenzziehungen uneindeutiger geworden zu sein und scheinen nicht mehr in der ganzen identitätsbezogenen Tiefe des Subjekts verankert zu sein. Die Möglichkeit für jeden einzelnen Jugendlichen der doppelten oder dreifachen oder allgemeiner: der multiplen und flexiblen Mitgliedschaft in den erwähnten Szenen ist allemal größer geworden. Szenen-, Lebens- und Sinnentwürfe sind vervielfältigt. Es gibt eben heute angesichts der erwähnten *„Individualisierung und Entstrukturierung der Lebensphase Jugend"* und der damit zusammenhängenden wachsenden *Individualisierung des Lebenslaufs* eine Pluralisierung von Szenen, Lebensmilieus und Lebens- und Sinnentwürfen, die sich aufbauen oder wieder zusammenbrechen, eine Fülle von Übergängen, Zusam-

menhängen und Widersprüchen. Und es wird immer schwerer, Entscheidungs- und Bewertungskriterien zu gewinnen, die es erlauben, Jugendkulturen allein und eindeutig an soziologisch gemeinsamen ‚objektiven' Merkmalen ihrer Mitglieder wie zum Beispiel der Alters-, Bildungs-, Geschlechts-, Schicht- oder ethnischen Zugehörigkeit zuverlässig zu identifizieren oder die pluralisierten jugendkulturellen Lebensformen und -entwürfe selbst in einer spurensichernden Typologie (wie ich es hier noch versucht habe) zu verorten.

Literatur:

D. Baacke – W. Ferchhoff, Jugend, Kultur und Freizeit, in: *H.-H. Krüger* (Hg.), Handbuch der Jugendforschung, Opladen 1992, 291–326; *W. Ferchhoff,* Jugendkulturen im 20. Jahrhundert. Von den sozialmilieuspezifischen Jugendsubkulturen zu den individualbezogenen Jugendkulturen, Frankfurt/Main – Bern 1990; *ders.,* Anything goes? Jugendkulturen der neunziger Jahre, in: Universitas 46, Heft 541 (Juli 1991) 639–651; *ders.,* Jugendkulturen am Ende des 20. Jahrhunderts, Opladen 1992; *ders. – G. Neubauer,* Jugend und Postmoderne. Analysen und Reflexionen über die Suche nach neuen Lebensorientierungen, Weinheim – München 1989; *U. Herrmann,* Jugend in der Sozialgeschichte, in: *W. Schieder – V. Sellin* (Hg.), Sozialgeschichte in Deutschland, Band IV. Soziale Gruppen in der Geschichte, Göttingen 1987, 133–155; *W. Hornstein,* Auf der Suche nach Orientierung: Jugendforschung zwischen Ästhetisierung und neuen Formen politischer Thematisierung der Jugend, in: Zeitschrift für Pädagogik 35 (1989) 107–125; *ders.,* Jugend und Gesellschaft in den neunziger Jahren, in: *L. Böhnisch – H. Gängler – Th. Rauschenbach* (Hg.), Handbuch Jugendverbände. Eine Ortsbestimmung der Jugendverbandsarbeit in Analysen und Selbstdarstellungen, Weinheim – München 1991, 737–755; *M. Horx,* Das Wörterbuch der 90er Jahre. Ein Gesellschaftspanorama, Hamburg 1991; *K. Kaase,* Bravo, Amerika. Erkundungen zur Jugendkultur der Bundesrepublik in den 50er Jahren, Hamburg 1992; *K. Lenz,* Alltagswelten von Jugendlichen: eine empirische Studie über jugendliche Handlungstypen, Frankfurt/Main – New York 1986; *Th. Meyer,* Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne, Reinbek 1989; *M. Mitterauer,* Sozialgeschichte der Jugend, Frankfurt/Main 1986; *K. E. Nipkow,* Neue Religiosität, gesellschaftlicher Wandel und die Situation der Jugendlichen, in: Zeitschrift für Pädagogik 27 (1981) 379–402; *L. Rosenmayr,* Jugend als Spiegel der Gesellschaft? in: *H. Janig – P. C. Hexel – K. Luger – B. Rathmayr* (Hg.), Schöner Vogel Jugend. Analysen zur Lebenssituation Jugendlicher, Linz 1989, 4–35.

Martina Blasberg-Kuhnke

Jünger, schneller, besser

Jugendlichkeit als gesellschaftliche Ideologie und ihre religiösen Implikate

„Immer jung bleiben. Sagen wir 18." In diesem Wunsch eines vierzehnjährigen Mädchens drückt sich eine entscheidende Sehnsucht vieler Sieben- bis Siebzigjähriger aus. Dieser Mythos bewirkt, daß die meisten Erwachsenen für die Jugend erheblich mehr Verständnis haben, als dies früher der Fall war, daß sie aber auch die stark hedonistische Einstellung vieler Jugendlicher übernehmen. Dies alles macht sich die Werbung schon längst zunutze, während die Pastoral erst allmählich das Ausmaß der Aufgaben erfaßt: im Kontrast zu diesem Jugendmythos für universale Solidarität einzustehen und die Hoffnung auf Vollendung zu bezeugen. red

1. Sportlich, schön und dynamisch – Schlaglichter auf die Ideologisierung der Jugendlichkeit

Olympische Sommerspiele in Barcelona 1992: Während ich an meinem Beitrag arbeite, liefert mir die Olympiaberichterstattung in den Medien laufend Beispiele für die Allianz von Jugendlichkeit, Sportlichkeit und Kommerz. In Sportarten wie Turnen und Schwimmen sind es Jugendliche im Alter von 14 bis 16 Jahren, die zuerst Aussicht auf sportlichen Erfolg haben. Der 26jährige amerikanische Schwimmer Matt Biondi, Gewinner von insgesamt zehn olympischen Medaillen, die meisten von ihnen vergoldet, erklärt in Barcelona seinen Rücktritt: Wegen seines fortgeschrittenen Alters sei es an der Zeit aufzuhören. In nicht wenigen Kommentaren lautet die Erklärung für den Mißerfolg von AthletInnen, sie seien mit ihren 30 Jahren eben nicht mehr die Jüngsten. Die Sportberichte werden laufend unterbrochen durch Werbung, etwa für Isolythgetränke, die die Leistungsfähigkeit nicht nur der jugendlichen SportlerInnen, die für sie werben, sondern auch die der ZuschauerInnen steigern sollen. Längst sind die Werbeverträge die lukrativste „Belohnung" für erfolgreiche SportlerInnen.

Ein zweites Schlaglicht auf das Phänomen der Jugendlichkeit als gesellschaftliche Ideologie und seine Wirkung auf Jugendliche selbst wirft eine Befragung, welche besonderen Fähigkeiten sich deutsche Schülerinnen und Schüler im Alter zwischen sieben und 15 Jahren wünschen[1]. Stellvertretend für den häufig wiederkehrenden Wunsch, jung zu bleiben, der neben den erwünschten Fähigkeiten, besser lernen zu können, übermenschliche Fähigkeiten zu besitzen, Einfluß auf andere zu haben und großen sportlichen oder künstlerischen Vorbildern gleichzukommen, genannt wurde, steht die Antwort einer 14jährigen Realschülerin: „Immer jung bleiben. Sagen wir 18. Das kann kompliziert werden, wenn man einen Mann hat, der immer älter wird. Ich wäre schon zufrieden, wenn ich in der Lage wäre, meine Haut immer jung zu halten und alle Falten wegzustreichen. Vielleicht kann ich das in einer Schönheitsfarm lernen."[2]

Schließlich sei ein drittes Beispiel angeführt, das, deutlicher noch als die beiden erstgenannten, auf einen gewichtigen Aspekt der Ideologisierung der Jugendlichkeit aufmerksam machen kann: Jugendlichkeit als Ideologie ist kein von Jugendlichen allein hervorgebrachtes Phänomen, sondern eines, dessen Produzenten und Agenten mindestens ebensosehr die Erwachsenengenerationen sind. Damit geht es um ein gesellschaftliches Phänomen,

[1] Vgl. Eltern-Umfrage, Ich würde die Schule zur Disco verzaubern, in: Eltern 8/1992, 146–148.
[2] Ebd. 147.

dessen Implikate auf alle Generationen wirken, die damit aber auch alle zu seinen potentiellen Opfern gehören. Ein seit langem für ein Geriatricum laufender Werbespot zeigt einen älteren, gutaussehenden Herrn in einem Ruderboot, der dynamisch über einen See rudert: „Ich bin 70, aber ich habe die Kraft der zwei Herzen!" Auch die Alten zeigen sich dynamisch und fit, selbständig und gesund, trotz ihres Alters „jung". Jungsein ist nicht allein die descriptive Benennung einer Altersphase, sondern normativer Ausdruck des gesellschaftlich erwünschten Zustandes des Menschseins schlechthin. Wehe denen, die ihm, aus welchen Gründen auch immer, nicht entsprechen (können)!

2. Mythos Jugendlichkeit

Soziologische und sozial-psychologische Aspekte der Jugendlichkeit als Ideologie

Die Ideologisierung der Jugendlichkeit ist also nicht allein in der Jugendforschung zu verorten, sondern in die Mythologisierung der Jugendlichkeit sind auch die Erwachsenengenerationen aktiv-produktiv involviert. Vor einigen Jahren hat J. Bopp diese These ausgeführt, und sie hat ihn zu der provokanten Aussage verleitet, im „Mythos der ewigen Jugendlichkeit" sei „die Zentralreligion der hochtechnisierten Konsumgesellschaft"[3] auszumachen.

Das Interesse an der Lebenswelt Jugendlicher, der Boom der Jugendforschung in den 80er Jahren kommt mithin nicht von ungefähr, sondern beruht darauf, daß gesellschaftliche Entwicklungen prägnant und aussagekräftig für die Situation der verschiedenen Generationen sowie des Generationenverhältnisses insgesamt an Entwicklungen der Jugendgeneration abzulesen und zu interpretieren sind.

2.1 Jugendzentrismus zwischen Jugendfeindlichkeit und Verständnis

Die Jugendstudie des Jugendwerks der Deutschen Shell von 1981 hat sich bereits mit den Vorbehalten der Jugend gegenüber den Erwachsenengenerationen befaßt; in fünf Skalen ging es um „das Gefühl der Diskriminierung durch gesellschaftliche Autoritäten, Akzeptieren des Erfahrungsvorsprungs und der Vorrechte Erwachsener, persönliches Vertrauen und Dankbarkeit gegenüber Erwachsenen/Eltern; Fremdheitsgefühle und Unabhängigkeitsforderungen gegenüber Erwachsenen; Erwachsene/Eltern als verständnislos und übermächtig".[4] Die Ergebnisse wurden seinerzeit von Fischer und Zinnecker in die Kategorie „Jugendzentrismus" gefaßt[5].

In der Shell-Studie „Jugendliche und Erwachsene '85" stand die Frage nach einer entsprechenden Orientierung

[3] *J. Bopp*, Die Jugend: Angepaßt und aufsässig, in: Psychologie heute 15 (1988) 28–35, hier 30.
[4] *J. Zinnecker*, Beziehungen zwischen jüngerer und älterer Generation im Urteil von Jugendlichen und Erwachsenen, in: Jugendwerk der Deutschen Shell (Hg.), Jugendliche und Erwachsene '85. Generationen im Vergleich Bd. 1, Leverkusen 1985, 67–104, hier: 84.
[5] Vgl. ebd.

der Erwachsenen im Mittelpunkt des Interesses: Gibt es so etwas wie „Erwachsenenzentrismus", der sich in Jugendfeindlichkeit äußert? In 20 Intensivgesprächen mit 45- bis 54jährigen und 239 halbstandardisierten Interviews mit Vertretern der Erwachsenen- und Elterngeneration im selben Alter ergab sich eine erstaunliche Verständnisbereitschaft der Erwachsenen, die die Grundtendenzen der heutigen Jugendgeneration eher befürwortet als ablehnt und zugleich Kritik am Umgang der eigenen Generation mit Jugendlichen ausdrückt: „Es ist gut, daß Jugendliche heute offen ihre Meinung sagen" und „Die meisten Erwachsenen verstehen zu wenig von den Problemen Jugendlicher."[6] „Letzteres bestätigt die . . . Tendenz der Erwachsenen, in hohem Maße Kritik an den Altersgenossen zu üben, statt sich einseitig auf eine Schelte der Jugend einzurichten. . . . Jugend wird von den Angehörigen der Erwachsenen-Generation nicht nur wegen ihrer Jugendlichkeit bewundert und beneidet, sondern auch wegen der Neuen Werte, die man in dieser Altersgruppe verkörpert sieht (Kritikbereitschaft, Spontaneität u. a.)."[7]

Zwischen 1950 und 1985 haben sich die Möglichkeiten und die Bereitschaft Erwachsener, Jugendliche als „Aggressions-Ventil oder Projektionsleinwand für gesellschaftliche oder persönliche Unzufriedenheit zu verwenden"[8], deutlich verringert. Jugendfeindliche Tendenzen finden sich am ehesten bei älteren Erwachsenen über 60 Jahre, die wenig oder keinen Kontakt zu Kindern und Jugendlichen haben, heutige Jugendliche um ihre sozialen und materiellen Möglichkeiten beneiden und selber wenig Bildungs- und Einflußchancen hatten[9].

Während mithin bestimmte, soziologisch benennbare Gruppen Erwachsener Ressentiments gegenüber Jugendlichen, bis hin zur Tendenz der Jugendfeindlichkeit, erkennen lassen, gilt für die überwiegende Mehrheit: Heutige Erwachsene sind Jugendlichen hinsichtlich ihrer Einstellungen, Meinungen, Verhaltensweisen, sogar ihres Lebensstils näher als sich selbst vor 30 Jahren[10]! „Das Verhältnis der Jüngeren zu den Älteren ist in allen Lebensbereichen informeller und egalitärer geworden. Prozesse wechselseitiger Beeinflussung sind an die Stelle

[6] Vgl. ebd. 87.
[7] Ebd.
[8] Ebd.
[9] Vgl. ebd. 88–94.
[10] „In manchen Bereichen kehrt sich heute die Vor- und Leitbildfunktion der Eltern um: in Freizeit, Konsum und in der Gestaltung eines spezifischen Lebensstils geht die Meinungsführerschaft nicht selten auf die Jugendlichen über." *K. Gabriel,* Die Schülerinnen und Schüler von heute. Was kennzeichnet sie? In welcher Welt leben sie?, in: Katechetische Blätter 116 (1991) 755–763, hier 759.

einseitiger Vermittlung und Tradierung getreten. Durch die Verzögerung und Verschlechterung der Chancen ökonomischer Unabhängigkeit haftet der psychischen und kulturellen Verselbständigung der Jugendlichen allerdings etwas Unwirkliches und Widersprüchliches an."[11]

So darf zusammenfassend gewiß eine „Entdramatisierung im Generationenverhältnis"[12] konstatiert werden, um den Preis allerdings, daß die Zunahme hedonistisch-materialistischer Orientierungen unter den Jüngeren mehr und mehr auch bei Erwachsenen festzumachen ist.

2.2 „United Colors". Werbung als Katalysator und Motor der Jugendlichkeit als Ideologie

Für das „vielleicht gegenwärtig auffälligste Phänomen innerhalb der jugendkulturellen Szenen" hält K. Gabriel „das Vordringen eines geradezu provokativen Hedonismus. Es sind diejenigen Jugendlichen, die wirklich ernst machen mit der Medienkonsumkultur"[13]. Er spricht deshalb vom „hedonistischen Kulturmuster"[14] als einem Typus der Jugendkultur. Jugendliche, die diesem vordringenden Kulturmuster zuzurechnen sind, haben Erwachsenen etliches voraus; sie beherrschen „mittlerweile die internationale Zeichensprache der Popkultur am besten. Ein kulturelles Sekundärsystem, zusätzlich zu denen der jeweils nationalen Kulturen. Von Hildesheim bis Bilbao sind die ‚jungen Europäer' immer weniger voneinander zu unterscheiden, so perfekt haben sie das gemeinsame Zeichensystem eingeübt. Die Euro-Teenies dekodieren mühelos Bildfolgen, in denen Ältere nur noch zusammenhanglose Schnipsel sehen. Sie lesen optische Vokabeln besser als jede andere Sprache, und sie spüren fast instinktiv die Bedeutungsladung der Konsumwelt."[15]

Wenngleich Jugendliche vermeintlich die durch Werbung und Medien strukturierte Stilisierung ihrer Jugendlichkeit beherrschen, so sind sie doch letztlich auch Opfer warenästhetischer Fremdbestimmung. H. Barz macht auf einen gesellschaftlichen Wandel aufmerksam, der sich in der Vermarktung jugendlicher Subkultur zeigt. Er weist am Beispiel der Breakdance-Welle, Mitte der 80er Jahre, darauf hin, „daß sie – im Gegensatz etwa zur moralischen Empörung der Mehrheitskultur gegenüber Boogie-Woogie, den Hippies und noch gegenüber den ersten Punks – binnen kürzester Zeit anerkannt, aufgegriffen und vermarktet wurde"[16]. Mehr noch: Es gibt inzwi-

[11] Ebd.
[12] *H. Barz,* Religion ohne Institution? Jugend und Religion 1, Opladen 1992, 31.
[13] *Gabriel,* Schülerinnen, 762.
[14] Vgl. ebd., 761. Auch *Barz,* Religion, bes. 23–32, geht ausführlich auf den Hedonismus-Trend ein, indem er diverse jugendsoziologische Studien referiert.
[15] *P. Höfer,* Wirb oder stirb!, in: ZEIT-magazin Nr. 25 vom 14. 6. 1991, 24–30, hier 30.
[16] Vgl. *Barz,* Religion, 30f.

schen von Erwachsenen gezielt produzierte Popmusik für Teenies, wie die Band „New Kids on the Block", die synthetisch eine Jugendkultur erst „herstellt".

Ein weiteres Beispiel sei angeführt: Die Bekleidungsfirma „Benetton", die Strickkleidung für Jugendliche und sich ebenso verstehende Erwachsene produziert, wirbt seit etlichen Jahren mit dem Slogan „United Colors". Die TrägerInnen von Benetton-Kleidung dürfen sich selbst als Teil einer jugendbetonten, weltweiten Gemeinschaft fühlen: weltoffen, multikulturell, jung und schön[17]. Benetton-Kleidung wird zum Symbol eines jugendbetonten Lebensstils: die Mechanismen der Werbung greifen unmittelbar in die jugendliche Subkultur ein.

Die Warenästhetik „entwendet ihr Motive, um sie ihr transformiert und in ihre Funktion eingespannt wieder zurückzugeben"[18]. Statt daß die Symbole der Jugendkultur auch Zeichen des Protestes, mindestens aber der Auseinandersetzung mit der Erwachsenenwelt sind, werden sie aufgenommen, umstrukturiert und auf diese Weise assimiliert: „Die Jugendlichen haben versucht, sich selbst zu gewinnen, und sind in die warenästhetische Fremdbestimmung geraten."[19] Die Benetton-Werbung beispielsweise nimmt die globalen Identitätswünsche einer bestimmten, nämlich der hedonistisch orientierten Jugendkultur auf und vermittelt den jugendlichen KäuferInnen die Illusion einer Identität im Weltmaßstab.

Damit sind Jugendliche zugleich Täter und Opfer eines durch den Motor „Werbung" gesteuerten Hedonismus-Trends, „der sich in bei Jüngeren überdurchschnittlich ... stark wachsenden Ansprüchen manifestiert"[20] und mit den Stichwörtern „immer mehr, immer schneller, immer besser"[21] zu kennzeichnen ist.

Erwachsene sind in diese Vorgänge involviert: „Das Monopol der älteren Generation, durch Weisheit, Klugheit, besser Bescheid-Wissen und Vorbildcharakter die Lebensweisen der jüngeren Generation anzuleiten oder gar

[17] In den folgenden Ausführungen zur Warenästhetik und Jugendkultur am Beispiel der Firma Benetton lehne ich mich an die Arbeit für das Zweite Staatsexamen von *U. Kuhnke*, „Du schwarz – Ich weiß". Die kritische Funktion einer biblisch-theologisch begründeten Option bei der Wahrnehmung von Fremden in der Werbung, (Manuskript) Gelsenkirchen 1992, an.

[18] *W. F. Haug*, Die kulturelle Bedeutung der Warenästhetik und die Notwendigkeit ästhetischer Erziehung, in: Kunst und Unterricht 56/1979, 32–34, hier 32.

[19] Ebd.

[20] *Barz*, Religion, 29.

[21] Ebd.: „Immer mehr: Vervielfältigung und Steigerung der Intensität der Erlebniswünsche; Immer schneller: Sofortige Verfügbarkeit von Gütern und Dienstleistungen/Mühelosigkeit des Konsums; Immer besser: Steigende Funktions- und Qualitätsanforderungen/Luxusbedürfnisse/Anspruchsdenken".

zu prägen bzw. zu bestimmen, stößt an Grenzen, funktioniert nicht mehr ungebrochen. Die Kluft zwischen den Generationen wird tendenziell eingeebnet . . ."[22] Nicht erst, wenn Erwachsene dem selbst mit-geschaffenen Jugendlichkeitsideal nicht (mehr) entsprechen (können), werden sie zu Opfern ihrer eigenen Ideologie. So besteht der Mythos von der „Midlife-Crisis" im wesentlichen aus der – gesellschaftlich produzierten – Erfahrung, in dem beschriebenen Wettbewerb des Jünger – Schöner – Schneller nicht mehr mühelos „mithalten" zu können[23]; jugendliches Outfit und jugendlichen Lebensstil im mittleren Erwachsenenalter „durchzuhalten" wird zunehmend anstrengender und aufwendiger.

Erst recht lösen Krankheit, Behinderung, Alter, gar das Zugehen auf den Tod, bei anderen gesehen, Gefühle von Bedrohung aus und werden als unerträgliche Zustände so lange und so weit wie möglich aus dem Bewußtsein verdrängt oder gar eliminiert. Betroffene erfahren deshalb nicht selten Ghettoisierung, die Schaffung von Orten, wo sie „unter sich" bleiben in Altenheimen oder Behindertentreffs etc., Personalisierung, „der oder die ist selber schuld", und Institutionalisierung in Heimen und Anstalten. Die Stigmatisierung und Ausgrenzung ganzer Gruppen der Gesellschaft bildet die Kehrseite des gesellschaftlichen Zwangs zur Jugendlichkeit.

3. „Der letzte Sinn liegt im eigenen Ich."[24] Zur religiösen Relevanz der Jugendlichkeit als Ideologie

Mit dem bisher Erörterten ist, wenngleich noch nicht ausdrücklich entfaltet, eine den Kern der Religiosität betreffende Thematik angesprochen: die Frage nach Sinn. Bereits vor einigen Jahren hat N. Mette die (meist latente) Religiosität des Jugendalters zu typologisieren gesucht und dabei konstatiert, das Jugendlich-Sein gelte inzwischen „als Wert an sich, was zur Folge hat, daß viele Zeitgenossen alles daransetzen, um ihre eigene Jugendlichkeit zu erhalten. Nicht mehr Jung-sein-Können geht mit einem Sinnverlust einher."[25] „Sinnerfüllung durch permanentes Jungsein"[26] symbolisiert sich, so wurde gezeigt, gerade auch durch Konsum, mit dem ein spezifischer „life-style" verbunden ist. Konsumieren suggeriert Identitätserweiterung: „Indem jemand sich materielle Güter aneignet, dehnt er sein Ich aus."[27]

[22] *W. Ferchhoff,* Jugendkulturen am Ende der 80er Jahre in der Bundesrepublik Deutschland, in: *P. Büchner – H.-H. Krüger – L. Chrisholm* (Hg.), Kindheit und Jugend im interkulturellen Vergleich, Opladen 1990, 197–211, hier: 199. Vgl. auch *H. Steinkamp,* Sozialpastoral, Freiburg 1991, 57f.

[23] Vgl. auch *H. Thomae,* Das Individuum und seine Welt. Eine Persönlichkeitstheorie, Göttingen ²1988.

[24] *H. Barz,* Der letzte Sinn liegt im eigenen Ich, nicht mehr in Gott, in: Frankfurter Rundschau vom 27. Juli 1992, 8.

[25] *N. Mette,* Jugend ohne Sinn? Handlungstheoretische Überlegungen zu einer Religionspädagogik des Jugendalters, in: *H.-U. von Brachel – N. Mette* (Hg.), Kommunikation und Solidarität, Fribourg – Münster 1985, 214–230, hier 223.

[26] Ebd.

[27] Ebd. 222.

Herausforderung an die Pastoral

So seien abschließend pastoraltheologische und religionspädagogische Herausforderungen umrissen, die sich von der Ideologisierung der Jugendlichkeit her stellen. Drei Aspekte scheinen mir dabei von besonderer Bedeutung zu sein, die mit den Stichwörtern „Unterbrechung und Kontrast" versus „Affirmation", „universale Solidarität" versus „Illusion der Jugendlichkeit als Identität im Weltmaßstab" und „Hoffnung auf Vollendung" versus „jugendliche Unsterblichkeit" benannt werden sollen.

Zum ersten: Ein „selbstreferenzieller Eudämonismus"[28], die scharfe Diesseitigkeit der Wertmaßstäbe und des Sinnentwurfs stellen tatsächlich das herausragende Ergebnis der im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in der Bundesrepublik Deutschland (aej) von H. Barz vorgelegten Jugendstudie dar: „Generell zeigt sich in der Orientierung der jungen Generation am eigenen Ich als letztem Sinnhorizont so etwas wie der rote Faden."[29] Damit hatte Mette recht, wenn er für das religionspädagogische Handeln fordert: „Für die Kirchen kann eine wirkliche Begegnung mit Jugendlichen und dem durch eine bemerkenswerte Zahl unter ihnen repräsentierten neuen Werthorizont zu einer Herausforderung werden, sich zu besinnen, was es bedeutet, daß der christliche Glaube in seinem Kern eine fundamentale Kritik der gegenwärtig vorherrschenden gesellschaftlichen Selbstdeutungen enthält. Gerade dann aber kommt es darauf an, den Umgang mit der christlichen Tradition so zu gestalten, daß sie ihre identitäts- und sinnstiftende Kraft zu entfalten vermag."[30] Auf allen Seiten muß Glaube als Kontrast und Unterbrechung erfahrbar werden: Keineswegs nur für Jugendliche, sondern zuerst für die Kirchen selbst, für religionspädagogisch und pastoral Handelnde, die sich zuvorderst unterbrechen lassen müssen durch jugendliche Lebenswelt und jugendliche Religiosität. In der Weise, wie sie bereit und fähig sind, die Alternative der jüdisch-christlichen Tradition angesichts jugendlicher Realität, auch angesichts der Ideologisierung der Jugendlichkeit, zu kommunizieren, kommt selbst Glaube zu Ausdruck und Geltung.

Zum zweiten: Gerade die durch Werbung suggerierte Ich-Erweiterung durch Konsum, die sogar, wie am Beispiel der Benetton-Werbung gezeigt, Identität im Weltmaßstab verheißen kann, fordert heraus, christlichen

[28] Vgl. *H. Barz*, Postmoderne Religion. Die junge Generation in den Alten Bundesländern. Jugend und Religion 2, Opladen 1992, 252.
[29] Ebd. 251.
[30] *Mette*, Jugend, 227f.

Glauben in seiner Universalität neu zu thematisieren. Statt einer nahezu unbegrenzten Ausweitung des eigenen Ich geht es um die Ausbildung universaler Identität aus Glauben, die sich wesentlich in universaler Solidarität (H. Peukert) zeigt. Nicht nur mit Jugendlichen, sondern genauso mit Erwachsenen gilt es, Formen des solidarischen Zusammenlebens zu entwickeln, die die Universalität des Glaubens als sinnerfüllende und darin Glück ermöglichende Alternative erfahren läßt[31]: „Local acting, global thinking."

Und schließlich: Das „Immer mehr – immer schneller – immer besser" der Ideologie der Jugendlichkeit geht, wie gezeigt, mit dem kompensatorischen Reflex der Tabuisierung von Alter, Krankheit, Behinderung, Sterben und Tod einher. Im Anschluß an Luckmann spricht Barz vom „unsterblichen Jugendlichen". Th. Luckmann hat bereits vor 25 Jahren im Ausfallen der Thematisierung des Todes ein Charakteristikum der modernen Gesellschaft erkannt: „Der ‚autonome' einzelne ist jung, und er stirbt nie."[32] Im jugendlichen Okkultismus sieht Barz eine Art „Selbsthilfe" angesichts der ungelösten Todesproblematik, „eine Form der autotherapeutischen Ökologie des Geistes, insofern hier verdrängte Gehalte wieder ans Licht gebracht werden"[33]. Es ist die Frage, ob und wie die christliche Eschatologie ihre Hoffnung auf Vollendung des einzelnen und der Welt im Reich Gottes, die wesentlich Hoffnung für die anderen meint, so zur Geltung bringen kann, daß sie die vorhandenen Unsterblichkeitsphantasien und den Wunsch, Kontingenzen auszuschalten und das eigene Leben, so weit es geht, auszukosten, nicht einfach überspringt. In der Korrelation der diesseitigen Eschatologie Jugendlicher mit der christlichen als der Hoffnung auf die Zukunft Gottes liegt eine anspruchsvolle Herausforderung praktisch-theologischen Handelns an der Seite Jugendlicher.

[31] *Barz*, Sinn, 8, macht zu Recht darauf aufmerksam, daß der konstatierte Eudämonismus nicht einfachhin mit Hedonismus verwechselt und als solcher denunziert werden darf. Vielmehr geht es um ein, weithin durchaus berechtigtes, Streben nach Glück im Leben.

[32] *Th. Luckmann*, Die unsichtbare Religion, Frankfurt 1991, 158 (Original: The invisible religion, New York 1967), hier zitiert nach: *Barz*, Postmoderne Religion, 253.

[33] Ebd. 254.

Martin Lechner

Der Moderne begegnen

Praktisch-theologische Anmerkungen zur aktuellen Situation katholischer Jugendarbeit und Jugendpastoral

Der Auftrag, die breite Diskussion zur Frage von Jugend und Kirche, von Jugendpastoral und Jugendarbeit in einem praktisch-theologischen Grundsatzartikel einzufangen, zieht die schwierige Aufgabe nach sich, Wesentliches von Unwesentlichem zu scheiden, um so die Hauptkonturen der gegenwärtigen Entwicklung in der Jugendpastoral hervortreten zu lassen. Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, werden zunächst jene „generativen Themen" skizziert, die derzeit die jugendpastorale Szene beherrschen. In einem zweiten Abschnitt werden einige Positionsbestimmungen aus der jüngeren Zeit dargestellt und bewertet. In einem dritten Schritt werden dann Leitorientierungen für das jugendpastorale Handeln formuliert. – Auch wenn hier im wesentlichen die in Deutschland geführte Diskussion wiedergegeben wird, dürften die Grundaussagen doch auch für andere Länder von Bedeutung sein.

1. „Generative Themen"

Unter „generativen Themen" verstehe ich jene Schlüsselbegriffe innerhalb der Jugendpastoral, die Anlaß für Studium und Disput, für die Herausbildung von kritischem Bewußtsein und für das Entwerfen von Handlungsvisionen sind. Als solche Themen jugendpastoralen Nachdenkens möchte ich folgende nennen:

Individualisierung

In nahezu allen Veröffentlichungen zur kirchlichen Jugendarbeit und Jugendverbandsarbeit, in konzeptionellen Überlegungen und in wissenschaftlichen Publikationen begegnet man derzeit Reflexionen zur Individualisierung. Seit der 8. Jugendbericht der Bundesregierung dieses soziologische Theorem für den Bereich der Jugendhilfe rezipiert hat, um daran sowohl die neuartigen Möglichkeiten der Lebensplanung und Lebensgestaltung, aber auch die damit gegebenen neuen Gefährdungen und Überforderungen zu erhellen, stellt man sich auch seitens der kirchlichen Jugendarbeit und Jugendpastoral offensiv der Frage nach den Wirkungen der Modernisierung – deren Teilaspekt die Individualisierung ist – auf die eigene Arbeit. Dabei wird man sich zunehmend der Ambivalenz dieses epochalen Vorgangs bewußt: auf der einen Seite wachsen jungen Menschen neue Freiheitschancen zu, indem sie sich aus historisch vorgegebenen Sozialformen und -bindungen sowie aus kulturellen, religiösen Orientierungsmustern befreien können; auf der anderen Seite entstehen durch die Offenheit der Lebenssituation vielfältige Orientierungsprobleme und Risiken, die durch mediale, kommerzielle und jugendkulturelle Standardisierungen abzufedern versucht werden.

