N12<517239164 021

ubTÜBINGEN

ISSN 0341-9592 theol Y 2300

Diakonia

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirc

24 1993

Verkündigung

Wilhelm Zauner
Dienst an der Botschaft

Marie-Louise Gubler
Nahegekommen ist das Reich Gottes: Erfahrung – Zeugnis – Verkündigung im Neuen Testament

Hugo Bogensberger
Die Empfänger der Botschaft

Ehrenfried Schulz
„Wo ein Christ ist, da predigt er." Pastoraltheologische Erwägungen zur derzeitigen Verkündigungssituation

Hermann-Josef Venetz
„Wort Gottes"?! Vom dialogischen Umgang mit der Heiligen Schrift

Helga Lemke
Beziehung und Verkündigung

Walter Wiesli
Kirchenlied und Verkündigung

22. FEB. 1993

Grünewald/Herder 24. Jahrgang Heft 1 Januar 199

2A 1702

DIAKONIA

ISSN 0341-9592

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

Vierundzwanzigster Jahrgang Januar 1993 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: Verkündigung

Leitartikel
Wilhelm Zauner, Dienst an der Botschaft 1

Artikel
Marie-Louise Gubler, Nahegekommen ist das Reich Gottes: Erfahrung – Zeugnis – Verkündigung im Neuen Testament 7
Hugo Bogensberger, Die Empfänger der Botschaft 14
Ehrenfried Schulz, „Wo ein Christ ist, da predigt er." Pastoraltheologische Erwägungen zur derzeitigen Verkündigungssituation 21
Hermann-Josef Venetz, „Wort Gottes"?! Vom dialogischen Umgang mit der Heiligen Schrift 29
Helga Lemke, Beziehung und Verkündigung 36
Guido Knörzer, Der Taxifahrer als Seelsorger 41
Georg König, Die Botschaft der Liedermacher – die Botschaft der Kirche 49

Praxis
Walter Wiesli, Kirchenlied und Verkündigung 52
Joop Roeland, Die Sprache der Verkündigung 56
Karl Terhorst, Elektronische Verkündigungshilfen – Möglichkeiten und Grenzen 58

Predigt – Texte
Otmar Mäder, Die Geheimnisse der Planung Gottes. Meditationspunkte für die Meßfeier 61
Literarischer Text: Mit den Augen der Betroffenen sehen 64

Bücher
mit Werken von R. Zerfaß (Hrsg.), F. J. Stendebach – K. Roos (Hrsg.), G. Stachel, H. A. Höntges, W. Hoffsümmer, G. K. Schäfer (Hrsg.), M. Gmelch (Hrsg.), K. Richter (Hrsg.), R. Zerfaß, A. Damblon, C. R. Rogers – P. F. Schmid, W. Müller, K. Baumgartner – W. Müller, K. Schütz 65

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 630,–, DM 88,80, sfr 86,60; Studentenabonnement S 510,–, DM 72,–, sfr 71,–; Einzelheft S 114,–, DM 16,–, sfr 16,–; 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.

Bitte beachten Sie die Beilage des Matthias-Grünewald-Verlages, Mainz.

24. Jahrgang Diakonia 1993

AUTORENVERZEICHNIS

Ball Matthias, Taufe im Schulalter und anläßlich der Erstkommunion. Anfragen – Wege – Perspektiven ... 4/263
Biemer Günter, Initiation: Komplexere Zugänge zur Kirche Gottes und der Menschen 4/217
Blasche Helmut, Initiationssakramente in der Pfarre Schwechat ... 4/268
Bogensberger Hugo, Die Empfänger der Botschaft ... 1/14
Brielmaier Beate, „Glauben Sie, da macht jemand mit?" Taufvorbereitung in der katechetischen Gruppe im Jugendalter: ein Erfahrungsbericht ... 4/276
Brox Norbert, Die Fremden und die Anderen im Frühchristentum ... 5/322
Büttner Christian, Identität und Fremdenangst ... 5/313
Cavelti Urs Josef, Die Rechtsgrundlagen der Bischofswahlen in der Schweiz ... 2/130
Derksen Karl, Ein Männerorden erweitert seinen Blick ... 3/200
Döring Christian, Einfach totschlagen . . . Auszüge aus einem Gesprächsprotokoll mit einem Rechtsradikalen ... 5/334
Ebertz Michael N., Riten – des Übergangs und der Initiation: anthropologisch und soziologisch gesehen ... 4/252
Erharter Helmut, Wahrheit – kein Thema? ... 6/361
Fries Heinrich, Darf ein Christ sagen: „Ich habe die Wahrheit"? (Forum) ... 6/414
Fuchs Gotthard, Theologische Männerforschung: ein Gebot der Stunde ... 3/159
Görg Manfred, Ein Afrikaner in Jerusalem ... 5/351
Greinacher Norbert, Nacht und Tag. Weihnachtspredigt zu Jes 8, 19 – 9, 6 ... 6/424
Groß Alexander, Wahrheit als Widerstand (Forum) ... 6/416
Gründel Johannes, Darf die Kirche strafen? ... 2/113
Gubler Marie-Louise, Nahegekommen ist das Reich Gottes: Erfahrung – Zeugnis – Verkündigung im Neuen Testament ... 1/7
– „Wenn das die Stellung des Mannes in der Ehe ist . . ." (Mt 19, 10) ... 3/210
– Die „Anderen" als Herausforderung ... 5/289
– „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben" (Joh 14, 6) ... 6/373
Häusser Tilman, Taufbereitschaft in der Kernstadt Rottenburg am Neckar ... 4/259
Hintersteiner Norbert, Die unvertraute Andere, der fremde Vertraute. Gespräche islamisch-christlicher Ehepaare im Rahmen dialogischer Praxis in Hallein/ Österreich 5/337
Hollstein Walter, Die „starken" Männer – von den Frauen in Frage gestellt ... 3/170
Jilek August, Die Taufliturgie und ihre Symbolhandlungen. Ursachen und Hintergründe für Verständnisprobleme ... 4/223
Kahl Brigitte, Kain und Abel: Von Geburt und Wiedergeburt des Mannes. Ein Versuch, Gen 4 im Textganzen der biblischen Urgeschichte zu lesen ... 3/151
Karrer Leo, Die Gläubigen haben das Recht 2/73
Keel Othmar, Wie männlich ist der Gott Israels? ... 3/179
Klein Ingrid – Schwarzenberger Rudolf, Die Männer und die Frauen in der Kirche. Ein Gespräch ... 3/194
Knörzer Guido, Der Taxifahrer als Seelsorger 1/41
König Georg, Die Botschaft der Liedermacher – die Botschaft der Kirche ... 1/49
Košíčkovi Světluše und Miloš, Erfahrung aus Mähren (Forum) ... 6/420
Kromer Otto, Wahrheit in der Jugendarbeit ... 6/405
Kurlemann Anne, Rückmeldung zum Themenheft Männer ... 5/354
Laurien Hanna-Renate, Was ist Wahrheit? Vom Mißbrauch der Wahrheit durch Herrschende ... 6/391
Lehner Markus, Firmpastoral nach Maß ... 4/243
Lemke Helga, Beziehung und Verkündigung 1/36
Lissner Anneliese, Unsinniger Streit um die Amtsfähigkeit der Frau. Ein Brief (Forum) 6/421
Mádr Oto, Wahrheit als Waffe ... 6/402
Mäder Otmar, Die Geheimnisse der Planung Gottes. Meditationspunkte für die Meßfeier 1/61
Menges Evelyne Dominica, Aequalitas vera quoad dignitatem et actionem. Erwägungen zur Rechtsstellung der Frau in der Kirche ... 2/101
Mette Norbert, Option für die Anderen als Andere – in der Sicht des Schlußdokuments von Santo Domingo ... 5/327
– Katechismus-Wahrheiten auf mehr als 700 Seiten – ein Ende der (nach-)konziliaren katechetischen Erneuerung? ... 6/408
Meyer-Wilmes Hedwig, Im Umgang mit dem Anderen . . . dem Göttlichen auf der Spur. Ein feministisches Nachdenken über Jakobs Kampf mit dem Fremden (Gen 32, 23–32) ... 5/304
van Middelaar Henk – van Schagen Bert, Offene Tür Einrichtungen (O. T. s) in Amsterdam ... 5/347
Nikolasch Franz, Das liturgische Recht zwischen Konzil und neuem Kodex ... 2/106
Nimmervoll Dominik J., Wie wird man „Altabt"? ... 3/208
Noti Odilo, Die unscheinbaren Anderen – arme Frauen. Die Schweizer Caritasstudie zur Frauenarmut ... 5/330
Nyíri Thomas, Die Einstellung zur Wahrheit: repressive Toleranz (Forum) ... 6/422
Primetshofer Bruno, Demokratische Traditionen in der kirchlichen Rechtsgeschichte ... 2/87
Riedel-Spangenberger Ilona, Das Volk Gottes als Rechtsgemeinschaft ... 2/78
Riemer Willi, Kirchenasyl im Rechtsstaat? Von den Vorurteilen gegen die „Zigeuner" zur Freundschaft mit Roma-Familien ... 5/343
Roeland Joop, Die Sprache der Verkündigung 1/56
van Schagen Bert – van Middelaar Henk, Offene Tür Einrichtungen (O. T. s) in Amsterdam ... 5/347
Schmid Peter F., Neue Manns-Bilder? Auf dem Weg zu einer Emanzipation der Männer ... 3/145
Schneider Heinrich, Demokratie als Ordnungsform und als Aufgabe ... 2/94
Schneiderwind Georg, „Firmung und Jugendarbeit". Ein praxisorientierter Ansatz zur Firmkatechese ... 4/272
Schützeichel Harald, Homosexualität im Mann ... 3/186
Schulz Ehrenfried, „Wo ein Christ ist, da predigt er." Pastoraltheologische Erwägungen zur derzeitigen Verkündigungssituation ... 1/21
Schwarzenberger Rudolf – Klein Ingrid, Die Männer und die Frauen in der Kirche. Ein Gespräch ... 3/194

Splett Jörg, Verantwortung für die Wahrheit. Offenheit für das Sein ... 6/365
Steiert Agatha, Gegen ein statisches Wahrheitsverständnis (Forum) ... 6/423
Swidler Leonard, Aufruf zu einer Katholischen Verfassunggebenden Versammlung 2/133
Tebartz- van Elst Franz, Erwachseneninitiation in den USA. Eine Anregung für die Erneuerung kirchlicher Eingliederungspraxis 4/279
Terhorst Karl, Elektronische Verkündigungshilfen – Möglichkeiten und Grenzen ... 1/58
Treschnitzer Gabi, Neues Zu- und Miteinander von Frauen und Männern in der Pastoral ... 3/204
Umbricht-Maurer Rose-Marie, Gedanken zur gelebten Gleichberechtigung in Staat und Kirche ... 3/191
Venetz Hermann-Josef, „Wort Gottes"?! Vom dialogischen Umgang mit der Heiligen Schrift ... 1/29
Vergauwen Guido, Die Verantwortung für den Anderen ... 5/295
Virt Günter, Gesetzeserfüllung durch Epikie 2/110
Walf Knut, Schiedsgerichtsbarkeit ... 2/126
Werbick Jürgen, „Ein anderes Fundament kann niemand legen . . ." Glaube zwischen Wahrheits-Treue und Fundamentalismus 6/382
Wiederkehr Dietrich, Sakramententheologie: Schrittmacher oder Schrittabnehmer der Sakramentenpastoral? ... 4/231
Wiesli Walter, Kirchenlied und Verkündigung 1/52
Zauner Wilhelm, Dienst an der Botschaft ... 1/1
Zenkert Ruth, Zusammenführung von „bürgerlichen" und „ausgeschlossenen" Jugendlichen. Das Jugendhaus der Caritas in Wien ... 5/341
Ziebertz Hans-Georg, Konfliktbewältigung in der Kirche ... 2/118
Parlament der Weltreligionen, Erklärung zum Weltethos (Auswahl: 3. Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit) ... 6/413

SACHVERZEICHNIS

Amt
– Wie wird man „Altabt"? ... 3/208
Andere, Anderssein
Schwerpunkt Heft 5: Die Anderen
– Die „Anderen" als Herausforderung ... 5/289
– Die Verantwortung für den Anderen ... 5/295
– Im Umgang mit dem Anderen . . . dem Göttlichen auf der Spur. Ein feministisches Nachdenken über Jakobs Kampf mit dem Fremden (Gen 32, 23–32) ... 5/304
– Identität und Fremdenangst ... 5/313
– Die Fremden und die Anderen im Frühchristentum ... 5/322
– Option für die Anderen als Andere – in der Sicht des Schlußdokuments von Santo Domingo ... 5/327
– Die unscheinbaren Anderen – arme Frauen. Die Schweizer Caritasstudie zur Frauenarmut ... 5/330
– Einfach totschlagen . . . Auszüge aus einem Gesprächsprotokoll mit einem Rechtsradikalen ... 5/334
– Die unvertraute Andere, der fremde Vertraute. Gespräche islamisch-christlicher Ehepaare im Rahmen dialogischer Praxis in Hallein/Österreich ... 5/337
– Zusammenführung von „bürgerlichen" und „ausgeschlossenen" Jugendlichen. Das Jugendhaus der Caritas in Wien ... 5/341
– Kirchenasyl im Rechtsstaat? Von den Vorurteilen gegen die „Zigeuner" zur Freundschaft mit Roma-Familien ... 5/343
– Offene Tür Einrichtungen (O. T. s) in Amsterdam ... 5/347
– Ein Afrikaner in Jerusalem ... 5/351
Beziehung
– Beziehung und Verkündigung ... 1/36
Bibel, Bibeltheologie
– Nahegekommen ist das Reich Gottes: Erfahrung – Zeugnis – Verkündigung im Neuen Testament ... 1/7
– „Wort Gottes"?! Vom dialogischen Umgang mit der Heiligen Schrift ... 1/29
– Kain und Abel: Von Geburt und Wiedergeburt des Mannes. Ein Versuch, Gen 4 im Gesamtkontext der biblischen Urgeschichte zu lesen ... 3/151
– Im Umgang mit dem Anderen . . . dem Göttlichen auf der Spur. Ein feministisches Nachdenken über Jakobs Kampf mit dem Fremden (Gen 32, 23–32) ... 5/304
– „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben" (Joh 14, 6) ... 6/373
Bischof, Bischofswahl
– Die Rechtsgrundlagen der Bischofswahlen in der Schweiz ... 2/130
Botschaft
– Dienst an der Botschaft ... 1/1
– Die Empfänger der Botschaft ... 1/14
– Die Botschaft der Liedermacher – die Botschaft der Kirche ... 1/49
Christ
– „Wo ein Christ ist, da predigt er." Pastoraltheologische Erwägungen zur derzeitigen Verkündigungssituation ... 1/21
Demokratie (siehe auch Recht, Rechtsgemeinschaft, Rechtsordnung)
– Demokratische Traditionen in der kirchlichen Rechtsgeschichte ... 2/87
– Demokratie als Ordnungsform und als Aufgabe ... 2/94
Eingliederung siehe Initiationssakramente
Emanzipation
– Neue Manns-Bilder? Auf dem Weg zu einer Emanzipation der Männer ... 3/145
Epikie
– Gesetzeserfüllung durch Epikie ... 2/110
Erstkommunion siehe Initiationssakramente
Erwachseneninitiation siehe Initiationssakramente
Feminismus
– Im Umgang mit dem Anderen . . . dem Göttlichen auf der Spur. Ein feministisches Nachdenken über Jakobs Kampf mit dem Fremden (Gen 32, 23–32) ... 5/304
Firmung, Firmpastoral (siehe auch Initiationssakramente)
– Firmpastoral nach Maß ... 4/243
– „Firmung und Jugendarbeit". Ein praxisorientierter Ansatz zur Firmkatechese ... 4/272

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
ZA 1702

Frau (siehe auch Schwerpunkt Männer, siehe Feminismus)
– Aequalitas vera quoad dignitatem et actionem. Erwägungen zur Rechtsstellung der Frau in der Kirche ... 2/101
– Die „starken" Männer – von den Frauen in Frage gestellt ... 3/170
– Die Männer und die Frauen in der Kirche. Ein Gespräch ... 3/194
– Neues Zu- und Miteinander von Frauen und Männern in der Pastoral ... 3/204
– Die unscheinbaren Anderen – arme Frauen. Die Schweizer Caritasstudie zur Frauenarmut ... 5/330

Fremde, Fremdenangst (siehe auch Schwerpunkt Die Anderen)
– Identität und Fremdenangst ... 5/313
– Die Fremden und die Anderen im Frühchristentum ... 5/322

Fundamentalismus
– „Ein anderes Fundament kann niemand legen . . ." Glaube zwischen Wahrheits-Treue und Fundamentalismus ... 6/382

Gesetz siehe Recht, Rechtsgemeinschaft, Rechtsordnung

Gleichberechtigung
– Gedanken zur gelebten Gleichberechtigung in Staat und Kirche ... 3/191

Gott
– Wie männlich ist der Gott Israels? ... 3/179

Homosexualität
– Homosexualität im Mann ... 3/186

Identität
– Identität und Fremdenangst ... 5/313

Initiationssakramente
Schwerpunkt Heft 4: Initiationssakramente
– Initiation: Komplexere Zugänge zur Kirche Gottes und der Menschen ... 4/217
– Die Taufliturgie und ihre Symbolhandlungen. Ursachen und Hintergründe für Verständnisprobleme ... 4/223
– Sakramententheologie: Schrittmacher oder Schrittabnehmer der Sakramentenpastoral? ... 4/231
– Firmpastoral nach Maß ... 4/243
– Riten – des Übergangs und der Initiation: anthropologisch und soziologisch gesehen 4/252
– Taufbereitschaft in der Kernstadt Rottenburg am Neckar ... 4/259
– Taufe im Schulalter und anläßlich der Erstkommunion. Anfragen – Wege – Perspektiven ... 4/263
– Initiationssakramente in der Pfarre Schwechat ... 4/268
– „Firmung und Jugendarbeit". Ein praxisorientierter Ansatz zur Firmkatechese ... 4/272
– „Glauben Sie, da macht jemand mit?" Taufvorbereitung in der katechetischen Gruppe im Jugendalter: ein Erfahrungsbericht ... 4/276
– Erwachseneninitiation in den USA. Eine Anregung für die Erneuerung kirchlicher Eingliederungspraxis ... 4/279

Islam
– Die unvertraute Andere, der fremde Vertraute. Gespräche islamisch-christlicher Ehepaare im Rahmen dialogischer Praxis in Hallein/Österreich ... 5/337

Jugend, Jugendarbeit
– „Firmung und Jugendarbeit". Ein praxisorientierter Ansatz zur Firmkatechese ... 4/272
– „Glauben Sie, da macht jemand mit?" Taufvorbereitung in der katechetischen Gruppe im Jugendalter: ein Erfahrungsbericht ... 4/276
– Zusammenführung von „bürgerlichen" und „ausgeschlossenen" Jugendlichen. Das Jugendhaus der Caritas in Wien ... 5/341
– Wahrheit in der Jugendarbeit ... 6/405

Katechismus
– Katechismus-Wahrheiten auf mehr als 700 Seiten – ein Ende der (nach-)konziliaren katechetischen Erneuerung? ... 6/408

Kirche, Kirchenasyl, Kirchenlied (siehe auch Recht)
– Die Botschaft der Liedermacher – die Botschaft der Kirche ... 1/49
– Kirchenlied und Verkündigung ... 1/52
– Konfliktbewältigung in der Kirche ... 2/118
– Gedanken zur gelebten Gleichberechtigung in Staat und Kirche ... 3/191
– Die Männer und die Frauen in der Kirche. Ein Gespräch ... 3/194
– Initiation: Komplexere Zugänge zur Kirche Gottes und der Menschen ... 4/217
– Kirchenasyl im Rechtsstaat? Von den Vorurteilen gegen die „Zigeuner" zur Freundschaft mit Roma-Familien ... 5/343

Konflikte, Konfliktbewältigung
– Konfliktbewältigung in der Kirche ... 2/118
– Schiedsgerichtsbarkeit ... 2/126

Lateinamerika
– Option für die Anderen als Andere – in der Sicht des Schlußdokuments von Santo Domingo ... 5/327

Literarische Texte
– Mit den Augen der Betroffenen sehen ... 1/64
– Zum Wesen des Rechtes der Kirche (Karl Rahner) ... 2/139
– Todesfurcht
Das Messianische Paar (Kurt Marti) ... 3/212
– Was wahr ist
Wahrlich (Ingeborg Bachmann) ... 6/401

Liturgie (siehe auch Riten und Symbole)
– Das liturgische Recht zwischen Konzil und neuem Kodex ... 2/106

Männer
Schwerpunkt Heft 3: Männer
– Neue Manns-Bilder? Auf dem Weg zu einer Emanzipation der Männer ... 3/145
– Kain und Abel: Von Geburt und Wiedergeburt des Mannes. Ein Versuch, Gen 4 im Textganzen der biblischen Urgeschichte zu lesen ... 3/151
– Theologische Männerforschung: ein Gebot der Stunde ... 3/159
– Die „starken" Männer – von den Frauen in Frage gestellt ... 3/170
– Wie männlich ist der Gott Israels? ... 3/179
– Homosexualität im Mann ... 3/186
– Gedanken zur gelebten Gleichberechtigung in Staat und Kirche ... 3/191
– Die Männer und die Frauen in der Kirche. Ein Gespräch ... 3/194
– Ein Männerorden erweitert seinen Blick ... 3/200
– Neues Zu- und Miteinander von Frauen und Männern in der Pastoral ... 3/204
– Wie wird man „Altabt"? ... 3/208
– „Wenn das die Stellung des Mannes in der Ehe ist . . ." (Mt 19, 10) ... 3/210
– Todesfurcht und Das messianische Paar ... 3/212
– Rückmeldung zum Themenheft Männer ... 5/354

Neues Testament siehe Bibel

Orden
— Ein Männerorden erweitert seinen Blick 3/200
— Wie wird man „Altabt"? 3/208

Predigt
— Die Geheimnisse der Planung Gottes. Meditationspunkte für die Meßfeier 1/61
— „Wenn das die Stellung des Mannes in der Ehe ist . . ." (Mt 19, 10) 3/210
— Ein Afrikaner in Jerusalem 5/351
— Nacht und Tag. Weihnachtspredigt zu Jes 8, 19 – 9, 6 ..... 6/424

Randgruppen siehe Andere, Anderssein

Recht, Rechtsgemeinschaft, Rechtsordnung
Schwerpunkt Heft 2: Ein Recht für das Volk Gottes
— Die Gläubigen haben das Recht 2/73
— Das Volk Gottes als Rechtsgemeinschaft 2/78
— Demokratische Traditionen in der kirchlichen Rechtsgeschichte 2/87
— Demokratie als Ordnungsform und als Aufgabe 2/94
— Aequalitas vera quoad dignitatem et actionem. Erwägungen zur Rechtsstellung der Frau in der Kirche 2/101
— Das liturgische Recht zwischen Konzil und neuem Kodex 2/106
— Gesetzeserfüllung durch Epikie 2/110
— Darf die Kirche strafen? 2/113
— Konfliktbewältigung in der Kirche 2/118
— Schiedsgerichtsbarkeit 2/126
— Die Rechtsgrundlagen der Bischofswahlen in der Schweiz 2/130
— Aufruf zu einer Katholischen Verfassunggebenden Versammlung 2/133
— Zum Wesen des Rechtes der Kirche 2/139

Rechtsradikalismus
— Einfach totschlagen . . . Auszüge aus einem Gesprächsprotokoll mit einem Rechtsradikalen 5/334

Reich Gottes
— Nahegekommen ist das Reich Gottes: Erfahrung – Zeugnis – Verkündigung im Neuen Testament 1/7

Riten und Symbole
— Die Taufliturgie und ihre Symbolhandlungen. Ursachen und Hintergründe für Verständnisprobleme 4/223
— Riten – des Übergangs und der Initiation: anthropologisch und soziologisch gesehen 4/252

Roma
— Kirchenasyl im Rechtsstaat? Von den Vorurteilen gegen die „Zigeuner" zur Freundschaft mit Roma-Familien 5/343

Sakramente, Sakramententheologie (siehe auch Initiationssakramente)
— Sakramententheologie: Schrittmacher oder Schrittabnehmer der Sakramentenpastoral? 4/231

Seelsorger
— Der Taxifahrer als Seelsorger 1/41

Sprache siehe Verkündigung

Strafe siehe Recht

Taufe (siehe auch Initiationssakramente)
— Die Taufliturgie und ihre Symbolhandlungen. Ursachen und Hintergründe für Verständnisprobleme 4/223
— Taufbereitschaft in der Kernstadt Rottenburg am Neckar 4/259
— Taufe im Schulalter und anläßlich der Erstkommunion. Anfragen – Wege – Perspektiven 4/263
— „Glauben Sie, da macht jemand mit?" Taufvorbereitung in der katechetischen Gruppe im Jugendalter: ein Erfahrungsbericht 4/276

Verkündigung
Schwerpunkt Heft 1: Verkündigung
— Dienst an der Botschaft 1/1
— Nahegekommen ist das Reich Gottes. Erfahrung – Zeugnis – Verkündigung im Neuen Testament 1/7
— Die Empfänger der Botschaft 1/14
— „Wo ein Christ ist, da predigt er." Pastoraltheologische Erwägungen zur derzeitigen Verkündigungssituation 1/21
— „Wort Gottes"?! Vom dialogischen Umgang mit der Heiligen Schrift 1/29
— Beziehung und Verkündigung 1/36
— Der Taxifahrer als Seelsorger 1/41
— Die Botschaft der Liedermacher – die Botschaft der Kirche 1/49
— Kirchenlied und Verkündigung 1/52
— Die Sprache der Verkündigung 1/56
— Elektronische Verkündigungshilfen – Möglichkeiten und Grenzen 1/58
— Die Geheimnisse der Planung Gottes. Meditationspunkte für die Meßfeier 1/61
— Mit den Augen der Betroffenen sehen 1/64

Volk Gottes (siehe auch Kirche, siehe Recht)
— Das Volk Gottes als Rechtsgemeinschaft 2/78

Wahrheit
Schwerpunkt Heft 6: Die Wahrheit haben – die Wahrheit tun
— Wahrheit – kein Thema? 6/361
— Verantwortung für die Wahrheit. Offenheit für das Sein 6/365
— „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben" (Joh 14, 6) 6/373
— „Ein anderes Fundament kann niemand legen . . ." Glaube zwischen Wahrheits-Treue und Fundamentalismus 6/382
— Was ist Wahrheit? Vom Mißbrauch der Wahrheit durch Herrschende 6/391
— Was wahr ist Wahrlich 6/401
— Wahrheit als Waffe 6/402
— Wahrheit in der Jugendarbeit 6/405
— Katechismus-Wahrheiten auf mehr als 700 Seiten – ein Ende der (nach-)konziliaren katechetischen Erneuerung? 6/408
— Erklärung zum Weltethos (Auswahl: 3. Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit) 6/413
— Darf ein Christ sagen: „Ich habe die Wahrheit"? 6/414
— Wahrheit als Widerstand 6/416
— Erfahrung aus Mähren 6/420
— Unsinniger Streit um die Amtsfähigkeit der Frau. Ein Brief 6/422
— Die Einstellung zur Wahrheit: repressive Toleranz 6/421
— Gegen ein statisches Wahrheitsverständnis 6/423

Weltethos, Weltreligionen
— Erklärung zum Weltethos (Auswahl: 3. Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit) 6/413

Wort Gottes
— „Wort Gottes"?! Vom dialogischen Umgang mit der Heiligen Schrift 1/29

Leitartikel

Wilhelm Zauner
Dienst an der Botschaft

Ich bitte um Verständnis dafür, daß ich diesen Leitartikel mit einem überlangen Zitat beginne. Dieser Text hat nämlich in Theologie und Kirche eine Bewegung ausgelöst, die bis heute von größter Tragweite ist. Der Liturgiewissenschafter Josef Andreas Jungmann SJ machte in seinem 1936 erschienenen Buch „Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung" eine bedeutsame Unterscheidung zwischen Theologie und Verkündigung, zwischen Dogma und Kerygma:

Die Theologie will zunächst der Erkenntnis dienen; sie durchforscht darum die religiöse Wirklichkeit bis an die äußersten Grenzen des Erkennbaren (verum) und kämpft hier um das letzte Stücklein Wahrheit, das sich noch erreichen läßt, ohne im einzelnen nach dem Lebensinteresse zu fragen, dem ihre Mühe zugute kommt. Dagegen ist die Verkündigung ganz dem Leben zugewendet, sie betrachtet darum dieselbe religiöse Wirklichkeit gänzlich nur so, wie sie Zielgut für unser Streben ist (bonum). Von dem, was die theologische Analyse vor ihr dienend ausbreitet, fällt alles außer Betracht, was nur Erkenntnis ist, und hat nur das Bedeutung, was wegweisend und zielführend ist, was dem Heilsverlangen und Heilsbedürfnis entspricht. Sie braucht im Grunde nur das Wissen um den Weg, der zu Gott führt, um die Anfänge und die Wendepunkte dieses Weges, um seine Verzweigungen und Ausgänge. Ihr eigentlicher Gegenstand ist und bleibt die Frohbotschaft, das, was man im Urchristentum auch das Kerygma genannt hat. Das Dogma sollen wir kennen, verkünden müssen wir das Kerygma.[1]

Diese Gedanken hat der Patrologe und Kirchenhistoriker Hugo Rahner weitergedacht und im Jahre 1937 in Stift Altenburg (Niederösterreich) einem Kreis von jungen Priestern „Zwölf Vorlesungen über kerygmatische Theologie" gehalten. Diese erschienen in zwei Heften der „Theologie der Zeit" (1938) unter dem Titel „Theologie der Verkündigung" und noch im selben Jahr als Buch mit der etwas bescheideneren Formulierung „Eine Theologie der Verkündigung"[2].

Sofort nach Erscheinen des Buches von Jungmann setzte eine lebhafte Diskussion und Kontroverse um die Theo-

[1] *J. A. Jungmann,* Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung, Regensburg 1936, 60.
[2] *H. Rahner,* Eine Theologie der Verkündigung, Regensburg 1938 (zweite Auflage 1939).

logie der Verkündigung ein, an der sich viele Theologen beteiligten.[3] Einen grundlegenden Beitrag lieferte Franz Lakner SJ. Er sprach von zwei verschiedenen Formalobjekten: Die Dogmatik reflektiere den Glauben unter der Rücksicht der Erkennbarkeit (*intelligibilitas*), die Kerygmatik frage nach der Verkündbarkeit (*praedicabilitas*).[4] Das rief aber das Heilige Offizium (jetzt: Kongregation für die Glaubenslehre) auf den Plan. Hugo Rahners Buch wurde verboten und die weitere Diskussion untersagt. Sie ging auch in den Kriegsereignissen unter. Noch während meines Studiums in Innsbruck (1948–1955) wurde von Lakner und Rahner die „Theologie der Verkündigung" nie erwähnt. Ein Student steckte mir einmal – mit schlechtem Gewissen („daß es nur ja niemand bei dir sieht!") – das verbotene Buch zu. Ich las es in einem Zug und weiß heute, daß es zu den wichtigsten Büchern gehört, die ich während meines Studiums gelesen habe.