Jugendkultur

Ein eng mit der Individualisierung zusammenhängendes Thema ist das der Entstehung von Jugendkulturen. Heute gibt es „die Jugend" weniger denn je, vielmehr ist eine wachsende Pluralisierung von Jugend in jugendliche Lebenswelten und Handlungstypen zu beobachten. Der Grund dafür liegt in jenem Phänomen, das die Soziologen mit Enttraditionalisierung und Zerfall geschlossener Milieus beschreiben. Anstelle einer formellen Einbindung Jugendlicher in Klasse, Schicht und Großgruppen (z. B. religiöse Gemeinschaften) tritt heute zunehmend eine informelle Anbindung an jugendkulturelle Szenen. Diese stellen ihrerseits jungen Menschen Selbst-, Weltdeutungs- und Handlungsmuster zur Verfügung. Dieser Prozeß der Ausdifferenzierung einer vormals nach Milieus zu kategorisierenden Jugend (Schülerjugend, Arbeiterjugend, Landjugend) in vielfältige jugendkulturelle Lebenswelten und Lebensstilisierungen, sogenannten Handlungstypen, stellt sowohl die bislang milieuorientierte Jugendverbandsarbeit als auch die traditionelle Glaubensverkündigung vor völlig neuartige Probleme. Denn beide Handlungsbereiche hatten für ihr Wirken homogene soziale Milieus zur Voraussetzung, die wie selbstverständlich das eigene Sozialisationsziel unterstützten. Für die Zukunft katholischer Jugendverbandsarbeit bedeutet dies, daß sie sich entweder für überflüssig erklären oder sich in ihrer Konzeption den neuen Gegebenheiten anpassen muß.

Religion – Glaube – Kirche

Ohne Zweifel ist zur Zeit der Bereich Religion – Glaube – Kirche ein Thema, an dem sich heftige Emotionen entzünden, Debatten, die nicht selten von Ratlosigkeit geprägt sind. Bei vielen Jugendlichen ist der Kirchenaustritt ein Thema, die Kirchendistanz wird gewissermaßen zum Modetrend innerhalb der Jugendkultur. Denn die Kirche gilt vielen als „einengender, bevormundender Machtapparat", dem man mit einem gelangweilten Desinteresse gegenübersteht. Ihr zuzugehören ist nicht mehr „in", ist sie doch etwas „für die Schwachen und die Looser", für jene ohne ausreichendes Selbstwertgefühl. Die Ergebnisse der Jugendstudien zeigen aber, daß junge Menschen sehr wohl zwischen Kirche und Glaube, zwischen Institution und Religion zu unterscheiden wissen. Wenn sie auch christliche Glaubensinhalte nur bruchstückhaft kennen, christliche Wertüberzeugungen kaum noch zur Grundlage von individuellen Entscheidungen machen, so fragen sie dennoch engagiert und offen nach hilfreichen Lebensmodellen. Will sich die Kirche hier als Gesprächspartner erweisen, so hat sie zweierlei Herausforderungen ernst zu nehmen: zum einen wird sie der Akzeptanzkrise ihres institutionellen Erscheinungsbildes begegnen müssen, indem sie ihre bürokratisch-strukturellen Probleme angeht; zum andern wird sie in Konkurrenz zu den anderen Sinnanbietern inhaltliche Anfragen an ihre Botschaft beantworten müssen.

Frau und Mann

Ohne Zweifel haben die katholischen Jugendverbände einen bemerkenswerten Anteil daran, daß das Thema „Verhältnis der Geschlechter" in die kirchliche Diskussion Eingang gefunden hat. Mittlerweile gibt es einige beachtliche Grundlagenpapiere, in denen die Eckwerte künftigen frauenpolitischen Handelns abgesteckt werden. Dabei geht es den jungen Christinnen keineswegs um eine Partizipation von Frauen am System der Macht und der Herrschaft der Männer, sondern um eine grundlegende Veränderung von Prinzipien, Wertmaßstäben und Strukturen des Status quo in Gesellschaft und Kirche. Sie wollen den Zusammenhang von Unterdrückung der Frau und anderen lebensfeindlichen Prozessen aufdecken und erstreben eine neue Ordnung der Gleichheit, in der Unterschiede nicht Herrschaft bedeuten. Eine Frage, die derzeit von hoher symbolischer Bedeutung erscheint und als Schlüsselfrage für die Gleichbehandlung der Frau in der Kirche gilt, ist die Besetzung des Amtes des Präses der Frauenjugend auf Bundesebene mit einer Theologischen Assistentin.

Ehrenamtlichkeit

In vielen Beiträgen zur Jugendarbeit reflektiert man gegenwärtig die Frage der Ehrenamtlichkeit. Dies hängt damit zusammen, daß im Zeichen der Modernisierung die ehrenamtliche Tätigkeit – seit je ein Konstitutivum der Jugendarbeit – aus mehrerlei Gründen gefährdet ist: durch mangelnde Fähigkeit zu längerfristiger Bindung (Zeittrend „Hopping"), durch erhöhte Flexibilitäts- und Mobilitätsansprüche, durch die Kommerzialisierung der Freizeit, durch liberalere Erziehungsmaximen, durch gestiegene Leistungsanforderungen in Schule und Beruf, durch die organisatorischen Rahmenbedingungen der Jugendarbeit und nicht zuletzt durch gestiegene Anforderungen an die ehrenamtliche Leitungstätigkeit in Jugendgruppen. In dieser Situation genügen nicht mehr Appelle an Pflichtgefühl und Opfersinn, vielmehr sind sozialpolitische Rahmenbedingungen zu schaffen, die ehrenamtliches Engagement wieder attraktiv machen.

Schule und Jugendarbeit

Jungsein ist heute für die Mehrzahl der Jugendlichen gleichbedeutend mit Schülersein. Das System Schule strukturiert den jugendlichen Alltag, es definiert den sozialen Status des Heranwachsenden und weist ihm eine Rolle zu, die zum Hauptinhalt und Bestimmungsmerkmal dieser Lebensphase wird. Nicht zuletzt aufgrund der Erwartungen vieler Eltern entsteht zunehmend der Wunsch nach einer nachmittäglichen Betreuung von Kindern und Jugendlichen an der Schule. Die kirchliche Jugendarbeit sieht sich hier gefordert, neue Modelle der Kooperation von Schule und Jugendarbeit zu entwickeln, wobei man darauf bedacht ist, die je eigene Autonomie und die je eigenen Arbeitsprinzipien von Schule und

Jugendarbeit zu respektieren. Denn angesichts der Gefahr einer weiteren Okkupierung des jugendlichen Lebens durch das funktionale Leistungssystem Schule ist es zwingend notwendig, ein kompensatorisches Angebot an Nachmittagsbetreuung bereitzustellen, in dem die Prinzipien der Jugendarbeit wie Freiwilligkeit, Kommunikation, Partizipation, Beratung, wertgebundene Bildung und kritische Auseinandersetzung, Interessenorganisation und -vertretung zum Tragen kommen. Konkrete Modelle für eine solche Kooperation werden derzeit erprobt.

Gerechtigkeit

Die Katholische Jugendarbeit hat sich in den vergangenen Jahren immer wieder für Themen engagiert, die von hoher gesellschaftlicher Relevanz und damit politisch brisant waren. In den beginnenden achtziger Jahren waren dies die atomare Nachrüstung, das Zusammenleben mit ausländischen Mitbürgerinnen und Mitbürgern, die Jugendarbeitslosigkeit, die Ökologie und nicht zuletzt der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung. Viele fragen sich, wie künftig der Einsatz zugunsten eines menschenwürdigen Lebens aller in einer „kleiner" gewordenen Welt weitergehen soll. Die Bischöfliche Arbeitsstelle für Jugendseelsorge hat hier einen deutlichen Akzent gesetzt und das Thema „Gerechtigkeit" zur inhaltlichen Option ihrer Jugendpastoral gemacht.[1] Dieses Thema sei, so heißt es in dem Vorwort zum Sammelband „Vision Gerechtigkeit?", der Kairos schlechthin. Die Herausforderung bestehe im Verhältnis von Arm und Reich, in einer Zwei-Drittel-Welt, dies in nationaler wie internationaler Hinsicht. Die Jugendarbeit will dazu beitragen, daß die Botschaft der Weltversammlung in Seoul weitergeht, die da lautet: „Gerechtigkeit und nichts als Gerechtigkeit ist angesagt". Gerade angesichts der Arbeitslosigkeit junger Menschen in den neuen Bundesländern und der dadurch bedingten Radikalisierung junger Menschen gegen die noch Schwächeren (AusländerInnen) scheint dieses vom BDKJ gewählte Thema von besonderer Heutigkeit.

[1] Vgl. *D. Mieth – P. Magino* (Hg.), Vision Gerechtigkeit, Düsseldorf 1992.

2. Jugendpastorale Positionsbestimmungen

Überblickt man die jugendpastorale Literatur, so darf man gegenwärtig von einem gewissen Abschluß einer pastoralen Theoriedebatte zur kirchlichen Jugendarbeit sprechen. Äußeres Zeichen dafür sind zum einen die in jüngster Zeit verabschiedeten amtlichen Dokumente: die Leitlinien zur Jugendpastoral der Deutschen Bischofskonferenz vom Herbst 1991 sowie die zahlreichen diözesanen Jugendpläne, Leitlinien und Jugendpastoralkonzepte. Zum anderen liegen auch innerhalb der wissenschaftlichen Literatur nennenswerte Monographien vor, die auf unterschiedliche Weise das Praxisfeld Jugendarbeit bzw. Jugendpastoral zu orientieren beanspruchen.

2.1 Die Leitlinien zur Jugendpastoral der deutschen Bischöfe[2]

Die Bischöflichen Leitlinien zur Jugendpastoral haben eine lange Entstehungsgeschichte. Die ersten Vorarbeiten dazu datieren schon aus dem Jahr 1982. Diese bildeten die Basis für das „Pastoralkonzept kirchlicher Jugendarbeit", das als Diskussionsentwurf unter Leitung der Bischöflichen Arbeitsstelle für Jugendpastoral in Düsseldorf im Jahre 1987 fertiggestellt wurde. Da es aber kirchenamtlicherseits keine umfassende Zustimmung fand, ging die Unterkommission Jugend der Deutschen Bischofskonferenz ihrerseits daran, eine kurze und doch prägnante Orientierung für die Jugendpastoral zu entwerfen. Eine Arbeitsgruppe aus Bischöfen und Theologen erstellte darauf in kurzer Zeit und mit ziemlicher Eigenständigkeit die jetzt vorliegenden Leitlinien. Der Ständige Rat der Bischofskonferenz nahm die Leitlinien zustimmend zur Kenntnis und verabschiedete sie.
Inhaltlich gliedern sich die Leitlinien in fünf Abschnitte, die in einem durchaus pastoraltheologischen Duktus die Situation der Jugend vergewissern, eine theologische Orientierung für die Praxis anbieten, die Ziele der Jugendpastoral formulieren (Beziehungsfähigkeit – Identitätsfindung – Solidarische Freiheit – Gewissensbildung – Mystagogie –

[2] Leitlinien zur Jugendpastoral (= Reihe: Die Deutschen Bischöfe, Pastoralkommission, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Heft 10), Bonn 1991.

Kirchliche Gemeinschaft – Kultivierung der Sexualität – Mitgestaltung von Gesellschaft), methodische Prinzipien des Handelns aufzeigen (Evangelisierung – Ganzheitliche Pädagogik – Mystik und Politik – Einheit in der Vielfalt) und schließlich einige strukturelle Konsequenzen einfordern.

Jugendpastoral verstehen die Bischöfe als „Dienst der Kirche durch junge Menschen, mit ihnen und für sie". Sie ist im Kontext der Gesamtpastoral der Kirche zu sehen, die nicht nur für die Jugendlichen dazusein hat, sondern auch deren Anfragen und Erwartungen ernst nehmen und für Veränderungen offen bleiben will. Die Leitlinien rezipieren durchaus einen Pastoralbegriff, der auf dem Boden des Konzils steht und wenigstens drei beachtliche Konsequenzen für das jugendpastorale Handeln der Kirche hat:

a) Dieses muß von der Lebenssituation Jugendlicher ausgehen und deshalb immer neu versuchen, die Realität des Lebens Jugendlicher zu studieren.

b) Es darf sich nicht auf die kirchlichen und gläubigen Jugendlichen allein beschränken, sondern muß für alle jungen Menschen offen sein, insbesondere für die ärmere Jugend. Aus diesem Grund hat die Jugendpastoral nicht zuerst eine katechetische, sondern eine diakonische Tätigkeit der Kirche zu sein, die an der Subjektwerdung junger Menschen wie an der Mitgestaltung einer menschenwürdigen Gesellschaft interessiert ist.

c) Die jungen Menschen, die getauft und gefirmt sind, sind nicht nur Adressaten, sondern auch eigenständig Handelnde, die ihr spezifisches Charisma in die gesamte Gemeinschaft der Kirche einbringen.

Wohl mag man aus pastoraltheologischer Sicht bedauern, daß die erste Fassung des Pastoralkonzeptes kirchlicher Jugendarbeit durch die Leitlinien der Bischöfe in Vergessenheit geraten ist. Aber man kann den Leitlinien nicht vorwerfen, sie wären nicht auf dem Stand der gegenwärtigen Diskussion. Man verspürt in ihnen keine ekklesiozentrische Angst um den Kirchennachwuchs, sondern schon eher die Sorge, daß die Kirche den gegenwärtigen Herausforderungen in der jugendlichen Lebenswelt wie in der Gesamtgesellschaft gerecht wird. Die Richtlinien lassen Freiheit für diözesane Eigenständigkeit, sie werben aber auch um eine gemeinsame Richtung angesichts der Unsicherheit und Unübersichtlichkeit im Zuge der deutsch-deutschen Einigung. Sie wollen eine Orientierung für die künftige Praxis sein, aber auch nicht mehr. Gewünscht hätte man sich allerdings eine klarere Aussage zu künftigen Kooperationsstrukturen der immer zahlreicheren Träger kirchlicher Jugendarbeit außerhalb des BDKJ und eine stärkere Anlehnung an die Begrifflichkeit des neuen Kinder- und Jugendhilfegesetzes.

2.2 Jugendpastorale Praxistheorie

Nachdem man zu Anfang und in der Mitte der achtziger Jahre seitens der Praktischen Theologie um eine theologische Begründung und eine ekklesiologische Verortung der Praxis kirchlicher Jugendarbeit gerungen hatte[3], sind nunmehr einige Versuche zu verzeichnen, die die Jugendpastoral bzw. Jugendarbeit in praktisch-theologischen Paradigmen zu verorten suchen.

2.2.1 Glaubensvermittelnde Jugendarbeit

Der erste Ansatz von H. Haslinger[4] ist eng an das Paradigma einer „Mystagogischen Seelsorge" gekoppelt, das in dem jüngst erschienenen gleichnamigen Sammelwerk entfaltet wurde[5]. Im Rückgriff auf die Mystagogie in der Theologie Karl Rahners sowie auf deren praktisch-theologische Rezeption formuliert er eine Praxistheorie für die kirchliche Jugendarbeit, in der Zielsetzung, Methodik, personelle und strukturelle Bedingungen dieses Handlungsfeldes näher bestimmt werden. Von besonderem Interesse ist zunächst, daß Haslinger im Unterschied zu der diakonischen Zielbestimmung, die der Synodenbeschluß Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit (1975) vorgenommen hat, nunmehr die Glaubensvermittlung zum Glo-

[3] Vgl. die Publikationen von *K. Hemmerle*, Christus nachgehen. Jungen Menschen den Weg finden helfen, Freiburg 1980; *G. Biemer*, Der Dienst der Kirche an der Jugend. Grundlegung und Praxisorientierung, Freiburg 1985; *O. Fuchs*, Prophetische Kraft der Jugend? Zum theologischen und ekklesiologischen Ort einer Altersgruppe im Horizont des Evangeliums, Freiburg 1986; *R. Bleistein/P. M. Zulehner* (Hrsg.), Mit der Jugend Gott suchen, Perspektiven für die kirchliche Jugendarbeit, München 1987.

[4] *H. Haslinger*, Sich selbst entdecken – Gott erfahren. Für eine mystagogische Praxis kirchlicher Jugendarbeit, Mainz 1991.

[5] *S. Knobloch/H. Haslinger* (Hrsg.), Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral, Mainz 1991.

balziel kirchlicher Jugendarbeit erhebt. Auf den ersten Blick erscheint dies eine Solidarisierung mit all jenen, die im Synodenbeschluß einen Verrat an den eigentlichen (d. h. katechetischen) Aufgaben der Jugendarbeit und am katholischen Proprium gesehen hatten. Doch differenziert Haslinger sowohl die Detailziele als auch die Methodik einer glaubensvermittelnden Jugendarbeit durchaus in naher Anlehnung an den Synodenbeschluß. Jugendarbeit hat für ihn nichts zu tun mit systemstabilisierender Rekrutierung, sondern mit „Begleitung des Jugendlichen beim Prozeß seiner Identitätsfindung" und mit „Unterstützung seiner Selbstverwirklichung durch das spezifische Sinnangebot des christlichen Glaubens"[6]. Zudem muß eine glaubensvermittelnde Jugendarbeit prinzipiell dialogisch strukturiert sein: als ein gegenseitiger Vorgang des Austausches und als ein prophetischer Dialog zwischen allen in der Jugendarbeit beteiligten Personen. Nur so kann sie dem jungen Menschen helfen, ein Bewußtsein seiner individuellen, ursprünglichen Beziehung zu Gott zu entwickeln. Dieser Vorgang läuft eben nicht konträr zur menschlichen Selbstverwirklichung, sondern ist mit dieser koexistent. Selbstverwirklichung, Lebensfähigkeit und Tradierung von Glaubenswissen sind daher für Haslinger die drei legitimen Ziele einer mystagogisch konzipierten kirchlichen Jugendarbeit.

Auch wenn Haslinger sein praktisch-theologisches Konzept mit einer Beschreibung der Bedingungen heutigen Jugendlich-Seins und mit den Bedürfnissen junger Menschen beginnt, so bleibt sein Ansatz kirchlicher Jugendarbeit allzu individualistisch. Der gesellschaftspolitische Akzent, den der Synodenbeschluß gesetzt hatte (Gestaltung einer Gesellschaft, die von den Heranwachsenden als sinnvoll und menschenwürdig erfahren werden kann!), bleibt in der Zielsetzung einer glaubensvermittelnden Jugendarbeit fast völlig außer acht oder wird höchstens als individuelle Möglichkeit postuliert. In dieser biographischen bzw. individualistischen Reduktion scheint mir überhaupt das entscheidende Manko der „mystagogischen Pastoral" zu liegen.

[6] Ebd., 127.

2.2.2 Jugendarbeit als „Aufklärung" und „Reproduktion von Zugehörigkeit"

Dieses apolitische Defizit zu beheben beansprucht eine Praxistheorie kirchlicher Jugendarbeit, die sich dem Paradigma einer Sozialpastoral verpflichtet weiß. H. Steinkamp hat in seiner neuesten Monographie[7] u. a. an der kirchlichen Jugendarbeit expliziert, welche Konsequenzen es für das jugendpastorale Handeln mit sich bringt, wenn man von einer konkreten sozialen Realität ausgeht, entschieden Position ergreift und Betroffene – in diesem Fall junge Menschen – unterstützt und befähigt, sich zu solidarisieren. Die Perspektive Steinkamps ist eine durch und durch gesellschaftsanalytische und -politische. Er nimmt nicht die Probleme der Jugend, sondern die Probleme der Gesellschaft, speziell die im Zwischenraum von Gesellschaft und Lebenswelt entstandenen Pathologien und Krisen zum Ausgangspunkt für die Entwicklung eines Handlungskonzeptes für die kirchliche Jugendarbeit. Seiner Auffassung nach kann die Jugendarbeit ihre Konzeptionen und Ziele eben nicht von einer „Theorie der Jugend", sondern nur von einer „Theorie der Gesellschaft" gewinnen. Alle Konzepte, die unterhalb dieser Prämisse liegen, stehen für ihn letztlich im Dienste von Nachwuchsrekrutierung für die bestehenden gesellschaftlichen Gruppen und leisten nichts für eine transformative Sozialisation. Steinkamp setzt dagegen den Entwurf einer Jugendarbeit mit den Zielen „Aufklärung" und „Reproduktion von Zugehörigkeit". In Anlehnung an Habermas legt er die enge Wechselwirkung dar, die zwischen beiden Zielsetzungen besteht. Indem nämlich junge Menschen das kulturelle Wissen, aus dem sie schöpfen, durch ihre Verständigungsleistungen (= Diskurs) reproduzieren, reproduzieren sie zugleich ihre Zugehörigkeit zu Kollektiven und ihre eigene Identität. „Aufklärung" als Aufgabe von Jugendarbeit bedeutet demnach die „Entdeckung von Basisregeln menschlichen Miteinanders in lebens-

[7] *H. Steinkamp*, Sozialpastoral, Freiburg 1991, hier bes. 104–115; vgl. auch *ders.*, Jugendarbeit zwischen System und Lebenswelt, in: KatBl 115 (1990) 584–592.

weltlicher Kommunikation und An-Eignung von (kultureller, religiöser) Tradition"[8]. Damit einher geht unmittelbar die Reproduktion von Zugehörigkeit zu (Basis-)Gruppen, Netzwerken, „Soziotopen". Denn im Sinne der Theorie der Lebenswelt entsteht Zugehörigkeit nur durch Teilnahme an normbildenden Lernprozessen, also durch ein Sich-Einlassen in Gruppen, die die diskursive Klärung von Situationen und normativen Geltungsansprüchen wenigstens teilweise als ihr „Programm" betrachten. Angesichts der gesellschaftlichen Individualisierung betrachtet Steinkamp es als Aufgabe kirchlicher Jugendarbeit, „Jugendliche zu befähigen, ihr je individuelles Beziehungsnetzwerk zu bauen, sich bewußt als Architekt des je persönlichen Netzes unterschiedlicher Beziehungen zu begreifen, entsprechende Dispositionen bzw. Fehlentwicklungen gezielt auszubauen bzw. zu bearbeiten"[9]. Die Aufgabe des Jugendarbeiters/der Jugendarbeiterin wäre es, selbst als Betroffene/r zu agieren, parteilich zu sein und zugleich als ein Vorbild für eine solidarische Lebenspraxis zu wirken.

Der Ansatz einer Jugendarbeit im Paradigma der Sozialpastoral vermag die gegenwärtige Praxis radikal zu hinterfragen, insbesondere den professionellen Betrieb, der zwar funktioniere, aber keinen Sinn mehr mache. Er entlarvt die Praxis einer Kirche, die sich zwar selbst als communio bezeichnet, deren Handlungsprinzipien aber kaum den Anspruch eines kommuni(o)kativen Handelns einholen, sondern allzu funktional, servicehaft, programmzentriert, systemintegrativ sind. Insofern ist die Praxistheorie Steinkamps ohne Zweifel ein wichtiger Spiegel für die Praxis kirchlicher Jugendarbeit. Allerdings sind auch Zweifel angebracht: Wird man die entsprechenden, auch politisch entschiedenen Mitarbeiter/innen finden können, und wird die Kirchenleitung diese einstellen? Überfordert das Konzept nicht die zumeist von Ehrenamtlichen getragene Jugendarbeit? Sollten nicht alle traditionellen Verbände innerhalb des BDKJ „ihre Auflösung feiern", da sie Teil eines Systems sind und mehr der System- als der Sozialintegration dienen? Wo bleibt die institutionell abgesicherte Kontinuität der kirchlichen Jugendarbeit (und der Jugendsozialarbeit!), wenn diese sich vorwiegend in diskursiv strukturierten Soziotopen und Netzwerken auf Zeit abspielt? Verstärkt das Konzept nicht den Exodus Jugendlicher aus den christlichen Gemeinden, der in jüngster Zeit nicht zuletzt auch von den fundamentalistischen Gruppen geschürt wird?

[8] Vgl. *Steinkamp*, Sozialpastoral, 111.
[9] Ebd., 113.

2.2.3 Jugendarbeit als Evangelisierung

Ein dritter praktisch-theologischer Entwurf liegt mit meiner eigenen Dissertation vor[10]. Mein Anliegen war es, die Jugendpastoral insgesamt und speziell auch die kirchliche Jugend- und Jugendverbandsarbeit im Konzept der Evangelisierung zu verorten. Mit H. Steinkamp gehe ich überein, daß dieses Konzept im Sinne des Apostolischen Schreibens Papst Pauls VI. „Evangelii nuntiandi" für die künftige Pastoral orientierend ist. Denn jede Evangelisierung zielt darauf, „die gegebenen Beziehungen zwischen den Menschen umzugestalten und eine wirklich partizipative und geschwisterliche Gesellschaft zu schaffen"[11]. Ebenso stimme ich mit ihm überein, daß eine Theorie der Jugendarbeit aus einer Theorie der Gesellschaft zu gewinnen ist, wenn ich auch hinzufüge: auch aus der Kontinuität bzw. Diskontinuität in der Geschichte der Pastoral und aus der Theologie bzw. Ekklesiologie. So habe ich sechs Prinzipien formuliert, die m. E. für ein jugendpastorales Handeln im Sinne der Evangelisierung kennzeichnend sind. Seine Zielsetzung ist dabei eine dreifache: Selbstlose Hilfe zur Subjektwerdung – Aufbau einer Kultur der Gemeinschaft und Mitwirkung – Förderung einer Haltung der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung. Es versteht sich, daß die drei Ziele miteinander eng verwoben sind und sich gegenseitig bedingen.

3. Von der Theorie- zur Perspektivdiskussion

Seit etwa zwei Jahren wird innerhalb des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) auf verschiedenen Ebenen in den

[10] *M. Lechner*, Pastoraltheologie der Jugend. Geschichtliche, theologische und kairologische Bestimmung der Jugendpastoral einer evangelisierenden Kirche, München 1992 (= Studien zur Jugendpastoral, hrsg. von *K. Bopp u. a.*, Bd. 1).
[11] So eine lateinamerikanische Definition von Evangelisierung, zit. bei *Steinkamp*, a. a. O., 14.

Mitglieds- und Diözesanverbänden sowie in den Neuen Bundesländern eine Perspektivdiskussion geführt, die man derzeit in einer zentralen Perspektivkommission bündelt. Sie verfolgt das Ziel, „eine Perspektive und tragfähige Grundlage für die weitere Zusammenarbeit im BDKJ zu schaffen"[12]. Wenn man aus praktisch-theologischer Sicht in die Diskussion eingreifen darf, dann möchte man gerne folgende Anmerkungen für eine künftige Praxis kirchlicher Jugendarbeit und Jugendverbandsarbeit machen:

3.1 Eine Handlungstheorie künftiger Jugendarbeit und Jugendverbandsarbeit ist an einer Theorie der Gesellschaft zu gewinnen.

Es würde zu kurz greifen, wenn die kirchliche Jugendarbeit ihre Ziele allein aus der psychosozialen Lage Jugendlicher, aus vermeintlich (religions-)pädagogischen Erfordernissen oder aus einer bloß kirchlichen Interessenperspektive heraus bestimmen würde. In diesem Sinne kann man die Verantwortlichen in der Jugendarbeit nur bestärken, die gegenwärtige Analyse der Moderne intensiv weiterzutreiben. Dabei wird es einerseits darum gehen, die Moderne erst einmal einzuholen, indem man die Phänomene der Enttraditionalisierung, der Individualisierung und der Standardisierung der einzelnen Individuen zur Kenntnis nimmt und in ihrer Ambivalenz akzeptiert; andererseits wird man die in dieser Gesellschaftsentwicklung eingebauten Gefährdungen, Pathologien und Risiken für die jungen Menschen benennen und ihnen gegensteuern müssen. Dies setzt voraus, daß innerhalb der Verantwortlichengremien, aber auch in Aus-, Fort- und Weiterbildung der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter ein engagierter, von Betroffenheit und von Solidarität mit den „Verlierern" geprägter Diskurs über die Zukunft unserer Gesellschaft offen geführt wird. Bedeutende Ansätze dazu gibt es in lobenswerter Weise innerhalb der Jugendverbände.

[12] BDKJ-Bundesvorstand (Hrsg.), Fachkolloquium zu Perspektiven zur Jugend(verbands)arbeit im BDKJ. Dokumentation der Veranstaltung vom 12. bis 13. 3. 1992 in Bad Honnef-Rhöndorf, Düsseldorf 1992, 1.

3.2 Eine Handlungstheorie künftiger Jugend- und Jugendverbandsarbeit ist aber ebenso an einer Theorie der Kirche zu gewinnen.

Historisch läßt sich nachzeichnen, daß die innerkirchlichen Konflikte um die Jugendarbeit in den 20er Jahren wie in den 70er Jahren dieses Jahrhunderts entscheidend auch von ekklesiologischen Differenzen bedingt sind. Umso nötiger ist es heute, Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugend(verbands)arbeit an einer Theorie der Kirche zu gewinnen. Dies kann man angesichts der zunehmenden Konfrontation einer vom Synodenbeschluß her geprägten Jugendarbeit mit den sich formierenden fundamentalistischen Gruppen und Bewegungen nicht genug unterstreichen. Es wird darauf ankommen, das vom Konzil entwickelte sakramentale Bild von Kirche zu buchstabieren und eine jugendpastorale Praxis einzufordern, die der theologischen Qualität von Kirche gerecht wird. Die zentralen Merkmale einer Kirche im Sinne der beiden Konzilskonstitutionen „Lumen gentium" und „Gaudium et spes" sind meiner Ansicht nach: Sakramentalität – Gemeinschaft – Subjekthaftigkeit des Volkes Gottes – Dialog – (Welt-)Dienst – Ökumene. Diese ekklesiologische Vergewisserung wird künftig eine entscheidende Aufgabe sein müssen, wobei es darauf ankommt, die gegenwärtig vorhandenen ekklesiologischen Entwürfe aufzunehmen (Rezeptionskompetenz), vom Standpunkt der Jugend her zu vertiefen (Interpretationskompetenz) und zur Gestaltung der „richtigen Praxis" von Kirche in der heutigen Gesellschaft beizutragen (Gestaltungskompetenz).

3.3 Die Jugend(verbands)arbeit sollte als pastorale Tätigkeit der Kirche im Paradigma der Evangelisierung verortet werden.

Dieses Handlungskonzept, das man in Treue zum Apostolischen Schreiben Papst Pauls VI. „Evangelii nuntiandi" und zu den Dokumenten der lateinamerikanischen Bischofssynoden von Puebla und Medellin gewinnen muß, scheint mir die notwendige Konsequenz aus dem Pastoralbewußtsein des Konzils zu sein. Denn es fordert erstens die Kirche und ihre Institutionen, also auch die Jugendgruppen und Jugendverbände, zu einer Selbstevangelisierung auf, die am Evangeli-

um orientiert ist. Es betont zweitens den unverzichtbaren Wert von Basisgemeinschaften, die Zeichen und Werkzeug („Sakramente") für Geschwisterlichkeit, Solidarität und Gerechtigkeit sind. Es weist drittens den Weg vom Einsatz für eine Umwandlung der Gesinnung des einzelnen Menschen über die Veränderung von ungerechten, lebenstötenden Strukturen zum Aufbau einer Zivilisation der Liebe. Und es betont nicht zuletzt die Vielschichtigkeit und Dynamik der Evangelisierung, in der das Zeugnis ohne Worte, die Verkündigung der Frohen Botschaft und die Feier des Lebens ineinander integriert sind. In diesem Konzept der Evangelisierung ergeben sich dann für die Jugendarbeit zahlreiche Konsequenzen, die auch im Entwurf des Pastoralkonzeptes kirchlicher Jugendarbeit von 1987 unter den Stichworten „Leben teilen und mitteilen – Leben bedenken – Leben am Evangelium orientieren – Leben feiern und Leben weitergeben" gut entfaltet sind.

3.4 Die Glaubensbildung in der außerschulischen Jugendarbeit ist neu zu konzipieren.

Obwohl die kirchliche Jugendarbeit prinzipiell und unbestritten Diakonie am jungen Menschen und an der Gesellschaft ist, sollte angesichts der gegenwärtigen religiösen Situation künftig auch der Glaubensbildung in der Jugendarbeit in Abhebung vom schulischen Religionsunterricht und der Gemeindekatechese eine stärkere Aufmerksamkeit geschenkt werden. Die Ergebnisse der Jugenduntersuchung zeigen deutlich, daß die christliche Religion nicht mehr Teil der gesellschaftlichen Lebensform „Jugend" ist. Die Jugendkultur ist eine entkirchlichte und entchristlichte Kultur, höchstens durchsetzt mit religiösen Phänomenen. Man wird heute im Zeichen der Individualisierung nicht mehr von einer Tradierung oder auch einer Inkulturation des Glaubens sprechen dürfen, sondern – stringent vom Ich als Planungszentrum der Biographie her denkend – von einer „Aneignung des Glaubens" durch junge Menschen. Dies erfordert m. E. von der Religionspädagogik neue Überlegungen, die über die Korrelations- und Symboldidaktik hinausgehen. Vornehmlich werden drei Fragen zu beantworten sein: a) ob überhaupt eine „Inkulturation des Glaubens in die Jugendkultur" möglich ist, b) wie unter den Bedingungen einer individualisierten Lebensführung eine „Aneignung des Glaubens" geschehen kann und c) welche Ziele und Inhalte eine solche religions-„pädagogische" Arbeit mit Jugendlichen legitimerweise hat.

3.5 Die Gemeinde wird trotz der verbreiteten Krise gemeindlichen Lebens auch weiterhin der zentrale Ort kirchlicher Jugendarbeit sein müssen.