Die Grundgedanken der kerygmatischen Theologie haben weithin die Sprache und die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils beeinflußt. Die Pastoralkonstitution über „Die Kirche in der Welt von heute" ist ein hervorragendes Beispiel kerygmatischer Theologie: Am Anfang steht die Beziehung. Kirche und Welt stehen nicht an verschiedenen Ufern, sondern „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute . . . sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi" (Art. 1). Auf diese Einleitung folgt nicht etwa eine systematische Darstellung der Botschaft des Evangeliums an die Welt, sondern eine Analyse der Situation des Menschen in der heutigen Welt (Art. 4–10). – Aber auch die oft zitierte Aussage von der „Hierarchie der Wahrheiten"[5] ist ein Element der Verkündigungstheologie. Diese Formulierung war zwar zunächst für das ökumenische Gespräch bestimmt und dafür eine große Erleichterung; sie ist aber auch für die Verkündigung insgesamt von größter Bedeutung geworden: Die Botschaft des Glaubens ist in der Vermittlung nicht systematisch wie ein Unterrichtsstoff darzustellen; es ist nicht jeweils das zu vermitteln, was in der Dogmatik einen hohen Rang hat, sondern was ein Mensch in seiner Situation braucht; denn die Verkündigung wird durch den Adressaten und seine Situation mitbestimmt.

[3] H. Rahner nennt im Vorwort (4) – neben J. A. Jungmann – F. Dander, J. Zeiger, M. Schmaus, H. Weisweiler, F. Pardinas e Yllanes, J. B. Lotz, J. Beumer, K. Schmidthüs, G. Lunz, A. Stolz, J. Schröteler.

[4] *F. Lakner,* Das Zentralobjekt der Theologie, in: ZkTh 62 (1938) 1; *ders.,* Theorie einer Verkündigungstheologie, in: Theologie der Zeit (1939).

[5] „Beim Vergleich der Lehren miteinander soll man nicht vergessen, daß es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie der Wahrheiten' innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens." (Ökumenismusdekret 11)

ZA 1702

Das schien in der Zeit nach dem Konzil eine Selbstverständlichkeit zu werden. Heute ist aber das Kerygma, also die Verkündigung und Vermittlung der Botschaft des Evangeliums, erneut in der Gefahr von Verkürzungen und Verzerrungen und braucht in dreifacher Weise einen Schutz:

Schutz vor Doktrinalisierung

Mit fortschreitender Institutionalisierung der Kirche wird aus der Botschaft eine Lehre, die von der Institution bewacht wird. Wenn heute vom „Lehramt der Kirche" die Rede ist, so werden als dessen Amtsträger nur mehr die Bischöfe angesehen. Was die Fachtheologen sagen, erscheint manchen als eine unverbindliche Reflexion, die erst dann etwas gilt, wenn sie ein Bischof übernimmt. „Wir dürfen uns das Lehramt nicht aus der Hand nehmen lassen", hört man dann gelegentlich aus bischöflichem Munde.

Hier liegt ein Konfliktstoff, der das Leben der Kirche schwer belastet. Es gibt zwei „Lehrämter", die die Gläubigen nur schwer auseinanderhalten können: das Lehramt der Bischöfe und das Lehramt der von den Bischöfen bestellten Lehrer der Theologie. Am Anfang war es nicht so: „In der Patristik und im ganzen ersten Jahrtausend gibt es praktisch, zumindest in den größeren Gemeinden, keine Trennung zwischen dem Bischofsamt und dem des Theologen. Von der nachapostolischen Zeit bis zur großen Zeit der Patristik übernehmen es die Bischöfe selbst, die Orthodoxie zu verteidigen . . . So wird das Lehramt an das Bischofsamt und an das Prinzip der Kollegialität gebunden."[6] Erst mit der Entwicklung der scholastischen Theologie ab dem 12./13. Jahrhundert differenziert sich das Lehramt. Thomas von Aquin unterscheidet das pastorale und katechetische Lehramt der Bischöfe vom wissenschaftlichen Lehramt der Theologen, das freilich dem ersten untergeordnet bleibt. Beide „Lehrämter" sollen zusammenwirken, um der einen Botschaft zu dienen. Dieses Zusammenwirken verlief freilich nicht immer reibungslos, vor allem weil sich die Bischöfe als Zensoren der Theologen verstanden. „In den zwölf Jahren zwischen 1240 und 1252 kann man für Paris an die dreißig Prozesse nachweisen", berichtet Lauret.[7]

Eine ordnende Zusammenfassung und Gewichtung der Lehre ist für das Zusammenleben einer Gemeinschaft unverzichtbar. Ebenso muß es ein Lehramt geben, das durch seine Autorität die Lehre garantiert. Die Lehre aber hat der Verkündigung zu dienen. Die Kirche verkündet nicht eine Lehre (Didaskalie, Didache), sondern

[6] *B. Lauret*, Stichwort „Lehramt", in: *P. Eicher* (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe Bd. 2, München 1984, 378f.
[7] Ebd. 379.

eine Botschaft (Kerygma). Ursprünglich wurden die Begriffe Dogma und Kerygma in gleichem Sinn verwendet; heute versteht man unter Kerygma die aktuelle Vermittlung der Botschaft, unter Dogma deren systematische Darstellung als Lehre.[8] Beides gehört zusammen. Konflikte können nur vermieden werden, wenn beide „Lehrämter" und alle Lehrer in der Kirche insgesamt nicht vergessen, daß sie im Dienst einer Botschaft stehen. Sie sind weder die Gralshüter einer „reinen Lehre" noch bloße Informanten über richtige Sachverhalte, sondern Hörer und Diener des Wortes Gottes, das „lebendig ist, wirkkräftig und schärfer als jedes zweischneidige Schwert . . . Es ist Richter der Gedanken und Gesinnungen des Herzens" (Hebr 4, 12). Es gäbe viele Konflikte in der Kirche nicht, wenn es in ihr noch mehr von jener Großzügigkeit gäbe, mit der Paulus schreibt: „Viele verkündigen [keryssousin!] den Christus: Die einen tun es aus Neid und Streit, die anderen in guter Absicht. Sie verkündigen den Christus, die einen aus Liebe (sie wissen, daß ich zur Verteidigung des Evangeliums bestellt bin!), die anderen aus Streitsucht, ohne lautere Gesinnung. Sie wissen, daß sie meinen Fesseln Bedrängnis erwecken. – Was macht es denn? Wird doch auf jede Weise – sei es mit Nebengedanken, sei es in der Wahrheit, Christus angekündet. Darüber freue ich mich" (Phil 1, 15–18).

Schutz vor Plausibilisierung

Plausibel ist, was jetzt gerade alle einsehen, auch wenn sie keine sehr tiefsinnigen Gründe dafür haben. Plausibel sind die Moden: Es gibt keine zwingenden Gründe für eine bestimmte Frisur oder Barttracht, für enge oder weite Hosen, für kurze oder lange Röcke. Das eine oder andere wird auf einmal üblich, und alle richten sich danach und sind dann eben modern.

Es gibt auch im religiösen Bereich Moden, etwa im Bereich des Gebetes und der Liturgie: Da gab es einen „kritischen Gottesdienst", ein „politisches Nachtgebet", Ikebana-Meditationen, charismatische Feiern mit Glossolalie oder Heilungsgottesdienste. Es gab Modethemen, etwa die Höllenpredigt, die „Interviews mit Sterbenden", die Reinkarnation, die Gotteserfahrung. Es gibt Modezeiten (ich glaube, gegenwärtig heiratet man um 14 Uhr) und Begräbnismoden (Feuerbestattung, Beisetzung „in aller Stille", Kranzablöse für ein Kinderdorf). Wer mit diesen Plausibilitäten mitspielt, ist „in", wer nicht mitspielt, ist „out", ist nicht modern. Jesus selbst hat es erlebt: Man hat es ihm sehr übelgenommen, wenn er auf die Modethemen (den beliebten Streit um das größte Ge-

[8] Vgl. *W. Zauner*, Die Botschaft der Mariendogmen, in: Singende Kirche 35 (1988) 4–7.

bot, den Sabbat, die Steuerfrage, die Ehescheidung, das Leben nach dem Tod) nicht eingegangen ist oder sie nicht erwartungsgemäß behandelt hat. Jesus war aber nicht bereit, seine Verkündigung nach den Moden zu richten. Daher war auch er einmal „in" und einmal „out", daher ist auch er nicht immer „gut angekommen". Seine Botschaft läßt sich nicht ohne weiteres plausibilisieren.

Das heißt nun für den Seelsorger nicht, daß er sagen könnte: „Wenn ihr etwas über das ewige Leben hören wollt, dann predige ich über die Gebote, und wenn ihr in einer verzweifelten Lage seid, dann erkläre ich euch die Dreifaltigkeit. Ich erzähle euch jetzt, was wahr ist, ob es euch paßt oder nicht." Wenn daraus Konflikte entstehen, beruft er sich auf seinen Auftrag und zitiert unweigerlich die Bibel: „Verkündige das Wort, tritt dafür ein, sei es gelegen oder ungelegen" (2 Tim 4, 2) – also: ob es den Leuten paßt oder nicht. Das ist doch eigentlich nicht der Zungenschlag, aus dem das Wort Gottes kommt. Wörtlich heißt es: „Verkündige das Wort, sei zur Stelle [epistethi], ob nun ein Kairos ist [eukairos] oder nicht [akairos]." Dem Sinne nach: Tritt hinter die Menschen, stelle dich hinter sie, ob sie nun ihre gute Zeit haben oder eine schlechte. Sag ihnen das Wort, daß Gott zu ihnen steht: „Gottes Sohn, Jesus der Messias, der unter euch durch uns – mich, Silvanus und Timotheus – verkündete: Er war nicht Ja und Nein zugleich, sondern das Ja ist in ihm geschehen" (2 Kor 1, 19).

Wenn also zur Sprache kommt, was Menschen jetzt beschäftigt, dann muß der Seelsorger ein redlicher Makler sein und die Botschaft so vermitteln, daß sie auch zu ihrer vollen Wirkung und als Herausforderung zur Geltung kommt; dann muß auch zur Sprache kommen, was „für Juden ein Ärgernis, für Heiden eine Torheit" (1 Kor 1, 23) ist: der gekreuzigte Messias, der zur Nachfolge und zum Kreuztragen einlädt; in dem aber auch für den ärgsten Sünder das Ja Gottes geschehen ist. Das sperrt sich jeder Anpassung an Plausibilitäten. Das ist Dienst an einer Botschaft, die sich nicht harmonisch ins Übliche fügt.

Schutz vor Emotionalisierung

Das Interesse an Religion entspringt heute oft einem Bedürfnis nach Emotion. Das ist ein guter Boden für Sekten aller Art. Die inzwischen wieder abgeebbte New-Age-Welle hat eine merkwürdige Bereitschaft zur Subjektivität und Beliebigkeit ans Licht gebracht: Nimm, was dir gefällt; zupf dir aus mehreren religiösen Systemen das heraus, von dem du sagen kannst, „das gibt mir was"; make your own religion. Laß dich emotionalisieren; turne dich in einer großen Ekstase über die Realität des Lebens hinweg.

Auch in kirchlichen Kreisen ist heute viel die Rede von religiöser Erfahrung und Spiritualität, und manchmal ist damit nur Wohlbefinden und Gefühl gemeint.[9] „Betroffenheit" gehört zu den Modewörtern; wer sie nicht hat und nicht zeigt, der wird ausgegrenzt. Statt der nüchternen Erkenntnis, „Das trifft auch mich, das geht auch mich an, da muß ich mich drum kümmern" (was „Betroffenheit" eigentlich meint), „fühlt" man sich betroffen und zeigt Emotion. Die „Tyrannei der Intimität", die der Soziologe Richard Sennett schon 1977 für das politische Leben in Amerika beklagte[10], hat inzwischen längst auch das kirchliche Leben erreicht. Was nicht durch den Filter der Erfahrbarkeit und der Emotionalität läuft, das geht verloren. Die Botschaft steht vor dem Tribunal der Gefühlswelt.

Brüder (und Schwestern!), seid nüchtern, seid wach, heißt es im ersten Petrusbrief (1 Petr 5, 8). Es gilt, die Realität der Welt und die Realität des Evangeliums wahrzunehmen. Dieses eignet sich nicht als Konsumartikel zur Erzeugung religiöser Gefühle. Auf die Kunde „Nahegekommen ist das Reich Gottes" folgt die Forderung „Kehrt um und glaubt dem Evangelium" (Mk 1, 15). Das ist das bleibende Grundmuster christlicher Verkündigung, das wir bisweilen umgedreht haben, etwa: Bekehrt euch, dann kommt ihr in den Himmel; wendet euch Gott zu, dann wird sich Gott auch euch zuwenden.

Das Evangelium lautet anders: Gott hat sich uns bereits zugewendet, noch ehe wir uns ihm zuwenden. Er hat uns angesprochen, ehe wir ihn ansprechen. Unsere Gebete sind nicht Kontaktversuche mit dem Jenseits, sondern eine Erwiderung auf das Wort, das an uns ergangen ist.[11] Wir sollen nicht ein christliches Leben führen, damit wir einmal mit Christus auferstehen dürfen, sondern wir sind durch die Taufe schon mit ihm auferstanden und sollen also als Auferstandene leben (vgl. Röm 6).[12] Das zu vermitteln durch Wort und Zeichen, durch liebende Diakonie und aus dem Geist Gottes lebende Gemeinschaft – das ist der nüchterne und mühsame, der faszinierende Dienst an der Botschaft.

[9] Vgl. *W. Zauner,* Vertraut mit dem Geist Christi. Zur Spiritualität von Gemeindeseelsorgern, in: Entschluß 47 (1992) Heft 9/10, 4–9.
[10] *R. Sennett,* Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität, Frankfurt 1983 (Amerikanische Originalausgabe „The Fall of Public Man", New York 1977).
[11] Vgl. *K. Rahner,* Worte ins Schweigen, Innsbruck ^{3}1948, 7–13.
[12] Vgl. das Buch des jungen *Otto Mauer,* Auferstandene, Salzburg 1935.

Artikel

Marie-Louise Gubler

Nahegekommen ist das Reich Gottes: Erfahrung – Zeugnis – Verkündigung im Neuen Testament

Was bedeutet es für unser Verständnis von Verkündigung, daß Jesu eigene Verkündigung uns nur in den Evangelien und in den anderen Schriften des Neuen Testaments zugänglich ist und daß der Blick der Evangelien immer auf den auferstandenen Herrn gerichtet ist? Der Rückblick auf Jesus zeigt die Menschen als betroffen von seiner Lehre wie von seinen Taten; sie wurden durch das Zeugnis Jesu in eine Entscheidung gestellt. Davon sollten die Apostel und soll die christliche Verkündigung Zeugnis geben und so auch selbst die Menschen in die Entscheidung für das Reich Gottes rufen. red

„Und da ist niemand, der lacht"

„In der prächtigen Domkirche tritt der hochwohlgeborene, hochwürdige geheime General-Oberhofprediger auf, der auserwählte Günstling der vornehmen Welt, er tritt auf vor einem auserwählten Kreis von Auserwählten und predigt gerührt über den von ihm selbst ausgewählten Text: ‚Gott hat auserwählt das Geringe vor der Welt und das Verachtete' – und da ist niemand, der lacht."[1] Mit diesen scharfen und ironischen Worten karikiert der dänische Religionsphilosoph Sören Kierkegaard die Verkündigung seiner Staatskirche. „Und da ist niemand, der lacht": die absurde Verfremdung, die Perversion religiöser Begriffe und Inhalte (Auswählen, Auserwähltsein), die von den Kirchgängern gar nicht mehr wahrgenommen wird, aber auch die künstlich hervorgerufenen Gefühle („gerührt") werden polemisch überspitzt bewußtgemacht. Sowohl Prediger wie Kirchgänger realisieren bei Kierkegaard nicht mehr, wie unmöglich Sprache und Übertragung religiöser Schlüsselworte in diesem Kontext klingen. Sarkastisch schlägt er vor, eine Maschine anstatt des Predigers auf die Kanzel zu stellen und jeder Gemeinde anzubieten. *„Man vermiede dann zumindest das Anstößige, denn daß eine Predigtmaschine nicht handelt nach dem, was sie sagt, daran ist nichts Anstößiges."*[2] Ergeht es nicht zuweilen auch uns so, wenn an einem gewöhnlichen Sonntag im Rahmen einer traditionellen Eucharistiefeier gepredigt wird? Gerät nicht manche Predigt einfach zu einer nichtssagenden Paraphrase vorgelesener Texte, ohne daß diese in der Konfrontation mit unserer Erfahrungswelt sprechen und Zukunft erschließen können? Offenbar hat glaubwürdige Verkündigung mit der Sensibilität für Lebenssituationen und

[1] *Sören Kierkegaard,* Der Augenblick. Gesammelte Werke Abt. 34, Düsseldorf 1959, 201.
[2] *S. Kierkegaard,* Tagebücher X A ³794.

mehr noch mit der Erfahrung dessen zu tun, was der Prediger bezeugen soll. Die alte Frage Lessings, wie der *„garstige Graben der Geschichte"*, der die historischen Fakten über Jesus von unserer Glaubenserfahrung trennt, überbrückt werden könne, ist noch immer gestellt. Wir glauben ja nicht aufgrund von historischen Fakten, sondern diese sind höchstenfalls Anlaß zum Glauben. Denn Glaubensgewißheit ist unmittelbar, historisch Vermitteltes dagegen immer nur „Nachricht über . . .", noch nicht „Beweis des Geistes und der Kraft".[3] Die Hermeneutik frägt zudem nach den Möglichkeiten geschichtlichen Verstehens überhaupt, und die historische Erforschung der biblischen Schriften konfrontiert uns darüber hinaus mit einer Vielzahl unterschiedlicher Glaubenszeugnisse.[4] *„Gleichzeitigkeit"* kann letztlich nur in der *Praxis der Nachfolge* geschehen, und so hängen Erfahrung, Zeugnis und Verkündigung unlösbar zusammen. Wenn in der tiefenpsychologischen Bibelauslegung (z. B. Drewermann) Texte auf ihre archetypische Bedeutung zurückgeführt werden, ist darüber hinaus zu fragen, wo in einer solchen Anamnese die *Erschließung der Zukunft* bleibt, wenn eschatologische Aussagen des Neuen Testaments konsequent ausgeblendet werden (müssen).[5] So ist nach der Eigenart der Verkündigung Jesu zu fragen und danach, was aus ihr in der Kirche des Anfangs geschah. Und hier stehen wir vor einem Problem:

Die Transformation des Verkündigers und des „Tätigen"

Jesu eigene Verkündigung ist uns immer nur im schriftlichen Zeugnis der vier Evangelien und in den übrigen Schriften des Neuen Testaments zugänglich. Allen Versuchen, die ureigensten Worte der jesuanischen Verkündigung zu eruieren, haftet immer ein Unsicherheitsmoment an. Denn immer ist der Blick der Evangelien auf den *auferstandenen Herrn* gerichtet, der als Gegenwärtiger und im geisterfüllten Prophetenwort Sprechender erfahren wird. Die klassische Frage nach dem Verkündiger, der zum Verkündigten wurde, setzt zudem zu ausschließlich beim Wort an. Es ist ebenso nach der Transformation des „Tätigen" in der „Tat" der Kirche zu fragen bzw. danach, wie Jesus als Zeichen und Zeuge des

[3] Dazu vgl. *G. Vergauwen*, „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt" (1 Petr 3, 15), in: Novitas et Veritas Vitae, Fribourg – Paris 1991, 103–138, bes 115f: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden." (A 67)

[4] Ebd. 116.

[5] So in *E. Drewermann*, Das Markusevangelium I, Olten – Freiburg 1987, 583f, wo das Wort vom Kommenden Menschensohn Mk 8, 38 lediglich zur Chiffre für das innere Wesen Jesu wird.

Reiches Gottes in der Kirche – als „sichtbarem Sakrament" (wenn auch „in der Schwachheit des Fleisches") – bezeugt wird.[6]

„Sie kamen nach Kafarnaum. Am folgenden Sabbat ging er in die Synagoge und lehrte. Und die Menschen waren sehr *betroffen von seiner Lehre,* denn er lehrte sie wie einer, der göttliche Vollmacht (exousia) hat, *nicht wie die Schriftgelehrten"* (Mk 1, 22). Diese Vollmacht Jesu äußert sich sichtbar in einer Dämonenaustreibung, und wiederum reagieren die Leute mit Betroffenheit: „Hier wird *mit Vollmacht eine ganz neue Lehre verkündet.* Sogar die unreinen Geister gehorchen seinem Befehl. Und sein Ruf verbreitete sich rasch im ganzen Gebiet von Galiläa" (Mk 1, 27f). In dieser kurzen Schilderung des Auftretens Jesu in Kafarnaum macht das Evangelium nach Markus sichtbar, wie sehr Jesu Verkündigung aus Predigt *und* Wunderwirken besteht. Die Kraft seines Wortes bewirkt Heilung, und diese legitimiert das Wort. Der Gelähmte, dem die Sündenvergebung zugesprochen wurde, vermag auch aufzustehen und seine Tragbahre wegzutragen (Mk 2, 1–12); dem großen Redezusammenhang der Bergpredigt folgen Heilungen, den Worten des Messias seine Taten (Mt 5–9). Ja, es sind diese *Taten,* die den Menschen das Reich Gottes nahebringen und sichtbar verkündigen: „Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen" (Lk 11, 20). Jesu Wort und Wirken wird im Kontrast zu dem der „Schriftgelehrten" akzentuiert. Die Predigt derselben basierte auf genauem Textstudium und Textvergleich, um daraus eine argumentative Plausibilität für das Verstehen der Schrift zu gewinnen. Die Akribie, das Engagement und der Eifer der Schriftgelehrten konnten durchaus mit sachlicher Kühle und Distanz zu den konkreten Menschen und Situationen gepaart sein, wie das Beispiel des Pharisäers Paulus zeigt, dessen Eifer für viele Jüngerinnen und Jünger Jesu Verfolgung und Tod brachte. Jesu Verkündigung dagegen machte betroffen, weil sie für die Evangelien *Zeugnis* war: sie stellte die Menschen in eine Entscheidung, rückte ihnen auf den Leib, ließ sie nie unberührt und doch frei.

Die Verkündigung als Zeugnis

Das vierte Evangelium hat die *Verkündigung Jesu* als Zeugnis qualifiziert und den Begriff des Zeugen zuerst auf Jesus selbst angewandt. Vor dem Richter Pilatus bekennt Jesus: „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit Zeugnis ablege" (Joh 18, 37). Das Selbstzeugnis Jesu aber ist zugleich

[6] Vgl. Vaticanum II, LG 5+9 (vgl. *G. Vergauwen,* a. a. O., 122f).

Gotteszeugnis (Joh 8, 18) und manifestiert sich in seinen „Zeichen", stößt aber auf Ablehnung (Joh 3, 32. 11). Da das ganze Wirken Jesu Zeugnis des Heilswillens Gottes ist, wird Jesus der Offenbarer des Vaters: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen" (Joh 14, 9). In der Aussage „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben" (Joh 14, 6) ist der Höhepunkt des Selbstzeugnisses erreicht, und wo diese Verkündigung im Glauben gehört und getan wird (Joh 3, 21), erschließt sie den Menschen ihre eigene Wahrheit und vermittelt Leben „in Fülle" (Joh 10, 10; 20, 31). Wer sich dem Zeugen Jesus anvertraut, wird selber transparent für dessen Botschaft, wird als Zeuge zum Glaubwürdigkeitszeichen.[7] Die Zeugenschaft (als Bezeugung der Wahrheit) wird im vierten Evangelium darum auch auf andere Träger ausgedehnt: Johannes der Täufer ist Zeuge, die Jünger, die Samaritanerin, das Volk, der „Jünger" (Joh 1, 29–34; 3, 11; 4, 39–42; 21, 24).

In der synoptischen Überlieferung hat nicht nur Jesu Verkündigung, sondern auch die *Verkündigung der Jünger Zeugnisfunktion* und stellt die Menschen in die Entscheidung. „Wenn ihr in eine Stadt kommt und man euch aufnimmt, so eßt, was man euch vorsetzt. Heilt die Kranken, die dort sind und sagt den Leuten: Das Reich Gottes ist euch nahe. Wenn ihr aber in eine Stadt kommt, in der man euch nicht aufnimmt, dann stellt euch auf die Straße und ruft: Selbst den Staub eurer Stadt, der an unseren Füßen klebt, lassen wir euch zurück; doch das sollt ihr wissen: Das Reich Gottes ist nahe. Ich sage euch: Sodom wird es an jenem Tag nicht so schlimm ergehen wie dieser Stadt . . . Wer euch hört, der hört mich, und wer euch ablehnt, der lehnt mich ab; wer aber mich ablehnt, der lehnt den ab, der mich gesandt hat" (Lk 10, 8–12. 16). So erschließt das Zeugnis der Jünger das Kommen des Gottesreiches und hat im kommenden Endgericht anklagende oder entlastende Funktion.

Die ekklesiologische Bedeutung der Zeugenschaft der „Zwölf"

Von besonderer Bedeutung ist Zeugnis und Zeugenschaft in der lukanischen Tradition: *Der Zeuge überbrückt den zeitlichen Abstand zwischen Kreuz und Auferstehung Jesu und der Zeit der Kirche.* Der rückwärtsgewandten Vorstellung der Restauration, die die Apostel vertreten („Stellst du in dieser Zeit das Reich für Israel wieder her?"), setzt der Auferstandene das Zeugnis entgegen: „Ihr werdet die Kraft des Heiligen Geistes empfangen, der auf euch herabkommen wird; und *ihr werdet meine Zeugen sein* in Jerusalem und in ganz Judäa und Sama-

[7] Vgl. *G. Vergauwen,* a. a. O., 132f (mit Verweis auf H. J. Pottmeyer und N. Brox).

rien und bis an die Grenzen der Erde" (Apg 1, 6–8). Das Zeugnis der Jünger soll zuverlässig sein. Es geht auf die Bestimmung des Herrn zurück, der es an den Kreis der „Zwölf" gebunden hat. So erhält die Zeugenschaft der „Zwölf" *ekklesiologische Bedeutung*. In der Ersatzwahl des Matthias werden als Kriterium genannt: „Einer von den Männern, die die ganze Zeit mit uns zusammen waren, als Jesus, der Herr, bei uns ein und aus ging, angefangen von der Taufe des Johannes bis zu dem Tag, an dem er von uns ging und aufgenommen wurde – einer von diesen muß nun zusammen mit uns Zeuge seiner Auferstehung sein" (Apg 1, 21f). Das qualifizierte Zeugnis der Zwölf läßt das in Jesus erfahrene Heilsereignis in der Kirche gegenwärtig werden. So erzählt denn auch die Apostelgeschichte, wie die *Verkündigung* der Apostel *machtvolle Zeichen schafft*. Das Wort des Petrus stellt den Gelähmten auf seine Füße, und vor dem Hohen Rat steht dieser Geheilte als undiskutables Zeichen neben den angeklagten Aposteln und löst Ratlosigkeit aus (Apg 3–4). Selbst der Schatten des Petrus heilt die Kranken: So gehen Heilungen und Predigt Jesu weiter, wo immer die Apostel den Namen Jesu ausrufen und damit Jesu Wirken gegenwärtig werden lassen. Die lukanische Überlieferung schildert das Wirken der Apostel, aber auch die Verkündigung und das Sterben des Stephanus in genauer *Parallele* zum Wirken und zur Passion Jesu. Durch die Zeugenschaft der Zwölf, aber auch der Jüngerinnen (vgl. die Dreierliste der Frauen in Lk 8, 3)[8] und Jünger in der frühesten Kirche, entstehen lebendige Tradition und Kontinuität.

Neue Erfahrungen erfordern neue Darstellungen

Wie aber äußert sich der Wechsel in der Zeugenschaft inhaltlich? Jesu Worte und Taten gehen in der Verkündigung und im Wirken der Apostel (und der Kirche) nicht so weiter, daß sie wörtlich oder formal übereinstimmen. Vielmehr versteht z. B. Paulus seine pastoralen Anweisungen in neue Situationen hinein als legitime Fortsetzung dessen, was der irdische Jesus wollte. „Was die Frage der Ehelosigkeit angeht, so habe ich *kein Gebot vom Herrn*. Ich gebe euch aber einen Rat als einer, den der Herr durch sein Erbarmen *vertrauenswürdig gemacht* hat . . ." (1 Kor 7, 25). Immer unterscheidet er zwischen dem Wort des „Herrn" und seiner Anweisung, beansprucht aber, erkennbar im Namen des Herrn zu sprechen: „Wenn einer meint, Prophet zu sein oder geisterfüllt, soll er in dem, was *ich* euch schreibe, ein *Gebot des Herrn* erkennen" (1 Kor 14, 37). Im Gottesdienst der

[8] Die namentliche Nennung von drei Frauen weist diese als qualifizierte Zeuginnen in der Nachfolge Jesu aus.

Gemeinde spricht der auferstandene Herr durch das Prophetenwort und legt die Worte des irdischen Jesus aus (vgl. auch das „Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt . . .“ Offb 1–2). So ist es nicht erstaunlich, daß das Grundgebet Jesu, das Vaterunser, in zwei unterschiedlichen Fassungen überliefert und gebetet und nicht als sakrosankte Formel verstanden wurde (Lk 11, 2–4; Mt 6, 9–13). Wie sehr die Gemeinden sich autorisiert wußten, die überlieferten Jesusworte in neue Situationen hinein zu *transformieren,* wird etwa im Gleichnis vom großen Gastmahl deutlich: Aus der wohl ursprünglich von einer Einladung zu einem Gastmahl durch einen reichen Mann handelnden Geschichte wird die Einladung zur Hochzeit des Königssohnes durch den König; aus der Ablehnung der Boten wird Mißhandlung und Totschlag; aus dem Ausschluß der Geladenen eine Strafaktion gegen die Mörder und ihre Stadt; und schließlich bei Mt 22, 11–14 ein „Nachspiel“ für einen unwürdigen Hochzeitsgast angefügt. In diese Transformationen flossen neue Erfahrungen: der Untergang Jerusalems und seine Deutung als Strafgericht über Israel einerseits, aber auch die veränderte Situation der sich mit den Geladenen identifizierenden Christen anderseits. Mit dem Zusatz der Episode vom Gast ohne Festgewand wurde die ursprüngliche Rechtfertigung der Botschaft Jesu gegenüber jüdischen Kriterien zu einer herausfordernden Mahnung an die Gemeinde. Hätte die Kirche das Jesusgleichnis unverändert weitererzählt, wäre die eigentliche Pointe – das überraschend-anstößige Verhalten des Hausherrn, der sich sein Fest nicht nehmen läßt – verfehlt worden: Die Herausforderung zur Stellungnahme im ursprünglichen Gleichnis Jesu müßte der Bestätigung selbstzufriedener Christen dienen, die sich in einem falschen Erwählungsbewußtsein als legitime „Erben“ der ausgeschlossenen Israeliten wähnten. Mit der Neuinterpretation des Gleichnisses wurden die christlichen Hörerinnen und Hörer wieder vor eine Entscheidung gestellt: Eine automatische Heilsgarantie gab es auch für sie nicht, die Einladung verpflichtete. (Das Gewand ist traditionelles Bild für die Lebensweise.)