Diese Option bestätigen viele kirchenamtliche Dokumente, sie entspricht auch der Realität in der Praxis. Angesichts der Versuche von projektorientierten Basisbewegungen wie von fundamentalistischen Gruppen rechten Couleurs, junge Menschen außerhalb von Pfarreien zu sammeln, sollte dieses gemeindliche Prinzip für eine künftige Praxis der Jugendarbeit und Jugendverbandsarbeit nicht aufgegeben werden. Der ekklesiologische Grund dafür liegt m. E. darin, daß Jugend(verbands)gruppen primär jene Basiszellen sind, denen im Konzept der Evangelisierung ein hoher Stellenwert eingeräumt wird. Sie sind pastoraltheologisch gesehen weder bloß ein Teil der Kirche bzw. der Gemeinde, sondern Verwirklichung von Kirche im kleinen, sozusagen Keimzellen einer geschwisterlichen, mystischen und politischen Kirche. Und sie sind auch nicht bloß funktionale Strukturen, sozusagen „jugendliche Hilfstruppen der Pfarrei", sondern zuerst und vor allem kommunikative Strukturen der Kirche: Orte, in denen junge Menschen ihr Leben im Horizont des Evangeliums erfahren, verstehen und gestalten lernen; Orte, an denen sie Zugehörigkeit zu anderen und darin Identität gewinnen; Orte, wo sie sich kulturelle (d. h. auch religiöse) Traditionen in Auseinandersetzung mit der Kultur der Erwachsenen neu erschließen; Orte, von denen aus vielleicht auch das (durchaus konfliktreiche) Gespräch zwischen den Generationen möglich wird.

3.6 Die kirchliche Jugendarbeit wird künftig auf Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter angewiesen sein, die Fachleute und engagierte Christen sind.

Der Dienst in der kirchlichen Jugendarbeit ist mehr als nur ein „Job". Dies bedeutet,

daß die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sich nicht nur als pädagogische (oder theologische) Fachleute verstehen können, sondern zu einer Identität als „pastorale MitarbeiterInnen" finden. Es sind also Personen gewünscht, die betroffen vom Evangelium und der Not junger Menschen sind, betroffen von der Ambivalenz der Moderne, betroffen von der Sympathie (= Mit-leiden) mit der Kirche, betroffen von der Hoffnung auf eine geschwisterliche Welt. Das personale Angebot, das die Jugendarbeit der Kirche braucht, sind solidarische Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die sich mit jungen Menschen solidarisieren und zugleich diese zur Solidarisierung befähigen: zur Solidarität mit den „Verlierern der Moderne", zur Solidarität im Dienste der „Einen Welt", zur Solidarität mit der Schöpfung. Es sollen dies Menschen sein, die die Quelle ihrer Solidarität dem Evangelium entnehmen – Menschen also, die „frech und fromm" zugleich sind.

Bernadette Grawe

Was schafft neue Verbindlichkeiten?
Einige Aspekte kirchlicher Jugendverbandsarbeit

Katholische Jugendverbände stehen in den letzten Jahren vor neuen Herausforderungen, auf die sie in verschiedener Weise reagieren. Der vorliegende Bericht skizziert einige Aspekte ihrer aktuellen Jugendarbeit vor dem Hintergrund ihrer Geschichte. Die folgenden Ausführungen bieten dabei eher eine Beschreibung und persönliche Gewichtung, entwickeln jedoch keine grundsätzlich neuen Perspektiven.

1. Ein Blick in die Geschichte katholischer Jugendverbände

Die Gründung des BDKJ (Bund der Deutschen Katholischen Jugend) 1947 hatte das Ziel, der kirchlichen Jugendarbeit nach dem Verbot durch die Nationalsozialisten und nach dem Krieg eine neue organisatorische Grundlage zu geben und die Jugendverbände bei ihrem Neuaufbau zu unterstützen. Katholische Jugend(verbands)arbeit war einerseits ungefragt eingebunden in ein katholisches Milieu und knüpfte andererseits an alte selbständig bündische Traditionen aus der Vorkriegszeit an. Diese doppelte Bindung (hier Pfarrei – dort Bünde) fand damals ihren Niederschlag in einem Kompromiß. Man konstruierte den BDKJ nicht einfach als einen Zusammenschluß und Dachverband von selbständigen Jugendverbänden, sondern räumte der Pfarrjugend (Mannes- und Frauenjugend) als dem „Stamm" im BDKJ eine zentrale Rolle ein: Jugendliche wurden direkt Mitglied im BDKJ. Die Jugendverbände konnten in diesen Jahren ihre Strukturen wieder aufbauen. Integrationsfunktion hatte im Hintergrund ein weitgehend intaktes katholisches Milieu: der BDKJ war z. B. ein verläßlicher Bündnispartner für die CDU. Nicht selten bereiteten hier „Verbandsführer" und „Verbandsführerinnen" eine politische Laufbahn in dieser Partei vor. Das II. Vatikanische Konzil und die 68er Bewegung leiteten in der Geschichte des BDKJ einen Bruch mit dieser Verbandsgeschichte ein:

– Der „Stamm" wird endgültig aufgelöst und in einen Verband überführt (die Katholische Junge Gemeinde, KJG). Die Jugendverbände entwickeln deutlicher unterscheidbare Verbandsprofile.
– Die alten bündischen Traditionen („Jugend führt Jugend") weichen einer pädagogischen Professionalisierung. Gruppendynamisches Wissen wird einbezogen.
– Die Anti-Atomkraft-Bewegung in den 70er Jahren, spätestens aber die Auseinandersetzungen um den NATO-Doppelbeschluß in den 80er Jahren lassen erkennen, daß der BDKJ mit seinen politischen Optionen nicht mehr so unbefragt in der CDU beheimatet ist, sondern wechselnde Bündnisse eingeht.
– Konnte der BDKJ in den 50er Jahren etwa eine Million Mitglieder nachweisen, so hat sich die Zahl seither halbiert, bleibt aber seit einigen Jahren in etwa konstant.

2. Die aktuelle Jugendverbandsarbeit – einige Akzente[1]

Katholische Jugendverbände haben verschiedene Zielsetzungen. Zum einen geht es

[1] Martin Lechner und Thomas Göppel haben unter dem Titel „Verbändespiegel" in Kat. Bl. 116 (1991) 338–346 eine Untersuchung von Jahresberichten der meisten großen im BDKJ zusammengeschlossenen Jugendverbände veröffentlicht. M. E. gelingt

ihnen darum, Jugendlichen in ihren Gruppen oder Projekten Orte zu verschaffen, in denen diese neben Schule und Beruf ihre Freizeit gestalten und sich mit ihren persönlichen Entwicklungsfragen auseinandersetzen können. Über eine demokratisch aufgebaute Verbandsstruktur wollen sie zweitens die Ideen und Interessen junger Menschen dort bekannt machen, wo sie (finanz)politische, kulturelle oder soziale Wirkung zeigen können: im politischen, sozialen und im parlamentarischen Raum. Zum dritten geht es ihnen darum, Jugendliche für eine Selbstverwirklichung zu gewinnen, „die an Jesus Christus Maß nimmt"[2]. Die folgenden Ausführungen befassen sich mit diesen drei Zielsetzungen.

2.1 Politische Vertretungsarbeit

Katholische Jugendverbände sind „bunter" geworden

Die katholischen Jugendverbände haben in den letzten zehn Jahren die Fragen neuer sozialer Bewegungen engagiert aufgegriffen und haben sich vielerorts durch Einrichtung eigener kleinerer und größerer Projekte und Initiativen an der Bewältigung von Poblemen beteiligt: so etwa im Rahmen der Frauenbewegung, der Friedensbewegung, der Ökologiebewegung oder der Eine-Welt-Arbeit. Im Vergleich zu 1970 verfügen die Jugendverbände über ein größeres Finanzvolumen, so daß diese Ideen in der Regel auch realisierbar sind.

Durch symbolische und spontane Aktionen haben die Verbände in den letzten Jahren öffentliche Beachtung für ihre politischen Positionen gewinnen können. Diese Aktivitäten haben ihnen auch mehr Farbigkeit verliehen. Großveranstaltungen wie Frauenkulturfeste oder Aktionstage zu „500 Jahre Eroberung Lateinamerikas" waren und sind auf breiter Ebene für Jugendliche und junge Erwachsene sehr attraktiv, da sie dem Bedürfnis nach direkter politischer Demonstration, nach Aktion, aber auch nach kreativem Ausdruck entgegenkommen.

Die politische Vertretung erschöpft sich jedoch nicht in der medien- und erlebniswirksamen Demonstration politischer Auffassungen. Jugendverbände sind traditionell in sehr vielen vorparlamentarischen Gremien (z. B. Jugendwohlfahrtsausschüsse) vertreten und werden u. a. zur Jugendpolitik von Parteien und Regierung gehört.

Diese beiden sehr unterschiedlichen Wege der politischen Vertretungsarbeit halten die Jugendverbände in den letzten Jahren in Bewegung: die verbandsinterne Verständigung über politische Strategien verläuft auf den großen Konferenzen erfreulich kontrovers. Damit schaffen die Jugendverbände wichtige Voraussetzungen für die (Weiter)Entwicklung unserer Gesellschaft. Sie sind Orte der Beteiligung an Diskursen, in denen jeder um das überzeugendste Argument und die beste Problemlösungsidee ringt.

AmtsinhaberInnen: Lust auf Macht und Einfluß?

Der BDKJ und mit ihm alle Jugendverbände haben ein unschätzbar dynamisches Potential zur Verfügung: Sie erneuern sich auf ganz natürliche Art und Weise, denn Jugendliche wachsen nach und bringen ihre neuen Ideen und Vorstellungen auch in die Leitungsämter ein. Der BDKJ kennt keine „Funktionärsführung", die an den jeweiligen Leitungssesseln klebt: Die Verweildauer von jungen Erwachsenen in Leitungsämtern der katholischen Jugendverbände beträgt selten mehr als fünf Jahre.

Diese Leitungsämter bieten interessante politische Lernfelder. Der demokratische Willensbildungsprozeß in den Verbänden setzt auf die Fähigkeit, Ziele zu entwickeln und zu ihrer Durchsetzung Bündnisse einzugehen. Wer sich in ein (verbandliches Leitungs-) Amt wählen läßt, muß sich kontrollieren und seine Leitungsarbeit befragen lassen.

Die Verbandsleitungen (Diözesan- und Bundesleitungen) haben gegenwärtig folgende Probleme zu bewältigen:

- Öffentlich bekannt gewordene politische Skandale und Korrumpierbarkeit haben bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen in den letzten Jahren dazu geführt, daß sie das Vertrauen in politische Vertretung verloren haben. Gleichzeitig wurde durch diese Vorgänge die Forderung nach Transparenz poli-

es dieser Untersuchung gut, das, was die Jugendverbände im Moment inhaltlich bewegt, darzustellen. Wer einen umfangreicheren Gegenwarts-Überblick wünscht, kommt hier auf seine Kosten.

[2] Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit", Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg 1976, S. 295.

tischer Entscheidungen verstärkt. Für die AmtsinhaberInnen in den Jugendverbänden bedeutet das, daß sie sich deutlicher als bisher um die Entwicklung von Mitarbeit in den eigenen Reihen kümmern müssen.
Aber je mehr Jugendliche und junge Erwachsene an Entscheidungen beteiligt werden, um so größer ist die Akzeptanz und die Identifikation mit vertretenen Positionen.
– Ein gesellschaftlich erkennbarer Rückzug auf persönliche Freizeitbedürfnisse nach dem Motto: „Gib Gas, ich will Spaß!" erschwert die Wahrnehmung sozialer Probleme in unserer Gesellschaft. Gerade Jugendliche und junge Erwachsene sind von einem Rückzug ins Private erfaßt. Die Bereitschaft, sich zu engagieren und Verantwortung zu übernehmen, muß immer wieder mühsam errungen werden. Für AmtsinhaberInnen im Jugendverband bedeutet das, neben der eigenen Arbeit immer auch für die Übernahme von Ämtern zu werben und Jugendliche zu motivieren, ihre Interessen zu vertreten und Führung zu übernehmen.
Die verbreitete ambivalente Haltung gegenüber politischer Führungsarbeit macht vor AmtsinhaberInnen nicht halt. Einerseits bekennen sie offen ihr Interesse, Einfluß zu nehmen auf die Gestaltung der Gesellschaft, andererseits beschweren sie sich über immense Überstundenberge und über die Frustrationen in einer immer unüberschaubarer werdenden Lobbyisten-Landschaft. In Gesprächen aber geben sie zu, daß das eine offenbar ohne das andere nicht zu haben ist: Wer in dieser Gesellschaft erfolgreich etwas bewegen will, muß sich dieser Widersprüchlichkeit aussetzen und jeweils eine persönliche Lösung dafür finden.

2.2 Herausforderungen für die pädagogische Arbeit

Ausgangspunkt und Keimzelle aller politischen Arbeit, mit der die Verbände sich in der Öffentlichkeit darstellen, war und ist die Gruppenarbeit: ein Kreis von etwa Gleichaltrigen, geleitet von einer/m oder mehreren GruppenleiterInnen. Zu Beginn der Jugendbewegung am Anfang unseres Jahrhunderts schafften Jugendliche und junge Erwachsene mit der Gruppe einen neuen Rahmen, eine bisher nicht gekannte neue Sozialform für ihre eigene Sozialisation und Identitätsentwicklung. Eine überschaubare und verbindliche Gruppe ermöglichte soziales Lernen, GruppenleiterInnen hatten die persönliche Entwicklung, die Lern- und Lebensgeschichte ihrer jeweiligen Gruppenmitglieder im Blick.
In den 70er Jahren stand „Gruppenarbeit" viel stärker als heute im Mittelpunkt verbandlicher Aufmerksamkeit. Gruppendynamische und gruppenpädagogische Theorien bestimmten die Konzeptionen für die Ausbildung von GruppenleiterInnen. Demokratische Bildung hatte hier ihren Ausgangspunkt. Diese Praxis hat sich 1975 auch im Synodenbeschluß niedergeschlagen. Dort hieß es sinngemäß: Die Jugendlichen müssen ihre Gruppe finden können. Das Konzept der „reflektierten Gruppe" setzte auf die gegenseitig stützende, Perspektiven und Identität bildende Kraft der Kommunikation der Gruppenmitglieder untereinander. Obwohl Gruppenarbeit weiterhin die Basis der Jugendverbandsarbeit bildete, wurde sie in den 80er Jahren in der konzeptionellen Reflektion weniger beachtet. Jugendverbände nahmen vielerorts Formen der offenen Treffpunktarbeit auf und setzten stärker auf kulturelle Angebote und Projekte. Auf diese Weise konnten sie neue jugendliche Verhaltensweisen besser integrieren und dem Trend nach eher unverbindlichen Kontakten nachkommen.
Zur Zeit gibt es Anzeichen dafür, daß die Jugendverbände auch ihre pädagogische Praxis erneut reflektieren. Die jugendliche Identitätsentwicklung steht unter einem zunehmenden Individualisierungsdruck. Die sozialen Milieus verlieren ihre identitätsstiftende und -sichernde Funktion, der einzelne Mensch hat die Chance (oder sieht sich gezwungen), seine Biographie in allen Einzelheiten selbst zu entwickeln. Der Pluralismus führt zu einer größeren Experimentierfreude, bietet aber auch die Gefahr, sich in der Vielfalt der Möglichkeiten nicht mehr zurechtzufinden.
Mit ihrer durchdachten Konzeption von Gruppenarbeit geben die Jugendverbände hier orientierende Hilfen und können den Verlust traditioneller sozialer Milieus auffangen. Voraussetzung dafür ist eine (auch reflektorisch) bessere Wahrnehmung der persönlichen Entwicklung jedes einzelnen

Gruppenmitgliedes durch die GruppenleiterInnen und die Aufwertung des „personalen Angebotes" der Jugendverbände.
Lebensbestimmende Orientierungen erfolgen heute weniger über gesellschaftliche und kirchliche „Verkündigung", sondern werden weit eher in engen persönlichen Beziehungen gefunden. Im Kontakt mit anderen werden wichtige Wertentscheidungen gefällt, über die Identifikation mit glaubwürdigen (Leitungs-)Personen können stabile Lebensorientierungen gefunden werden. Der vorhandene Individualisierungsschub hat in den Jugendverbänden die Bedeutung fester und längerfristiger Gruppenarbeit nivelliert. Die Jugendverbände sind mancherorts in der Gefahr, ähnlich den kommerziellen Freizeiteinrichtungen der vorhandenen Konsumhaltung durch kurzfristige Angebote entgegenzukommen. Oder aber sie spezialisieren sich auf eine politische Fragestellung und lassen für den breiteren jugendlichen Entwicklungsprozeß zu wenig Raum. Keine Frage: Jugendliche brauchen „Anregungszusammenhänge" (Diethelm Dahm), in denen sie durch kurzzeitige Teilnahme für Fragen aufgeschlossen werden und sich dabei schrittweise für eine längerfristige Orientierung oder Bindung entscheiden können.
Vor diesem Hintergrund denken die Jugendverbände gegenwärtig über ihren Mitgliederbegriff nach und beschreiben, wie die Art der Bindung und Beziehung Jugendlicher zu den angebotenen Strukturen aussieht und wie sich ihr Auswahlverhalten in der Annäherung an verbandliche Jugendarbeit gestaltet.
Die Einrichtung offener Angebote hat neben der Gruppenarbeit im Verband offenbar einen Sättigungsgrad erreicht. Meines Erachtens ist es an der Zeit, die mittlerweile vorhandene Bandbreite der in den Verbänden in den letzten Jahren entwickelten Lern- und Aktionsformen in ihrer jeweiligen Bedeutung und Funktion angesichts der gesellschaftlichen Veränderungen zu beschreiben und zu bewerten.

2.3 Evangelisierung in den Jugendverbänden

Die Erosion gewachsener sozialer und weltanschaulicher Milieus brachte in den letzten Jahren kirchliches Engagement gesellschaftlich – aber auch unter Kirchenmitgliedern – immer mehr unter Rechtfertigungszwang. Es ist nicht mehr selbstverständlich, in einer der Kirchen Mitglied zu sein. Diese sehen sich zunehmend der Kritik ausgesetzt. Öffentlich ausgetragene Konflikte um markante Vertreter kritischer Positionen und Innovationen (wie z. B. Leonardo Boff oder Eugen Drewermann) verschärfen die Auseinandersetzungen. Der Streit geht darum, welche Wege die Kirche in einer sich immer mehr verändernden Gesellschaft einschlagen muß, wenn sie ihrem Auftrag treu bleiben will und die Erinnerung an Jesus Christus auf eine Weise wachhält, die für Menschen von heute hilfreich lebenswert erscheint.
An diesem Streit beteiligen sich auch die katholischen Jugendverbände. Das hat auf Bundes- und Diözesanebene in den letzten Jahren zum Teil zu heftigen Konflikten zwischen den Jugendverbänden und den Bischöfen geführt. Diese Auseinandersetzungen sind unumgänglich und führten schließlich nach längeren Gesprächen auch meistens zu einer neuen Verständigung. Manche behaupten, das gegenseitige Verstehen sei leicht irritierbar und die Decke der Übereinstimmungen sei zu dünn. Es kann aber nicht übersehen werden, daß hier innerkirchlich immer wieder neu unterschiedliche theologische bzw. ekklesiologische Positionen aufeinandertreffen und dabei Wege der Integration oder Toleranz gefunden werden. Daß das oft in der Öffentlichkeit ausgetragen wird, mag zu Dünnhäutigkeit führen. Wir lernen dabei aber in der Kirche, mehr Transparenz zuzulassen, und stellen uns in unserem internen Konfliktverhalten einer kontrollierenden gesellschaftlichen Öffentlichkeit. Meines Erachtens ist das bei aller möglichen Mißverständlichkeit eher ein Beitrag zu mehr Glaubwürdigkeit.
Gleichzeitig zeigt sich, daß die alltägliche Beziehung zwischen den örtlichen Verbandsgruppen und den Pfarreien im wesentlichen gut funktioniert. Sie ist viel enger, als manche spektakuläre Auseinandersetzung auf oberer Ebene glauben macht. Jugendverbände sind immer noch in den Pfarrheimen der Kirchengemeinden zu Hause und gestalten das Gemeindeleben auf ihre Art und Weise mit.
Martin Lechner hat darauf hingewiesen, daß nach dem Konzil der klerikale Einfluß in den

Jugendverbänden zurückgegangen ist und daß das Evangelium selbst und weniger das Lehr- und Hirtenamt der Kirche zum Bezugspunkt jugendverbandlicher Identität wurde[3]. Die verbandliche Praxis bestätigt diese Hypothese: Konzepte und Wege der Evangelisierung (ausgehend von der Enzyklika: „Evangelii nuntiandi") haben ihren Einzug in das kirchliche Selbstverständnis der Jugendverbände gehalten. Der „Konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" war ganz wesentlich motiviert aus einer christlich begründeten Zukunftshoffnung. Er hat vielerorts Jugendverbände mit anderen Christen in einen Dialog geführt bei Aktionen zum Ausdruck ihrer Wertvorstellungen und ihrer Verantwortung angesichts weltweiter Bedrohungen.

Die Beheimatung der Jugendverbände in der Kirche hat zur Folge, daß diese mit ähnlichen Plausibilitätsproblemen zu kämpfen haben. Bis vor einigen Jahren haben sie sich noch sehr von einer „Volkskirche" abgegrenzt und sich als „Gemeindekirche" (d. h. als homogene Überzeugungsgruppen) verstanden. Immer mehr müssen sie aber zur Kenntnis nehmen, daß die in der Volkskirche vorhandene Heterogenität von „Kirchlichkeit" und „Mitgliedschaft" eben auch auf sie selbst zutrifft. Die Jugendverbände müssen daher ähnlich wie die Kirchen für die Entwicklung ihrer religiösen Überzeugungen und Wertvorstellungen einen Prozeß der eigenen Evangelisierung vorantreiben. Der BDKJ-Bundesvorstand entfaltete in diesem Jahr seine kirchenpolitischen Positionen von der communio-Theologie des II. Vatikanischen Konzils her. Er legt damit Wert auf die dialogische Struktur der Kirche: die kirchliche „communio" entsteht über den Dialog der Gläubigen miteinander. Jugendliche, die angesichts gesellschaftlich begründeten Individualisierungsdrucks ein eigenes Lebenskonzept entwickeln, können sich in verbandlichen Gruppen auf eine Art und Weise selbst verwirklichen, die die kommunikative Bezogenheit des Menschen auf seine Mitmenschen hin nicht vergißt[4].

[3] *Martin Lechner,* Pastoraltheologie der Jugend, München 1992, 330.

[4] BDKJ-Bundesvorstand: „Gemeinsam sind wir Kirche der Zukunft", Grundsatzteil zur kirchenpolitischen Interessenvertretung, Hauptversammlung des BDKJ vom 13. bis 17. 5. 1992 in Altenberg, 10ff.

Eine an Werten und Haltungen orientierte Jugendverbandsarbeit wird in einem pluralistischen Umfeld dann nicht an Attraktivität verlieren, wenn Jugendliche in einem selbstorganisierten Kommunikationsprozeß ihre Werte beschreiben und weiterentwikkeln können. Im Hinblick auf die Einbettung in das kirchliche Normen- und Wertgefühl geht es darum, „. . . für ein Verständnis von Jugendverbandsarbeit einzutreten, das statt auf Verkündigung auf Verständigung über zentrale Sinn- und Wahrheitsfragen setzt . . ."[5]

Statt einer Schlußbemerkung

Ein dunkler Raum. Mitten darin drei Monitore. Sie zeigen den kahlgeschorenen Kopf eines Mannes, der sich dreht und ohne Pause schreit: „Help me, beat me!" (Hilf mir, schlage mich.) Dieser in ständiger Wiederholung ablaufende Videofilm wird außerdem in Großformat auf drei Wände des Raumes projiziert. Jeder, der den Raum durchquert, wirft unweigerlich seine Schatten auf diese Projektion. Diese Installation von Bruce Nauman empfängt weithin hörbar die Besucher der diesjährigen Kasseler documenta im Fridericianum mit einem zudringlich lauten Ton, dessen Ursprung und auch Bedeutung erst erkennt, wer sich auf die Suche danach macht.

Jugendliche artikulieren in unserer Gesellschaft viele Zukunftsfragen, weil es ihre sind oder werden. Manchmal schreien sie. Manchmal drehen sie sich auch um sich selbst, sie sind laut, aggressiv oder zudringlich. Nicht immer verstehen wir sofort, um was es ihnen denn geht. Aber meistens sprechen sie etwas aus, was diese Gesellschaft neu zu lernen oder zu bewältigen hat. So wie sich die Betrachter bei Wahrnehmung des Kunstwerkes von Bruce Nauman nicht aus dem Geschehen heraushalten können, so sind die Fragen Jugendlicher heute auch Fragen, die uns alle betreffen. Jugend(verbands)arbeit heißt nicht einfach, einige neue Spielwiesen zur Verfügung zu stellen, sondern durch Auseinandersetzung, Beziehungsaufnahme und Gespräch neue gesellschaftliche (und kirchliche) Organisationsformen und Verbindlichkeiten zu schaffen.

[5] *Michael Kröselberg,* „Identität und Solidarität", in: BDKJ Journal 1. Jg. 1992, Nr. 7/8, vom 10. 7. 1992, 16.

Otto Friedrich

Jugendgruppen im kirchlichen Raum: Streiflichter und Angebote

Im folgenden wird versucht, neben einigen streiflichtartig berichteten Erfahrungen zweier junger Erwachsener einen Überblick über das Spektrum an Bewegungen im kirchlichen Raum Österreichs zu geben und die wesentlichen Gruppierungen zu nennen, im Rahmen derer Jugendgruppen entstanden sind. *red*

Streiflicht 1: Die Gruppe

Paul[1]: Für mich bedeutet die Gruppe sehr viel. Hier habe ich Freunde gefunden. Sie ist mein eigentlicher Bezug zur Kirche. Amtskirche – die erfahre ich über die Medien; die Kirche, die ich lebe, finde ich bei meinen Freunden in der Gruppe, bei der Messe, die wir gemeinsam feiern: dort zeigt sich das Christsein für mich.

Thomas[2]: Vor drei Jahren bin ich von der Jugendgruppe in meinem Dorf zum Jugendführer gewählt worden. Ich wollte mit den Jugendlichen eine Gruppe schaffen, in der die einzelnen füreinander da sind, wo gemeinsame Aktivitäten gesetzt werden, wo auch eine Auseinandersetzung mit verschiedenen Themen stattfindet. Doch die Jugendlichen im Dorf hat eigentlich nichts interessiert. Der Hauptgrund unserer Zusammenkünfte war reine Unterhaltung: Musik – laut aufgedreht; tiefergehende Probleme wurden nicht behandelt. Außerdem ist das Ganze am Pfarrer gescheitert, der mich nicht akzeptieren wollte, obwohl ich gewählt war.

Diese beiden kontrastierenden Erfahrungen über die Möglichkeit und Unmöglichkeit kirchlicher Sozialisation in Jugendgruppen deuten die Spannbreite an, in der sich die Arbeit und Erfahrungen in Gruppen heute bewegen.

Streiflicht 2: Gottesdienst

Paul: Das, was ich im normalen Gottesdienst erlebe, bereitet mir Schwierigkeiten: da ist es recht kalt und monoton. Hier fehlt in der Kirche etwas, das begeistert. In der GCL gibt es Messen, die wir selber gestalten, wir können da freier sein. So wird die Feier persönlicher, und es entsteht wirklich Gemeinschaft. In einem normalen Gottesdienst kann ich zwar meine persönliche Gemeinschaft mit Gott erleben, aber es handelt sich nicht um die große Gemeinschaft mit anderen Menschen.

Thomas: Mit den kirchlichen Jugendeinrichtungen im Vikariat haben wir wenig zusammengearbeitet. Ein Grund dafür ist die Art der regionalen Jugendgottesdienste gewesen. Die waren bei unseren Leuten wegen ihrer Länge (zweieinhalb Stunden) nicht beliebt. Zudem gab es Kritik, daß in diesen Gottesdiensten einige „naiv" wirkende Aktivitäten gesetzt werden. So wurde z. B. in der Kirche ein Wollknäuel herumgeworfen, und jeder, der das Knäuel bekommen hat, hat es wieder weitergeworfen. Sinn des Ganzen war, ein Netz zu flechten. Bei einigen Jugendlichen ist das einfach nicht angekommen.

Wenig Gemeinsamkeit der Angebote

Der Wert von kirchlicher Sozialisation durch Gruppen ist zwar in Diskussion, doch er wird generell nicht bestritten[3], nicht zuletzt im Lichte des beinahe unüberschaubaren Angebots für Jugendliche im kirchlichen Raum. Die Ausrichtung der einzelnen Angebote ist sehr unterschiedlich und unter anderem von der Spiritualität der verschiedenen „Mutter"-Organisationen geprägt, auf deren Pädagogik und pastoraler Methode die verschiedenen Wege der Jugendarbeit fußen. Als Gemeinsamkeit der meisten Gruppen von Jugendlichen und jungen Erwachsenen kann am ehesten genannt werden, daß sie koedukativ geführt sind. Geschlechtshomogene Jugendarbeit ist aufgrund spezieller Gegebenheiten (z. B. geschlechtshomogene Schule) oder in traditionell auf ein Geschlecht ausgerichteten Organisationen (vor allem bei den – männlichen – Schüler- und Studentenverbindungen) zu finden. Gleichwohl ist vor allem durch feministische Ansätze in der Pastoral auch bei der Arbeit in Jugendgruppen der ausschließliche koedukative Ansatz wieder in Frage gestellt[4]; in einigen Organisationen ist getrennte Mädchen-/Frauen- bzw. Burschen-/Männerarbeit eine Methode zusätzlich zur koedukativen Praxis.

[1] Paul ist Wiener, 23 Jahre alt. Er engagiert sich in einer Gruppe junger Erwachsener im Rahmen der Gemeinschaften christlichen Lebens (GCL).

[2] Thomas stammt aus einem kleinen Dorf im Weinviertel. Er ist 23 Jahre alt. In seinem Dorf hat er versucht, auf pfarrlicher Ebene eine Jugendgruppe aufzubauen.

[3] Vgl. hierzu: *R. Münchmeier,* Freiräume gesucht, in: jugend & kirche 25 (1991/92) 2–5; *O. Kromer,* Die Gruppe ist tot – es lebe die Gruppe!, ebd. 28–32.

[4] *I. Kromer,* Mädchenwelten – Burschenwelten. Geschlechtsspezifische Jugendarbeit als Qualifikation der koedukativen Praxis, ebd. 54–57.

Gruppen als Zentrum pfarrlicher Jugendarbeit

Pfarrliche Jugendarbeit ist auch heute noch stark von Gruppen geprägt. Während im ländlichen Raum die traditionelle Jugendgruppe, die nicht von vornherein thematisch orientiert ist, vorherrscht, entstehen in der Großstadt vermehrt „projektorientierte" Gruppen, die sich um eine konkrete Aufgabe herum (Sozialprojekt, Theatergruppe u. ä.) bilden. Aufgrund der örtlichen Nähe vieler Pfarren im städtischen Milieu ist auch die „Mobilität" der Jugendlichen zu anderen Pfarren als der Heimatpfarre größer. Viele spirituelle Bewegungen, die in der Kirche wirken und mit Gruppen von Jugendlichen und jungen Erwachsenen arbeiten, sind auch auf die Arbeit in Pfarren hin orientiert. Die traditionellen Organisationen, auf denen die pfarrliche Jugendarbeit fußt, sind die Jugendgliederungen der Katholischen Aktion.

Jugendgruppen im Rahmen der Katholischen Aktion

Die *Katholische Jugend/Katholische Jugend Land* ist diejenige Organisation, die in allen österreichischen Diözesen verankert ist und auf der pfarrlichen Jugendarbeit fußt: Sie ist somit wesentlich durch die Arbeit in Jugendgruppen gekennzeichnet. Spiritualität und thematische Schwerpunkte sind stark von den örtlichen Gegebenheiten bestimmt. Im Rahmen der Katholischen Aktion sind auch die milieuspezifischen Jugendgliederungen *Katholische Schüler/innen-Jugend* und *Katholische Arbeiter- und Arbeiterinnenjugend* angesiedelt, die ebenfalls in Jugendgruppen auf die besonderen Fragen und Bedürfnisse von Schülern und jungen Arbeitern ausgerichtet sind. Auf Universitätsebene sind Studenten im Rahmen der *Katholischen Hochschuljugend* tätig, die die Kerngruppen der Katholischen Hochschulgemeinden bilden. Die Gruppen in diesem Bereich sind vor allem projekt- oder themenorientiert.

Streiflicht 3: Glaube

Paul: Gott gibt mir ein Gefühl der Sicherheit und der Hoffnung: Er ist jemand, der immer da ist, und solange ich mich an seine Regeln halte, wird er mich begleiten und mir dabei helfen. Für mich ist einfach wichtig, daß ich jemanden habe, an den ich mich wenden kann. Wir haben uns in der Gruppe auch mit verschiedenen Bibelstellen beschäftigt und mit Beispielen von Jesus – wie etwa Gewaltfreiheit, der friedlichen Lösung von Konflikten –, auf die ich nie selber gekommen wäre. Wenn ich mich damit auseinandersetze, erkenne ich mich auch selbst.
Thomas: Wir wollten versuchen, gemeinsam mit dem Pfarrer verschiedene Themen anzugehen, Themen wie: Gibt es Gott? usw. Aber ich mußte feststellen, daß es unter den Jugendlichen kaum eine Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit diesen Themen gibt.