Die Verkündigung Jesu nicht überholt

Weil die frühesten Gemeinden im Glauben an den in ihrer Mitte gegenwärtigen Herrn lebten, konnten sie die Geschichte Jesu aus dem Licht der Auferstehung darstellen. Aber hier ergab sich eine neue Schwierigkeit: War damit der *irdische Jesus und seine Verkündigung* überholt, wie die Enthusiasten in Korinth meinten? Konnte die Erklärung „Jesus sei verflucht!“ (1 Kor 12, 3) wirklich das neue Lebensgefühl „im Geist“ ausdrücken

und den historischen Jesus als irrelevant für den Glauben erklären? Nicht nur Paulus mußte sich gegen eine solche Belangloserklärung der Geschichte zur Wehr setzen. (Zum Auferstandenen gehört unlösbar der Gekreuzigte!) Auch die matthäische Theologie verpflichtet die Jünger auf die Verkündigung des irdischen Jesus: Weil dem Auferstandenen alle Macht im Himmel und auf der Erde gegeben wurde, besteht ihre Verkündigungsaufgabe darin, alle Menschen „zu Jüngern" zu machen, d. h. sie auf das Wort zu verpflichten, in dem Jesus „bis zum Ende der Welt" unter den Seinen ist (Mt 28, 18–20) und das in die Praxis der Nachfolge ruft. So bleibt das Problem der geschichtlichen Vermittlung der Wahrheit offen. Es ist Kierkegaard zuzustimmen, wenn er sagt: „Die Wahrheit ist eine Schlinge: Du kannst sie nicht haben, ohne daß du gefangen wirst; du kannst die Wahrheit nicht derart haben, daß du sie fängst, sondern nur derart, daß sie dich fängt."[9] Doch eine entscheidende Dimension darf nicht übersehen werden: Jesu Verkündigung erschließt ein *zukünftiges* Gottesreich. In den Menschensohnworten Jesu besteht zwischen ihm und dem kommenden Menschensohn eine *eschatologische Differenz* (Mt 8, 38 parr; Lk 17, 22–37 u. a.). Als der Sohn weist Jesus von sich weg auf den Vater (Mt 11, 27), und schließlich ist auch die Kirche nicht das Reich Gottes selbst, sondern steht im Dienst desselben und weist darauf hin! Eine nur präsentische Eschatologie – wie sie der johanneische Zeugenbegriff nahelegt – steht in der Gefahr, die *Zukunft als Verlängerung der Gegenwart* in Kontinuität mit der Geschichte zu deuten. Jeder Zeuge weist aber über sich selbst hinaus, jede Verkündigung bezieht sich auf ein „noch nicht". In dieser eschatologischen Differenz sieht das Neue Testament den Raum für das *Walten des Geistes,* der „weht, wo er will", und von dem erst das Brausen hörbar, nicht aber Herkunft und Ziel fixierbar sind (Joh 3, 8). Wo die Kirche in ihrer Verkündigungstätigkeit sich selbst thematisiert, verrät sie das Anliegen Jesu und verliert sie ihre messianische Zukunft. Nur wenn auch für Christen *offen* bleiben darf, daß sich – wie für den Juden Franz Rosenzweig – *erweisen wird,* daß Jesus der Messias war, wenn der Messias kommt[10]; und nur wenn auch im Leben der christlichen Gemeinden die Jetztzeit die „Splitter der messianischen Zeit" enthält und in ihr „jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der

[9] *Sören Kierkegaard,* Tagebücher XI A ¹355.
[10] Zit. bei *H. Küng,* Das Judentum, München – Zürich 1991, 42f.

Messias treten konnte", offen bleibt – wie Walter Benjamin schreibt[11] –, kann die Verkündigung der Kirche glaubwürdig und ihrem Auftrag gerecht werden.

[11] *W. Benjamin*, Illuminationen, st 345, Frankfurt 1977, 261: „Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende." (262)

Hugo Bogensberger
Die Empfänger der Botschaft

Im folgenden wird zunächst der Versuch unternommen, eine Orientierungsskizze zum Verständnis des Paradigmenwechsels in bezug auf die Lage der Religion in der Neuzeit und in der Gegenwart zu entwerfen, indem einige charakteristisch erscheinende Parameter der Entwicklung zur Kennzeichnung der Situation benannt werden. Bei allem fragmentarischen Charakter eines solchen Versuches und der Überzeichnung mancher Entwicklungstendenzen wurde er unternommen, um das entscheidend andere der heraufkommenden Situation verständlich zu machen. Danach wird dann aufgewiesen, welche Konsequenzen für neue Anknüpfungspunkte und Zugänge sich aus dieser Lage zu ergeben scheinen.

1. In welchen soziokulturellen Raum hinein wird verkündet?

Der kulturelle und soziale Raum, in den hinein die christliche Botschaft verkündet wird, hat sich seit Beginn der Neuzeit grundlegend geändert. Die Symbiose von religiöser Weltanschauung, Kultur und Gesellschaft, die für das europäische Mittelalter kennzeichnend war, ging in ihrer Wirkung auf große Teile der Bevölkerung etwa um die Jahrhundertwende zu Ende. Die relevanten Momente der Weltanschauung kamen bis dahin für viele Menschen aus einer religiösen Tradition. Die christlichen Kirchen hatten ein quasi Weltanschauungsmonopol. Sie vermittelten ein religiöses Symbolsystem, das für die überwiegende Mehrzahl der Menschen Vorstellungen einer Existenzordnung formulierte, welche Fragen wie „Wer bin ich?", „Wie stehe ich zu meinem Nächsten?", „Was ist meine Aufgabe in der Welt?" explizit oder zumindest implizit durch Vermittlung eines religiösen Wirklichkeitsverständnisses hinlänglich beantwortete.
Die institutionalisierte Religion, die Kirchen, hatten eine dominante Stellung in Kultur und Gesellschaft bzw. im Staat.
Ihre prägende Kraft für das öffentliche Leben leitete sich davon ab, daß sie z. B. Träger der öffentlichen Moral wa-

ren, deren Einhaltung sie direkt durch entsprechende Motivation und indirekt über verschiedene Formen sozialer Kontrolle bewirkten. Die Teilnahme am kirchlichen Leben war durch Strukturen und Prozesse geregelt, die sich aus der Besonderheit einer fast allgemeinen Kirchenmitgliedschaft ableiteten. Diese war darin begründet, daß die Kirchen ein universales, für alle Menschen bestimmtes Heil anzubieten hatten, das – nach damaliger Auffassung – nur durch Mitgliedschaft in einer Kirche vermittelt werden konnte. Die soziale Kontrolle zugunsten religiöser Observanz führte vielfach nur zu einer außengeleiteten (D. Riesman) Religiosität.

Die Wende zum Subjekt und die Entfaltung der Vernunft

Infolge einer Wende zum Subjekt, der Entdeckung neuer schöpferischer Kräfte des Menschen, die in der Entfaltung der Fähigkeiten der Vernunft und deren Umsetzung in Wissenschaft und Technik neue Möglichkeiten der Weltgestaltung eröffneten, wurden auch die Fragen nach Weltanschauung und Existenzordnung neu gestellt: „Was können wir wissen?“ (Wissenschaft), „Was dürfen wir hoffen?“ (Theologie) und „Was sollen wir tun?“ (Ethik). Der Mensch wollte im Verlauf der Aufklärung aus einer bisher selbst verschuldeten Unmündigkeit (I. Kant) herausführende neue Wege der Selbstverwirklichung und Weltgestaltung gehen. So kam es dazu, daß die bisherige religiöse Daseinsinterpretation (und die mit ihr zusammenhängenden Einstellungen bzw. Motivationen), die bis dahin als die einzig wirklichkeitsgemäße erschien, einen Funktionsverlust erlitt; Aussagen über die Existenz des Menschen stimmten vielfach nicht mehr mit den Erfahrungsmustern derer, für die sie gedacht waren, überein. Sie verloren an Plausibilität und damit Lebensrelevanz.

Weltanschaulicher Pluralismus

Der kulturelle und soziale Wandel in Europa führte zu einer kulturellen und gesellschaftlichen Differenzierung, die einen weltanschaulichen Pluralismus zur Folge hatte. Institutionalisierte Religion wurde zu einem Subsystem, abgehoben von den übrigen Lebensbereichen der wirtschaftlichen Produktion, Bildung, Wissenschaft, Forschung etc. Als Folge eines immer noch weitverbreiteten religiösen Bedürfnisses wird zwar eine kirchliche Bindung in Form der Kirchenmitgliedschaft vielfach noch aufrechterhalten, und die meisten Menschen halten an religiösen Grundvorstellungen wie etwa an einem Glauben an Gott oder an ein höheres Wesen fest; es kommt aber zu einer abgestuften Form der Partizipation, und die Aktualisierung kirchlich vermittelter religiöser Handlungen verlagert sich bei vielen in den Bereich des Außeralltäglichen, sie rücken an den Daseinsrand zur psychischen und sozialen „Verarbeitung“ von Phänome-

nen wie Geburt, Tod, Hochzeit. Die Subjektbezogenheit der Religion führte zu einer Distanz zur institutionalisierten Religion. In Österreich mit seiner gegenreformatorischen Tradition wurde Kirche zur Staatssache, Religion zur Privatsache.

Befreiung der Religion vom Zwang der Bedürfnisse

Die am häufigsten bejahten Funktionen von Religion sind die der Daseinssicherung und Lebenshilfe. Die frühen Religionen leiteten den Menschen an, sich in Versöhnung und Bedürfnisbefriedigung anstrebenden Riten an die Gottheit zu wenden, um die Güter des Lebens: Gesundheit, eine gute Ernte etc. zu erbitten (R. Bellah). Auch im europäischen christlichen Mittelalter wird für viele Menschen eine auf diesseitige Lebenshilfe abzielende Funktion der Religion im Vordergrund ihres Interesses gestanden sein. Wenn aber der Mensch aus eigenem Vermögen, durch Wissenschaft und Technik in die Lage versetzt wird, Krankheiten zu heilen und genügend Nahrung zu erzeugen – und das mit größerem Zuverlässigkeitsgrad, als dies mittels der Riten der Religion möglich war (L. Kolakowski), dann ändert sich die Einstellung zur Religion in der Weise, daß ihre vordergründige Lebensrelevanz zur Lösung der Alltagsprobleme und Dekkung der Basisbedürfnisse weniger nachgefragt wird. Religion ist auf ganz neue Weise von der Dimension der Bedürfnisbefriedigung abgekoppelt und auf Freiheit abgestellt. So konnte dann auch der Eindruck entstehen, daß sie überhaupt einer früheren Entwicklungsstufe der Menschheit zuzuordnen und heute veraltet ist. Die Wirklichkeit, die durch die Symbole der Religion bezeichnet wird, erschien als nicht mehr bestehend. Ursache dieses Realitätsverlustes ist ein Wirklichkeitsverständnis, das für die von den Religionen angebotene Symbolwirklichkeit keinen Raum läßt, und zwar unter dem Einfluß der naturwissenschaftlichen Denkweise und der Ahistorizität der Wirklichkeitsbetrachtung. Ein Zugang zur Frage nach Gott in einer im wesentlichen nur mehr kulturell von Religion bestimmten Gesellschaft – und dies trotz aller Verkündigung und Präsenz des kirchlichen Lebens in ihr – muß erst neu erschlossen werden. Selbst ein seit frühester Kindheit erworbener und andauernd von außen verstärkter religiöser Habitus (P. Bourdieu) kann dem Druck der veränderten gesellschaftlich-kulturellen und wirtschaftlichen Gegebenheiten nicht standhalten. Die weitgehende Irrelevanz der Religion, vor allem auf der Ebene des praktischen Handelns, erschwert einen neuen Zugang. Religion erscheint nur innerhalb des Subsystems Religion von Relevanz, nicht aber für andere

Lebensbereiche. Der Mensch muß seine Geschichte selbst gestalten, und dazu verfügt er über keinen übernatürlichen „Fahrplan". Die Welt erscheint so selbständig, daß das Leben in ihr ganz und gar ohne Gott stattfindet (C. Geertz). Für eine Lösung der Probleme in politischen, sozialen und wirtschaftlichen Regelsystemen ist Ethos gefragt (H. Küng), Religion erscheint eher hinderlich, weil sie in der Vielfalt ihrer Ausprägungen und z. T. konkurrenzierenden Wahrheitssysteme trennend wirkt. Es gibt eine wachsende Spannung zwischen kirchlicher Lehre und Lebensgestaltung im Alltag. Kirchliche Normen der Lebensführung kontrastieren die in der Gesellschaft vorhandenen Wert- und Verhaltensmuster.

2. Zugänge und Anknüpfungspunkte

Die Offenbarungswahrheiten des christlichen Glaubens stehen in einem geschichtlichen Zusammenhang. Der Zugang zu ihnen erfolgt durch „Weitererzählen", durch Tradition, Unterricht und auch in der Kommunikation von Person zu Person. Tradition nimmt an Bedeutung für die religiöse Sozialisation ab. Es gibt soziokulturelle Prozesse, welche bisherige Zugänge zur Religion beeinträchtigen oder unmöglich machen. Zu nennen sind hier der kulturelle Pluralismus und die soziale Mobilität. Beide bedingen einen Verfall von tragenden Kollektiven religiös bestimmter Kultur (A. Feige). Mit dem zugewachsenen Freiheitsverlangen vergrößern sich die Autonomieansprüche gegenüber den Vorgaben kirchlich-kollektiver Angebote. Ferner gibt es eine religiöse Sozialisationsschwäche der Familien, da diese, selbst wenn die Eltern religiös-kirchlich gebunden sind, nicht sicherstellen können, daß in der Kindheit erworbene religiöse Einstellungen und kirchliche Verhaltensweisen über den krisenhaften Verlauf der Adoleszenz hinaus beibehalten werden (F. X. Kaufmann). Schwierigkeiten bringt auch der Umstand mit sich, daß selbst kirchlich-praktizierende Eltern häufig nicht in der Lage sind, ihre Praxis inhaltlich zu erklären bzw. zu begründen. Der Religionsunterricht ist einerseits von allgemeinen Problemen der Schule heute, z. B. der Überlastung der Schüler, betroffen. Andererseits spiegelt sich in den Klassen die Lage der Religion in der Gesellschaft insgesamt wider: Zwei Drittel der Religionsprofessoren an allgemeinbildenden und berufsbildenden höheren Schulen in Österreich leiden unter dem Desinteresse der Schüler dem Religionsunterricht gegenüber. Folgender Aspekt ist schließlich von besonderer Bedeutung. In der Theologie wurden z. T. allgemeine Sätze formuliert, deren Gültigkeit unabhängig von der Erfahrung ist. Solche Sätze, Glaubenswahr-

Erschwerter Zugang

heiten betreffend, sollen auf die Autorität der Institution Kirche hin angenommen werden. Die weltanschaulichen Grundlagen der Neuzeit sind aber die Erkenntnisse der Naturwissenschaften, allen voran die der theoretischen Physik (F. v. Weizsäcker). Ihre Theorien und Sätze sind auf Überprüfung durch Experiment und damit auf Erfahrung hin angelegt. Sie sind relativ in der Weise, daß sie nur so lange Geltung haben, bis neue Forschungsergebnisse sie widerlegen. Die Möglichkeit der Überprüfung durch Experiment und Erfahrung steht für die Wahrheitsfindung im Vordergrund. Dieser auf Experiment und auf Erfahrung gründende Zugang zur Wirklichkeit bestimmt das Denken und die Vorstellungen der Menschen weit über die Naturwissenschaften hinaus. So werden z. B. auch ethische Normen von vielen auf dem Weg der Lebenserfahrung gewonnen. Erfahrung ist nicht übertragbar, jeder Mensch muß sie neu machen, bevor sie ihm richtungweisend sein kann. Fast alles, was nicht durch Erfahrung bestätigt wird, hat keinen Realitätsgehalt.

Die Bedeutung von Experiment und Erfahrung

Ein der naturwissenschaftlichen Erkenntnisweise entsprechender Versuch, einen Zugang zum Verständnis für Fragen der Religion zu öffnen, kann daher nicht mit theoretischen, durch Erfahrung nicht überprüfbaren Sätzen operieren. Ein Zugang zu Glaubenswahrheiten in einer weitgehend religionslosen Gesellschaft kann für die meisten Menschen nur stufenweise, etwa wie folgt, erschlossen werden:

Verlangen nach Zuwendung, Lebensmodellen und Werten des Schönen

An erster Stelle wird als Voraussetzung für die Annahme von Wahrheit nach persönlichem Akzeptiertwerden, nach Annahme, nach Zuwendung, nach Sympathie gefragt. An zweiter Stelle wird ein anziehendes, praktikables, bewährtes Lebensmodell gesucht, das man für sein eigenes Leben übernehmen könnte. Die Kommunikation erfolgt hier über das Beispiel des Handelnden. Worte können höchstens als Ergänzung dienen. An dritter Stelle wird in einer teilweise verödeten technisch-industriellen Zivilisation Schönheit gesucht: in literarischen Werken, in Musik von hohem Rang, in Werken der bildenden Künste, in der Liturgie. Dahinter verbirgt sich ein Protest gegen eine zweckrationale Kultur. Es zeigt sich eine Sehnsucht nach Symbolen und nach Erlebnisgehalt. Bei vielen jungen Menschen wird der ratio das Gefühl als gleich wichtig an die Seite gestellt. Es ist eine der Krankheiten der Moderne, daß Versuche unternommen wurden, zugunsten der Rationalität das uralte Bedürfnis des Menschen nach dem Mysterium ungestillt zu lassen und

damit das akute Bewußtsein der Sinnlosigkeit und der Leere zu steigern (P. Watzlawick). Erst an vierter Stelle steht der Wunsch nach Wissen, nach Informationen, nach einer verbal vorgetragenen Wahrheit. Eine Deutung des Glaubensinhaltes wird erst zur Klärung bereits erkannter Werte aufgenommen. Die sprachliche Botschaft allein hat keine Garantien für ihre Richtigkeit. Wenn aber einer von einer christlichen Gemeinschaft angenommen wird, braucht er keine zusätzlichen Wahrheitsbeweise (M. Tomka).

Es gibt allen zugängliche Erfahrungen des Nichts: Angst, Trauer, Schmerz, Trennung (J. B. Lotz). Welche korrespondierenden Erfahrungen im Hinblick auf dessen Gegenteil, das absolute Sein, kann der Mensch machen? Wie kann er, wenn er durch die Erfahrungen des Nichts hindurchgegangen ist, wieder einen Weg zu einer Gotteserfahrung finden? Es wird doch vermutet, daß der Gedanke an Gott kein Gedanke des 20. Jahrhunderts ist (J. B. Metz) und daß unsere Gesellschaft als selbstreferentielles, geschlossenes System eine Kommunikation mit Gott gar nicht zuläßt (N. Luhmann). Wenn gilt, daß heute nur derjenige ein Christ sein kann, der ein Mystiker ist, d. h. der eine hinreichende Erfahrung gemacht hat (K. Rahner), um welche Erfahrungen kann es sich hier handeln?

Zugänge durch Grunderfahrungen

Drei Grunderfahrungen werden als Möglichkeiten eines Zuganges angeführt:

- die Erfahrung der Offenheit des Lebens, die einem Menschen eine Wahl zwischen Gut und Böse, zwischen Sinn und Unsinn ermöglicht;
- die Erfahrung der Möglichkeit der Weitergabe des Lebens;
- die Nichts-Erfahrung, die sich angesichts des Todes verdichtet, in dieser Perspektive aber auch das Ereignis des Anfangs erinnert und so den Blick auf das Ganze des Daseins eröffnet (A. K. Wucherer-Huldenfeld).

Über solche Grunderfahrungen hinaus werden für eine religiöse Erziehung folgende weitere Erfahrungsmöglichkeiten für die Öffnung eines Zuganges zur Gottesfrage genannt:

- Weckung der Bereitschaft zur Selbstfindung;
- Ringen um Selbstwertgefühl;
- Aufbau einer positiven Lebenseinstellung, die zu einer Haltung des Dankes gegenüber Gott führen kann; und schließlich
- Förderung einer sozialen Haltung als Vorverständnis gegenüber der Sendung Jesu (B. Grom).

Bei aller Vermittlung geht es *nicht* um eine Erkenntnisvermittlung, bei der der Wissende sich dem, den er für unwissend hält, zuwendet, sondern es geht um eine Verständigung darüber, was sich uns gemeinsam mitteilt (A. K. Wucherer-Huldenfeld). Es gibt vielfältige individuelle Suchbewegungen im Hinblick auf Daseins- und Lebensorientierung. Daß diese sich in eher wenigen Fällen auf die Kirche richten, ist u. a. darin begründet, daß sie als zu starr und festgelegt eingeschätzt wird, daß sie alle ihre Wahrheiten mit einem Absolutheitsanspruch zu vertreten scheint und auch, daß sie Fragen beantwortet, die gar nicht gestellt werden. Es gibt aber nichts Unsinnigeres, als solche Fragen zu beantworten (K. Popper). Für die Sinn- und Wahrheitssuche werden Offenheit, Toleranz und Freiheit für eigene Erfahrungen erwartet. Wahrheit sollte nicht „von oben herab" vorgesetzt werden. Gesucht wird nicht eine autoritative Normvorgabe, sondern eine gemeinsame Suche nach Lebenssinn. Entscheidend für eine Zustimmung zu Wahrheiten heute ist für viele nicht eine Positionsautorität, sondern eine charismatische Autorität. Autorität hat derjenige, der etwas zu sagen hat und dessen Aussagen durch eine personale Repräsentation von Werthaltungen (J. Klingler) gedeckt sind. Es werden auch keine allgemeinen Regeln, sondern konkrete Lösungsvorschläge für Entscheidungen zu verantwortungsvollem Handeln erwartet. Im Vordergrund steht die ganz persönliche Frage danach, was solche Wahrheiten für das eigene Leben bedeuten können. Der Lebenswert des Glaubens wird zu erfahren gesucht. Im Grunde zeigt sich gerade bei der jungen Generation die Bereitschaft, das Evangelium neu und ohne Abstriche zu verstehen und zu leben, was kategoriale Religiosität (K. Rahner) und Schablone gewordenes „Kirchentum" in Frage stellt. Es wird versucht, die Wirklichkeit des Lebens und die authentischen Wahrheiten der Offenbarung neu zusammenzubringen.

Schlußbemerkungen

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß am Ende einer lang bestehenden Symbiose von Religion, Kultur und Gesellschaft in Europa eine glaubensgeschichtliche Wende (E. Biser) sich abzeichnet. Sie führt aus einer soziokulturellen Selbstverständlichkeit von Religion, ihrer Institutionsmacht zur Verbreitung religiöser Wahrheiten und ihrer weltanschaulichen Monopolstellung zu einem Zustand größerer Freiheit der Person in Fragen der Religion, zu einer Suche nach authentischer Wahrheits- und Sinngebung, nach einer Übereinstimmung von Theorie und Praxis und damit der Erfahrbarkeit von Wahrheit im Handeln.

Ehrenfried Schulz

„Wo ein Christ ist, da predigt er."

Pastoraltheologische Erwägungen zur derzeitigen Verkündigungssituation

Warum ist die Verkündigungssituation für die Prediger wie für die Hörer weithin trist? Ein Grund ist die immense Arbeitsüberlastung vieler Priester, ein anderer der große Säkularisierungsdruck, dem die Prediger nicht Paroli bieten können. Obwohl die Predigtdelegation an Pastoral- und Gemeindereferenten vom CIC eingeschränkt ist, haben diese auch im Sonntagsgottesdienst eine Reihe von brauchbaren Möglichkeiten der Verkündigung, wie z. B. das Schriftgespräch oder die Auslegung der Lesung.
red

Problemanzeige: Es stöhnen Prediger und Hörer . . .

„Wenn jemand lacht, dann ist er froh. Wenn jemand weint, dann ist er traurig. Wenn jemand stöhnt, dann ist er krank." Diese drei emotionsgeladenen Spontanreaktionen scheinen mir anthropologisch von universaler Geltung zu sein.

Wenn ich im Freundes- und Kollegenkreis, sei es mit Pfarrern und Pastoralreferenten, mit Religionslehrern und Theologiestudenten, sei es aber auch mit theologisch unbedarften Laien, auf das Thema „Predigt" zu sprechen komme, dann erlebe ich eine seltsame Einmütigkeit: es wird gestöhnt. Da muß doch etwas krank in der derzeitigen Verkündigungspraxis sein, wenn sich Prediger und Hörer in solch gedrückter Stimmungslage befinden.

Nach einigem diagnostizierenden Zuhören vernehme ich bei den Klagenden freilich deutliche Intervalle bezüglich der Stöhn-Symptomatik: die Pfarrer stöhnen über zu vieles Predigenmüssen und über taube Ohren der Hörer; die Pastoral- und Gemeindereferenten beklagen sich über die kirchenrechtlich restriktive Ordnung ihres Verkündigungsdienstes, und die Hörer seufzen über lästige Langeweile im Gottesdienst, weil sie so viele der Predigten als langweilig erleben.[1]

Nachstehende Überlegungen verfolgen ein doppeltes Ziel: Zum einen möchten sie durch empathisches Hineinversetzen in die jeweilige Patientengruppe deren Klageberechtigung prüfen, und zum anderen wollen sie durch einen Blick auf die Verkündigungspraxis der jungen Kirche entlastende Vorschläge für eine befriedigende zukünftige Predigtpraxis unterbreiten.

Pfarrer müssen zu viel predigen . . .

Von Rolf Zerfaß stammt die These, daß viele der heutigen Pfarrer schlechter predigen, als sie vom intellektuellen Vermögen und vom Ausbildungsstand her predigen könnten. Der Grund dafür liege in deren Überlastung.[2]

[1] Erhellende, wenn auch nicht gerade erfreuliche Auskünfte über den mangelhaften Hörerbezug erteilen hierzu: *M. Schwarzhuber,* Die Sprache der Predigt, München 1986 (Diss.); *P. Wehrle,* Orientierung am Hörer, Einsiedeln – Köln 1975 (Diss.).

[2] Vgl. *R. Zerfaß,* Grundkurs Predigt 2. Textpredigt, Düsseldorf 1992, 232–233.

Dem wird man nicht widersprechen können. Sind die Pfarrer schon im Werktagsrhythmus Getriebene von diversen Aufgaben (wie Religionsunterricht und pfarrliche Gruppen, Verwaltung und Sitzungslast der Räte, Haus- und Krankenbesuche), so sieht es am Samstag lediglich inhaltlich anders, aber nicht besser aus: da stehen Trauungen, Taufen und Beerdigungen (auf dem Lande jedenfalls) an; da wollen die Getrauten, Getauften und Hinterbliebenen besucht sein; da gilt es, die Sonntagsgottesdienste als Familien-, Kinder- und Jugendgottesdienst vorzubereiten; da drängt die eventuell noch nicht erledigte Schlußredaktion des Pfarrblattes. Und schließlich bohrt fortwährend der Gedanke: Worüber predige ich nur am Sonntag der Gemeinde?

In den letzten zwei Jahrzehnten wurden so ziemlich alle Länder in Mittel- und Westeuropa von Priestermangel heimgesucht. Die Kirchenleitungen halfen sich durch Gründung von Pfarrverbänden und Großgemeinden (mit entsprechender Filialkirchenzahl). Mögen sich auch viele nichtgottesdienstliche Aufgaben an Laien delegieren lassen, der gottesdienstliche Sektor mit der Predigt verbleibt beim Pfarrer, zumindest dann, wenn die Feier der Eucharistie involviert ist (Trauung, Requiem). Wer zählt die Ansprachen, die ein Pfarrer im Laufe des Jahres – und das fast immer vor den gleichen Hörern (!) – halten muß? Wer kann bei solcher Termininflation die Gemeinde am Sonntag noch geistlich erbauen und originell predigen?

Wenn die kurzgefaßte Profilskizze heutigen Pfarrerseins stimmt, dann läuten die Alarmglocken. Niemand kann, wenn er derart in der Tretmühle steht, andere ins Weite hinausführen, so wie es Jesus als guter Hirte geleistet hat und wie er es heute von den Nachfolgehirten erwartet (vgl. Joh 10, 3). Zwingend notwendig ist darum der Ruf nach Unterbrechungen und schöpferischen Pausen.

Wann eigentlich können jene gestreßten Kleriker einmal unverzweckt in der Bibel meditieren, an einem Fortbildungskurs teilnehmen, den sie für wichtig halten, und in Fachzeitschriften lesen? Wer sich jedoch nicht zur rechten Zeit eine Pause zum Auftanken nimmt, der bleibt – kurz oder lang – mit seinem geistig-geistlichen Leben auf der Straße stehen. In diesem Zusammenhang wäre es auch wichtig, „im Blick auf die Verkündigung ein Gespür für die eigenen optimalen Leistungsphasen im Tagesablauf“[3] zu entwickeln. Wann ist bei mir jene Zeit, in der ich meine größte geistige Aufnahmekraft habe? In diese Phase gehören das Gebet, die Meditation und die

[3] Ebd.

Predigtvorbereitung.[4] Arbeitsökonomisch spare ich dann die meiste Energie, wenn ich mein geistig-geistliches Aufgabenpensum nicht unter Zeitdruck erledigen muß. Nicht nur braucht jede Frucht ihre Reifezeit, sondern Hektik und Panik absorbieren zusätzlich die ohnehin raren Energien der Pfarrer.

Erfolglos gegen den Säkularisierungsdruck

Zum Faktum der Überforderung durch zu vieles Predigenmüssen tritt ein weiterer Sachverhalt hinzu, der die Pfarrer aufstöhnen läßt. Es ist der Säkularisierungsdruck, dem die Gemeindemitglieder in Beruf und Alltag ausgesetzt sind. Das bleibt auf Dauer nicht folgenlos; denn bei vielen erzeugt es Gleichgültigkeit und taube Ohren gegenüber der christlichen Botschaft. Häufig bekomme ich von den Seelsorgern auf Pastoralkonferenzen die Frage gestellt: „Was machen wir bloß falsch? Vor zwanzig Jahren praktizierten noch 40%, vor zehn Jahren noch 30%, jetzt sind es knapp 20% . . ." Abgesehen davon, daß die „Zählseelsorge" kein Indikator für die innere Glaubenseinstellung der Gläubigen sein kann, ist nicht zu verschweigen, daß der Säkularisierungsdruck die Reihen der regelmäßigen Kirchgänger gelichtet hat und – weil „zählbarer Erfolg" ausbleibt – auch zum beruflichen Rollenkonflikt vieler Seelsorger beiträgt.