Verbände mit Gruppen von Jugendlichen oder jungen Erwachsenen

Eine Reihe von katholischen Verbänden ist auf die Arbeit mit Jugendgruppen ausgerichtet. *Pfadfindergruppen,* ebenfalls in vielen Pfarren tätig, gibt es nicht nur für Kinder: *Ranger und Rover,* das ist die Altersgruppe der 16- bis 20jährigen, engagieren sich nach der Methode „Sehen – Verstehen – Handeln" zu verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen und Themen. Das *Kolpingwerk* ist eine Gruppierung, die sich als Bildungs- und Aktionsgemeinschaft versteht. Sie nimmt sich der in Ausbildung Stehenden (Lehrlinge, Schüler, Studenten), aber auch der Randgruppen an. Jugendgruppen gibt es in den Wohnheimen und in einigen Pfarren, in denen das Werk tätig ist.
„Mit jugendlicher Lebensfreude und Dynamik gepaarter elitärer Geist" zeichnet nach eigenen Angaben den *Mittelschüler-Cartell-Verband* aus, der in Studentenverbindungen organisiert ist. Verbindungen von Hochschülern sind im *Cartellverband der katholischen österreichischen Studentenverbindungen* zusammengeschlossen. Die Mitglieder der Verbindungen beider Organisationen sind farbentragende männliche Studenten, ihre geistige Ausrichtung fußt auf den Prinzipien Religion, Vaterland, Wissenschaft und Lebensfreundschaft; die Gruppen haben eine prononciert politische Ausrichtung, die dem konservativen Spektrum zuzuordnen ist. Studentinnenverbindungen oder Verbindungen mit Mitgliedern beiderlei Geschlechts wurden in den letzten Jahren vereinzelt außerhalb der Dachverbände gegründet.

Streiflicht 4: Welt

Paul: Die Freunde aus der Gruppe sind mein Rückhalt: Ich weiß, ich bin nicht allein auf der Welt. Das gibt mir Kraft. Es gibt schon

auch andere Leute, die mein Engagement nicht verstehen. Aber für mein seelisches Wohlbefinden sind diejenigen maßgeblich, die mir nahestehen. Und die gehören zur Gruppe. Es wäre schön, wenn Kirche auch anderswo wirksam wäre. Für mich muß ich aber entscheiden, inwieweit ich den Geist, aus dem ich in der Gruppe lebe, anderen vermitteln kann.

Thomas: Ich habe Kontakt aufgenommen zu einer Kleingruppe in der nahen Bezirksstadt, die Projekte in der Dritten Welt betreut hat. Aber auch für dieses Thema war wenig Interesse da. Ähnlich erging es meinem Vorschlag, mit der Theatergruppe anläßlich des 40. Jahrestages der Annexion Österreichs durch Hitler ein Theaterstück Felix Mitterers aufzuführen.

Neue geistliche Bewegungen

Die unter diesem Begriff zusammengefaßten Bewegungen bezeichnen eine Reihe von unterschiedlichen spirituellen Gruppen, die innerhalb der Kirche stark an Bedeutung gewinnen. Die meisten von ihnen widmen sich auch Jugendlichen, viele arbeiten mit Jugendgruppen. Da die Zahl der Bewegungen auch in Österreich groß ist und viele der Gruppierungen im Aufbau begriffen sind, ist die folgende Zusammenstellung zwangsläufig nicht vollständig[5].

Einige der Bewegungen sind gerade in der Jugendarbeit auf die Erneuerung im Rahmen des pfarrlichen Lebens ausgerichtet. Diese Bewegungen versuchen, ihre Spiritualität auf der Ebene der pfarrlichen Jugendarbeit in die Jugendgruppen einzubringen. Die *Charismatische Gemeinde-Erneuerung,* deren Spiritualität auf „Geist-Erfahrung" und eigenen Gebetsgruppen beruht, ist hier zu nennen, ebenso wie die *Bewegung für eine bessere Welt (Lombardi-Bewegung),* die ein Modell und eine Methodik zum Neuaufbau von Gemeinde und Gemeinschaft im Sinn einer Einheit von Glauben und Engagement für die Welt entwickelt hat.

Auch die *Fokolar-Bewegung* arbeitet mit Jugendlichen, die sich in sogenannten *GEN-Teams* treffen. „Gegenseitige Liebe" und die „einheitsstiftende Kraft des Evangeliums", gepaart mit der Betonung einer starken Beziehung zu Jesus, die auch das Leben im Alltag bestimmt: so definiert die Bewegung den Schwerpunkt ihrer Spiritualität. Ignatianische Spiritualität, das heißt Auseinandersetzung mit Glauben und Leben, die von den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola mitgeprägt ist, kennzeichnet die *Gemeinschaften christlichen Lebens/Marianische Kongregationen (GCL/MK).* Wesentliches Element ist die wöchentliche oder vierzehntägliche Zusammenkunft. Jugendliche und junge Erwachsene treffen sich in eigenen Gruppen, in denen auch thematisch gearbeitet wird. Schließlich ist die *Legion Mariens* zu nennen, die im allgemeinen auf pfarrlicher Ebene organisiert ist. Jugendliche treffen sich in eigenen Gruppen, „Jugendpräsidien": Gebet und aufgetragene „apostolische Arbeit" sind wichtige Elemente der Bewegung, die durch eine ausgeprägte marianische Frömmigkeit gekennzeichnet ist.

Die vor allem in Westösterreich verbreitete Gruppierung *Kreis junger Missionare/KIM* ist eine Jugendorganisation zur Förderung von Berufungen in der Kirche. Jugendliche – Burschen und Mädchen getrennt – treffen sich in „Bibelzellen" und nehmen an gemeinsamen Veranstaltungen und Kursen teil. Eigene Jugendgruppen gibt es auch an den Orten, an denen die *Salesianische Familie* wirkt, d. h. an den Niederlassungen der Salesianer Don Boscos und der Don-Bosco-Schwestern. Die Jugendarbeit dieser Bewegung fußt auf der Spiritualität im Geiste des Ordensgründers Don Bosco.

Jugendgruppen, nach Geschlechtern getrennt, gibt es auch in Zentren des *Opus Dei.* Die Methoden der Jugendarbeit in dieser Organisation sind jedoch ebenso wie deren spirituelle Ausrichtung starker innerkirchlicher Kritik ausgesetzt.

Streiflicht 5: Kirche

Paul: Ich denke, das Angebot der Kirche ist nicht zeitgemäß. Wenn ich die Amtskirche anschaue, so bezweifle ich, daß sie Jugendliche anspricht. Daß Mädchen nicht ministrieren sollen oder daß es so Schwierigkeiten mit der Frage des Zölibats gibt, wo doch so ein großer Priestermangel ist: Dieses Festhalten an Traditionen wird für mich immer mehr zu einem Rückschritt. Ich halte gerade in der Kirche die Pluralität zwischen Mann und Frau für wichtig. Die Probleme sind aber so tief verwurzelt, daß sich da kaum etwas ändern wird. Deswegen kümmere ich mich

[5] Da für die Bewertung der Jugendarbeit der einzelnen Gruppierungen auch die Kenntnis von deren spirituellem Kontext notwendig ist, sei auf eine Sammlung von (Selbst-)Darstellungen der wichtigsten dieser Bewegungen verwiesen: *F. Valentin – A. Schmitt* (Hg.), Lebendige Kirche. Neue geistliche Bewegungen, Mainz 1988.

auch wenig darum. Sondern ich engagiere mich da, wo ich kann.
Thomas: Von der Kirche bin ich schon enttäuscht. Die Kirche hat sich doch zum Ziel gesetzt, ehrlich zu sein, für die Menschen da zu sein, doch wenn man es genauer betrachtet, ist sie das Gegenteil davon. Ich höre unter Jugendlichen oft genug „Glaube ja, Kirche nein". Es sind auch immer mehr, die einfach nicht mehr in die Kirche gehen. Besonders enttäuschend sind für mich Entwicklungen in der österreichischen Kirche, wie die letzten Bischofsernennungen.
An Angeboten für Jugendliche und junge Erwachsene fehlt es in der Kirche Österreichs, wie schon diese kurze Zusammenstellung aufzeigt, nicht. Doch auch für die Arbeit von Jugendgruppen bzw. deren Lebensfähigkeit ist der Gesamtkontext der kirchlichen Situation, insbesondere die Schwierigkeit kirchlicher Sozialisation, mitbestimmend. Das vielfältige Angebot sollte Anlaß zu Zuversicht geben, aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß gleichzeitig die Gefahren nicht gebannt sind: Grosso modo gesehen werden die Gruppen von Jugendlichen und jungen Erwachsenen nur dann überleben, wenn Kirche auch als Gesamtes (und nicht nur als Kleinkirche in der Gruppe) erfahrbar wird. Die obigen warnenden Anmerkungen der beiden Gesprächspartner der „Streiflichter" gerade zu diesem Thema sprechen für sich.

Klaus Ritter

Alle sitzen in einem Boot und rudern in verschiedene Richtungen

Ergebnisse einer Umfrage

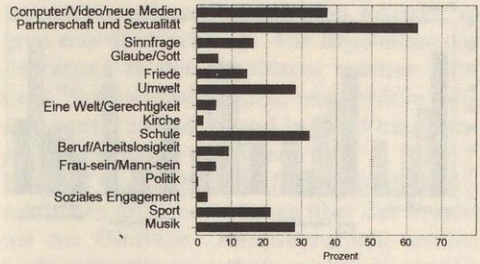
In vielen Fragen der Jugendpastoral haben haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter durchaus ähnliche Ziele; in anderen, teils ebenfalls wichtigen Fragen gehen die Erwartungen und dementsprechend auch die gesetzten Schwerpunkte weit auseinander. Gerade darüber bedarf es eingehender Gespräche, wenn es zu wirklich gemeinsamen „Leitlinien der Jugendpastoral" kommen soll. *red*

Wenn in Politik und Wirtschaft Situationsbestimmungen gemacht werden, gehören Umfragen zum grundlegenden Handwerkszeug der Analytiker. In kirchlichen Kreisen verläßt man sich bei der Planung normalerweise auf persönliche Einschätzungen. Dabei wird die Wirklichkeit aus der eigenen Perspektive wahrgenommen und – oft unbewußt – in einer zu den eigenen Vorstellungen passenden Weise interpretiert.
Im Herbst 1990 begann eine Arbeitsgruppe im Auftrag des Bischofsvikars für Jugendfragen einen Entwurf zu „Leitlinien für Jugendarbeit und Jugendseelsorge in der Erzdiözese Freiburg" zu schreiben. Um beim Schreiben dieses Konzepts neben den eigenen Wahrnehmungen auf ein breites Meinungsspektrum von in der kirchlichen Jugendarbeit Tätigen zurückgreifen zu können, wurde im Frühjahr 1991 eine schriftliche Umfrage unter den ehren- und hauptamtlichen Multiplikatorinnen und Multiplikatoren in der kirchlichen Jugendarbeit und Jugendpastoral der Diözese durchgeführt. Über tausend Fragebögen kamen zurück und wurden ausgewertet. Viele Annahmen des Leitlinienentwurfs wurden bestätigt; z. B. daß die „Schule" besonders für Kinder ein wichtiges Lebensthema ist oder daß für Jugendliche und junge Erwachsene „Partnerschaft und Sexualität" ein wichtiges (laut Umfrage sogar das wichtigste) Lebensthema ist und dabei gleichzeitig auch an erster Stelle unter den Themen genannt wird, die in der kirchlichen Jugendarbeit zu kurz kommen. Bei einigen Punkten wurden auch Trends deutlich, die bisher nicht so im Blick waren. Drei davon möchte ich im folgenden herausgreifen.

Die religiöse Frage wird erst spät gestellt

Die Häufigkeit, mit der Untersuchungen zur Situation junger Menschen erscheinen, ist ein Indiz dafür, wie schnell sich die Situation, in der Jugendliche heute leben und die ihr Lebensgefühl bestimmt, verändert. Die Kirche ist so herausgefordert, ihre Wahrnehmungsfähigkeit zu erweitern und aus dem Wahr-Genommenen auch Konsequenzen zu ziehen.
Nach Einschätzung der Befragten quer durch alle Berufs- und Tätigkeitsgruppen haben Themen wie „Politik", „Sinnfrage", „Glaube/Gott" oder „Kirche" bei Jugendlichen von 13 bis 17 Jahren wenig bis nahezu keine Bedeutung.

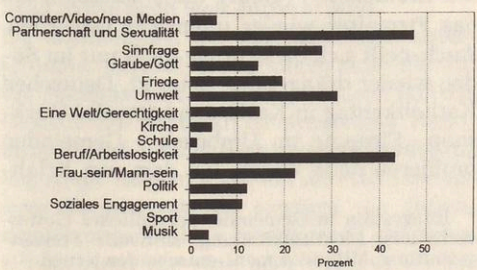
Lebensthemen Jugendlicher (13–17 Jahre)



Daher ist zu fragen, ob Jugendpastoral und kirchliche Jugendarbeit durch ihr Drängen, in diesem Alter öfters „etwas Religiöses zu machen" oder endlich mehr „politisch aktiv zu werden", möglicherweise eher die „Lust an Gott" und an „christlichem Engagement in der Welt" verhindert, als sie zu fördern. Auf dem Hintergrund der Aussage, daß religiöse Themen und Fragen in diesem Lebensabschnitt keine Rolle spielen, stellt sich z. B. die Frage nach dem Firmalter, die in der letzten Zeit wieder stärker diskutiert wird, noch deutlicher. FirmkatechetInnen können ein Lied davon singen, wie es jemand geht, der versucht, Antwort auf Fragen zu geben, die Jugendliche in der Regel gar nicht stellen. Enttäuschung und Klagen sind oft das Ergebnis auf seiten der FirmkatechetInnen und die Hoffnung, daß „man nie weiß, ob nicht doch etwas getroffen hat und erst später zur Entfaltung kommt", ist nur ein schwacher Trost.

Erst im Alter der jungen Erwachsenen (18–30 Jahre) wird nach Einschätzung der Befragten die „Sinnfrage" richtig aktuell (sie steht an der vierten Stelle), und auch die Themen „Kirche", „Glaube/Gott" und „Politik" rücken deutlich in der Liste der Lebensthemen nach oben.

Lebensthemen junger Erwachsener (18–30 Jahre)



Gerade in diesem Lebensabschnitt sind glaubwürdige Personen wichtig, die mit ihrem Glauben und Zweifeln erkennbar sind, die angefragt und ausgefragt werden können. Umso größer ist daher die Anfrage an die kirchliche Jugendarbeit, besonders aber auch an die Erwachsenengruppen und -verbände, wenn gerade junge Erwachsene ihren Zugang zur Kirche verlieren und ihre Sinn-Sehnsucht bei anderen „Anbietern auf dem Markt der Sinnangebote" zu befriedigen suchen.

Begleiten oder begeistern?

Welche persönlichen und beruflichen Fähigkeiten brauchen hauptberufliche JugendarbeiterInnen? Bei der Auswertung dieser Frage kristallisierten sich zwei Spitzenreiter heraus: „junge Menschen begeistern können" (55%) und „junge Menschen in Glaubens- und Lebensfragen begleiten" (50%). Diese beiden Fähigkeiten stehen bei allen Gruppierungen und Berufsgruppen an einem der vordersten Plätze. Eine interessante Unterscheidung ergab sich aber bei der getrennten Auswertung von Ehrenamtlichen und Hauptberuflichen.

Mit großer Mehrheit (66%) wünschen sich ehrenamtlich Engagierte Hauptberufliche, die begeistern können, an zweiter Stelle steht die Begleitung, diese wird aber nur noch von weit weniger als der Hälfte (44%) genannt. Gerade umgekehrt entscheidet sich die Mehrheit der Hauptberuflichen: 63 Prozent sehen in der Begleitungsfähigkeit eine wichtige Qualifikation für Hauptberufliche, an zweiter Stelle nennen 48 Prozent die Fähigkeit „begeistern zu können".

Zweifellos sind sowohl für Ehrenamtliche als auch für Hauptberufliche die Stichworte „begleiten" und „begeistern" wichtig. Die unterschiedliche Gewichtung läßt aber eher verstehen, warum es manche Hauptberuflichen schwer haben, in der Jugendarbeit einen Fuß auf den Boden zu bekommen.

Die Quellen der „Mißverständnisse"

Stellen Sie sich ein Ruderboot vor, in dem die einen nach links, die anderen nach rechts, wieder andere nach vorne und der

Rest nach rückwärts rudern. Dieses Boot bewegt sich nicht, je nach Kräfteverteilung dreht es sich aber im Kreis, aber niemand erreicht sein Ziel.

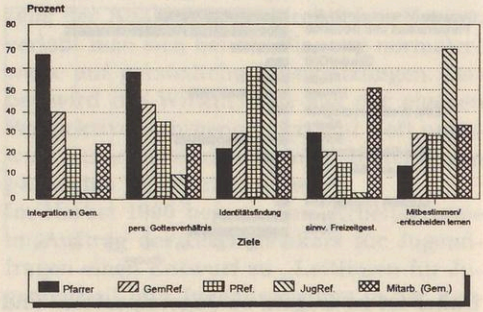
Dieses Bild fiel mir ein, als ich die Auswertung der Umfrage nach Zielen vor mir liegen hatte. Im Fragebogen waren die drei Ziele anzukreuzen, auf die die eigene Jugendarbeit primär hinarbeitet.

Die Hälfte der Ehrenamtlichen nennt am häufigsten das Ziel „sinnvolle Freizeitgestaltung", an zweiter Stelle steht „Verantwortung übernehmen".

Dagegen wählte die Hälfte der Hauptberuflichen „Integration in die Pfarrgemeinde" als eines ihrer drei Top-Ziele, „sinnvolle Freizeitgestaltung" kommt bei ihnen erst auf Platz 5 der Zielliste. Wer vermutet, daß dann aber zumindest die „Integration in die Pfarrgemeinde" zu den Top-Zielen Ehrenamtlicher gehört, irrt – erst an sechster Stelle wird es genannt. Für fast die Hälfte der Hauptberuflichen ist „ein persönliches Gottesverhältnis aufbauen" ein wichtiges Ziel, von den Ehrenamtlichen nennen es nur ein Viertel. Es besteht eine unübersehbare Differenz zwischen den Zielen Ehrenamtlicher und Hauptberuflicher, die durch die beiden Pole „Freizeit" contra „Religion/Persönlichkeit" gekennzeichnet ist.

Spannungsgeladener sieht die Situation allerdings aus, wenn man die Gruppe der Hauptberuflichen näher betrachtet und sie mit den MitarbeiterInnen in Gemeinden vergleicht, mit denen sie ja zusammenarbeiten. Hier zeigt sich, daß diejenigen, die miteinander arbeiten, weit davon entfernt sind, ähnliche Ziele zu haben. Während Gemeindepfarrer untereinander in ihrem Top-Ziel „Integration in die Pfarrgemeinde" sehr einig sind, nennen GemeindereferentInnen „ein persönliches Gottesverhältnis aufbauen", PastoralreferentInnen „Identitätsfindung", ehrenamtliche MitarbeiterInnen in Gemeinden „sinnvolle Freizeitgestaltung" und JugendreferentInnen „mitbestimmen/mitentscheiden lernen" als wichtigste Ziele.

Top-Ziele verschiedener Gruppen*



Bei diesen unterschiedlichen Zielsetzungen handelt es sich nicht einfach um kleine unterschiedliche Akzente in der Arbeit, sondern um z. T. grundsätzlich verschiedene Intentionen (siehe Graphik). Viele Konflikte, die es zwischen Berufsgruppen gibt und die die Jugendarbeit belasten, werden auf dem Hintergrund dieses Ergebnisses verständlicher. Häufiger scheinen mir aber noch die Fälle zu sein, wo durch „Mißverständnisse" und falsche Einschätzungen der Ziele der jeweils anderen Mitarbeiter aneinander vorbei- oder gar (unbewußt) gegeneinander gearbeitet wird.

Impulse aus der Umfrage

Der erste Entwurf der Leitlinien wurde im vergangenen halben Jahr auf dem Hintergrund der Umfrage in verschiedensten Gruppen und Gremien der Erzdiözese Freiburg diskutiert. Unzählige Änderungsvorschläge, Hinweise, aber auch viel Zustimmung kam an die Arbeitsgruppe zurück, die inzwischen alle Anmerkungen sortiert hat und den Entwurf überarbeitet. Im Herbst 1992 soll dieser veröffentlicht werden.

Nicht erst durch die Umfrage zur Jugendpastoral und kirchlichen Jugendarbeit ist in der Erzdiözese Freiburg die Diskussion um das Firmalter wieder intensiver geworden. Auch stellt sich diese Frage nicht nur im Süden wieder drängender. Beim 91. Deutschen Katholikentag in Karlsruhe hätte der Workshop „Firmung im Umbruch – Gemeinden probieren neue Wege", bei dem von Erfah-

* Integration in Gemeinde; persönliches Gottesverhältnis; Identitätsfindung; sinnvolle Freizeitgestaltung; Mitbestimmen/-entscheiden lernen.

rungen aus der Region Hohenzollern berichtet wurde, zehnmal stattfinden können, so groß war die Nachfrage. Die Ergebnisse der Befragung in der Erzdiözese machen Mut, neue Wege weiterzugehen, und fordern heraus, weiterzudenken und in der Firmpastoral Ungewohntes zu wagen.

Überall, wo ich bei beruflichen oder ehrenamtlichen MitarbeiterInnen über das Ergebnis der Umfrage „Hauptberufliche wollen begleiten – Ehrenamtliche wollen begeistert werden" berichtete, stieß ich bei den einen auf skeptische Gesichter, während die anderen eher schmunzelten. Viele Hauptberufliche sind besorgt, daß hier ein moderner Lieblingsgedanke, die „begleitende Seelsorge", in Mißkredit gebracht wird. Aber die Umfrage sagt ja gerade nicht, daß das „Begeistern" gegen „Begleiten" ausgespielt werden kann. Bei beiden Gruppen stehen diese Fähigkeiten an den ersten beiden Stellen. Der Unterschied zwischen Ehrenamtlichen und Hauptberuflichen in diesem Punkt zeigt aber, daß gerade in der Jugendarbeit Menschen notwendig sind, die Begleitung nicht nur verstehen als „nebenher- oder hinterhergehen", sondern Menschen, die auch mit eigener Begeisterung vorausgehen und dadurch andere mitreißen.

Vielleicht haben die Ergebnisse der Umfrage bezüglich der unterschiedlichen Ziele am meisten Diskussionen ausgelöst. In verschiedenen Gremien wurde gerade über diesen Punkt besonders diskutiert, und er löste Betroffenheit aus oder Reaktionen wie „das habe ich mir schon immer gedacht". Bei anderen Gruppen spürte ich eine große Scheu davor, dieses „heiße Eisen" anzupacken. Wenn in der letzten Zeit oft von „Kooperation", „Kommunikation" und „Communio" im Zusammenhang mit der kirchlichen Pastoral die Rede ist, so hat die Umfrage drastisch gezeigt, daß wir von einer Realisierung dieser Stichworte noch weit entfernt sind.

Da anzunehmen ist, daß sich diese unterschiedlichen Zielvorstellungen nicht nur auf die Jugendarbeit beziehen, sondern auf das Gesamt von Pastoral, ist dringender Handlungsbedarf hinsichtlich der Verständigung angezeigt. Es geht nicht um die eine oder andere Vorgehensweise, sondern um fundamental verschiedene Intentionen, auf deren Hintergrund die eine oder andere Art der Arbeit völlig plausibel ist. Oft wird über Methoden und Inhalte diskutiert, wo es doch eigentlich um die eigenen Ziele geht.

Wenn eine Rudermannschaft merkt, daß sich ihr Boot mehr im Kreis dreht, als sich zu bewegen, holt sie die Ruder ein und verständigt sich über den Kurs. Ich glaube, es ist an der Zeit, das auch in vielen Gemeinden mit allen Beteiligten zu tun.

Ingrid Lukatis

Der Kirchentag – (nur) ein „Insider-Festival" der kirchennahen Jugendlichen?

Kirchentage sprechen insbesondere viele junge Menschen zwischen 15 und 30 an, vorwiegend kirchlich-christlich Interessierte und in den Kirchengemeinden engagierte Personen, aber auch Jugendliche, die daheim nicht mehr kirchlich praktizieren. Wegen dieser Offenheit kann man Kirchentage nicht als „Insider-Festival" bezeichnen. Die Motive für die Teilnahme und die Zufriedenheit mit den Veranstaltungen eines Kirchentages lassen hoffen, daß dieser Dienst der Kirche auch in Zukunft geleistet und angenommen wird. *red*

Kirchentage in der Bundesrepublik Deutschland sind mehrtägige Großveranstaltungen, an denen insbesondere junge Menschen in sehr großer Zahl teilnehmen[1]. (Für Katholikentage gilt dies in ganz ähnlicher Weise wie für den Deutschen Evangelischen Kirchentag[2].) Damit verbindet sich für manche Beobachter die Vermutung (bei nicht wenigen auch: die Hoffnung), dies könnte ein Signal neu erwachenden religiösen Interesses auch unter eher kirchenfernen Jugendlichen sein, das sich – eben in Gestalt von Kirchentagen – durchaus auf den kirchlichen Bereich hin orientiert. Solchem Eindruck widersprach jüngst eine Meldung, die,

[1] Die Mehrzahl der KirchentagsbesucherInnen ist jünger als 30 Jahre; insbesondere Jugendliche unter 18 Jahren sind sehr stark vertreten.

[2] Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf den Deutschen Evangelischen Kirchentag in den alten Bundesländern. Die regionalen Kirchentagskongresse in Ostdeutschland haben einen etwas anderen Charakter.

ausgelöst durch das Erscheinen einer von der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in der Bundesrepublik Deutschland (aej) in Auftrag gegebenen Studie über „Jugend und Religion“[3], durch die Medien ging: Junge Menschen gehen heute mehr denn je auf Distanz zu Kirche und Christentum. Zwar ist diese Erkenntnis weder für die kirchensoziologische Forschung noch für im kirchlichen Kontext Erfahrene grundlegend neu. Die genannte Untersuchung kann auf Grund ihres methodischen Ansatzes auch nicht den Anspruch erheben, ein repräsentatives Bild im Blick auf das Verhältnis von Jugend und Religion heute zu zeichnen[4]; sie macht jedoch die unterschiedlichen Aspekte solcher Distanz anschaulich sichtbar. Auch der Kirchentag kommt dabei zur Sprache. Unter der Überschrift „Insider-Festival“ ist ihm in der Auswertung ein kleiner Abschnitt gewidmet[5]. Im folgenden soll zunächst überprüft werden, inwieweit diese Etikettierung des Kirchentags als „Insider-Festival“ angemessen ist[6].

Wer sind die jungen Kirchentagsteilnehmer und was führt sie zum Kirchentag?

Die Antworten auf diese Fragen lassen sich so zusammenfassen:

– Kirchentagsbesucherinnen und -besucher weisen einen überdurchschnittlich hohen Bildungsstand auf: Bei den jungen Menschen handelt es sich ganz überwiegend um SchülerInnen oder StudentInnen; die besuchten Schulen sind mehrheitlich Gymnasien; höhere Bildungsgrade kennzeichnen auch die meisten bereits im Beruf stehenden TeilnehmerInnen.

– Die überwiegende Mehrheit der jungen Menschen (wie auch der älteren KirchentagsteilnehmerInnen) beteiligt sich aktiv am gemeindlichen bzw. sonstigen kirchlichen Leben; sie nehmen an Gottesdiensten und Gruppen/Kreisen teil, sind vielfach als ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter tätig. Viele von ihnen fahren mit kirch(engemeind)lichen Gruppen zum Kirchentag, haben sich dort zum Teil schon auf diese Teilnahme vorbereitet.

– Die meisten jungen BesucherInnen sehen das eigene Verhältnis zu christlichem Glauben und kirchlicher Lehre nicht von frag-loser Zustimmung geprägt; in ihrer Mehrheit halten sie folgenden Satz für eine annähernd treffende Umschreibung: „Mit manchen kirchlichen Glaubensformulierungen habe ich schon durchaus meine Schwierigkeiten. Aber trotzdem halte ich mich für einen Christen, der an das Wesentliche, nämlich Gott und Jesus Christus, glaubt.“ Junge Menschen, die eher eine fundamentalistische Frömmigkeit repräsentieren („Aussagen der Bibel und des kirchlichen Glaubensbekenntnisses sind wortwörtlich wahr und gültig“), bilden unter den jugendlichen Kirchentagsteilnehmerinnen und -teilnehmern ebenso eine Minderheit wie in der Jugend der Gesamtgesellschaft[7].

– Die meisten jungen BesucherInnen möchten sich auf dem Kirchentag sowohl mit gesellschaftlich-politischen Problemen als auch mit Glaubensfragen beschäftigen, sind insbesondere an einer Verschränkung beider Bereiche interessiert („aus der christlichen Botschaft heraus möglichst konkrete Antworten auf die Fragen unserer Zeit finden“). Viele von ihnen möchten außerdem einen Kirchentag „ganz einfach in seiner Vielfalt erleben“, dabei mit vielen anderen Jugendlichen zusammensein, nach Möglichkeit ein Stück „zu sich selbst finden“, und „neue Ideen für das Gemeindeleben zu Hause“ bekommen[8].

– Die Anziehungskraft des Kirchentags auf junge Teilnehmerinnen und Teilnehmer

[3] *Heiner Barz*, Jugend und Religion, Opladen 1992 (2 Bände).

[4] Sie basiert auf 62 qualitativen Interviews mit jungen Menschen (im Alter von 12 bis 24 Jahren).

[5] Vgl. *Barz*, Bd. 2, 182ff.

[6] Dazu läßt sich Untersuchungsmaterial aus drei Studien heranziehen, die im Kontext Deutscher Evangelischer Kirchentage 1983 (Hannover), 1985 (Düsseldorf) und 1989 (Berlin) durchgeführt wurden (*Andreas Feige – Ingrid Lukatis – Wolfgang Lukatis*, Jugend auf dem Kirchentag, in: *Tilman Schmieder – Klaus Schuhmacher* [Hrsg.], Jugend auf dem Kirchentag, Stuttgart 1984, 11–151, – im folgenden zitiert als DEKT 1; *dies.*, Kirchentag zwischen Kirche und Welt, Berlin 1987 – zitiert als DEKT 2; *Ingrid Lukatis*, Zwischen Deutschlandhalle und Waldbühne, in: Kirchentag aktuell, 17. Nummer II/1990 – zitiert als DEKT 3).

[7] Vgl. DEKT 1, 104.

[8] Auch wenn zwischen Teilgruppen Unterschiede sichtbar werden – z. B. zwischen in der eigenen Gemeinde mehr oder weniger Aktiven, zwischen jungen Menschen unter bzw. über 20 Jahren, zwischen jenen, die die christliche Lehre uneingeschränkt bejahen, und anderen, die in dieser Frage ein höheres Maß an Zurückhaltung bzw. Ablehnung äußern – so stellt doch das beschriebene Motiv- und Interessenbündel eine zutreffende Kennzeichnung der jungen Besucherschaft in ihrer Gesamtheit dar.

hängt eng mit den dort angebotenen Veranstaltungsformen und den damit verknüpften Möglichkeiten zu persönlichem Erleben und Sich-Einbringen zusammen: Die jungen Menschen möchten dort Gelegenheit haben, Neues zu erfahren („schauen, hören, fragen") und zu verarbeiten („stillwerden und nachdenken"), und sie wünschen sich zugleich Gelegenheit für eigene Aktivität („Erfahrungen und Empfindungen zum Ausdruck bringen, singen, feiern, diskutieren und Stellung beziehen"). Die Präferenzen für bestimmte Veranstaltungsformen zeigen deutlich ein jugendspezifisches Profil: Das Interesse an engagiert-aktiven Beteiligungsmöglichkeiten – das nicht als Gegensatz zu einem aufnehmend-nachdenklichen Umgang mit neuen Gedanken zu verstehen ist – begegnet als herausragendes Merkmal der jungen Besucherschaft[9].

Junge Kirchentagsteilnehmerinnen und -teilnehmer sind also in ihrer großen Mehrzahl kirchlich-christlich interessierte und in ihren Kirchengemeinden zum Teil stark engagierte Menschen. Kirchensoziologische Befunde zeigen deutlich, daß diese Gruppe, bezogen auf die Gesamtbevölkerung in der Bundesrepublik, eher als eine Minderheit zu bezeichnen ist: Mit steigendem Lebensalter gehen immer mehr Jugendliche auf kritische Distanz zur Kirche[10]; ältere Jugendliche und junge Erwachsene nehmen beispielsweise kaum noch am Gottesdienst teil[11]; auch wenn kirchliche Jugendarbeit noch immer das zahlenmäßig stärkste Feld gemeindlicher Gruppenbildungen darstellt[12], erreicht sie doch nur einen Bruchteil der entsprechenden Altersgruppe[13].

Sind Kirchentage „geschlossene Veranstaltungen"?

Worin liegt also die Bedeutung von Kirchentagen für die Kirchen und für das Verhältnis junger Menschen zum Christentum? Stellen Deutsche Evangelische Kirchentage und Katholikentage „geschlossene Gesellschaften" dar, wo sich an anderem Ort und in besonderer Weise doch nur wieder jene versammeln, die das Jahr über auch am Wohnort Gemeinde bilden? Oder bieten Kirchentage doch mehr, sind sie „offener Ort" auch für junge (und ältere) Menschen „an den Rändern" der Gemeinden?