Die durch Arbeitslast verursachte pastorale Identitätskrise fordert zu Aufgabendelegation und Selbstbekehrung.

Aufgabendelegation und Selbstbekehrung

Krisen sind wie alles im Leben ambivalent: auf der einen Seite verunsichern sie, auf der anderen Seite fordern sie heraus. Aus pastoraltheologischer Sicht möchte ich in der von mir keineswegs zu verniedlichenden pastoralen Identitätkrise vieler Pfarrer durchaus auch eine Chance erkennen. Nicht Stöhnen hilft die Säkularisierungswelle bewältigen, sondern das bewußte Annehmen dieser Herausforderung. Mit zwei qualifikatorischen Grundhaltungen sollten die Pfarrer die Anfechtung bestehen und überwinden können:

1. Die Pfarrer sollten unbedingt die eigene Predigthäufigkeit mindern durch eine konsequente Delegation an haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter der Pastoral; denn auch für die Predigt gilt jene Neuentdeckung des Konzils, „daß alle Glaubenden, je nach ihrer Gabe, die Verkündigung des Evangeliums mitzutragen berufen sind, und zwar nicht nur ‚in der Welt', sondern (selbstverständlich und zuerst) in der Gemeinde und zu ihrem Aufbau (1 Kor 14, 12 im Kontext von 12, 1–14. 37)"[5].

[4] Vgl. *E. Schulz,* Gebet und Meditation als Wege zur pastoralen Identität, in: *I. Baumgartner* (Hg.), Handbuch der Pastoralpsychologie, Regensburg 1990, 265–284.

[5] *R. Zerfaß,* a. a. O., 233.

2. Die Pfarrer sollten dafür um so mehr den Auftrag zur Verkündigung der Frohbotschaft ernst nehmen und inhaltlich auffüllen durch den Erwerb einer integrativen Frömmigkeit. Gilt doch hier ebenfalls der Erfahrungssatz: Wer selbst nicht meditativ lebt, kann auch andere nicht betroffen machen, geschweige denn zu geistlicher Tiefe führen.

An der Richtigkeit und Wichtigkeit dieser beiden Postulate besteht wohl kein Zweifel. Die entscheidende Frage jedoch, „*wie* beide Anliegen in die Praxis umzusetzen seien", wäre wegen der je individuellen Situation von Seelsorgern und Gemeinden allerdings nur *mit* den Betroffenen selbst durchzubuchstabieren.

Gefragt werden muß weiterhin nach der Rechtslage einer Predigtdelegation an Laien. Was sagt der CIC/1983 hierzu?

Vom Codex eingeschränkte Predigtdelegation

Der CIC/1983 hebt zunächst die grundlegende Bedeutung des Dienstes der Verkündigung hervor, indem er den „Verkündigungsdienst der Kirche" (De Ecclesiae munere docendi) in einem eigenen Buch regelt (3. Buch, cc. 747–833), das dem Buch über den „Heiligungsdienst der Kirche" (De Ecclesiae munere sanctificandi) vorangestellt ist.[6]

Danach hat die Kirche als Gesamtheit den Verkündigungsdienst zu leisten. Der Dienst der Verkündigung gehört zu den Grundpflichten und Grundrechten, die allen Gläubigen (Klerikern und Laien) gemeinsam aufgetragen sind. In juridisch-abstrakter Sprache formuliert der CIC das universale Missionsverständnis, was die Theologen – bereits verständlicher – (Neu-)Evangelisation der Völker nennen (Johannes Paul II.) und die frühe Kirche mit dem griffigen Satz meint: „Wo ein Christ ist, da predigt er."

Kraft Taufe und Firmung sind also alle Gläubigen durch ihr Wort und das Beispiel des christlichen Lebens zum Zeugnis am Evangelium aufgerufen (c. 759). Neben dem umfassenden Auftrag zur allgemeinen Verkündigung gibt es noch den Auftrag zur besonderen Verkündigung. Auch an Laien kann der Auftrag zur besonderen Verkündigung erteilt werden, wenn die Umstände es notwendig erscheinen lassen oder der Einzelfall es als nützlich anrät (c. 766). Gedrängt von der strukturellen Überforderung der Priester, die nicht nur oft mehrere Gemeinden leiten müssen, sondern auch im großen Umfang mit übergemeindlichen Aufgaben der kategorialen Seelsorge belastet sind, wäre eine Predigtdelegation an Pastoral- und Gemeindereferenten eigentlich kein Problem, wenn

[6] Vgl. hierzu den informativen Beitrag von: *M. Kaiser*, Der Dienst der Verkündigung nach dem neuen Codex Iuris Canonici, in: Der Prediger und Katechet 123 (1984) 597–602.

es im CIC/1983 nicht den c. 767 § 1 gäbe . . . In diesem Canon macht die Römische Gesetzgebung eine erhebliche Einschränkung: Die Homilie, die Teil der Eucharistiefeier ist, wird dort ausdrücklich dem Priester und dem Diakon vorbehalten. Wiederholte Interventionen von seiten der Deutschen Bischofskonferenz brachten kein römisches Einschwenken auf die in vielen deutschen Bistümern seit den 70er Jahren bewährte Praxis der Laienhomilie. Das Stöhnen der Pastoral- und Gemeindereferenten über diesen Canon ist unüberhörbar und verständlich.[7] Tatsächlich war der Wechsel von Predigern im regelmäßigen Rhythmus von den Gemeinden ganz überwiegend begrüßt worden; kamen doch aus der Sicht des/der Verheirateten (der Familie, der Frau) Perspektiven in die Predigt, die den Erfahrungen der Gläubigen entsprachen. Ebenfalls hatte die Mehrheit der Pfarrer, die mit einem Pastoral- bzw. Gemeindereferenten zusammenarbeiteten, die Predigtentlastung begrüßt. Wie auch immer, an der Autorität des Codex führt kein Weg vorbei. Und bloßes Lamentieren hilft der Verkündigung auch nicht weiter.[8]

Neue Impulse für die Laienpredigt durch ein Reskript

Der Einspruch der Deutschen Bischofskonferenz wurde von Rom mit einem Reskript[9] beantwortet, das zwei hervorhebenswerte Zugeständnisse enthält:

1. Die Priesteramtskandidaten (also Laien!) dürfen im Rahmen ihrer praktischen Ausbildung (Homiletische Übungen) auch innerhalb der Eucharistiefeier predigen.
2. Das Glaubenszeugnis der Laien (nicht: Laienpredigt) bleibt „am Rande" (Anfang oder Ende?) der Eucharistiefeier gestattet.

Das Reskript eröffnet der Praktischen Theologie durchaus neue Möglichkeiten des Argumentierens. Rolf Zerfaß macht davon auch beherzt Gebrauch und bietet im mehrfach zitierten „Grundkurs Predigt 2. Textpredigt"[10] fünf praktikable Möglichkeiten an, vermittels derer – getreu nach Buchstaben und Recht – die Pastoral- und Gemeindereferenten in der Eucharistiefeier an der Verkündigung mitwirken können. Vorausgesetzt ist allerdings die Bereitschaft der Kleriker, sich auch tatsächlich entlasten lassen zu wollen.

1. Das Schriftgespräch im Gruppengottesdienst

Seit einigen Jahren hat sich das sogenannte Bibel-Teilen ausgebreitet. Aufgekommen in charismatischen Gruppen und Gebetskreisen, hat es inzwischen die Gemeinden erfaßt und wird dort von ganz unterschiedlichen

[7] Vgl. *M. Brenner,* Plädoyer für die Laienpredigt: ebd. 603–604.
[8] Vgl. *R. Zerfaß,* Ist die Laienpredigt am Ende?: ebd. 605–607.
[9] Pastorales Wort der Deutschen Bischöfe zum Beschluß der Laienpredigt, in: Amtsblatt für das Erzbistum München und Freising, München 1988, 235–238; *H. Schmitz – F. Kalde* (Hg.), Partikularnormen der deutschsprachigen Bischofskonferenzen, Metten 1990, 26–28.
[10] Vgl. *R. Zerfaß,* Grundkurs Predigt 2, a. a. O. 233–239.

Gruppen praktiziert. Bibel-Teilen macht Mut, sich über die Bibel auszutauschen, befreit von Angst, dabei etwas falsch zu machen, und hat nicht vor, am Ende eine Glaubenswahrheit umzustoßen. Ein solches Schriftgespräch gilt als wirkungsvollste Form der Verkündigung in einer Gruppenmesse. In Gottesdiensten mit Gruppen sollten keine monologisierenden Homilien mehr gehalten werden, weil das nach Paulus die Entfaltung der gemeindlichen Charismenfülle hindert gemäß dem Wort: „Wenn ihr zusammenkommt, trägt jeder etwas bei: einer einen Psalm, ein anderer eine Lehre, der dritte eine Offenbarung; einer redet in Zungen, und ein anderer deutet es. Alles geschehe so, daß es aufbaut" (1 Kor 14, 26). Wer nur einmal einen solchen lebendigen Austausch von Glaubenserfahrungen erleben konnte, dürfte in Erinnerung haben, wieviel er von der Runde „bekommen" hat.

2. Gemeinsame Vorbereitung des Wortgottesdienstes

Von den Gruppengottesdiensten hebt sich die sonntägliche Eucharistiefeier der Gemeinde vor allem durch Größe und Öffentlichkeitscharakter ab. Hier ist die Einzelpredigt der Normalfall. Das sollte den predigenden Pfarrer jedoch nicht hindern, mit seinen Mitarbeitern und aufgeschlossenen Laien (Religionslehrern) Predigtvorgespräche zu führen und von ihnen thematische Anregungen zu erbitten. Nichts gegen Predigtnachgespräche, aber dann ist „das homiletische Kind" bereits in den Brunnen gefallen.

3. Das Glaubenszeugnis von Laien im Gottesdienst

Noch mehr erhöht den Lebensbezug, wenn im Gottesdienst gerade dann jene Personen zu Wort kommen, um die es in den sonntäglichen Schrifttexten geht. Wenn beispielsweise bei der Perikope des Blindgeborenen (Joh 9, 1–12) ein Blinder von seiner Behinderung erzählt oder am Caritassonntag eine Sozialarbeiterin von ihren Berufserfahrungen berichtet, dann würde solches Zeugnis „den Gottesdienst zu dem machen, was er sein will: zu dem Ort, an dem sich das Leben der Gemeinde selbst darstellt und vor Gott zur Sprache kommt, so daß Fürbitte und Dank nicht nur (wie meistens) abstrakt, sondern konkret und persönlich zu Wort kommen"[11].

4. Die Übernahme der Einführung in den Gottesdienst

Der Beginn eines Gottesdienstes – die persönliche Begrüßung und Einführung in den gottesdienstlichen Anlaß und in die biblischen Lesungen – entscheidet ganz wesentlich darüber, ob die Versammelten sich wirklich als Gottes vertraute Gemeinde „finden", der „sein Volk zusammenruft" (GL 640) oder ob sie sich durch unverbindliche Begrüßungsformeln aus einer gedruckten Vorladung „abgespeist" sehen. Wenn zu einem aktuellen Gemeindeanlaß (Pfarrfest) der/die Vorsitzende des Pfarrgemeinderates den Gottesdienst eröffnen kann, dann darf

[11] Ebd.

mit gleicher Berechtigung bei einem Jugendgottesdienst die Jugendleiterin und bei einem Taufgottesdienst der Taufpate die Feier eröffnen. Dies erschließt nicht nur den Gottesdienstbesuchern den aktuellen Bezug, sondern es bietet auch dem Priester eine predigtermittelnde Hilfe bei der Auswahl adäquater biblischer Texte für Gottesdienst und Homilie.

5. Die Auslegung der Lesung im Wortgottesdienst

Das Anliegen von c. 767 § 1 ist es, daß mit der Reservierung der Homilie für den Priester dessen Rolle als Vorsteher der Eucharistie nicht verunklart wird. Das Anliegen ist sicher zustimmenswert. Nichts spricht jedoch dagegen, wenn bei der Eucharistiefeier der betreffende Pastoral- bzw. Gemeindereferent nach der Lesung auch deren Text auslegt. Ohnehin gibt es im katholischen Bereich ein erhebliches Verkündigungsdefizit gegenüber den Lesungen, namentlich denen des Alten Testamentes.

Sämtliche fünf Vorschläge von R. Zerfaß gründen in einem gemeinsamen Anliegen: den Pfarrer zu entlasten, damit er bei weniger Anlässen besser predigt. Zugleich kommen die Mitarbeiter im kirchlichen Dienst kraft ihrer theologischen Kompetenz auch im Gottesdienst zu Wort und bezeugen vor den Gläubigen ihre Glaubens- und Lebenserfahrungen.

Wenn in all den Ausführungen vom Diakon nicht die Rede war, dann deshalb, weil dessen Amtskompetenz unstrittig ist hinsichtlich der Predigt in der Eucharistie. Strittig ist eher deren bisweilen amateurhafte theologische Ausbildung. Doch darüber haben die Kirchenleitungen zu befinden.

Gedruckte und ungedruckte Seufzer von Predigthörern

Ein letzter Gedanke soll um die *Hörer* der Predigt kreisen. Wie eingangs markiert, stöhnen nicht nur die Pfarrer und Pastoral- bzw. Gemeindereferenten über den nahenden Sonntag, wenn die Predigt noch nicht „steht", sondern es „seufzen (auch) die ‚lieben Schwestern und Brüder im Herrn', wenn die Predigt nicht gut ist und das Amen ewig nicht kommen will"[12]. Was macht nach deren Auskunft die Predigt langweilig und das Zuhören oft schwer?

Bereits die Einleitung: Denn viele Prediger eröffnen ihre Gedanken mit der Formel: „Wie wir eben im Evangelium gehört haben", und dann folgt der ursprünglich knappen Mitteilung des Evangelisten die weitschweifige Erläuterung des Homileten. Freilich ist die Wiederholung oft gedacht als Erläuterung des Textes, doch die fällt inhaltlich meist mager aus. Unbestreitbar ist, daß Erläuterungen notwendig sind. Doch sollen sie immer so gegeben werden, daß dadurch „der rote Faden" sichtbar bleibt.

[12] Nachfolgend beziehe ich mich in gedrängter Form auf folgenden Beitrag: *R. Eberle*, Predigtseufzer eines „Laien", in: Der Prediger und Katechet 131 (1992), 379–383, hier: 379.

Der Durchschnittshörer – falls es so etwas überhaupt gibt –, der Sonntag für Sonntag durch all die Jahre hindurch die biblischen Texte ausgelegt bekommt, hat längst ein feines Gespür dafür entwickelt, ob vom Prediger auch die theologische Sinnspitze erfaßt worden ist oder ob er sich rhetorisch mit Belanglosigkeiten abgibt. Sicher ist es nicht leicht, das biblische Weltbild mit den naturwissenschaftlichen Erfahrungen des ausgehenden 20. Jahrhunderts in Beziehung zu setzen. Aber dafür bedarf es eben der gründlichen Vorbereitung. „Predigen heißt darum nicht", so Rolf Zerfaß, „ein paar nachdenkliche Worte machen, über den Menschen oder das Leben oder über Gott; predigen heißt: Gott zu Wort kommen lassen, sich in den Dienst jenes Wortes stellen, das Himmel und Erde gemacht hat und jetzt einen neuen Himmel und eine neue Erde heraufführen will"[13].