Lenken wir unseren Blick zunächst einmal weg von der Mehrheit der Teilnehmenden, hin auf jene kleineren Gruppen von „anderen", die eben „auch" auf Kirchentage fahren, so ist zu konstatieren, daß diese „Minderheiten" zahlenmäßig durchaus nicht zu vernachlässigen sind: Zwar finden sich unter jungen wie älteren Besuchern kaum Nicht-Kirchenmitglieder. Menschen, die nach eigener Aussage nicht am Gemeindeleben zu Hause partizipieren, stellen aber immerhin etwa ein Siebtel der jugendlichen Besucherschaft – bei einem Kirchentag mit mehr als 100.000 Dauerteilnehmenden, davon 60.000 bis 70.000 jungen Menschen, sind das immerhin etwa 10.000 jugendliche BesucherInnen, die zur Zeit keine engeren Kontakte zur Kirchengemeinde haben. Nicht wenigen von ihnen erscheint es aber gleichwohl wichtig, auf dem Kirchentag „etwas Überzeugendes zu Grundfragestellungen des christlichen Glaubens zu hören und vielleicht mit anderen darüber zu reden" bzw. „Anregungen zu bekommen, wie ich aus der christlichen Botschaft heraus möglichst konkrete Antworten auf die Fragen unserer Zeit finden kann"[14]. Dasselbe gilt für jenes Drittel der jungen Teilnehmerinnen und Teilnehmer, die ihr Verhältnis zu Glaubensbekenntnis und kirchlicher Lehre durch ein relativ hohes Maß an Distanz gekennzeichnet sehen: Fast die Hälfte von ihnen bezeichnet es als einen wichtigen – oder gar: besonders wichtigen – Grund für ihre eigene Kirchentagsteilnahme, hier „Überzeugendes zu Grundfragestellungen des christlichen Glaubens zu hören und mit anderen darüber zu reden"[15], ähnlich viele suchen auf dem Kirchentag aus der christlichen Botschaft heraus Antworten auf die Fragen unserer Zeit[16].

[9] Vgl. DEKT 2, 127, 151.
[10] Vgl. ausführlich *Feige*, Kirche auf dem Prüfstand. Die Radikalität der 18–20jährigen, in: *Joachim Matthes* (Hrsg.), Kirchenmitgliedschaft im Wandel, Gütersloh 1990, 65–98.
[11] Vgl. z. B. SHELL '85, Bd. 1, 274; Bd. 5, 208.
[12] Vgl. z. B. die Statistik über das kirchliche Leben in den Gliedkirchen der EKD in den Jahren 1988 und 1989, Statistische Beilage Nr. 86 (zum Amtsblatt der EKD), Januar 1992, 16ff und 32ff.
[13] Vgl. z. B. die Zusammenstellung entsprechender Befunde bei *Barz*, Bd. 1, 56.
[14] Vgl. DEKT 1, 53.
[15] Vgl. DEKT 1, 114.
[16] Vgl. DEKT 1, 116.

Auch engagierte Kirchenmitglieder äußern Fragen, Zweifel, Kritik

Nicht nur die eher in Distanz zur Kirche lebenden „Minderheiten" freilich sind es, die Kirchentage auch für die Kirchen zu einem wichtigen Ereignis machen. Jene nämlich, die bereits im kirchlichen Bereich aktiv sind, haben ebenfalls viele Anfragen an ihre Gemeinde/Kirche: Der Anteil junger KirchentagsteilnehmerInnen, die den Satz „In meiner Heimatgemeinde fühle ich mich zu Hause" voll oder doch weitgehend bejahen, liegt mit knapp 40% weit unter der Quote derjenigen, die sich aktiv am kirchlichen Leben beteiligen. Insbesondere ältere Jugendliche und junge Erwachsene (18 bis 29 Jahre) äußern hier in großer Zahl ein Gefühl von Distanz[17]. Dieser Eindruck wird durch eine zweite Aussage verstärkt: Nur ein Fünftel dieser Altersgruppe kann dem Satz zustimmen: „Ich komme aus einer Gemeinde, wo sich überwiegend Leute engagieren, die meine Vorstellungen teilen." Etwa die Hälfte dieser 18- bis 29jährigen KirchentagsbesucherInnen meint statt dessen: „In meiner Heimatgemeinde gibt es zwar einige Leute, die ähnliche Vorstellungen haben wie ich; die Mehrheit aber, die das Bild unserer Gemeinde prägt, ist doch recht anders als ich."[18]

Im Vordergrund der von jungen KirchentagsteilnehmerInnen (und wiederum auch von jenen mittleren Alters) vorgetragenen Kirchenkritik stehen ein Mangel an Erfahrung, „daß Christen Probleme miteinander anpacken, Dinge gemeinsam tun", die Trennung von Glauben und gesellschaftlich-politischem Handeln und, überhaupt, „daß sich die Kirche so unpolitisch versteht"[19].

Hinzu kommen zwei weitere Kritikpunkte, betreffend einerseits ein als zu gering empfundenes Maß an Offenheit im Umgang mit Glaubensfragen und Zweifeln („fehlt an wirklich offenen Gesprächen") und mit anderen Konfessionen und Religionsgemeinschaften („vermisse unvoreingenommenes, offenes Zugehen"), zum anderen die „Atmosphäre" in der Kirche („gibt einfach zu wenig Fröhlichkeit").

Demgegenüber werden *Kirchentage* von ihrer Besucherschaft als Orte ernsthaften Hörens, Nachdenkens, Diskutierens und – zum Teil – auch Handelns im Blick auf Gott und die Welt erlebt, die zugleich Erfahrungen fröhlicher, feiernder, christlicher Gemeinschaft vermitteln. Festzuhalten bleibt aber: Selbst wenn manchem Christen, der unter der Schwerfälligkeit gemeindlichen Alltags vor Ort leidet, das „Fest" Kirchentag tatsächlich als wiederkehrende Stärkung erscheinen mag – die ganz überwiegende Mehrzahl der TeilnehmerInnen verabschiedet sich deshalb nicht aus dem gemeindlichen Alltag.

Wirkungsmöglichkeiten von Kirchentagen

Bemerkenswert ist, daß der großen Mehrzahl jener 95% der evangelischen Jugendlichen, die keine eigenen Erfahrungen mit Kirchentagen gemacht haben[20], genau jene Elemente des Kirchentags besonders bedeutsam erscheinen, die die KirchentagsbesucherInnen zur Teilnahme bewogen haben[21]. Dennoch haben Kirchentage sicher nur begrenzte „Wirkungsmöglichkeiten". Dies liegt an folgendem:

– Kirchentage sind in der öffentlichen Wahrnehmung eng mit den von vielen als lebensfern und uninteressant empfundenen Kirchen verknüpft;
– Kirchentage erscheinen – wie Kirche auch – überwiegend dem „Freizeitbereich" zugeordnet und stehen hier in Konkurrenz zu der ganzen Palette unterschiedlichster Angebote und Möglichkeiten;
– Kirchentage und ihre Besucherschaft haben einen eigenen Stil entwickelt, der ein spezifisches Publikum anspricht[22];
– Kirchentage bieten schießlich auch kein „Modell für eine bessere Kirche", das man

[17] Vgl. DEKT 2, 140.
[18] Vgl. DEKT 2, 139. Gleiches gilt auch für die Hälfte der Besucherschaft im Alter zwischen 30 und 49 Jahren. Die jüngsten TeilnehmerInnen (bis 17 Jahre) beschreiben ein etwas größeres Maß an Übereinstimmung mit der eigenen Gemeinde, beziehen sich dabei allerdings häufig weniger auf „die Gemeinde" als auf die für sie überschaubare Gruppe der „Gemeindejugend".
[19] Vgl. DEKT 2, 143.
[20] Vgl. Kirchenmitgliedschaftsstudie II, Ergebnis-Übersichten, erstellt vom ENGIMA-Institut für Markt- und Sozialforschung, Wiesbaden, im Auftrag der EKD, 1982, 40.
[21] Eigene Berechnungen auf der Basis des Datenmaterials der 2. EKD-Kirchenmitgliedschaftsstudie. – Vgl. dazu auch *Johannes Hanselmann* u. a. (Hrsg.), Was wird aus der Kirche?, Gütersloh 1984. Allerdings gibt es, wie Barz berichtet, bei einigen Jugendlichen auch „kritische Einschätzungen" des Kirchentags und teilweise erhebliche Vorurteile (vgl. dort Bd. 2, 182ff.)
[22] Vgl. *Ingrid Lukatis*, Jugend auf dem Kirchentag, in: Jahrbuch der Religionspädagogik, Bd. 4, Neukirchen 1987, 222ff.

nur in andere kirchliche Bereiche, insbesondere in die Gemeinden, zu übertragen bräuchte, um Vorurteile und berechtigte Kritik an der Kirche zu überwinden.
Ob insbesondere junge Menschen, die in den vergangenen Jahren so großes Interesse am Kirchentag gezeigt haben, sich daran auch in Zukunft so zahlreich beteiligen werden – ich möchte fast sagen: man kann es nur hoffen! Die Verbindung von Glauben und Alltagsproblemen bildet für sie einen zentralen Aspekt ihres Verständnisses von Christsein und Kirche. Solange Kirchentage an dieser Stelle für möglichst viele einen erkennbaren Beitrag leisten, helfen sie eine Lücke füllen, die die Glaubwürdigkeit der Kirchen sonst vielleicht auch unter kirchlich interessierten Jugendlichen noch stärker in Frage stellen würde.

Ingrid Pfennigbauer

Jugend auf dem Land
Erfahrungen aus dem Weinviertel

Die ländliche Struktur und die Lebensbedingungen für die Menschen zwischen 15 und 30 sind schon allein in einer Region wie dem österreichischen Weinviertel nordöstlich von Wien sehr unterschiedlich. Gerade deshalb mögen die folgenden Ausführungen auch auf viele andere Regionen zutreffen. *red*

Der nordöstliche Teil Niederösterreichs, das Weinviertel, war in den letzten Jahrzehnten hauptsächlich von zwei Elementen geprägt: dem Wein- und Ackerbau und der „toten Grenze" zur ehemaligen Tschechoslowakei. Von Tourismus und Durchzugsverkehr verschont, bot es nur für Weinliebhaber und Wochenendruhe suchende Wiener besondere Attraktionen. Seit der Grenzöffnung hat sich die Situation verändert, und man versucht nun, aus der Abseits-Stellung herauszukommen. Die Überflutung von Arbeitskräften und Besuchern aus dem Osten macht vielen Angst.
Wenn die Rede vom Weinviertel ist, verbindet man damit für gewöhnlich Bilder von sanften Hügeln, schmucken Kellertriften und langgezogenen Straßendörfern. Zum Weinviertel gehören aber auch wachsende Kleinstädte und zunehmende Industrie- und Ballungszentren in der Umgebung Wiens. Ähnlich verschieden ist auch das Leben in den Regionen. Abgesehen von der dörflichen bzw. städtischen Struktur, spielen auch noch die Nähe zu Wien, die Verkehrs-, Freizeit- und Bildungsmöglichkeiten eine wesentliche Rolle. Die Grundvoraussetzung für alle weiteren Dispositionen stellt die Schulbildung dar. Natürlich haben Kinder, die im Dorf aufwachsen, genauso die Möglichkeit, eine mittlere oder höhere Schule zu besuchen, wie Kinder in den Städten. Sie müssen dazu aber täglich zum Schulort pendeln oder ein Internat besuchen. Für Absolventen höherer Schulen ist am Land selten eine Arbeitsstelle zu finden. Demgegenüber können Jugendliche, die im eigenen Dorf eine Lehre machen, als junge Erwachsene in ihrer eigenen Welt weiterleben.
Die genannten unterschiedlichen Voraussetzungen sollte man sich vor Augen halten, wenn man eine Situationsanalyse der 15- bis 30jährigen Weinviertler/innen vornimmt. In einigen Punkten wird es nötig sein, auch altersmäßig zu differenzieren. Dabei bietet es sich an, bei den etwa 19- bis 20jährigen eine Trennungslinie zu ziehen und die jüngeren als Jugendliche, die älteren als junge Erwachsene zu bezeichnen.

Beheimatung

Will man nun die charakteristischen Elemente des Lebens dieser jungen Menschen aufzeigen, so kann man feststellen, daß die Frage der Beheimatung die grundlegendste ist. Mag der Begriff „Heimat" auch noch so altmodisch und im Wortschatz der Jugendlichen kaum noch zu finden sein, sein Inhalt hat an Wichtigkeit nichts verloren. Die Heimat der Menschen ist da, wo sie sich zugehörig fühlen, wo sie bekannt, vertraut und akzeptiert sind. Das beginnt im engsten Familienverband und geht über Großfamilie, Freundeskreis, Vereinsmitgliedschaft bis zur Dorfgemeinschaft und in den Kreisen der Katholischen Jugend bis zum Bewußtsein „Ich bin ein/e Weinviertler/in". Viele junge Weinviertler/innen verbringen aber nur noch das Wochenende in ihren Heimatgemeinden, weil der Weg für das tägliche Pendeln zu

weit wäre. Diese jungen Menschen klagen oft über das Gefühl der Zerrissenheit: Einerseits bestehen noch die alten Verbindungen, andererseits lebt man den Großteil des Jahres anderswo.
Dennoch gibt es sehr viele, die das tägliche Pendeln (bis zu 4 Stunden) auf sich nehmen. Die Verbundenheit mit Freund/innen, mit den Menschen im Ort, in der Pfarre, mit der Natur, mit dem Land; das Integriertsein in den verschiedenen Gemeinschaften, der fixe Platz innerhalb der Dorfstrukturen, all das gibt den Menschen Sicherheit und macht das Leben auf dem Land lebenswert. Die Kehrseite der Medaille, nämlich frühes Aufstehen und spätes Heimkommen, bekommen nicht nur die Pendler/innen selbst zu spüren. Betroffen sind davon auch deren Familien, vor allem Ehefrauen und Mütter, und die verschiedenen Vereine, die ihre Termine auf die späteren Abendstunden und aufs Wochenende verschieben müssen.

Veränderung der dörflichen Struktur

In den grenznahen Bezirken war die Abwanderung auf Grund der schlechten wirtschaftlichen Lage nach der Errichtung des Eisernen Vorhanges sehr hoch. Das Aussterben kleiner gewerblicher und landwirtschaftlicher Betriebe brachte Umstrukturierungen in den Gemeinden mit sich. Viele Kleinbauernbetriebe wurden von Großbauern aufgekauft, oder die Besitzer mußten einer Nebenerwerbstätigkeit nachgehen. So haben die Dörfer immer mehr von ihrer ursprünglichen Indentität verloren. Aber in den letzten Jahren scheint im Zuge der „Dorferneuerung" bei den jungen Erwachsenen im Weinviertel ein neues Bewußtsein für die alten Formen entstanden zu sein. Doch damit sind die Probleme noch lange nicht aus der Welt geschafft. Der Weinbau ist eine der arbeitsintensivsten landwirtschaftlichen Kulturen, der insbesondere in Kombination mit Ackerbau und Viehzucht keine 40-Stunden-Woche kennt. Immer häufiger suchen sich daher junge Menschen, die aus Bauernfamilien stammen, andere, leichtere Berufe. Dazu fügt sich noch der gesellschaftliche Trend zu einer möglichst hohen Schulbildung, der den Beruf des Bauern als minderwertig erscheinen läßt. Vor allem bei Mädchen ist es völlig „out", Bäuerin zu sein. Viele junge Landwirte finden keine Frauen, viele Eltern stehen vor der Tatsache, daß keines ihrer Kinder den Betrieb übernehmen möchte.

Mädchen und Frauen

Im Gegensatz zu früheren Zeiten legt man heute auch am Land Wert auf eine gute Ausbildung der Mädchen. Die Jugendlichen wollen dann das, was sie erlernt haben, auch beruflich ausüben, und so kommt es, daß das Heiratsalter wieder steigt. Nicht einmal mehr ein uneheliches Kind ist ein zwingender Heiratsgrund. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß die jungen Frauen ohne Partnerschaft leben, vielmehr wird es immer häufiger, daß die Paare vor der Eheschließung bereits zusammenleben. Bei Studentenpaaren ist es oft so, daß sie in Wien in einer gemeinsamen Wohnung leben, das Wochenende aber im jeweiligen Elternhaus verbringen. Eine Hochzeit kommt für sie erst nach Beendigung des Studiums in Frage. Andere, bereits berufstätige Paare warten mit der Trauung, bis sie in ihr eigenes Haus ziehen können.
Für die Frauen ändert sich das Leben meist erst mit der Geburt eines Kindes. Wenn sich nach der Karenzzeit die Frage nach einer weiteren Berufsausübung stellt, geraten junge Frauen auf dem Land häufig in Abhängigkeit: bei einer Fortsetzung ihrer beruflichen „Karriere" – zumeist aus rein finanziellen Gründen – von einer gutwilligen, nicht berufstätigen Großmutter oder einer Tagesmutter; Kindergärten stehen erst für Dreijährige offen. Bleiben die jungen Mütter aber zu Hause bei den Kindern, wächst damit die Abhängigkeit vom Ehemann, und das nicht nur in finanzieller Hinsicht. Die jungen Frauen sind mit Erziehungsfragen und ähnlichen Problemen sich selbst überlassen und befinden sich in ihren Einfamilienhäusern mehr oder weniger in der Isolation. Um diese zu durchbrechen, ist im Dorf ein eigenes Fahrzeug notwendig. Das gilt gleichermaßen für junge Mütter wie für Alleinstehende, für 15- wie 30jährige. Im allgemeinen ist das männliche Geschlecht diesbezüglich viel unabhängiger, denn meist hat man schon mit 16 ein Moped und dann bald ein eigenes Auto, was bei Frauen nicht so selbstverständlich ist.
Selbst wenn Burschen kein eigenes Fahrzeug besitzen, können sie sich leicht bei anderen

jungen Männern anschließen. Hingegen legen besonders bei minderjährigen Mädchen die Eltern großen Wert darauf, daß ihre Töchter nur mit bekannten und vertrauenswürdigen Personen mitfahren. So sind Mädchen, die keinen Freund haben, auf Freundinnen mit Partnern oder die Eltern als Chauffeure angewiesen.

Freizeitgestaltung

In kleinen Ortschaften, in denen es nur wenige Jugendliche gibt, tritt diese Abhängigkeit noch stärker zutage. Am schwierigsten ist die Situation für alleinstehende Mädchen und junge Frauen, die auch nicht im Netz einer Gruppe aufgefangen sind. Die Isolation führt in zunehmendem Maße zu Depressivität, die bei Frauen aller Altersgruppen und aller Schichten zu finden ist. Der Griff zum Alkohol scheint ein Spezifikum jüngerer Burschen zu sein[1]. Flucht aus dem Alltagstrott, unbewältigte Probleme, einfach „gutdraufsein" und dazugehören wollen sind die Gründe dafür. Für viele junge Leute ist Geselligkeit mit Alkohol verbunden. Am Wochenende gemeinsam mit Freund/innen etwas zu unternehmen, sei es nun ein Heurigen-, Kaffeehaus- oder Discobesuch, rangiert in der Hitparade der Freizeitaktivitäten an erster Stelle. Bereitschaft für den Besuch kultureller Veranstaltungen, wie z. B. Popkonzerte, Theater und Kabarett, Ausstellungen etc., ist fast nur bei Schüler/innen vorhanden.
Solche Unternehmungen außerhalb des Ortes sind fast ausschließlich dem Wochenende vorbehalten; an Schul- bzw. Arbeitstagen verbringen die Jugendlichen ihre freie Zeit entweder daheim mit Musikhören bzw. Fernsehen oder bei irgendwelchen örtlichen Vereinen. In kleineren Ortschaften ist die Vereinsmitgliedschaft bei mindestens einer Organisation sehr häufig. An der Spitze steht da der Sportverein, gefolgt von kirchlichen/konfessionellen Jugendorganisationen und Musikvereinen. Eine männliche Domäne ist die Feuerwehr. Man will nette Menschen kennenlernen und mit einer Gruppe Gleichaltriger und Gleichgesinnter zusammen sein. Mit zunehmendem Alter sinkt das Interesse am Besuch von Lokalitäten oder Jugendtreffs. Auch in Jugendgruppen finden sich nur wenige Mitglieder zwischen 20 und 30, es sei denn in einer leitenden Funktion. Sobald die jungen Leute in festen Beziehungen stehen, verbringen sie ihre freie Zeit lieber mit dem Partner/der Partnerin und befreundeten Pärchen als mit der Jugendgruppe.
In letzter Zeit beginnen junge Mütter, ihre eigenen Interessen besser wahrzunehmen, indem sie sich zu Mütterrunden, Stillgruppen u. ä. zusammenschließen.

Pastorale Handlungsmöglichkeiten

Doch bleiben wir vorerst noch bei den Jugendlichen. Mädchen und Burschen, die in irgendeinem Verein oder einer Organisation die Erfahrung von Gruppe, d. h. Zusammengehörigkeit, Austausch, miteinander Er-leben, von-einander Lernen usw., gemacht haben, erhalten dadurch das Gefühl der Beheimatung. Sind sie auf diese Weise in ihrer Gemeinde integriert, so haben sie in der Regel den Wunsch, auch später an ihrem Wohnort zu bleiben.
In ähnlicher Weise entwickeln Jugendliche, die in einer katholischen Jugendgruppe aktiv waren, einen stärkeren Bezug zu ihrer Pfarre. Für viele junge Leute bildet die KJ-Gruppe den einzigen positiven Zugang zur Kirche. Für solche, die im Ort keine eigene Gruppe haben, bietet sich als Ausweg die nächsthöhere Ebene, das Dekanat, an. Die Jugendmesse des Vikariates, Basilika genannt, findet bereits seit 16 Jahren einmal pro Monat statt und ist für viele die einzige Gelegenheit, lebendigen, jugendgemäßen Gottesdienst zu erleben. Eine große Chance in der Jugendpastoral liegt darin, für Jugendliche Möglichkeiten zum Erleben von Gemeinschaft zu schaffen: Gemeinschaften, in denen man füreinander da ist und sich gegenseitig ermutigt, sein Leben verantwortungsvoll zu gestalten. Solidarität mit Schwächeren und Einsatz für das Gemeinwesen können so wieder in den Vordergrund rücken und dem gegenwärtigen Trend zum individuellen Pragmatismus entgegenwirken. Dabei geht es jedoch nicht darum, eine Organisation mit genau festgelegten Zielen und Programmen aufzuziehen: nicht der kognitive Aspekt ist für Jugendliche so bedeutsam, sondern der affektive. Konkret ausgedrückt ist es für eine Gruppe im Prinzip be-

[1] *E. Brunmayer*, NÖ.-Jugendstudie 1990. Eine Repräsentativstudie bei 1200 NÖ.-Schülern und NÖ.-Lehrlingen, Wien 1991, 11f.

langlos, ob sie nun Theater spielt oder sich für den Umweltschutz im Ort einsetzt, Hauptsache, man kann gemeinsam etwas tun.

Laienapostolat

Wenn die Kirche diese Chance wahrnimmt und bereits den Jugendlichen Möglichkeit zu aktiver Beteiligung gibt, werden sie auch später Bereitschaft zum Engagement zeigen. Junge Erwachsene, die noch keine eigene Familie haben, bieten oft und gerne ihre Mitarbeit an. Beteiligung im Sinne von Laienapostolat stößt vor allem bei Frauen auf großes Interesse, deren Mittun und Mitgestalten eine Bereicherung des Pfarrlebens mit sich bringt und gleichzeitig eine Integrationsmöglichkeit darstellt. Aber auch bei jungen Eltern ist die Nachfrage nach spezifischen Veranstaltungen oder Betätigungsfeldern vorhanden. Regelmäßige Zusammenkünfte wie die schon erwähnten Müttergruppen, Tauf-, Familien- und Tischmütterrunden bilden konkrete Ansätze für die Pastoral, die von aufgeschlossenen Pfarren bereits wahrgenommen werden. Mag die Gemeinde noch so klein sein, kann es doch auch für wenige Frauen wichtig und hilfreich sein, einander zu treffen und Erfahrungen auszutauschen. Für junge Erwachsene gibt es im Weinviertel immer wieder kulturelle (z. B. das „Kunst-Dünger-Fest") und religiöse Angebote, die von Leuten, die aus den KJ-Gruppen herausgewachsen sind, initiiert werden.
Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß Jugendliche ebenso wie junge Erwachsene eine hohe Bildungsbereitschaft zeigen[2]. Die Wunschliste reicht dabei von sozialen, psychologischen und auch religiösen Themen bis zu Kursen zur Förderung der eigenen Kreativität. Am meisten Interesse wird für die berufliche Umschulung und Weiterbildung gezeigt. Katholische Jugend, Bildungswerk und Frauenbewegung versuchen mit ihren Kursen auf die Wünsche ihrer Zielgruppen einzugehen und den Bildungshunger der Weinviertler/innen zu stillen.

Zukunftsperspektiven

Die Menschen im Weinviertel haben generell eine positive Einstellung zu ihrem Land. Doch können gerade die jungen Leute ihre Augen vor den anstehenden Problemen nicht verschließen: die Ostöffnung (Arbeitsplatzsorgen und Angst vor erhöhter Kriminalität), Ökologie, Verkehr, Landwirtschaft und EG.
Kirche und Staat sollten es als ihre Aufgabe betrachten, Probleme einerseits aufzuzeigen und andererseits gemeinsam mit den jungen Menschen nach Lösungen zu suchen. Es ist zu hoffen, daß die Jugend mit ihren Sorgen nicht alleingelassen wird, damit auch die nächste Generation das Weinviertel noch lebens- und liebenswert finden kann.

[2] *R. Achleitner – F. Brandfellner,* Das Selbstverständnis des Weinviertlers. Empirische Untersuchung, Wien 1983, 215.

Praxis

August Durrer – Othmar Kleinstein

Ein Weg zu neuer Kirchenerfahrung – Firmung mit 17

Erfahrung
der Pfarrei St. Konrad/Zürich

Unzufriedenheit über geringen Erfolg der großen Bemühungen um eine gute Firmvorbereitung der 14- bis 15jährigen Schüler führte zum Versuch eines Experiments mit 17jährigen Jugendlichen. Es wurde ein neues, anspruchsvolles – die eigene Entscheidung der Jugendlichen herausforderndes – Konzept erstellt und in die Praxis umgesetzt. Die Erfahrungen sind so positiv, daß sie zur Nachahmung einladen. *red*

1. Aus Unzufriedenheit ein neuer Versuch

Bis vor zehn Jahren wurden auch bei uns die 14- bis 15jährigen Schüler zur Firmung geführt. Aber obwohl in die Vorbereitungen viel Kraft investiert und Methoden der Gruppendynamik angewendet wurden, blieb der Erfolg aus. Das Firmsakrament am Ende der Volksschulzeit hatte den Stellenwert: „Jetzt haben wir alles hinter uns."
Deshalb suchten wir damals einen nachschulischen Ansatz, der Firmung vor allem als Initiation für das Reifealter des jungen, engagierten Christen versteht.

Vorbilder und Experimente für einen nachschulischen Unterricht waren uns damals keine bekannt. Die Gespräche mit unserem damaligen Generalvikar ermutigten uns, und der Bischof gab sein Einverständnis, weil das Firmalter vom CIC nicht festgelegt sei und er von seiner Firmspendererfahrung her auch glaubte, es sei die Zeit gekommen, neue Wege zu suchen.
Unser Pfarreirat hat uns in all den vielschichtigen praktischen Fragen unterstützt. Die Kirchenpflege war bereit, auch finanziell die Mehrausgaben mitzutragen. Wir führten Gespräche mit einigen Lehrmeistern, ob denn die Belastung im ersten Lehrjahr nicht zu groß sein könnte. Sie alle versicherten uns, daß Lehrlinge im ersten Lehrjahr genügend Freizeit hätten. Mit Sportleitern und Trainern führten wir Gespräche und sahen, wie unser Angebot neben vielen anderen Freizeitangeboten Platz finden mußte. Wir sprachen mit Oberstufenlehrern, die unser Experiment wohlwollend begrüßten.
Hingegen erhob sich bei den Elternabenden erheblicher Widerstand. Manche Eltern hatten Bedenken, ob ihr Sohn oder ihre Tochter sich entscheiden würde, nach der Schule einen Firmkurs mitzumachen. Sie hatten auch Angst vor dem Gesellschaftsdruck: Was werden die Leute sagen, wenn unser Kind die Firmung nicht empfängt? Vor allem Eltern italienischer Herkunft meinten, ihr Sohn oder ihre Tochter könnten ohne die empfangene Firmung nicht kirchlich heiraten. Hätten wir am ersten Elternabend eine Abstimmung gemacht, hätten wir keinen Mehrheitsentscheid gefunden. Drei Eltern schickten ihre Kinder in die Nachbarpfarreien zum schulischen Firmunterricht. Diesen Weg hielten wir für alle offen, die nicht einverstanden waren.

2. Unser neues Konzept

Nach katholischer Grundüberzeugung ist Gnade ein Name für Gottes Gegenwart in dieser Welt. Glauben heißt: Ich mache mich auf die Suche nach Gottes Spuren in meinem Leben und in der Welt. Hilfreich ist dabei, daß Gott gleichsam zum voraus schon nach mir sucht und mir begegnen will.
Daraus ergibt sich für das Sakrament der Firmung:
Die Firmkatechese hat nicht die Aufgabe, Gott in das Leben der Menschen hineinzuimportieren. Das Sakrament der Firmung darf nicht so gesehen werden, daß bei der Feier der Firmung Gottes Geist gleichsam wie ein Meteorit in das Leben der jungen Menschen „hineinfliegt".
Firmkatechese bedeutet vielmehr, daß Gottes Gegenwart im Leben der jungen Menschen erfahrbar gemacht wird, daß Gottes Spuren in der Geschichte der Jugendlichen und der Welt gesichtet werden, gesucht werden . . .
Die Firmung selber ist dann das Geschehen, wo das Sichtbarwerden Gottes gefeiert wird. Gott, der Erfahrene, der Erlebte, der Erkannte wird zum lebendigen Gegenüber, dem ein Ja gegeben wird, Ihm, dessen Ja zum Menschen von jeher zugesagt ist. Das Ja Gottes wird in der Firmung mit einem Ja der jungen Menschen erwidert. Ein Ja zu einem Gott, der in Jesus Christus sichtbar wurde, ein Ja zur Kirche, die die Gemeinschaft aller glaubenden Menschen ist. So soll der Firmkurs eine Einweisung ins Glaubensleben werden. Vom Grundsatz ausgehend, „Gnade setzt Natur voraus", bauen wir auf der Bedürfnispyramide von Maslow auf. Verschiedene Erfahrungskreise ihres Lebens wollen wir hinterfragen, um Sinn für das Leben zu finden und miteinander Freude zu erleben.
Dabei liegt uns die Beheimatung der Jugendlichen sehr am Herzen. Beheimatung in ihrer Alltagswelt und deren Sinndeutung; Beheimatung in unserer Kirche und das Bewußtmachen der Mitverantwortung; Beheimatung in einer gesunden Selbstfindung und Identitätsfindung (siehe inhaltliche Schwerpunkte).
Wir sind uns bewußt, daß ein Jahr der Vorbereitung, ein Jahr der gemeinsamen Spurensuche und Beheimatung, sehr wenig ist. Trotzdem ist es für viele wieder ein Anfang in ihrer Geschichte mit Gott.

Methodik

Aus dem oben angeführten Leitgedanken ergibt sich für uns folgender Weg, auf dem oft ein Neuanfang im Glauben der jungen Menschen möglich werden kann. Vier Monate nach Lehrbeginn (die Jugendlichen sind dann in ihrem 17. Lebensjahr) erhalten die Firmkandidatinnen und -kandidaten einen

Brief mit dem Hinweis, daß in zwei Monaten der Firmkurs beginne und daß sie jetzt Gelegenheit hätten, sich anzumelden. Wir betonen in ganz besonderer Weise die Freiwilligkeit dieses Entscheides und unterstreichen das auch in einem Brief an die Eltern mit der Bitte, den Entscheid der Tochter oder des Sohnes zu respektieren, aber auch dem Gespräch und der Auseinandersetzung nicht aus dem Weg zu gehen. Wir machen außerdem darauf aufmerksam, daß die Anmeldung zum Firmkurs noch nicht ein Ja zur Firmung bedeuten muß. Dieses Ja kann sinnvollerweise erst im Laufe der Vorbereitung fallen, in der intensiven Auseinandersetzung mit dem eigenen Glauben.

In all den Jahren unseres neuen Firmweges haben sich immer mehr als 90% der möglichen Firmkandidaten angemeldet. Es ist für uns klar, daß nicht hinter jeder Anmeldung ein persönlicher Entscheid steht. Oft erfolgt die Anmeldung noch auf Druck der Eltern oder aus dem Bewußtsein, daß ohne die Firmung „etwas" fehle, was im späteren Leben nützlich sein könnte, z. B. Firmung als Voraussetzung für eine katholische Heirat. Der Firmkurs hat in unserer Pfarrei einen guten Ruf, und aus diesem Grund sind viele zum Mitmachen motiviert. Außerdem wird auch der 3. Oberstufenkurs (der Unterricht im letzten Schuljahr) weitgehend positiv erlebt, was ebenso Motivation gibt, sich für den Firmkurs anzumelden.

(Der 3. Oberstufenkurs findet monatlich statt [jeweils 18 bis 20 Uhr] und behandelt vor allem lebenskundliche Inhalte aus der Interessenwelt der Jugendlichen [z. B. Auseinandersetzung mit Video, Musik, Okkultismus].)

Sobald die Anmeldungen erfolgt sind, werden Gruppen zu ca. zehn Personen gebildet. Die Jugendlichen können dabei mitbestimmen. Die Vorbereitung auf den Unterricht läuft vom Pfarrteam in Zusammenarbeit mit jungen Erwachsenen aus der Pfarrei. Pro Gruppe suchen wir einen jungen Menschen, der die Gruppe leitet. Diese FirmleiterInnen haben folgende Aufgabe: Zusammen mit den Jugendlichen sollen sie sich ein Jahr lang auf die Suche nach Gottes Spuren im Leben der jungen Menschen machen. Um gemeinsame Erfahrungen machen zu können, ist es notwendig, daß in der Gruppe eine gute Atmosphäre entsteht. Dies ist die Hauptaufgabe der Firmleiter: Atmosphäre zu gestalten, damit das gemeinsame Unterwegs-Sein fruchtbar werden kann. Der/Die FirmleiterIn soll dabei das persönliche Glaubensleben (seine Abende, sein Suchen, seine Zweifel) mit einbringen. So geben die FirmleiterInnen Zeugnis von glaubenden Menschen in unserer Zeit.

Pfarrteam und FirmleiterInnen planen das Jahr der Firmvorbereitung gemeinsam. Der äußere Rahmen sieht so aus: Der Kurs dauert von Jänner bis November. Er besteht aus 25 Anlässen: Zweiwöchentlich ein Treffen (abends 20–22 Uhr), zwei Weekends (eines zu Beginn, eines als Abschluß), die Firmreise nach Rom und Assisi (eine Woche).

Bei all diesen Anlässen ist uns wichtig, daß gemeinsame Erfahrungen möglich werden. Es geht weniger darum, Inhalte zu vermitteln, als vielmehr in der Gruppe das Gefühl von Vertrauen und Gemeinschaft entstehen zu lassen. Die Jugendlichen sollen sich und ihre Welt einbringen können und auf dieser Grundlage nach dem tieferen Sinn des Lebens und nach dem Reichtum des Glaubens fragen.

So sind die Gruppenstunden vor allem Gespräch. Impulse jeweils zu Beginn der Treffen können die Jugendlichen motivieren, ihre Lebenssituationen in die Gruppe einzubringen. Diese Impulse kommen von den FirmleiterInnen oder vom Pfarrteam. Dabei werden Medien zu Hilfe genommen (kurze Anspielfilme, Dia-Shows, Bilder, Collagen usw.). Entscheidend wichtig ist jedoch die Verarbeitungsphase im Gespräch oder durch andere Methoden. Nur was der junge Mensch wirklich innerlich verarbeitet, wird haften bleiben. Jede Gruppe wird von einem/einer FirmleiterIn und einer Person aus dem Pfarrteam (Pfarrer, Pastoralassistent, Jugendarbeiter) begleitet. Die Mitbegleitung einer Person aus dem Pfarrteam stärkt die FirmleiterInnen in ihrer Aufgabe und ist vor allem hilfreich, wenn es um theologische Fragen geht, wo sich FirmleiterInnen oft überfordert fühlen.

Es zeigt sich, daß dieser Firmweg in St. Konrad nicht möglich wäre, wenn ihn nicht ein guter Teil der Gemeinde – vor allem junge Erwachsene – von Anfang an mit Entschiedenheit mitgetragen hätte.

So wird die Feier des Firmsakramentes nicht zu einem isolierten Ereignis. Firmung kann als Weg beschrieben werden: ein Weg, der zum erwachsenen Christsein und Kirchesein führt, begleitet durch die Gemeinde.
Wir stellen den jeweiligen Firmkurs unter ein Motto. 1991/92 war es die schlichte Aufforderung: „Fahr mit . . .“ Das Motto hat den Sinn, die jungen Menschen zu motivieren, ihnen zu zeigen, daß das Gelingen des Kurses von ihnen abhängt. Sie müssen einsteigen, mitfahren, mitmachen.

Inhaltliche Schwerpunkte

a) Die Welt der Jugendlichen: Die meisten befinden sich in einem neuen Lebensabschnitt. Wer nicht in einer höheren Schulausbildung steht, hat mit einer Berufslehre begonnen. Im Berufsleben werden die Jugendlichen in ihrer Leistung gefordert. Der Eintritt ins Erwachsenenleben ist vollzogen. Diese neue Lebenssituation bringen wir in der ersten Phase des Kurses zur Sprache. Erfahrungen werden ausgetauscht, Probleme thematisiert. In dieser Anfangszeit geschieht die Aufnahme der FirmkandidatInnen in den Firmkurs im Rahmen eines Jugendgottesdienstes der Gemeinde. Alle werden bei ihrem Namen aufgerufen. Dies hat den Sinn, der Gemeinde zu sagen, daß junge Menschen ein Jahr lang intensiv nach dem Glauben fragen wollen und daß darum die ganze Gemeinde durch ihr Leben und ihr Gebet für die Jugendlichen mitverantwortlich ist.
b) Die Frage nach Gott, Jesus Christus, Kirche: In diesem Teil versuchen wir, dem Gottes- und Jesusbild der Jugendlichen nachzuspüren. Wer ist für sie Gott? Wer Jesus Christus? Wie kann ich Gott erfahren? In der pluralen Meinungsvielfalt und Erfahrungswelt der Jugendlichen liegt viel Diskussionsstoff und echte Auseinandersetzung.
Nicht anders ist es mit dem Thema Kirche. Wir versuchen zu vermitteln, daß Kirche nicht nur Hierarchie, sondern Vielfalt ist: Kirche ist Jesus Christus und der Nachbar von nebenan. Kirche ist der Vatikan und das Jugendcafé, Kirche ist Gottesdienst und frohes Beisammensein.
In diesen Block fällt die Reise nach Rom und Assisi. Ohne Zweifel ist diese Woche ein Höhepunkt des Kurses. Da die Reise von den Jugendlichen selber bezahlt werden muß, können wir sie nicht als obligatorischen Programmpunkt des Firmkurses vorschreiben. Erfahrungsgemäß kommen jedoch mehr als vier Fünftel der Jugendlichen mit. Für die Gemeinschaftsbildung ist die Reise der wichtigste Anlaß im Kursprogramm. Eine Woche gemeinsam unterwegs sein, singen, spielen, reden, Gottesdienste feiern . . ., da wird etwas von einer geschwisterlichen, frohen Kirche erlebbar. Auch sind die Auseinandersetzung mit der Weltkirche (Rom) und die Begegnung mit Franziskus (Assisi) eine Glaubenserfahrung von großem Wert.
c) Die unmittelbare Vorbereitung auf die Firmung: Im letzten Teil versuchen wir auf die Bedeutung der Sakramente, vor allem des Firmsakramentes, einzugehen. Es soll den Jugendlichen bewußt werden, daß Sakramente Zeichen an entscheidenden Lebensabschnitten sind. Zeichen, die das Leben deuten helfen und die Nähe Gottes erfahrbar machen.
Besonders deuten wir das Sakrament der Firmung. Großen Wert legen wir darauf, die Firmung als Sakrament der Entscheidung zu sehen: Der junge Mensch sucht sein Ja zum Glauben und sein Ja zu unserer Kirche. Er sagt, daß er den Weg in der Kirche gehen will und dabei auf den Beistand des Heiligen Geistes vertraut.
Die Entscheidung, sich firmen zu lassen, teilen die FirmkandidatInnen in einem persönlichen Brief dem Firmspender mit. Die Firmung selber erfahren sie nach diesem erlebnisreichen Jahr als Höhepunkt. Die Gemeinschaft ist gewachsen, und viele sind dem Glauben und der Kirche nähergekommen.

Der neue Versuch macht Hoffnung

In diesem Jahr der intensiven Firmvorbereitung wird die Bindung an die Ortskirche St. Konrad verstärkt. Die Ortskirche wird positiv erlebt als eine Gemeinschaft, die sich für die Anliegen der Jugendlichen interessiert. Ein Großteil der Gefirmten besucht später regelmäßig den monatlich stattfindenden Jugendgottesdienst. So bleibt die Verbindung zur Kirche erhalten. Jugendliche, die vorher schon in einer Pfarreigruppe mitmachten, tun dies weiterhin, vielleicht jetzt bewußter. Immer wieder finden Ju-

gendliche, die vor dem Firmkurs der Kirche fernstanden, Zugang zu bestehenden Gruppen: Jugendcafé, Jugendgottesdienstvorbereitungsgruppe, Singgruppe, Orchester. Auch sind schon neue Gruppen aus den Firmkursen entstanden, weil der Wunsch da war, das Erlebte in irgendeiner Form weiterzuführen. Weil in unserer Pfarrei die Firmung einen so großen Stellenwert hat, ist auch das Firmbewußtsein der ganzen Pfarrei stärker geworden. Viele Eltern der FirmkandidatInnen, aber auch andere Menschen aus der Pfarrei, haben das Geschehen der Firmung für ihr eigenes Leben noch einmal positiv nachempfinden dürfen.
Wenn auch nicht alle Gefirmten den Anschluß an das kirchliche Leben finden, so haben sie immerhin während eines Jahres die Kirche – zumindest die Ortskirche St. Konrad – positiv erfahren. Einer schrieb es in seinem Brief an den Firmspender so: „Was nach der Firmung wird, weiß ich noch nicht. Aber der Anfang in Sachen Glauben, der hier gesetzt wird, ermöglicht einen weiteren Aufbau."

Lukas Roitner

Die Jugendvesper von Melk als Ort des Glauben-Lebens für junge Menschen

An vielen Orten in Österreich – in Klöstern, Dekanaten, Pfarren –, aber auch in anderen Ländern gibt es seit Jahren eine Form von Gebetstreffen junger Menschen, die unter dem Namen „Jugendvesper" bekannt geworden sind. In dem folgenden Artikel soll eine dieser Jugendvespern kurz vorgestellt werden. *red*

Seit vielen Jahren bemühen sich einige Patres und Fratres des Stiftes Melk und eine Reihe von Jugendlichen um eine zeitgemäße, der Jugend entsprechende und sie ansprechende Kultur des religiösen Angebots: Jugendmessen, Jugendvespern, Jugendwochen etc. Diese Angebote sind einerseits speziell für die Schüler des Stiftsgymnasiums gedacht, andererseits sollen sie über diesen Rahmen hinaus auch Jugendliche der näheren Umgebung von Melk ansprechen.

Nach dem Beispiel der Jugendvespern von Kremsmünster und Erfahrungen mit dem Ökumenischen Jugendtreffen in Taizé initiierte P. Martin Rotheneder OSB 1980 die erste Jugendvesper in Melk. Seither findet an jedem zweiten Sonntag im Monat – mit Ausnahme der beiden Sommermonate Juli und August – eine Jugendvesper in der Benediktuskapelle statt, die speziell für Gottesdienste mit Jugendlichen eingerichtet wurde. Allein die nun schon mehr als zehn Jahre anhaltende Tradition und die Teilnehmerzahl von 150 bis 170 bürgen für die Bedeutung und die Wichtigkeit der Jugendvesper.

Vorbereitung und Verlauf der Jugendvesper

Meist melden sich im Herbst verschiedene Gruppen von Jugendlichen, entweder Schüler unseres Gymnasiums, Jugendgruppen aus Pfarren, die regelmäßig zur Jugendvesper kommen, oder spontan zusammengefundene Jugendliche. Diese bereiten dann je „ihre" Jugendvesper vor. Begleitet werden die Vorbereitungen von einem der Patres oder Fratres des Klosters, mit denen zusammen für jede Vesper ein eigenes Textheft erstellt wird, in dem alle Texte und Lieder enthalten sind und das die Teilnehmer mit nach Hause nehmen können.
Ein wesentliches Element benediktinischen Ordenslebens ist das täglich dreimal stattfindende Chorgebet mit seiner klaren Struktur, das für ein funktionierendes klösterliches Gemeinschaftsleben notwendig ist. In ähnlicher Weise bedarf auch die Jugendvesper eines klaren Aufbaus; denn so kommt die jeweilige Vorbereitungsgruppe einer Jugendvesper nicht in die Drucksituation, immer etwas Neues kreieren zu müssen.
Vor Beginn einer Jugendvesper steht immer die *Liedprobe,* die einen aktiven Mitvollzug aller Teilnehmer ermöglichen soll.
Eröffnet wird die Jugendvesper mit der Antiphon „O Gott, komm mir zu Hilfe. Herr, eile mir zu helfen".
Anschließend folgen *Texte und Lieder* zum jeweiligen Thema der Jugendvesper, das von der Vorbereitungsgruppe gewählt wurde. Jede Jugendvesper hat einen thematischen Schwerpunkt, in dem die Jugendlichen selbst mit ihren Gedanken, Problemen, Sorgen und Hoffnungen, die ihre Lebenswelt betreffen, zu Wort kommen. Es ist eine Ves-

per von jungen Menschen für junge Menschen. Als Bestätigung dafür dienen die Zahlen einer Fragebogenaktion[1], in der auf die Frage, von wem die bisherigen Jugendvespern ihrem Eindruck nach hauptsächlich vorbereitet wurden, von 96,8% der Befragten die Antwortmöglichkeit „Jugendlichen" angekreuzt wurde. Diese Zahl spricht für eine hohe Identifikation. In den ersten Jahren wurden vor allem Texte religiöser Autoren verwendet, in den letzten fünf Jahren wurden die Texte meistens von der Vorbereitungsgruppe selbst verfaßt, wodurch sie die Chance bekam, sich öffentlich über ein bestimmtes Thema mitzuteilen.

Damit verbunden ist jedoch eine intensive und oft langwierige Vorbereitung, ein drei- bis viermaliges Treffen ist meistens notwendig. Die Erfahrung bestätigt, daß sich gerade bei diesen Vorbereitungstreffen wesentliche Gespräche ereignen, in denen neue Einsichten, andere Meinungen, neue Wege und Impulse entdeckt werden. Oftmals ist es für Jugendliche, die erstmals eine Jugendvesper vorbereiten, vollkommenes Neuland, mit anderen über bestimmte Themen, die einen jungen Menschen betreffen, zu sprechen.

Die einzelnen Texte sollen während des Gottesdienstes selbst Anstoß zum Nachdenken sein – wie und wo betrifft mich der jeweilige Gedanke, die jeweilige Meinung. Die Texte sollen die Teilnehmer an der Jugendvesper in das Thema miteinbeziehen und letztlich zum Gespräch mit Gott motivieren.

Abgeschlossen werden die Texte durch einen die jeweilige Thematik betreffenden *Psalm,* der entweder gebetet oder gesungen wird. Mit den Psalmen können viele Jugendliche wenig anfangen, so daß es einer fachkundigen Einführung und auch einer Aktualisierung bedarf, indem Jugendliche versuchen, den ausgewählten Psalm in ihr Verständnis zu übersetzen.

Mit der *Schriftlesung* beginnt ein neuer Abschnitt, der in den ruhigen bzw. meditativen Teil einführen soll. Die Vorbereitungsgruppe braucht Zeit, um ihre Schriftstelle zu finden, mit der sie auch etwas anfangen kann. Besonders oft werden Stellen aus den Evangelien oder Stellen mit großer Bildhaftigkeit gewählt. Der Interpretation durch die begleitende Person folgt meist ein langes Bibelgespräch.

Bei der *Auslegung der Schriftlesung* handelt es sich um eine Art Homilie. Die Gedanken der vorausgegangenen Texte, der Psalm und die Schriftlesung werden miteinander in Beziehung gebracht. Es soll alles zusammengefaßt werden, was bisher in den Raum gestellt wurde. In plakativer Form sollen Impulse gegeben, Fragen gestellt werden, die für die nun folgende Zeit zum Nachdenken, zum Beten und zum Mitteilen anregen sollen.

Der folgende *Freiraum* dient den Teilnehmern, die gehörten Texte, Gedanken, Impulse, Worte zum Thema zu „verdauen". Es besteht hier auch die Möglichkeit, Gedanken, Gebete, die in den einzelnen emporkommen, laut werden zu lassen. Zu beachten ist, daß kein Leistungsdruck entsteht, daß nicht unbedingt etwas gesagt werden muß. Von der Atmosphäre her wird das Licht bewußt zurückgeschaltet, um jenen, die etwas sagen wollen, „Schutz vor dem Rampenlicht" zu geben. Die Zeit wird von dem, der die Jugendvesper leitet – einer aus der Vorbereitungsgruppe –, festgelegt. Die goldene Mitte, d. h. nicht zu lang und nicht zu kurz, ist das beste Maß.

Abgeschlossen wird dieser Teil der Vesper durch das gemeinsam gebetete *Vater Unser* und den anschließenden Friedensgruß. Dadurch soll noch einmal verdeutlicht werden, daß wir unsere Gedanken, Gebete, Sorgen, Freuden und Hoffnungen in die Hände Gottes legen wollen.

Das *Magnificat* wird vom traditionellen Stundengebet der Kirche übernommen, meistens in gesungener Form.

Beendet wird die Jugendvesper durch ein abschließendes freies Gebet verbunden mit dem *Segen* durch den Abt, der bis auf wenige Ausnahmen in den letzten elf Jahren immer wieder die Zeit gefunden hat, an der Jugendvesper teilzunehmen.

Anschließend besteht für die Teilnehmer der Jugendvesper die Möglichkeit, sich in den Räumlichkeiten des ehemaligen Stiftsrestaurants zu einem kleinen Imbiß und zu Getränken zu treffen. Dieser soziale Aspekt darf nicht geringgeschätzt werden, auch das gehört zum Gemeinschaftserlebnis dazu.

[1] 1992 wurde eine Fragebogenaktion über die Jugendvesper von Melk im Rahmen einer Diplomarbeit an der Universität Wien durchgeführt. Von 200 ausgegebenen Fragebögen wurden 159 zurückgesandt. Der Beitrag basiert auf diesen Ergebnissen; im letzten Teil werde ich kurz im Detail darauf eingehen.

Was wollte bzw. will die Jugendvesper von Melk vermitteln?

Erfahrung von Kreativität, Lebendigkeit, Phantasie, Sehnsucht nach Gott

All diese Erfahrungen werden kaum bis gar nicht durch die Dinge „dieser Welt" abgedeckt. Vielmehr entdecken wir gerade in diesen Bereichen, wie sehr wir auf Gott rückgebunden sind, wie sehr sie uns auf Gott hinweisen. Es soll aber nicht eine Frömmigkeit entwickelt werden, die den Glauben an Gott zum „Allheilmittel" macht, wenn alle anderen Mittel, wie Medizin, Technik etc., versagen. Die Jugendvesper soll ein Beitrag sein, den Glauben an Gott in das alltägliche Leben des jungen Menschen zu integrieren. Gefördert soll jenes Bild von Gott werden, das ihn als den Schöpfer unseres Lebens aufweist und zu dem wir mit unseren Freuden und Problemen kommen können.

Erfahrung von einer Gemeinschaft junger Menschen, die Gott suchen

Der hl. Benedikt spricht im Prolog seiner Regel vom Kloster als einer „Schule des Herrendienstes". Gerade die Erfahrung, mit jungen Menschen gemeinsam zu beten, stellt eine Möglichkeit dar, diesem Anspruch zu entsprechen; junge Menschen bei ihrer Gott-Suche zu begleiten, ihnen die Erfahrung zu schenken, daß es da Menschen gibt, die ihnen zuhören, auch dann, wenn es ihnen schwerfällt, an Gott zu glauben. Das Gefühl des „Dazugehörens" auch dann, wenn ich nicht den orthodoxen christlichen Idealen entspreche, kann dazu beitragen, daß die Jugendlichen lebendige Kirche erfahren und dies auch versuchen mitzunehmen in die Familien, in die Schulen, an die Arbeitsplätze. Die Erfahrung, gemeinsam Gott zu suchen mit all den Zweifeln und Ängsten und dem Wissen, daß Gott, der Ich-bin-Da ist, soll sie frei machen von dem Urteil des christlichen Pflichtenkatalogs eines Idealchristen.

Ergebnisse des Fragebogens

In der 1992 durchgeführten Fragebogenaktion über die Melker Jugendvesper gaben 63% der Befragten an, daß die Jugendvesper für sie von großer Bedeutung sei, dem stehen 3,8% gegenüber, für die die Jugendvesper keine besondere Bedeutung hat. Hierzu kommen noch die Zahlen zu der Frage, ob die Jugendvespern Antworten auf die Glaubensfragen der Jugendlichen geben, wobei 73,1% der Befragten mit „häufig" antworteten. Der Frage, ob durch die Atmosphäre, die durch die Jugendvesper vermittelt wird, Gott spürbar wird, stimmten 77% der Befragten mit „richtig" zu. Eindrucksvoll ist die Beantwortung der Frage, ob bei den Jugendvespern auf die Fragen junger Menschen eingegangen wird: 51% beantworteten die Frage mit „immer" und 47,1% mit „häufig". Als Grund für den Besuch der Jugendvesper wurde von 72,2% angegeben, „weil sie sich hier wohl fühlen", so gaben auch 60,1% an, daß sie durch Freunde zur Jugendvesper gekommen sind. 30,4% gaben an, daß sie seit ihrem Besuch an diesem Gottesdienst bewußter leben, bei 22,2% hat sich ihr Glaube vertieft, und 29,8% suchen seither bewußter nach Erfahrungen mit „Gott".
Bei der Frage nach den einzelnen Elementen der Jugendvesper und deren Wichtigkeit steht mit 80,4% das gemeinsame Beten und Singen an der Spitze, 65,8% der Teilnehmer ist die Stille sehr wichtig, für 51,3% sind die selbstformulierten Texte zum Thema sehr wichtig und für 52,5% die Worte zum Thema.
Diese Zahlen bzw. das Ergebnis der gesamten Fragebogenaktion bestätigen uns in unserer bisherigen Arbeit und ermuntern uns, weiterhin gemeinsam mit Jugendlichen in Form der Jugendvesper Gott zu suchen und ihn zu verherrlichen.

„Damit in allem Gott verherrlicht werde." *(Hl. Benedikt)*

Abschließend einige statistische Zahlen:

- *Altersstruktur*

Jahre	Prozent
12–15	13,3
16–20	38,6
21–30	25,3
31 und älter	22,8

- *Geschlecht*

	Prozent
weiblich	60,8
männlich	39,2

- *Schulausbildung*

Mehrere Antwortmöglichkeiten

Art der Schule	Prozent
Hauptschule	31
Mittelschule	30,3
Stiftsgymnasium Melk	30,4
Berufsschule	11,4
Universität	27,2

Zeno Cavigelli

Jugendliche: Hoffnungsträger für die Gemeindegremien

Aufgrund langjähriger Beobachtungen kommt der Autor zur Feststellung: Dort, wo Jugendliche wirklich ernst genommen sind und auch in die Vertretungsgremien hineingewählt werden, dort gibt es bis heute eine lebendige Jugendarbeit. *red*

Ich bin Jahrgang 55. Ich wuchs in Zürich auf. Das Konzil gehört für mich zu den ältesten Erinnerungen an die Kirche. Ich besuchte den pfarreieigenen Kindergarten, später dann die katholische Sekundarschule – Ausläufer des Gettokatholizismus in der Zwinglistadt. Von der zweiten Schulklasse an gehörte ich zur Jungwacht, der pfarreilich gebundenen katholischen Bubenorganisation, wo man damals noch stolz die „Kluft" und auch im Winter kurze Hosen trug. Ich wurde dann wie meine Kollegen Leiter in der Jungwacht, und weil ich mich noch lange für diese Organisation engagierte, schon bald aber nicht mehr in der Pfarrei, sondern in den höheren Verbandsgefilden, dauerte meine Jugend ziemlich genau bis dreißig.
Mit knapp zwanzig hatte ich es mir mit meiner Pfarrei gründlich verdorben und suchte und fand in den Gremien und Kursen der Jungwacht-Kantons- und Bundesleitung eine neue kirchliche Heimat. Es gab da Gottesdiensterlebnisse, die mich befreiten vom Starren auf den weißbärtigen Gottvater. Es gab da Diskussionen um Ideen, die nicht nur vom Kleinkarierten ins Quergestreifte führten, sondern Perspektive und politische Relevanz hatten.
Klar, daß ich in dieser Zeit mit meinen Freunden und Freundinnen überlegt habe, wie die Kirche, die kleine und die große, sein könnte, was unser, der Jugendlichen, Ort in dieser Kirche sei und weshalb wir uns überhaupt Kirchlichkeit anmaßten. Aber die Forderung, die ich gerade deswegen heute erhebe, die Jugendlichen viel stärker und vielleicht sogar mehrheitlich an den pfarreilichen und kirchlichen Entscheidungen zu beteiligen, getraue ich mich erst in der zeitlichen Distanz zu stellen. Ich versuche sie anhand einiger meiner gesammelten Erfahrungen zu entwickeln.

Von der guten alten Zeit . . .

Wo ich aufwuchs, war einst eine große, städtische Kirchgemeinde mit vielen jungen Familien, mit Hunderten von Kindern und Jugendlichen, von denen die meisten in der einen oder anderen Form am Pfarreileben mitmachten. Bis in die sechziger Jahre gab es starke Kinder- und Jugendverbände: für die Buben die Jungwacht und die katholischen Pfadfinder, für die Mädchen die Pfadfinderinnen und den Blauring, und alle vier Verbände hatten so um die achtzig, hundert Mitglieder – früher noch mehr. Viele Jugendliche hatten in diesen Organisationen Leitungsfunktionen, andere waren bei den Rovern, in der Jungmannschaft. In der Pfarrei zu sagen hatten sie allerdings nichts.

. . . zum garstigen Heute

Heute sind die Altersheime zahlreicher als die Schulhäuser. Der Stadtteil ist überaltert, der Wohnraum wurde für Familien unerschwinglich und als Büroraum zweckentfremdet. Seit den sechziger Jahren ging es mit der Kinder- und Jugendarbeit, auch der offenen, meist bergab.
Die Gründe dafür sind vielfältig. Um Stadtentwicklung, demographische Umstrukturierung, gesellschaftlichen Wandel kommt auch eine Kirche nicht herum: Die Anzahl der Gemeindeglieder hat sich in den letzten 30 Jahren etwa halbiert, der Altersdurchschnitt ist um Jahrzehnte gestiegen. Was in den sechziger Jahren an katholischer Sondergesellschaft noch selbstverständlich war, ist seither großenteils obsolet geworden.
Andererseits stelle ich fest, daß in einigen nicht weniger überalterten Nachbarpfarreien die Entwicklung der Jugendarbeit anders verlaufen ist und dort heute noch Jugendgruppen existieren, die ihre typische Ausstrahlung haben und ihre pfarreiliche Umgebung prägen können. Weshalb schlägt das Schicksal so unterschiedlich zu?

Man darf die Jugendlichen ruhig ernst nehmen

Ich behaupte aufgrund meiner Erfahrungen mit etlichen Dutzend Pfarreien, die ich als professioneller Verbandsjugendlicher jahre-

lang beobachten konnte, daß es vor allem auf den Umgang zwischen den (erwachsenen) Pfarreiverantwortlichen und den Jugendlichen ankommt. Diese Behauptung tönt so banal, daß ich einige Beispiele gebe:

1. Eben wahlfähig geworden, stellt sich ein einziger Jugendlicher der Wahl in den Pfarreirat (pastorales Koordinations- und Beratungsgremium des Pfarrers). Als Überzähliger scheidet er aus. Als er später beim Rücktritt eines Mitglieds nachrücken könnte, findet er, jetzt sei es „zu spät" dazu.

2. Ein avantgardistischer Pfarrer bringt seine Kirchenpflege (öffentlich-rechtliche Behörde) dazu, einen Jugendverantwortlichen anzustellen. Keine der Nachbargemeinden hat das zu der Zeit. Die Jugendarbeit der Gemeinde kann ihr hohes Niveau halten; ein großer Prozentsatz der Pfarreijugend wird in die offene oder verbandliche Jugendarbeit integriert. Bis heute.

3. Der für die Jugendgruppen zuständige Vikar ist Mitglied einer Gruppierung, die sich auch für Jugendliche interessiert. Mit eigenen Lagern konkurrenziert er die bestehenden Angebote. Jungwacht, Blauring und Pfadfinder bekommen keine Adressen mehr von Kindern und dürfen im Religionsunterricht nicht mehr werben. Mittelfristig gehen sie ein.

4. Der Pfarrer bestimmt einen Opus-Dei-Priester zum Präses (Begleitperson) des Blauring und der Jungwacht. Die Leiterinnen und Leiter wollen diesen Präses nicht. Der Pfarrer reagiert mit Drohungen, schließlich wird ihnen von der Kirchenpflege das Geld entzogen.

5. Da es in der Pfarrei keine Jugendarbeit gibt, animiert der Pfarrer einige Mütter, einen Blauring aufzuziehen. Die Mütter organisieren interessante Nachmittage im Pfarreiheim, aber die Mädchen kommen nur das erste Mal . . .

6. In einer jungen Pfarrei gibt es noch keine Jugendarbeit: die Jungwacht der Mutterpfarrei hat zu viele Leiter. Einige von ihnen bauen in der Tochterpfarrei eine eigene Gruppe auf. Anders als in der Mutterpfarrei existiert die heute noch.

7. Ein Vikar untersagt den Blauringleiterinnen, Ausbildungskurse der Kantonsleitung zu besuchen. Heute ist er Generalvikar.

8. Ein Vikar glaubt zu erkennen, daß die Jungwacht nicht mehr das ist, was sie einmal war. Er koppelt die Schar seiner Pfarrei von den Verbandsstrukturen ab und gestaltet sie nach seinen Ideen um. Kritiker reden von einem Geheimbund. Der Vikar ist längst Pfarrer in einer anderen Gegend geworden. Der Geheimbund soll, wird gemunkelt, immer noch existieren.

9. Der Präsident der Kirchenpflege war vor dreißig Jahren ein begeisterter Jungwächter. Leider sind die Jugendlichen heute nicht mehr so kirchentreu, besonders die jungen Frauen sind aufmüpfig. Er sieht keine andere Möglichkeit, als ihnen den Entzug von Räumen und die Reduktion des Unterstützungsbeitrags anzudrohen.

10. Lange Jahre wurden die Jugendgruppen vom Seelsorgeteam sehr gefördert. In der Zeit modernisierten sie sich stark und begannen sich sozial, politisch und religiös zu engagieren. Zwar gab es Auseinandersetzungen mit traditionelleren Jugendlichen, aber man konnte sich finden. Aus den Jugendlichen sind inzwischen Erwachsene geworden, viele von ihnen tragen die Pfarrei heute mit, auch wenn der neue Pfarrer weniger motivieren kann als der frühere.

Worauf die Beispiele hinweisen: Pfarreiverantwortliche haben es in der Hand, mit Jugendlichen einen konstruktiven und motivierenden Umgang zu finden, oder eben nicht. Oft nehmen sie die Jugendlichen nicht ernst, weil sie von ihren eigenen Vorstellungen besessen sind. Sie übersehen, daß Jugendarbeit im wesentlichen Arbeit von und nicht für Jugendliche sein muß. Wo die Verantwortlichen das begriffen und die nötigen Freiräume zur Verfügung gestellt haben, kann sich jugendliche Kreativität bis weit in die „Erwachsenenwelt" hinein entfalten, weil sich Jugendliche nämlich ernsthaft für Gesamtanliegen in die Pflicht nehmen lassen. Was Jugendliche, gerade jene, die auch Verantwortung tragen möchten, in der Regel und zu Recht nicht dulden, daß man sie mit Zuckerbrot und Peitsche zu einem außenbestimmten Wohlverhalten zwingen will und ihnen so zeigt, daß man sie nicht ernst nimmt. Nicht ernst genommen zu werden ist – nicht nur – für Jugendliche eine der schlimmsten Qualen.

Dabei geht doch das Potential der Jugendlichen weit darüber hinaus, nur zur Verfügung stehende Freiräume auszuloten und auszu-

füllen. Weit auch darüber hinaus, als Alibifigur ein Erwachsenengremium auszuschmücken. Viele Erwachsene stellen rückblickend fest, daß sie in ihrer Jugend Eigenschaften besaßen, die sie unterdessen längst abgestoßen oder aufgeweicht haben: Neugierde, vor allem auch gegenüber anderen Menschen, Gruppenfähigkeit, Erlebnisfähigkeit, beharrliches, scharfes und tiefgründiges Denken, kompromißloses Urteilen, viel Gespür für Gerechtigkeit, unabgeschliffener Ideenreichtum, ein ungestümer Drang, das Erdachte und – auch gemeinsam – Gefundene zu realisieren. Alles Eigenschaften, die kirchlichen Gremien aller Stufen gut anstehen würden . . .

Firmung und Verantwortung

Ich schlage deshalb vor, bei der Besetzung der Pfarreiräte und Kirchenpflegen (oder wie die örtlichen Bezeichnungen für die pastoralen und öffentlich-rechtlichen Gremien auch immer lauten) eine neue Besetzungspraxis einzuführen. Waren früher Jugendliche überhaupt nicht vertreten, waren in den letzten Jahren Jugendliche als sogenannte „Vertreter(innen) der Jugend" bestenfalls domestizierte Farbtupfer auf grauem Hintergrund, so sollen sie künftig wenn nicht gar die Mehrheit, so doch starke Fraktionen innerhalb dieser Gremien bilden und Leitungsverantwortung tragen.
In vielen Schweizer Pfarreien wird gegenwärtig das neue Firmmodell „Firmung ab 17" realisiert, das nicht nur dem Firmling einen besseren Zugang zur Firmung ermöglicht, sondern auch der Gemeinde einen hoffnungsträchtigen Impuls zu vermitteln vermag. Jugendliche am Ende der Schulzeit und am Eingang zum Erwachsenenalter gestalten ihre Firmung aus freien Stücken und mit der Hilfe von Menschen aus ihrer Gemeinde selber. Die Firmung wird so zu einem bewußten geistlichen Moment und zu einem bewußten Schritt auf die Gemeinde zu. Wohl zu keinem anderen Zeitpunkt wäre ein Jugendlicher so bereit, die Gemeinde mitverantwortlich mitzutragen als in der Auseinandersetzung mit diesem Ereignis. Ihn in dieser Situation zwar zu firmen, aber dann nicht mehr auf ihn zu hören, kommt einer Verweigerung des Heiligen Geistes gleich. Wenn die siebzehn-, achtzehnjährigen Jugendlichen bereitstehen, und niemand will sie wirklich die Kirche mitgestalten lassen, dann werden sie sich noch viel brüsker von der Kirche abwenden, als sie es bisher schon taten.

Pierre Stutz

Mitbestimmung und Solidarität fördern
Ein katholischer Jugendverband mit ökumenischer Ausrichtung

Es ist erstaunlich, zu welcher Lebendigkeit sich der erst 1983 gegründete Katholische Jugendverband mit ökumenischer Ausrichtung entwickelt hat: daß sich heute Tausende junger Menschen zu einer Adventnacht mit Bruder Klaus, zur Firmung mit 17 und zu anderen jugendgemäßen Aktivitäten zusammenfinden, eine kirchliche Jugendzeitschrift und einen anregenden Kalender abonnieren usw. *red*

1993 wird der Katholische Jugendverband mit ökumenischer Ausrichtung zehn Jahre alt. Ein Grund zum Feiern? Ich meine schon. Denn in den Auseinandersetzungen um die Jugendunruhen in Zürich anfangs der 80er Jahre waren viele sehr skeptisch, ob sich in einer gesellschaftlichen und kirchlichen Umbruchphase ein neuer Jugendverband gründen lasse. Für uns war es von Anfang klar, daß wir damit nicht einen verstaubten Verbandskatholizismus aufleben lassen wollten. Es war die Vision, in einer Welt, wo Vereinsamung, Intoleranz und Gleichgültigkeit zunehmen, mit jungen Menschen Solidarität zu leben, auch mit Jugendlichen am Rande. Es war der Traum in einer Kirche, wo sich restaurative Tendenzen verstärkten, der „Volk Gottes Verheißung" zu trauen und mit Jugendlichen eine offene, demokratische Kirche zu leben, wo echte Mitbestimmung eingeübt wird. So wurde anfangs versucht, in der Deutschschweiz ein Netz von ehrenamtlichen Jugendlichen und jungen Erwachsenen aufzubauen, die in den Regionen und Kantonen die Jugendgruppen unterstützen und regionale Treffen organisieren. Die Zusammenarbeit mit hauptamtlichen Ju-

gendseelsorger/innen und Katechet/innen war dabei von entscheidender Bedeutung. Diese Aufbauarbeit war und bleibt ein schwieriges Unterfangen, denn Jugendliche – wie eine Mehrheit der Erwachsenen auch – tun sich schwer, sich langfristig verbindlich zu engagieren. Immerhin gelang es, zehn Teams (Kantonalleitungen) zu motivieren, ehrenamtlich in den verschiedenen Regionen aktiv zu sein. Die fünf hauptamtlichen Mitglieder der Bundesleitung und Jugendseelsorger/innen am Ort begleiten sie und fördern bei ihnen das Selbstbewußtsein und die Kreativität. Mit ehrenamtlichen Jugendlichen und jungen Erwachsenen werden auch viele thematische Impulse und schweizerische Treffen erarbeitet.

Ranfttreffen

In der Nacht von Samstag zum 4. Adventssonntag machen sich im Flüeli-Ranft, wo Bruder Klaus lebte und wirkte, unzählige kleine Gruppen auf den Weg, um einander im Vertrauen auf eine lebendige, farbige Kirche und eine gerechtere Welt zu bestärken. Anfangs waren gut 100 Jugendliche dabei, 1991 kamen um die 4300. Mit über 400 ehrenamtlichen Gruppenleiter/innen und 150 Helfer/innen ist mit diesem Treffen die Vision der Jungen Gemeinden zu einer ermutigenden Wirklichkeit geworden. Das einfache Treffen lebt vom Unterwegssein in der Nacht, von adventlichen Gruppenrunden zum Adventskalenderthema, wo z. B. in Zusammenarbeit mit „amnesty international" auch Unterschriften gesammelt werden für junge Gefangene in verschiedenen Ländern und wo um 2.00 Uhr morgens im Ranft unten Eucharistie gefeiert wird. Bei dieser eindrücklichen Feier bringen junge Menschen ihre Ängste und Hoffnungen zum Ausdruck, ein Jugendchor begleitet die Lieder, und alle zwei Jahre feiert auch ein Bischof mit. Am Ende des Gottesdienstes entzünden alle eine Kerze, und von diesem Lichtermeer leben viele, auch das Jahr hindurch.

Adventskalender

Jedes Jahr erarbeiten Jugendliche einen Kalender, der ein biblisches Motiv aktualisiert, z. B.: „Herberge = Lebens(t)räume", „Prophet/innen = Hoffnungsfunken". „Engel = unerwartet nah". Für jeden Tag des Advents gibt es eine Doppelseite mit Texten von Jugendlichen, Gedichten, persönlichen Impulsen und Geschichten. Mit einer Auflage von 20.000 ist dieser Kalender zu einem wichtigen Impuls für die Pfarreien, für Jugendgruppen und junge Erwachsene geworden.

Jugendzeitschrift LAEBIG

Was der Adventskalender für die Adventszeit, das will die Jugendzeitschrift LAEBIG durchs ganze Jahr hindurch: junge Leute in ihrem Fragen und Suchen begleiten und sie zu gemeinsamem Handeln ermutigen. Für jede Nummer erarbeitet ein junges Redaktionsteam ein Schwerpunktthema (z. B. Angst, Mit allen Sinnen, Abschied – Einsamkeit, Fernweh, Vorbilder, Gier, Männer, Freundschaft, Tabus, Reisen, Frausein . . .). Daneben gibt es Portraits von Jugendlichen und Jugendgruppen, Kulturtips und Impulse für umweltgerechtes Handeln. Auch diese Zeitschrift mit gut 4000 Abonnent/innen lebt von Grundanliegen der Jungen Gemeinde: Jugendliche bringen sich zur Sprache mit und für andere Jugendliche. Im Dschungel der vielen Jugendzeitschriften und der Gratiszeitschriften der Banken und Versicherungen bleibt auch diese Arbeit eine spannende Gratwanderung!

Impulswochen in Randa/Wallis

In Randa (zwei Zugstationen vor Zermatt) haben wir ein Haus, wo den Sommer hindurch Jugendleiter/innenkurse und verschiedene Impulswochen (Tanz und Theater, Bibliodrama, Wie leiten?) stattfinden. In diesem ehemaligen Hotel, das sonst das ganze Jahr hindurch für alle offen ist und vermietet wird, treffen sich Jugendliche aus der ganzen Schweiz, um gemeinsam tolle Ferien zu erleben und neue Impulse für ihre Jugendarbeit zu erhalten. Die Leitungsteams bestehen aus jungen Erwachsenen (höchstens zwei Hauptamtliche), die ihre gemachten Erfahrungen andern weitergeben. Dreimal pro Tag wird zur Besinnung eingeladen. Besinnungen, wo möglichst viele Jugendliche sich selber einbringen können im Singen, Beten und Tanzen. Es ist ein Ort, wo neue liturgische Formen gelebt werden. Dieses Erlebnis begeistert und ermutigt die Jugendlichen, auch im Pfarreigottesdienst zu Hause, Neues zu wagen. Bis abends spät

wird oft gespielt, gesungen, gefestet oder beim Lagerfeuer verweilt.

Thematische Weekends

Nebst konkreten Impulsen für die Jugendgruppen will die Junge Gemeinde wichtige gesellschaftspolitische und kirchliche Anliegen verstärken. In ihren drei Leitlinien kommt dies klar zum Ausdruck: 1. Anwalt der Jugend sein; 2. Geschwisterliche Kirche leben; 3. Politisches Bewußtsein fördern. Auch dies soll nicht theoretisch geschehen, sondern vor allem durch Begegnungen. In Arbeitsgruppen wie „Frauen – parteiliche Mädchenarbeit", „Eine Welt" wird das ganze Jahr hindurch an wichtigen jugendpolitischen Themen gearbeitet. Diese Arbeit konkretisiert sich in Weekends zum Thema „Frausein – Mannsein" oder „Eigentlich möchte ich schon, aber . . . Jugend und Politik". Die Arbeitsgruppe „Eine Welt" erarbeitet für die Fastenzeit ein Projekt, damit schwierige entwicklungspolitische Themen jugendgerecht und lustbetont aufgearbeitet werden.

„Streitkultur wagen"

Dreimal pro Jahr werden die Delegierten aus den Kantonen und aus den Arbeitsgruppen zur Bundeskonferenz eingeladen. In dieser Konferenz lernen wir gemeinsam, wichtige Fragen zu diskutieren und die Verschiedenheiten der Regionen wahrzunehmen und trotzdem eine gemeinsame Stoßrichtung zu leben. Während zwei Jahren fand in dieser Bundeskonferenz eine höchst spannende Diskussion über die Mitgliedschaft statt. „Ist das noch *in*?" fragten sich viele. Andere hatten Angst, daß der offene, spontane Charakter der Treffen dadurch verlorengehen könnte. Schlußendlich entschied sich die Bundeskonferenz für drei Möglichkeiten der Mitgliedschaft: 1. Engagierte Mitglieder (alle jene, die aktiv sind in Jugendgruppe oder regional, schweizerisch); 2. Solidaritätsmitglieder (auch für Erwachsene, Ehemalige); 3. Gruppenmitgliedschaft.
Während dieser Auseinandersetzung haben wir gelernt, fair miteinander zu streiten. Die Mitgliedschaft soll ein Angebot sein für all jene, die sich verbindlich engagieren wollen (auch wenn es nur wenige sind). Die Treffen und Impulse für die Jugendarbeit sind nach wie vor offen für alle Interessierten.

. . . und die jungen Erwachsenen?

In der letzten Zeit tauchte von jungen Erwachsenen vermehrt die Frage auf, was denn die Junge Gemeinde für all jene tue, die einmal als Jugendliche dabei waren und jetzt älter geworden sind. Denn das Angebot einer Sommerimpulswoche für junge Erwachsene in Randa genügte ihnen nicht mehr. In dieser brennenden Frage zeigt sich einmal mehr unsere schwierige Kirchen- und Pfarreisituation. In der Diskussion um die Jugendarbeit wird oft vergessen, daß vor allem die jungen Erwachsenen im Niemandsland sind. Im gemeinsamen Gespräch haben wir sie ermutigt, selber aktiv zu werden. Da wir mit andern Jugendverbänden auch Träger des Friedensdorfes St. Dorothea, Flüeli-Ranft, sind, versucht nun dieses Haus diesem Anliegen gerecht zu werden. Es ist erfreulich, wie eine Gruppe nun selber regelmäßig thematische Weekends für junge Erwachsene anbietet, damit ein basiskirchlicher Aufbruch gelingen kann.

Firmung ab 17

Vor drei Jahren hat das Bistum Basel in breiter Vernehmlassung nachgefragt, ob das Firmalter erhöht werden sollte. Wir haben uns von Anfang sehr stark gemacht für eine Erhöhung, weil wir darin eine Konkretisierung der Option für die Jugend sehen. Option für die Jugend, die es wagt, die ganze Pastoral immer wieder aus der Sicht von Kindern und Jugendlichen zu erneuern. In Zusammenarbeit mit Seelsorger/innen von Pfarreien, die an diesem hoffnungserweckenden Projekt arbeiten, haben wir eine Arbeitsgruppe gebildet, um diesem Anliegen mehr Gewicht zu geben. Eigentlich wollten wir eine Impulsmappe für einen Firmkurs erstellen. In den ersten Sitzungen zeigte sich, daß diese Thematik viel breiter angegangen werden muß. Denn hier können nicht einfach Rezepte verbreitet werden. Die ganze Pfarrei muß sich auf einen Prozeß einlassen*.

* So entstand eine erste Firmmappe mit dem Titel „Weghilfen für Firmung ab 17", Impulse und Entscheidungshilfen für Pfarreien (50 Seiten, sFr. 12,–), die ermutigt, sich im Pfarreirat, mit den Eltern und der ganzen Gemeinde auf Neuland zu begeben. Die zweite Mappe erschien anfangs 1992 mit dem Titel „Zwischenzeit – Jugendliche zwischen Religionsunterricht und Firmkurs" (90 Seiten, sFr. 19,50). Nur wenn diese Frage verantwortungsvoll

Jugendlichen etwas zutrauen

Mit diesen Zeilen möchte ich Mut machen, mit jungen Menschen an einer lebendigen Kirche mitzuarbeiten. Die Gratwanderung bleibt, und die Zeichen der Zeit sprechen oft gegen uns. Trotzdem ist die Junge Gemeinde überzeugt, daß es ein Minimum an lebensfördernden Strukturen braucht, damit der Weg zur Quelle gegen den Strom möglich wird. Wer jungen Menschen vertraut, kann ihnen im guten Sinne auch etwas zutrauen: verbindliches und solidarisches Engagement.

angegangen wird, kann das Projekt Firmung ab 17 gewagt werden. Es ist die entscheidende Frage, ob der Jugendarbeit vermehrt Raum und Gewicht gegeben wird. Die Impulsmappe mit Inhalten und Methoden für den Firmkurs (ca. 160 Seiten) erscheint anfangs 1993. – Diese Mappen und weitere Informationen sind erhältlich bei: Junge Gemeinde, Postfach 159, CH-8025 Zürich, Tel. 01/251 06 00.

Herbert Mischler

Ein „Mini-Taizé" im Kloster Bischenberg/Elsaß

Eine kurze Bilanz über ein zehnjähriges Wirken der Redemptoristen von Bischenberg zeigt, daß solche Nachahmungen von Taizé im kleinen durchaus erfolgreich sein können.
red

Taizé zieht jedes Jahr Zehntausende von jungen Menschen an. Allein während der Karwoche 1992 waren es rund 10.000. Vor zehn Jahren haben wir uns gefragt, warum eigentlich Taizé nicht vervielfältigt werden kann, und wir begannen, im ehemaligen Wallfahrtsort Bischenberg im Mittelelsaß, 20 km südwestlich von Straßburg, ein Mini-Taizé aufzubauen. Diese herrliche Vogesen-Landschaft am Fuße des berühmten Odilienberges bietet beste Voraussetzungen für ein solches Unterfangen; die Schönheit der Natur galt immer schon als ein Weg zu Gott. Die jungen Menschen fühlen sich davon angesprochen, und in kurzer Zeit wurde aus Bischenberg eine Begegnungsstätte für Jugendliche hauptsächlich aus Deutschland und Frankreich. Die Gottesdienste und Gesprächsrunden werden daher fast immer in deutscher und französischer Sprache gehalten.

Rund 2000 junge Menschen zwischen 15 und 30 kommen pro Jahr auf den Bischenberg. Viele kommen als geschlossene Gruppen aus Pfarreien oder Jugendverbänden; viele kommen als Einzelgäste, auf der Suche nach Gemeinschaft oder hungrig nach religiösen Erfahrungen. Zudem findet man dort immer eine *offene Tür,* junge Menschen mit ähnlichen Interessen und Erwachsene, mit denen man sprechen kann. Haus der offenen Tür bedeutet auch, daß das Haus von 7 Uhr morgens bis 22.30 Uhr abends geöffnet ist. Die Aufnahme ist völlig unbürokratisch. In dem von den Rekollekten (Franziskanern) 1663 erbauten Kloster steht der ganze Westflügel mit zwölf Zimmern (mit Stockbetten), einem Schlafraum für Jungens und einem für Mädchen zur Verfügung. Zudem wird vom Kloster ein Campingplatz verwaltet, auf dem viele Jugendliche ihr Zeltlager aufschlagen können. In den Sommermonaten versammelt man sich hier am Abend häufig um ein Lagerfeuer.

Ein wichtiger Raum für die Jugend und für die Gemeinschaft ist die Küche: Hier können Einzelgäste und Gruppen ihr Essen zubereiten. (Das Kloster gibt kein Essen aus.) Nicht selten wird die Küche, der Herd, zur Begegnungsstätte und zum Versammlungsraum. Denn nicht nur das gemeinsame Essen, sondern auch die gemeinsame Vorbereitung schafft Gemeinschaft.

Für die *Betreuung* der jungen Menschen stehen zwei Patres der Redemptoristen – dieser Orden hat das Kloster 1820 übernommen – sowie ein Laienmitarbeiter zur Verfügung. Sie bieten tägliche Gottesdienste, Gebetszeiten und Videofilme mit anschließenden Diskussionen an. Radtouren, kulturelle Besichtigungen, Einführungen zur Bewahrung der Schöpfung, Singstunden usw. werden durchgeführt. Im Gegensatz dazu werden aber auch handwerkliche Arbeiten wie Streichen, Mauern, Holzsägen, Obstpflücken usw. angeboten und von den Jugendlichen ausgeführt. In unserer „verkopften Gesellschaft" wird Handarbeit von jungen Menschen sehr geschätzt. Bei diesen Tätigkeiten kommt es nicht selten zu intensiven Lebens- und Glaubensgesprächen.

Dieses Gespräch, oder einfach das stille Zuhören, ist vielleicht das, was die jungen Menschen heute am meisten brauchen und suchen. Nicht selten kommt es in diesen Gesprächen zu *Beichten ohne Lossprechung,* in denen die Jugend alles auspackt, was sie bewegt oder erlebt oder erlebt hat.

Die Patres leiden allerdings darunter, daß oft zuwenig Zeit für die geistliche Betreuung bleibt, weil sie auch die materiellen Dinge (Empfang, Verwaltung) betreuen müssen. Unterstützt wird das Leitungsteam vom Bischenberger Freundeskreis, der 1990 ins Leben gerufen wurde und zur Zeit rund 200 Mitglieder hat. Doch bei den freiwilligen, ehrenamtlichen Mithelfern fehlt es oft an theologischer, psychologischer und praktischer Ausbildung für die Jugendarbeit.

Von den Jugendlichen werden Zeiten der Stille erwartet, da sie Menschlichkeit und christlichen Glauben fördert. Die jungen Menschen, die aus einer Überfluß- und Wegwerfgesellschaft kommen, werden zu einem einfachen, genügsamen, schlichten Leben angehalten; dazu gehört auch Handarbeit. Schließlich soll die persönliche Lebensgestaltung durch Selbstbeherrschung und Verzicht gefördert werden.

Hinführen zur Stille, zum einfachen Leben sowie zur Selbstbeherrschung sind eine Hilfe zum Menschsein und Christsein. Wir halten es für uns und für die ganze Jugendpastoral für entscheidend wichtig, junge Menschen in ihrer oft eher mythischen Religiosität abzuholen, sie zu Christus hinzuführen und sie in der Kirche (Gemeinschaft) zu verwurzeln.

Denn die Menschwerdung (Geburt) Christi, sein Tod am Kreuz und seine Auferstehung sind eine radikale Absage an jeden Mythos und an jede mythische Religion. Der Glaube Israels sowie der Glaube der Christen schlägt seine Wurzeln in die konkrete Geschichte der Menschen. Die konkrete Form des erfahrbaren Christus ist und bleibt die Kirche. Denn Christus gibt es nicht im luftleeren Raum, sondern in der geschichtlichen Gestalt der Kirche: in Wort, Sakrament und Gemeinschaft. Die zahlreichen Jugendbegegnungen auf dem Bischenberg können dazu einen bescheidenen Beitrag leisten.

Predigt

Winfried Pilz

Abriß '92

Predigt vor Abiturienten

Ganz am Ende, jetzt, da das Ziel erreicht ist, stellt sich der Frust ein. Neben Zeugnissen halten wir – genau in diesen Tagen – eine Ausgabe des „Spiegel" in der Hand. Und auf deren Titelseite springt uns entgegen: „Prüfung ohne Wert – ABITUR". Drumherum rankt sich eine Kette von jungen Leuten. Zusammen bilden sie ein großes Fragezeichen, das einigen Schatten wirft. „Dreiunddreißig ihresgleichen", ließe sich frei nach Christian Morgenstern sarkastisch sagen, „reichen für ein – Fragezeichen . . ." Das war's? Nun, dann hätten wir heute wohl kaum Grund zu feiern, ein Schweigemarsch wäre angebrachter. Oder – ein Protest? Protest gegen wen? Protest gegen was?

Mir fällt auf, daß ihr selbst – im Zugehen auf diese Stunde – die Sache selber schon angepackt habt, frontal sozusagen. Ein Text von Walter Bauer, eine „Postkarte an junge Menschen", steht provozierend im Raum. „Gebt nicht nach, wie wir es getan haben . . . verweigert . . . lehnt ab . . . denkt nach, eh' ihr ja sagt . . . glaubt auch dem Einleuchtenden nicht . . . laßt euch nichts vorschreiben . . . prüft und verwerft . . .", lesen wir da. Ein Text der Verweigerung, ein totales Nein zu allen vorgezeichneten Antworten und Entwürfen? Destruktiv – eine Abbruchaktion? Oder kommt gleich die Beschwichtigung hinterher, ganz so schlimm sei es auch wieder nicht gemeint? Pfuschen bei der Reifeprüfung mag möglich sein – bei diesem Test auf Reife, kritisches Denkvermögen und Lebensperspektive funktioniert das Pfuschen nicht; es müßte denn zur bleibenden Lebenslüge werden.

Aber da kommt uns Simson dazwischen. Jemand von euch hat sein Bild entdeckt und für alle vervielfältigt. Simson: wir sehen ihn, wie er mit Muskelkraft eine Säule in einem antiken Gebäude umklammert, bis diese und damit der ganze Bau zusammenstürzt. Wer ist Simson? Kein Held à la Herakles. Auch nicht – obwohl er manchmal „Samson" geschrieben wird – die Werbefigur für eine Ta-

baksorte oder für Aktenkoffer. Simson ist eine Gestalt der Bibel, ein Retter und Richter aus den Anfangszeiten Israels.
Was soll die Erinnerung an Simson in diesem Zusammenhang? Daß ihr die drei Buchstaben des Wortes „Abi" in dem Wort „Abriß" entdeckt habt, kann doch höchstens ein Gag sein. Simson war mehr als ein Gag in der turbulenten Geschichte Israels, obwohl er das Zeug dazu hat. Trotz aller Bildung, die euch heute bescheinigt wird, könnte ich es keinem verdenken, wenn er kopfschüttelnd fragte, ob dieser Typ wirklich in der Bibel vorkommt. Was der sich leistet, geht, salopp gesagt, auf keine Kuhhaut. Einem Löwen, der ihn fressen will, reißt er kurzerhand mit Muskelkraft den Rachen auseinander. Seine Hochzeitsgäste foppt er mit kaum zu lösenden Rätselfragen. Dreihundert Füchse bindet er mit den Schwänzen aneinander, bindet noch eine brennende Fackel dazu und schickt sie in die Getreidefelder der Philister, nur so zur Rache. Tausend Mann erschlägt er mit dem Kinnbacken eines Esels. Das Stadttor von Gaza, wo man ihn fangen will, hängt er – Türflügel samt Pfosten – aus und schleppt das Ganze zum Hohn ein paar Hügel weiter. Selbst der Zusammenbruch des Hauses, den er, schließlich doch mit List gefangen und geblendet, herbeiführt und der mit ihm eine große Zahl von Philistern begräbt, ist noch sein letzter „Streich".
Es ist schon stark, daß die Bibel – neben vielen anderen Sonderbarkeiten – die Erinnerung an diesen kraftstrotzenden Schelm bewahrt. Als „Wort Gottes"? Ja, als von Gott inspiriertes Gleichnis für uns! Kaum zu glauben, aber doch ist es so. Nicht nur, weil das ganze dreizehnte Kapitel des Richterbuches damit beschäftigt ist, die feierliche Ankündigung der Geburt Simsons auszumalen, bei der, wie später in der Verkündigungsgeschichte von Nazaret, der Engel Gottes eine wichtige Rolle spielt. Nein, der Geist des Herrn selbst ist immer wieder im Spiel. „Da kam der Geist des Herrn über Simson, und er zerriß den Löwen mit bloßen Händen", lesen wir mit Verwunderung. Wann fängt das an? Das ist für uns hier höchst bemerkenswert. „Der Knabe wuchs heran, und der Herr segnete ihn" (Ri 13, 24), heißt es zunächst. Das klingt hoffnungsvoll und brav – die Eltern müssen entzückt gewesen sein. Aber einen Vers weiter kommt alles anders: „Dann aber begann der Geist des Herrn, ihn umherzutreiben . . ." Nicht Simson treibt sich herum (Originalton der Mutter: „Wo bist du wieder so lange gewesen?"), sondern der Geist Gottes treibt ihn um. Aus ferner Zukunft hören wir einen zwölfjährigen Jesus sagen: „Warum habt ihr mich gesucht? Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meinem Vater gehört?" (Lk 2, 49)
Das ist keineswegs weit hergeholt. Interessant, daß die christlichen Prediger und Maler früher Simson ganz unbefangen mit Jesus verglichen, ihn darstellten als eine Art Vorausexemplar für den Über-Lebendigen, den Auferstandenen, der alle Begriffe sprengt. Simson, der den Rachen des Löwen besiegt, wird Christus, der den gähnenden Schlund des Todes nicht zu fürchten braucht. Simson, der das Stadttor von Gaza zerschmettert, wird Christus, der „die Pforten der Hölle besiegt". Das sind gewaltige, gewalttätige Bilder. Eine Zeitlang haben sie mir imponiert. Heute beeindruckt mich etwas anderes, Tiefsinnigeres: daß sich offenbar in der überschäumenden Originalität dieses Menschen „der Geist Gottes" zu erkennen gibt. Der Geist, der selbst überschäumendes Leben ist, kreativ, phantasievoll, unerschöpflich, will keine langweiligen Typen. Wir sind es, die das manchmal ganz gern hätten: daß die andern nach „Schema F" und „von der Stange" für uns handhabbar wären, daß wir sie numerieren und „einordnen" könnten. Über einem Kopiergerät las ich die Spruchkarte: „Jeder Mensch wird als Original geboren – die meisten enden als Kopie." Gott will jeden als Original. Steckt nicht in uns allen und nicht zuletzt auch in manchen Bildungs- und Erziehungsabsichten die Versuchung, Kopien daraus zu machen?
Bis dahin muß sich der Protest, den Walter Bauer formuliert hat, durch-fragen. Sein Text mündet in die zwei Forderungen: „Bildet langsam das JA eures Lebens . . . Lebt ohne Furcht!" Eine Herausforderung und Ermutigung, ja zu sagen zu unserer je eigenen Originalität. Romano Guardini hat das einmal „die Annahme seiner selbst" genannt. Im besten Sinn originell zu sein und zeitlebens zu bleiben, hat mit billigen Gags nichts zu tun. Wer ein Original ist, hat Show und Fassade nicht nötig. Er kann das auf eine leise, unaufdringliche, aber doch auch entwaffnende, unbeirrbare Art sein. Hier

müssen wir der Vollständigkeit halber – und um an den Kern zu kommen – noch erwähnen, daß Simson ein ganz persönliches Geheimnis hat, das er niemandem verrät, auch seiner Lieblingsfrau Delila nicht: Seit seiner Geburt sind ihm niemals die Haare geschnitten worden. Das ist das geheime Zeichen dafür, daß er ein Gottgeweihter ist. Es ist der Punkt, an dem er verletzlich ist und völlig wehrlos werden kann. „Dann würde meine Kraft mich verlassen; ich würde schwach und wäre wie jeder andere Mensch" (Ri 16, 17). Schwach, weil er dann wie jeder andere Mensch wäre, ein Klischee, eine Null? So etwas entscheidet sich nicht nur am Haarschnitt – aber wenn wir kurz daran denken, wieviel Streitpotential in unseren Familien auf die Friseurfrage verschwendet wird, scheint das doch nicht so ganz egal zu sein. Zur Zeit der Beatles konnte das für einen Heranwachsenden heißen: „Wenn du mich zwingen willst, meine langen Haare schneiden zu lassen, dann tastest du mein Ich an, meine Persönlichkeit, das bißchen Identität, das ich gerade gefunden habe und das mir heilig ist . . ." Mit List und Drängeln schafft es Delila dann doch, Simsons Geheimnis zu erfahren, und greift nachts, als er schläft, zur Schere. Den Schluß kennen wir schon: es ist die Lebenskatastrophe eines großartigen Menschen. Und trotzdem: die Haare wachsen ihm nach, Simson bleibt unbesiegbar.

Der „Abriß", der ihm in seiner letzten Minute gelingt, könnte für uns heute zur destruktiven, tödlichen Mahnung werden, sich nie an der Originalität eines Menschen, seinem intimsten Geheimnis zu vergreifen. In der deutschen Sprache hat das negative Wort allerdings auch eine Kehrseite, und die, meine ich, sollten wir dankbar zur Kenntnis nehmen. Wie oft ist von euch in diesen Jahren ein „Abriß" verlangt worden – „Abriß" als Umriß, Entwurf und Skizze! Hier öffnet sich über Scherben und Lebenstrümmern Freiheit, Phantasie. „Jeder Mensch ist ein Entwurf seiner selbst", hat der Dichter Hans Carossa gesagt. In einem solchen Abriß meines Lebens ist das „Fragen" Walter Bauers gut aufgehoben. „Bildet langsam das JA eures Lebens!" Herausforderung, einen Abriß dieser Art zu wagen, in Entscheidungen, in Gelingen und Scheitern, Mensch zu werden, aus dem vagen Umriß deutliche Konturen werden zu lassen, erkennbar zu werden als einmaliges Exemplar, als Original. Simson macht uns Mut dazu. Jesus, der Lebendige, der uns „voraus" ist, macht uns Mut dazu. Gott selber ermuntert uns. Sein „Geist" ist mir garantiert. Er ist in mir, in meinem Ich, in meiner Sehnsucht, meiner Phantasie – meine eigentliche, unvergleichliche Lebenschance!

„Prüfung ohne Wert"? – So formulieren es Technokraten. Wie gut, daß es dann und wann Simsons gibt, die trickreich dem aufgeblähten, waffenstarrenden System der Philister ein Schnippchen schlagen und die Stadttore aus den Angeln heben – mit österlichem Gelächter! Nicht der Frust braucht am Ende zu stehen, nicht der Abriß. Für Menschen mit christlicher Perspektive ist jedes Ende ein Anfang, jeder Ab-Schluß ein Aufschließen neuer Zugänge zum vollen Leben. Nicht „ohne Wert", sondern wert, es zu riskieren.

Postkarte an junge Menschen

Gebt nicht nach, wie wir es getan haben,
folgt den Verlockungen nicht,
denkt nach, verweigert,
verweigert, lehnt ab.

Denkt nach, eh' ihr ja sagt,
glaubt nicht sofort,
glaubt auch dem Einleuchtenden nicht,
Glauben schläfert ein,
und ihr sollt wach sein.

Fangt mit einem weißen Blatt an,
schreibt selber die ersten Worte,
laßt euch nichts vorschreiben.

Hört gut zu, hört lange zu, aufmerksam,
glaubt der Vernunft nicht,
der wir uns unterwarfen.

Fangt mit der stummen Revolte
des Nachdenkens an,
prüft und verwerft.

Bildet langsam das JA eures Lebens.
Lebt nicht wie wir.

Lebt ohne Furcht. Walter Bauer

Bücher

Heiner Barz, Jugend und Religion, 3 Bde. (Teil 1: Religion ohne Institution? 172 Seiten; Teil 2: Postmoderne Religion – Die junge Generation in den Alten Bundesländern, 267 Seiten; Teil 3: Postsozialistische Religion –

Die junge Generation in den Neuen Bundesländern, ca. 160 Seiten), Verlag Leske + Budrich, Opladen 1992.

Diese umfangreiche Untersuchung ist im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der evangelischen Jugend (aej) in Deutschland durchgeführt worden und hatte zum Ziel, die kirchliche und religiöse Einstellung von jungen Menschen im Alter zwischen zwölf und 25 Jahren – eine Fragestellung, die in den neueren Jugendstudien vernachlässigt worden ist – empirisch zu erheben.

In Teil 1 wird zusammengetragen und kritisch bilanziert, was an sozialwissenschaftlichen Auskünften zur Religiosität Jugendlicher vorliegt, einschließlich der Einschätzungen zur „neuen Spiritualität". Seine eigene theoretische Position verortet der Verf. im Umkreis der religions- bzw. wissenssoziologischen Überlegungen von Th. Luckmann, die statt von einem Religionsverlust für einen Religionswandel sprechen lassen – von einer institutionalisierten zu einer „unsichtbaren Religion".

In Teil 2 und 3 werden die Ergebnisse der eigenen empirischen Untersuchungen vorgelegt und kommentiert, wobei aufgrund der verschiedenen Situationen zwischen den Jugendlichen in den alten und neuen Bundesländern getrennt worden ist. Die Untersuchung selbst ist nicht nach Art einer quantitativ-repräsentativen Befragung durchgeführt worden, sondern mit Hilfe von Methoden der qualitativen Sozialforschung. Mit dem Sample der für die ausführlichen Interviews ausgewählten Jugendlichen wurden alle vorfindlichen Einstellungen zu erfassen und zu analysieren versucht, angefangen von in der kirchlichen Jugendarbeit Engagierten bis hin zu religiös Desinteressierten. Bei aller Differenziertheit der gewonnenen Ergebnisse, die darum auch im einzelnen zu kommentieren wären, ist als genereller Befund unübersehbar, daß die Kirchen und das Christentum im überwiegenden Teil der Jugendkultur völlig bedeutungslos geworden sind. Die unter den Jugendlichen verbreitete Einstellung charakterisiert der Verf. als „selbstreferenziellen Eudämonismus", ausgelebt im „heiligen Diesseits".

Wie angedeutet: Die Studie wäre es wert, ausführlich kommentiert zu werden, was hier nicht möglich ist. Auf jeden Fall sei sie allen, die mit Jugendlichen zu tun haben, zur gründlichen Lektüre empfohlen (die auch durchaus angenehm ist, weil der Verf. weitgehend auf den üblichen sozialwissenschaftlichen Jargon verzichtet und eher reportagehaft schreibt). Ein schwerwiegender Nachteil ist allerdings, daß der Verf. seine Befunde „abgeschlossen" präsentiert und keine Möglichkeit läßt, sie auf ihre Stichhaltigkeit hin zu überprüfen. Es sollte darum überlegt werden, ob nicht wenigstens Interessierten über einen Materialband ein unmittelbarer Zugang zum Datenbestand gegeben werden könnte. *Norbert Mette, Paderborn*

Martin Lechner, Pastoraltheologie der Jugend. Geschichtliche, theologische und kairologische Bestimmung der Jugendpastoral einer evangelisierenden Kirche (Studien zur Jugendpastoral, Bd. 1), Don Bosco Verlag, München 1992, 391 Seiten.

„Jugend" kommt innerhalb der praktisch-theologischen Reflexion gewöhnlich sofort mit Blick auf ein bestimmtes Handlungsfeld vor, sei es etwa der Religionsunterricht, sei es die Gemeindekatechese, sei es die Jugendarbeit. Eine dem vorausgehende grundlegende pastoraltheologische Vergewisserung über die Jugend, die zur Orientierung in den einzelnen Handlungsfeldern diente und diese insgesamt auch besser in ihrer Zuordnung wahrnehmen ließe, fehlte bislang. Sie liegt nunmehr mit der umfangreichen Studie von M. Lechner vor.

Wie dem Untertitel zu entnehmen ist, hat der Verf. verschiedene Zugänge zur Ausarbeitung seines Vorhabens gewählt. Zunächst einmal wird die Jugendpastoral in ihren Konzeptionen und Organisationsformen historisch aufgearbeitet. Dann werden neuere theologische Erörterungen über die Jugend daraufhin geprüft, inwiefern sie als „Kriteriologie" für das jugendpastorale Handeln dienen können. Der nächste Schritt besteht in der Aufarbeitung der sozialwissenschaftlichen Befunde zur Situation der Jugend in der Bundesrepublik Deutschland; der Verf. wählt dafür die Überschrift „jugendpastorale Kairologie". Die Erträge dieser einzelnen Abschnitte hat der Verf. jeweils thesenartig unter der Frage zusammengefaßt, welche Konsequenzen sich daraus für den Entwurf einer jugendpastoralen Handlungstheorie ergeben. So hat der Verf. in gediegener Weise die Grundlegung einer solchen Pastoraltheologie vorbereitet, die er im letzten Kapitel ausarbeitet, und zwar auf der Basis des

neueren Evangelisierungsbegriffs. Wie ertragreich der so gewonnene Entwurf ist, wird dadurch aufgezeigt, daß er mit Blick auf verschiedene Handlungsbereiche (Jugendarbeit und Jugendverbände, Schule) und aktuelle Probleme (Umgang mit benachteiligten und gefährdeten jungen Menschen; Konsequenzen für innerkirchliche Strukturen) zu bewähren und zu konkretisieren versucht wird.

Insgesamt läßt sich feststellen, daß mit dieser Studie ein respektabler Entwurf einer „Pastoraltheologie der Jugend" gelungen ist, der überdies in seinen einzelnen Abschnitten höchst informationshaltig und lehrreich ist.

Norbert Mette, Paderborn

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

Nach einer grundlegenden theologischen und pädagogischen Fundierung kirchlicher Jugendarbeit (Band 1), der Reflexion der Ausbildung ehrenamtlicher Mitarbeiter (Band 2)[1] und einer Sammlung verschiedener offizieller Texte zur katholischen Jugendarbeit in der BRD (Band 3) stellen in Band 4 führende Vertreter von 15 Jugendverbänden des BDKJ Geschichte, Ziele, Schwerpunkte und gegenwärtige Situationen ihres Verbandes dar. Das Spektrum reicht von der Katholischen Jungen Gemeinde (KJG), der Christlichen Arbeiterjugend (CAJ) über Pfadfinder, Kolpingjugend bis zu kleinen Verbänden wie Quickborn oder dem Bund junger Katholiken in Wirtschaft und Verwaltung. Daneben kommen verschiedene Initiativen, Formen und Einrichtungen der Jugendbildung und -beratung zur Sprache, so das Freiwillige Soziale Jahr, die Arbeit mit Kriegsdienstverweigerern, offene Jugendarbeit, Feministische Mädchenbildung sowie die Arbeit in Basis- und Projektgruppen.

Insgesamt spiegelt sich in diesen Selbstdarstellungen die große Bandbreite kirchlicher Jugendarbeit gegen Ende der 80er Jahre wider. Und auch wenn die einzelnen Jugendinitiativen einem starken Auf und Ab unterliegen und die Blütezeit der Jugendverbände vorbei ist, muß die Arbeit in mehr oder weniger autonomen, von Jugendlichen selbst geleiteten Verbänden nach wie vor als wichtigste und wohl auch häufigste Form kirchlicher Jugendarbeit bezeichnet werden. Nicht zufällig wurden viele der neueren Ansätze und Formen der Jugendarbeit ebenfalls im Rahmen von Verbänden entwickelt. Interessant sind auch die Parallelen in der Entwicklung einzelner Verbände und verschiedene Querverbindungen, die sich aus der Zusammenschau erkennen lassen. – Wie die unterschiedliche Qualität der Beiträge möglicherweise gewisse Rückschlüsse auf die dargestellten Einrichtungen und Verbände zuläßt, ist es (leider) auch nicht zufällig für die „Spitzen der Jugendarbeit", daß unter 31 AutorInnen nur vier Frauen zu Wort kommen.

Gerhard Prieler, Linz

Günter Biemer – Werner Tzscheetzsch, Wegmarken. Ein Orientierungsbuch für junge Menschen, Verlag Herder, Freiburg 1989, 120 Seiten.

Dietmar Mieth – Paul Magino (Hrsg.), Vision Gerechtigkeit? Konziliarer Prozeß und Kirchliche Jugendarbeit, Verlag Haus Altenberg, Düsseldorf o. J., 165 Seiten.

Wer möchte nicht wissen, wo's langgeht? Wer möchte nicht Orientierung finden für sein Leben? Unter dem Titel „Wegmarken" führen Günter Biemer und Werner Tzscheetzsch die alten Worte der Zehn Gebote als Angebot zum Leben hier und heute aus. In Briefen, Erzählungen, Gedichten, in Fotos und Graphiken wird verschiedenen Situationen von Jugendlichen, ihren Gefühlen und Problemen nachgegangen, um sie bewußt und sichtbar zu machen. In einfühlsamer und zugleich konkreter Sprache wird entlang der Zehn Gebote die Aktualität dieser Weisungen als Orientierung deutlich: Es geht zum Beispiel um Zärtlichkeit, um Verlangen nach Liebe, Menschenrechte und Umweltprobleme, um Probleme mit den Eltern ebenso wie um Verantwortung und Leben auf Kosten von anderen, es geht um die Frage nach Gott und die Gestaltung des Alltags. Keine theoretischen Abhandlungen bestimmen den Duktus des Bandes, sondern gelebtes Leben – Fragen und das Suchen nach Wertvorstellungen, nach Haltungen und nach eigenen Antworten. Die Zehn Gebote werden so, ohne gehobenen Zeigefinger und ohne „Du sollst", zu „Wegmarken", zu Orientierungen, zu einem großen Versprechen. „Ein Versprechen, daß

[1] Vgl. die Besprechungen in Diakonia 17 (1986) 140ff.

unsere Welt und unser Leben anders werden soll, menschlicher, lebenswerter."
Die Jahreskonferenz 1991 der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz bildet den Grundstock des von Dietmar Mieth und Paul Magino herausgegebenen Buches. Der Zentralbegriff des Konziliaren Prozesses, Gerechtigkeit, nimmt die Tradition des Engagements kirchlicher Jugendarbeit für eine gerechtere Welt auf. Der Band spiegelt in der Art des Aufbaus die Perspektive des Arbeitens selbst wider: In einem grundlegenden Beitrag beschreibt Dietmar Mieth auf der Basis des gegenwärtig einflußreichsten Ansatzes der Gerechtigkeitsdiskussion von John Rawls Kriterien einer gerechteren Verteilung von Gütern und ethische Prinzipien auf dem Weg dorthin. Gerechtigkeit zielt dabei auf den vorrangigen Schutz der Schwachen, nicht als akademischer Gedanke, sondern als Option im konkreten Denken und Tun. Exemplarische Ungerechtigkeiten bilden den nächsten Schwerpunkt; Norbert Herkenrath greift die Frage der Menschenrechte auf, Peter Rottländer das 500-Jahr-Bedenken der Eroberung und Invasion Lateinamerikas und Muhittin Demiray verschiedene Probleme des interreligiösen Dialogs zwischen Islam und Christentum im Kontext des jeweiligen Gerechtigkeitsverständnisses.
Gerechtigkeit als Projekt kirchlicher Jugendarbeit ist der Titel des dritten Teils des Buches. Karl Gabriel und Hans Hobelsberger versuchen, die Lebenssituation Jugendlicher zu beschreiben, Heinz-Josef Kessmann und Gerd Engels das Arbeitsfeld politische Bildung und Mario Kaifel Herausforderungen einer in sich pluralen und multikulturellen Gesellschaft. – Ausgehend vom Kairos, von dem, „was gerade dran ist", führt das Buch hinein in die Bereiche ethischen Denkens und praktischen Handelns in der Jugendarbeit und bietet dafür wichtige Verstehens- und Deutungshilfen.

Helga Kohler-Spiegel, Feldkirch

Meinrad Bumiller, Junge Menschen – Alte Kirche. Orientierungen für die Jugendpastoral, Echter Verlag, Würzburg 1991, 108 Seiten.

Es gehört fraglos zu den Seltenheiten in der gegenwärtigen Publikationslandschaft, daß ein Praktiker in der Pastoral sich die Theorieentwürfe aneignet und sie souverän in seiner Praxis ins Spiel bringt, um hernach eigenständig aus der Praxis Antwort zu geben. Eben dies tut der Freiburger Diözesanjugendseelsorger im vorliegenden Band der Reihe „Perspektiven für die Seelsorge". In der Situationsanalyse weist der Verfasser z. B. auf die Bedeutsamkeit der demokratischen Struktur für junge Leute in der Kirche hin, die er richtig, aber auch kritisch zu werten weiß. – Vorhandene Theorieentwürfe zur Jugendarbeit werden in knapper, konstruktiver und lesbarer Form erschlossen (O. Fuchs, G. Biemer, R. Bleistein, P. M. Zulehner, N. Copray u. a.). Die zukunftsträchtige und aktivierende Stellungnahme der lateinamerikanischen Bischöfe in Sachen Jugend wird dem gegenübergestellt, wie die Jugendlichen bei uns Kirche wahrnehmen: „Eine fremde Welt – nicht uninteressant, aber altmodisch ... Kirche ist eine Großorganisation, eine bürokratische Hierarchie mit Ämtern und Titeln, mit Regeln und Rechtsnormen, mit Prunk und Pathos. Das paßt nicht zu den Geschichten von dem Wanderprediger aus Galiläa, dem Freund der Armen und Ausgestoßenen, dem Propheten im Kreis seiner Jünger und Jüngerinnen, ständig im Konflikt mit der religiös-politischen Obrigkeit ... Das provoziert Unverständnis und Abneigung." (62) Die Kirche hat daher auch in ihrem Lehramt durchaus Gesprächsbedarf. Denn Jugendliche „wachsen hinein in einen partnerschaftlichen Leitungsstil", sie „können ein neues Frau-Sein und Mann-Sein einbringen, einen geschwisterlichen Umgangsstil"; sie „haben ein Gespür für die Brisanz und Dynamik des Evangeliums" (63f). – Der dritte Teil ist eine Fundgrube für Praxisprojekte kirchlicher Jugendarbeit. „Leiterrunden begleiten – MitarbeiterInnen schulen", „Fahrten und Er-fahrungen – Plädoyer für eine Erlebnispastoral", „Orte der Mit-entscheidung", „Firmung – Sakrament der Jugendarbeit" , „Partnerschaft und Sexualität im Angesicht Gottes" ... In der zusammenfassenden These, die jede Projektanregung dieses Teiles abschließt, heißt es zum zuletztgenannten Thema: „Kirchliche MitarbeiterInnen werden im Bereich Partnerschaft und Sexualität glaubwürdige GesprächspartnerInnen für junge Menschen, wenn sie über ihre eigene Sexualität im Kontext des Glaubens an den Gott der Liebe sprechen können." (98)
Wie die Textauszüge zeigen, verfügt Bumiller nicht nur über lebendige Beobachtungs-

fähigkeit, sondern auch über einen attraktiven und mühelosen Stil. Der Verfasser erweist sich als ein durchaus eigenwilliger und kritischer, aber lebendiger und versierter Ansprechpartner für Leiter der Praxis und Vertreter der Theorie kirchlicher Jugendarbeit. *Günter Biemer, Freiburg/Br.*

Ralph Sauer, Mystik des Alltags. Jugendliche Lebenswelt und Glaube. Eine Spurensuche, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1990, 213 Seiten.

Auch heute sind Jugendliche religiös – aber anders. So könnte man die erkenntnisleitende Hypothese dieses Buches umschreiben. Und sein Bemühen ist, diese „andere Religiosität" Jugendlicher aufzuspüren und in einen Dialog mit dem christlichen Glauben zu bringen. Dabei knüpft der Verf. an den Theorien der Lebens- bzw. Alltagswelt an, weil sie den Blick öffnen für die Vieldimensionalität des alltäglichen Lebens. So wird es möglich zu entdecken, wie junge Menschen symbolisch zum Ausdruck bringen, was ihnen wertvoll ist und wie sie dabei dem, was normalerweise als bedeutungslos gilt, einen für sie wichtigen Sinn zuschreiben. Die häufig geäußerte Annahme von einer weitverbreiteten religiösen Indifferenz unter Jugendlichen wird damit fragwürdig. Im Gegenteil, die religionspädagogische Herausforderung heißt, sich verstärkt mit den signifikanten Alltagsphänomenen im Leben Jugendlicher (wie z. B. Musikerlebnis, Gleichaltrigen-Gruppe, Liebe und Sexualität, Sport und Spiel, neue Körperlichkeit, Freizeit, soziales Engagement) zu beschäftigen und sie als mögliche „Kontaktstellen" für Glaubenserfahrungen zu erschließen. Wie das konkret im Religionsunterricht erfolgen kann, zeigt der Verf. anhand verschiedener Beispiele im letzten Kapitel auf. Auch wenn die Durchführung bisweilen dahinter zurückbleibt, trägt der Verf. einen programmatischen Ansatz vor, wie für Jugendliche Alltagserfahrungen und Glaubenserfahrungen miteinander in Verbindung gebracht werden können, der höchste Beachtung verdient. *Norbert Mette, Paderborn*

Herbert Haslinger, Sich selbst entdecken – Gott erfahren. Für eine mystagogische Praxis kirchlicher Jugendarbeit, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991, 142 Seiten.

Nach Schlaglichtern zur Situation von Jugendlichen in Gesellschaft und Kirche rekonstruiert der Verfasser den Mystagogie-Gedanken von Cyrill von Jerusalem über Karl Rahner bis zu seiner praktisch-theologischen Rezeption. Mit Rahner und seiner Kritik an der herkömmlichen religiösen Erziehung als „sekundäre(r) Dressur für das religiös Institutionelle" plädiert er für eine selbstverantwortete Spiritualität, für erfahrungsbezogene, subjektorientierte Mystagogie, bei der SeelsorgerInnen helfen, menschliche Grunderfahrungen transparent zu machen auf mögliche Gotteserfahrungen hin. Daß eine kirchliche Jugendarbeit, als „glaubensvermittelnde Selbstverwirklichung" verstanden, die Rolle der Mitarbeitenden als „Begleiter" sieht, ist konsequent, wenngleich hier vieles postulatorisch bleibt, z. B.: „Im Aufweis der Koexistenz von Glaubens- und Lebenspraxis müssen die Jugendlichen aus ... lebenshemmenden Nischen herausgerufen werden, das heißt zum Leben provoziert werden." (110) Diesen Aufweis haben wohl die MitarbeiterInnen in Vorbildfunktion zu erbringen – ein hoher Anspruch.
Im Detail kann man einige Anfragen richten, etwa an den Bedürfnisbegriff mit Identität als Grundbedürfnis, ob die Darstellung nicht zu wenig unterscheidet zwischen jugendsoziologischer „peer-group", Gleichaltrigenerziehung und dem Konzept der „reflektierten Gruppe" aus dem Würzburger Synodenbeschluß, ob die Vorbild-Pädagogik über das Begleitungs-Konzept wirklich rehabilitiert ist u. a.
Als Ertrag zeigt sich eine Konvergenz des mystagogischen Konzepts u. a. zu handlungstheoretischen Überlegungen und dem Würzburger und teils auch Rottenburger Synodenbeschluß. Insgesamt liegt ein Band vor, der das Mystagogiekonzept für kirchliche Jugendarbeit konstruktiv aufgreift.
Hartmut Heidenreich, Mainz

Walter Ludin, Sie gehen nicht mehr in die Kirche ... Anregungen für das Gespräch zwischen Eltern und Jugendlichen, Kanisius Verlag, Freiburg/Schweiz 1990, 64 Seiten.

„Sie gehen nicht mehr in die Kirche", diese nichts beschönigende, nüchterne Aussage ist der Titel des Buches von Walter Ludin; und mit dieser Tatsache müssen sich viele Eltern und Erzieher/innen heranwachsender Kinder und junger Erwachsener abfinden.
Sowohl der Titel wie auch der ansprechende und nicht ohne Humor gestaltete Einband

des Büchleins reizen Betroffene, es in die Hand zu nehmen. – In einfacher, verständlicher Sprache setzt sich der Autor mit dem Thema auseinander und trifft die Fragen und Ängste der Eltern sehr genau. Ludin bietet keine Patentrezepte an, wie man die Jugendlichen in die Kirche lockt, sondern setzt sich mit deren Kirchenferne auseinander. Er analysiert die sozialen Hintergründe des allgemeinen Rückgangs von regelmäßigem Kirchenbesuch und die speziellen Gründe von Jugendlichen in der Ablösungsphase, die sich zwar oft von der Kirche distanzieren, nicht aber von christlichen Grundwerten. Er warnt vor Vorwürfen und jedem moralischen Druck sowie vor emotionsgeladenen Diskussionen; und er rät zu immer wieder behutsam angebotenen Gesprächen.

Wertvolle Hilfen für solche Gespräche bietet er im Kapitel „Warum Gottesdienst" an, die dazu beitragen, die eigenen Motive für den Gottesdienstbesuch zu klären und in Worte zu fassen. – Neben Anregungen für eine lebensnahe Gestaltung der Liturgie geht der Appell an uns alle, Gottesdienst und Menschendienst nicht auseinanderzureißen, d. h. Glauben und Leben nicht zu trennen, sondern unbeirrt zu versuchen, die eigene Überzeugung zu leben und dabei die Freiheit unserer Kinder zu achten.

Am hilfreichsten für Eltern, die sich mit Schuldgefühlen plagen und sich um das Seelenheil ihrer Kinder sorgen, sind die verschiedenen Hinweise darauf, „daß Gottes Einflußbereich über das Areal der Kirchen hinausragt" und wir uns getrost dem schon vor 30 Jahren von Karl Rahner formulierten Heilsoptimismus anschließen dürfen, der nicht glauben wollte, daß alle, die nicht mehr in der Kirche mitmachen, verloren seien. *Maria Karrer-Leuker, Marly/Fribourg*

Albrecht Schöll, Zwischen religiöser Revolte und frommer Anpassung. Die Rolle der Religion in der Adoleszenzkrise, Gütersloher Verlagshaus Mohn, Gütersloh 1992, 319 Seiten.

Die Fragestellung der vorliegenden theoretischen Erörterung und empirischen Untersuchung ist im Schnittfeld zwischen Jugend- und Religionssoziologie angelegt. Sie geht aus von dem Phänomen, daß Spielarten östlicher Religiosität auch in unserem Kulturraum während der letzten Jahre an Einfluß gewonnen haben und insbesondere auf Gruppen von Jugendlichen und jungen Erwachsenen eine gewissen Faszination ausstrahlen. Um die möglichen Gründe dafür namhaft zu machen, ist es zum einen erforderlich, die entscheidenden Unterschiede zwischen der traditionellen jüdisch-christlichen Religiosität und der teilweise durch eine Rückkehr zu archaischen Weltbildern sich auszeichnenden „modernen" Religiosität herauszuarbeiten, und zum anderen der Frage nachzugehen, warum trotz oder möglicherweise auch wegen der zunehmenden Rationalisierung aller Lebensbereiche in den westlichen Gesellschaften gerade Jugendliche und junge Erwachsene vermehrt nach religiösen Sinnangeboten nachfragen. Von den dazu vorliegenden theoretischen Modellen läßt der Verf. sich Hinweise und Anstöße geben, denen er dann in einer empirischen Untersuchung nachgeht, um so zu einem schlüssigen theoretischen Erklärungsmodell zu gelangen. Empirische Untersuchung bedeutet hier konkret, daß Gesprächsprotokolle mit vier religiös engagierten Jugendgruppen unterschiedlicher Provenienz (pietistisch, katholisch, Vereinigungskirche, Bhagwan) mit Hilfe der Methode der objektiven Hermeneutik ausgewertet werden. Auf diese Weise werden sehr instruktiv mögliche Alternativen sichtbar, wie Jugendliche und junge Erwachsene mit religiösen Sinnmustern auf die gesellschaftlichen Problemlagen und die damit verbundene Sinnkrise der Moderne „antworten". Sowohl von der theoretischen Anlage als auch von der methodologischen Durchführung als schließlich auch von den gewonnenen Einsichten her ist diese Studie für die weitere Forschung zum Verhältnis von Jugend und Religion epochemachend. *Norbert Mette, Paderborn*

Büchereinlauf

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

Arens Edmund, Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 174 Seiten, DM 38,–.

Betz Otto, Elementare Symbole. Zur tieferen Wahrnehmung des Lebens, Herderbücherei 1761, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1992, 160 Seiten, DM 12,80.

Bopp Karl, Kirchenbild und pastorale Praxis bei Don Bosco. Eine pastoralgeschichtliche Studie

zum Problem des Theorie-Praxis-Bezugs innerhalb der Praktischen Theologie, Don Bosco Verlag, München 1992, 320 Seiten, DM 44,–.

Brantschen Johannes B., Hoffnung für Zeit und Ewigkeit. Der Traum von wachen Christenmenschen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 158 Seiten, DM 26,80.

Brantschen Johannes B., Warum läßt der gute Gott uns leiden? Herderbücherei 1762, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1992, 128 Seiten, DM 10,80.

Christuslob. Das Stundengebet in der Gemeinschaft, Spezialausgabe, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 980+197 Seiten, DM 88,–.

Daiker Angelika, Kontemplativ mitten in der Welt. Die Kleinen Schwestern Jesu. Frauen im Spannungsfeld von Mystik und Politik, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 320 Seiten, DM 48,–.

Dirks Walter, Barmherzigkeit. Ermutigung zu einer unzeitgemäßen Tugend, Topos Taschenbuch 222, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992, 170 Seiten, DM 12,80.

Englert Rudolf, Religiöse Erwachsenenbildung. Situation – Probleme – Handlungsorientierung, Reihe: Praktische Theologie heute, Band 7, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1992, 416 Seiten, DM 49,80.

Erharter Helmut – Rauter Horst-Michael (Hrsg.), Von der Missionierung zur Evangelisierung. Zur Zukunft der Kirche in Amerika und Europa. Österreichische Pastoraltagung 2.–4. Jänner 1992, Verlag Herder, Wien 1992, 128 Seiten, S 166,–.

Hurth Elisabeth, Flucht aus dem Himmel. Christuslegenden, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 264 Seiten, DM 38,–.

Imbach Josef, Sehnsucht nach dem verlorenen Gott, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1992, 208 Seiten, S 198,–/DM 29,80.

Jungclaussen Emmanuel, In den Spuren der Meister. Franz von Assisi, Johannes Tauler, Benedikt von Nursia, Heinrich Seuse, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 382 Seiten, DM 24,80.

Kehl Medard, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Echter Verlag, Würzburg 1992, 472 Seiten, Broschüre: DM 48,–/S 374,40, gebunden: DM 58,–/S 452,40.

Kleine Jerusalemer Bibel AT. Die Weisheitsbücher und die Propheten. Herder-Übersetzung mit dem vollständigen Kommentar der Jerusalemer Bibel, Herderbücherei 1765, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1992, 576 Seiten, DM 16,80.

Knecht Lothar – Knecht Martin, Lebendige Bibelarbeit. Beispiele für Schule und Gemeinde, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 288 Seiten, DM 38,–.

Kuschel Karl-Josef, „Ich glaube nicht, daß ich Atheist bin". Neue Gespräche über Religion und Literatur, Serie Piper 1561, R. Piper & Co. Verlag, München – Zürich 1992, 195 Seiten, DM 17,80.

Martini Carlo M., Damit ihr Frieden habt. Leben und glauben nach dem Johannesevangelium, Herderbücherei 1766, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1992, 238 Seiten, DM 15,80.

Meyer zu Schlochtern Josef, Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1992, 416 Seiten, DM 58,–.

Mieth Dietmar – Magino Paul (Hrsg.), Vision Gerechtigkeit? Konziliarer Prozeß und Kirchliche Jugendarbeit, Verlag Hans Altenberg, Düsseldorf o. J., 165 Seiten, DM 19,80.

Moore Robert – Douglas Gillette, König, Krieger, Magier, Liebhaber. Die Stärken des Mannes, Kösel-Verlag, München 1992, 207 Seiten, DM 36,–.

Otto Maria, Mit den Sternen spielen. Gedanken im Kosmos des Glaubens, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 118 Seiten, DM 19,80.

Piazolo Caroline, Zeitzeichen Gottes. Erlaubtes und Erspürtes, Herderbücherei 1764, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1992, 160 Seiten, DM 14,80.

Richter Klemens, Feste und Brauchtum im Kirchenjahr. Lebendiger Glaube in Zeichen und Symbolen, Herderbücherei 1763, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1992, 128 Seiten, DM 10,80.

Rottländer Peter, mit Beiträgen von *Ignacio Ellacuría* und *Christa Kargl-Schnabl,* Die Eroberung Amerikas und wir in Europa. Misereor – Berichte und Dokumente 5, Misereor-Vertriebsgesellschaft, Aachen ^{3}1992, 150 Seiten.

Siepen Wolfgang, Weg der Erkenntnis – Weg der Liebe. Grundzüge eines Vergleichs des spirituellen Meister-Schüler-Verhältnisses bei Buddha und bei Pachomius. Mit Vorworten von Dietmar Mieth und Aloysius Pieris, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992, 532 Seiten, DM 52,–.

Venard Marc (Hrsg.), deutsche Ausgabe, bearbeitet und hrsg. von *Heribert Smolinsky,* Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur, Band 8: Die Zeit der Konfessionen (1530–1620/30), Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 1260 Seiten, ca. DM 248,–/Subskriptionspreis DM 198,–.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

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

Wilfried Ferchhoff, Dipl.-Soziologe, Dr. phil., ist Professor für Pädagogik an der Universität Bielefeld.

Martina Blasberg-Kuhnke, Dr. theol., ist Wissenschaftliche Assistentin für Religionspädagogik an der Universität-Gesamthochschule Essen und hat die Lehrbefähigung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz.

Martin Lechner, Dr. theol., ist Leiter des Jugendpastoralinstituts Don Bosco in Benediktbeuern.

Bernadette Grawe, Dipl.-Theologin, war langjährig auf verschiedenen Ebenen der katholischen Jugendverbandsarbeit tätig, leitet jetzt die Dokumentationsstelle der kirchlichen Jugendarbeit und des BDKJ in der Erzdiözese Paderborn im Jugendhaus Hardehausen und ist als freischaffende Supervisorin tätig.

Otto Friedrich, Dr. rer. nat., ist Bildungsreferent im Exerzitien- und Bildungshaus Lainz in Wien und freier Journalist.

Klaus Ritter, Diplomtheologe, ist Mitarbeiter in der kirchlichen Jugendarbeit der Erzdiözese Freiburg. Er war verantwortlich für die Durchführung und Auswertung einer Umfrage unter Multiplikatoren der Jugendarbeit.

Ingrid Lukatis, Dr. rer. pol., ist Mitarbeiterin der Pastoralsoziologischen Arbeitsstelle der Ev.-Luth. Landeskirche Hannovers.

Ingrid Pfennigbauer, Mag. theol., ist Religionslehrerin an einer Berufsbildenden Höheren Schule und war einige Jahre lang Jugendpastoralsekretärin für das Vikariat Wien-Nord der Erzdiözese Wien.

August Durrer ist Pfarrer der katholischen Pfarrei St. Konrad in Zürich.

Othmar Kleinstein ist seit sieben Jahren Pastoralreferent der Pfarre St. Konrad in Zürich.

Lukas Roitner OSB ist Frater des Benediktinerstifts Melk und arbeitet an einer Diplomarbeit über die Melker Jugendvesper.

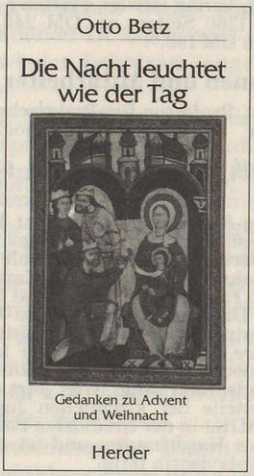
Zeno Cavigelli ist Assistent am Pastoralinstitut der Universität Freiburg/Schweiz.

Pierre Stutz ist Dozent für Jugendpastoral am Katechetischen Institut der Theologischen Fakultät Luzern.

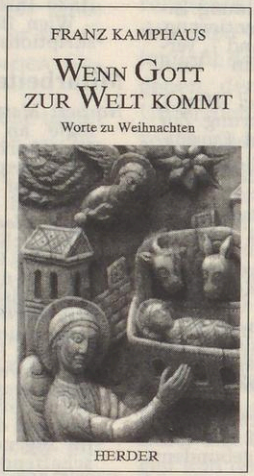
Herbert Mischler ist Redemptoristenpater im Kloster Bischenberg im Elsaß/Frankreich.

Winfried Pilz ist jetzt Pfarrer an St. Martinus in Kaarst/Rheinland, war lange in der überregionalen Seelsorge tätig, über 17 Jahre Rektor der Jugendbildungsstätte Haus Altenberg bei Köln.

Neue Bücher für die Weihnachtszeit



Das Geheimnis der Nacht, die das Dunkel erhellt. Ein unkonventionelles Weihnachtsbuch, das den verborgenen Weisen der Ankunft Gottes in unserem Leben nachspürt.
120 S., geb. 19,80 DM.
ISBN 3-451-22845-9



Herausfordernde Gedanken zu Advent und Weihnacht – mit Mut und Leidenschaft zur Sprache gebracht. Bischof Kamphaus konfrontiert das scheinbar altbekannte Fest mit unserer Lebenswirklichkeit.
144 S., geb. 19,80 DM.
ISBN 3-451-22846-7

Eine Schatztruhe weihnachtlicher Geschichten der Weltliteratur von Andersen bis Wilde zum Vorlesen in Gemeinde, Schule und Familie. Mit praktischen Hinweisen zu Inhalt und Vorlesezeit.
320 S., geb. 38,– DM.
ISBN 3-451-22830-0

Eine praktische Sammlung leicht nachspielbarer Krippenspiele für die Gestaltung von Weihnachtsfeiern und -gottesdiensten. Unentbehrlich für Lehrer, Seelsorger und Katecheten!
160 S., Paperb.
19,80 DM.
ISBN 3-451-22877-7

In jeder Buchhandlung!

HERDER