Ziel jeder Predigt sollte es sein, den Hörer „neugierig zu machen auf Gott"[14]. Eine weitere Bitte, die viele Hörer umtreibt, auch wenn sie nur wenige auszusprechen wagen: Die Predigt sei eine Rede und keine Schreibe! Die Aufnahmebereitschaft wird durch das Vorlesen des Predigttextes substantiell gemindert. Lieber nimmt der Hörer einen holprigen und nicht-ciceronisch formulierten Satz in Kauf als langatmige Schriftsätze. Viel gäbe es noch zu sagen zu Predigtlänge, zur theologischen Formal- und Bildersprache in bildgesättigter Welt. Genug geseufzt.

Danken für die „Aufmerksamkeit"

Ich schließe mit einem Zitat von Rolf Zerfaß, dessen beide Bände „Grundkurs Predigt 1 + 2" jedem Prediger – ob Kleriker oder Laie – zur Lektüre herzlich empfohlen seien. Dort lese ich: „Deshalb haben wir allen Grund als Prediger, nach dem ‚Amen' unsere Hörer und Hörerinnen anzuschauen und im Herzen zu sprechen: ‚Ich danke Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit.' Würden wir das mehr würdigen, könnten wir auch leichter verschmerzen, wenn sie uns dieses Geschenk einmal versagen. Auf Geschenke hat niemand einen Anspruch."[15]

Wenn es uns Predigern gelänge, durch das Medium „Predigt" die Hörer argumentativ so zu befähigen, daß sie ihr Christsein in säkularisierter Umgebung bekenntnisaktiv vertreten, dann herrschte wieder jener Apostolatsgeist in der Kirche, von dem die Überschrift dieses Beitrages einst ihre Formung bekam: „Wo ein Christ lebt, da predigt er."

[13] *R. Zerfaß*, Grundkurs Predigt 1. Spruchpredigt, Düsseldorf 1987, 20.
[14] Ebd.
[15] *R. Zerfaß*, Grundkurs Predigt 2, a. a. O. 234.

Hermann-Josef Venetz „Wort Gottes"?!

Vom dialogischen Umgang mit der Heiligen Schrift

Im Rahmen eines vom Forum St. Stephan im November 1992 durchgeführten Symposions zum Thema „Glaubenswahrheit und Kommunikation" hielt Prof. Venetz ein Referat zum Thema „Interpretationen: Begründbarkeit und Einlösbarkeit von Glaubensaussagen". Ausgehend von der Spannung zwischen dem absolut verbindlichen* Evangelium *und dem alles problematisierenden* Dialog, *reflektierte er u. a. auch das Verständnis der in der Liturgie gebrauchten Aussage vom „Wort Gottes". Er erinnerte dabei an Texte, die im Zusammenhang mit der Judenverfolgung oder der Unterdrückung der Frauen eine eminente Rolle spielten und spielen. Der von Paulus zitierte Passus über die Juden („Sie haben auch den Herrn Jesus und die Propheten getötet und uns verfolgt . . ."; 1 Thess 2, 14–16) oder die Aussagen über die Frauen in 1 Tim 2, 9–15 können nicht nur antijüdisch bzw. gegen die Interessen der Frauen geschrieben* interpretiert *werden, sondern sie* sind *antijüdisch bzw. gegen die Interessen der Frauen geschrieben. Dies fordere aber unseren Widerspruch heraus, weil man bei aller Anerkennung der Autorität der Hl. Schrift solche Aussagen nicht als „Wort Gottes" bekennen könne. Wie kann und soll man aber in der Verkündigung mit solchen Texten umgehen? Venetz empfiehlt den Predigern, genau zu beachten, was mit* Wort Gottes *gemeint ist, und sich zu fragen, wie wir mit dieser Autorität der Schrift bzw. wie wir überhaupt mit Autoritäten umgehen, bzw. auch zu fragen, wie die Autorität der Schrift mit uns umgehen will. Im folgenden wird der betreffende Abschnitt des Referates gekürzt wiedergegeben.* *red*

Wem gilt die Akklamation „Wort Gottes"?

In der Liturgie folgt die Akklamation *Wort Gottes* nicht einfach der Lektüre eines Textes, sondern mit dem Text wird auch die Gesprächssituation bzw. die Schreibsituation angegeben:

„Aus dem Brief des heiligen Apostels Paulus an die Gemeinde von Korinth." Darauf folgt der Text.
Und darauf folgt die Akklamation: *Wort Gottes.*

Es ist bedenkenswert, daß selbst in der Liturgie, wo man doch erwarten würde, daß das *Wort Gottes* am direktesten und unmittelbarsten zum Zuge komme, die Schriftlesungen beispielsweise nicht eingeleitet werden mit: „Wir hören jetzt das Wort Gottes: ‚. . .'" (und dann folgt der Text), sondern daß die Elemente einer Hermeneutik,

* Die Referate und Diskussionsergebnisse werden voraussichtlich im Herbst 1993 unter dem Titel „Glaubenswahrheit und Kommunikation", hrsg. von *H. Bogensberger* und *W. Zauner,* im Verlag NÖ Pressehaus, St. Pölten, veröffentlicht.

die der historischen Distanz der Texte Rechnung trägt, deutlich hervorgehoben werden. In manchen Lektionaren steht zu Beginn der Textabschnitte noch das „In jener Zeit . . ."

Das heißt: Genaugenommen akklamiert die Gemeinde als *Wort Gottes* nicht einfach einen Text, sondern einen Text, von dem gesagt wird, daß er in eine eigene, einmalige, bestimmte Situation hineingesprochen oder hineingeschrieben worden ist. Die Akklamation *Wort Gottes* bezieht sich also strenggenommen auf die ganze Situation, auf das ganze Geschehen, z. B.: Paulus schrieb diesen Text an die christliche Gemeinde in Korinth.

Paulus → Text → ChristInnen in Korinth

Damit also ein Text als *Wort Gottes* akklamiert werden kann, ist es unabdingbar, auch den Verfasser und den oder die Adressaten mit einzubeziehen. Dieses Prinzip gilt auch dann, wenn Verfasser und/oder Adressat nicht ausdrücklich genannt sind: „Aus dem Evangelium nach Markus", „Aus dem Buch der Weisheit". Weder das Buch der Weisheit noch das Evangelium nach Markus sind vom Himmel gefallen. Jede Schrift des Alten und Neuen Testaments hat einen (oder mehrere) Verfasser und richtet sich an einen oder mehrere AdressatInnen in einer bestimmten Situation.

Der Adressat des Paulus

Denn dies möchte ich einmal in aller Strenge und Nüchternheit festhalten: Paulus hat nicht an uns geschrieben. Und sein Wort ist nicht Gottes Wort, und das Wort Gottes ist auch nicht in den Worten des Paulus. Wenn dem so wäre, hätte das Wort des Paulus tatsächlich eine fast unerträgliche Autorität. Diese Unerträglichkeit ist es, die dann eben dazu führt, bestimmte Stücke wenn nicht aus der Bibel, so doch aus den Lektionaren zu verbannen. Wenn sich aber die Akklamation *Wort Gottes* nicht auf den Text, sondern auf das Ereignis (daß Paulus damals dieses oder jenes der christlichen Gemeinde in Korinth geschrieben hat) bezieht, ergibt sich notgedrungen und wie von selbst eine gewisse – auch historische – Distanzierung; und Distanz brauchen wir, wenn wir es mit Autoritäten zu tun haben. Gewiß gehen wir dann auch selektiv mit der Bibel um, aber es ist nicht eine Selektion aus einer bestimmten Not heraus oder eine Selektion, die mit schlechtem Gewissen begleitet ist und dauernd verteidigt werden muß, sondern es ist die selbstverständlichste Sache der Welt.

Konkretisierung

Konkret sieht das etwa so aus: Im Neuen Testament lesen wir zum Beispiel den Satz (1 Kor 12, 27):

Ihr seid Christi Leib

Dieser Satz kann auf verschiedenste Weise interpretiert werden. Ich weiß nicht, wer mit „ihr" gemeint ist; ich weiß nicht, wie das „seid" zu deuten ist: als Feststellung oder als Aufforderung; ich weiß nicht, was für eine Anthropologie dem Ausdruck „Leib" zugrunde liegt; ich weiß nicht, an was für einen „Christus" der Verfasser oder die Verfasserin denkt. Einigermaßen eindeutig wird der Satz erst, wenn ich die *Gesprächssituation* ausfindig mache:

Paulus → „ihr seid Christi Leib" → christliche Gemeinde in Korinth

Jetzt kommt sehr viel an Verstehen dazu: Ich weiß eine ganze Menge von Paulus; ich weiß eine ganze Menge von den Christinnen und Christen in Korinth, von den Beziehungen zwischen Paulus und der christlichen Gemeinde in Korinth; ich weiß, daß „Leib" nicht nur biologisch zu verstehen ist, sondern auch anthropologisch und daß dieses anthropologische Verständnis eine entschieden soziale Konnotation aufweist usw.

Das Ganze als Teil der „Heiligen Schrift"

Gehen wir einen Schritt weiter. Das Ganze (!) ist Teil dessen, was wir „Heilige Schrift" nennen. Das bedeutet:

a) Was da gesagt bzw. als Geschehen in Worte gefaßt ist, hat etwas mit Gott zu tun; darum sprechen wir von „Heiliger" Schrift.

b) Was da gesagt bzw. als Geschehen in Worte gefaßt ist und mit Gott zu tun hat, will auch mit uns (d. h. mit denen, die die Schrift als Heilige Schrift anerkennen) zu tun haben. Gott will es mit uns zu tun bekommen. *Er* will mit dem, was da gesagt bzw. als Geschehen in Worte gefaßt ist, *uns* etwas *signalisieren*. Auf das einfachste Kommunikationsmodell zurückgeführt, sieht das so aus (S = Sender; E = Empfänger):

$S \rightarrow Signal \rightarrow E_1 \rightarrow E_2 \rightarrow E_3 \rightarrow E_4$

c) Wir sind das (vorläufig) letzte Glied einer Reihe von Generationen bzw. kirchlichen Gemeinschaften, Christinnen und Christen, die sich auf diesen Text als Heilige Schrift im genannten Sinn einlassen.

Das zum Verständnis Entscheidende besteht darin, daß man mit den gemachten Feststellungen ernst macht, d. h. daß man nichts unterschlägt und daß man die Dinge nicht verwechselt.

Sender = Gott
Signal = Paulus → Ihr seid Christi Leib → Kor
Empfänger = Wir

Die Probleme entstehen dann und sind dann auch unüberwindbar, wenn wir nur einen Teil des *Signals* (Paulus → „ihr seid Christi Leib" → Gemeinde in Korinth),

nämlich nur den *Text* auf uns beziehen, andere Teile des Signals aber (Paulus, Gemeinde in Korinth, ihre Beziehung zueinander usw.) unberücksichtigt lassen. Wenn wir nämlich die Texte unmittelbar auf uns wirken lassen, ohne uns nach der damaligen (Gesprächs-)Situation zu fragen, erhalten die Texte nicht nur eine unerträgliche, sondern auch eine unerlaubte Nähe.

Konsequenzen

1. Als erstes gilt es, Distanz zu wahren. Paulus hat die Aussage *ihr seid Christi Leib* nicht für uns gemacht, d. h. wir dürfen uns nicht an die Stelle der christlichen Gemeinde in Korinth setzen.
Entsprechend wäre auch die liturgische und homiletische Sprechweise zu kontrollieren; wie häufig trifft man etwa in einer Predigt folgenden Satz: „Paulus sagt uns in der heutigen Lesung: . . .“ Um es etwas polemisch und pointiert zu formulieren: Paulus sagt *uns* in der heutigen Lesung überhaupt nichts. Genaugenommen will Gott uns etwas sagen bzw. signalisieren mit dem, was Paulus damals der christlichen Gemeinde in Korinth geschrieben hat. – Erst recht wäre es völlig abwegig, „Paulus“ durch „Gott“ zu ersetzen: Gott sagt uns in der heutigen Lesung: . . . Solche Wendungen verstoßen auf schwerste Weise gegen die einfachsten hermeneutischen Prinzipien.
Demgegenüber ist es zuerst einmal und vor allem notwendig, in *ehrfürchtiger Distanz hinzusehen* und *hinzuhören*. „Ehrfürchtige Distanz“ – eine vielleicht etwas verstaubte Redeweise; dabei meine ich eigentlich nur, daß wir mit der Bibel oder mit Abschnitten aus der Bibel in ähnlich „ehrfürchtiger Distanz“ umgehen sollten wie mit unseren Mitmenschen. Es bedeutet nicht Distanziertheit oder gar Verabschiedung; im Gegenteil: In ehrfürchtiger Distanz hat mir die Bibel bestimmt mehr zu sagen, als wenn ich mich von ihr so umarmen lasse, daß mir die Luft wegbleibt. Andererseits meint aber „ehrfürchtige Distanz“ auch nicht Gleichgültigkeit; im Gegenteil: ernst nehmen kann ich jemanden nur, wenn ich ihn/sie nicht vereinnahme, sondern seine/ihre Einmaligkeit und seine/ihre Besonderheit und Unverwechselbarkeit anerkenne.
2. Es gilt, wie bei jeder Kommunikation, auf den *gemeinsamen Kode* zu achten. Es gibt eine Kommunikationstradition, d. h. ich kann anhand von anderen Sprachereignissen das Signal (als Ganzes!) überprüfen, es in Bezug bringen zu anderen Situationen der Gemeinde oder zu bestimmten Gruppierungen und Konflikten in der Gemeinde, in Bezug bringen zu anderen Gemeinden und Situationen, in Bezug bringen zu unseren Gemeinden und zu unseren Situationen usw. Das heißt: Die Situation –

die damalige wie die heutige – ist nach allen Regeln der Kunst zu *beurteilen*. Zum kritischen Beurteilen fordert sogar ein Paulus unentwegt auf.

3. Jede Kommunikation zielt auf *Begegnung und/oder Veränderung,* d. h. auf ein *Handeln*. Wenn man nach dem Verhältnis von Bibel und Kirche fragt, ob die Bibel die Kirche interpretiert oder umgekehrt die Kirche die Bibel, könnte man prägnant (und durch den hermeneutischen Zirkel bedingt auch tautologisch) die Antwort so formulieren: Die Kirche deutet dadurch die Schrift, daß sie sich von der Schrift deuten läßt. Oder auch so: Die Deutung der Schrift, die die Kirche vornimmt, ist ablesbar an ihrer (der Kirche) eigenen Umkehr. Das geschieht nicht auf einmal und auch nicht ein für allemal. Vorausgesetzt ist ein dialogischer Prozeß im Umgang mit der Bibel.

Mit anderen Worten: Ich werde mir nicht von der Bibel ein Gottesbild aufnötigen lassen, ganz abgesehen davon, daß die Bibel mir auch nicht ein Gottesbild aufnötigen will. Umgekehrt will ich aber der Bibel auch nicht mein Gottesbild aufdrängen – vielleicht um sie in Schutz zu nehmen vor ihren Kritikern, vielleicht um in ihr die Bestätigung zu finden für mein Gottesbild oder für meine Kritik an ihr. Echte Gottesbilder sind dort im Entstehen, wo ich mit der Bibel in einen echten Dialog trete.

Abschließende Hinweise

1. Viele Schriftinterpretationen – auf welcher Ebene auch immer – stehen dem *Fundamentalismus* näher als wir meinen und als uns lieb sein sollte. Der Fundamentalismus krankt (u. a.) präzis daran, daß er das Signal als Ganzes nicht ernst nimmt. In unserem konkreten Fall (1 Kor 12, 27): Er nimmt Paulus und die Christinnen und Christen in Korinth nicht ernst, ja er nimmt sie überhaupt nicht zur Kenntnis. Viele Verkrampfungen und Vergiftungen in unseren Gottesbildern sind auf diesen offenen oder verkappten Fundamentalismus zurückzuführen.

2. Ganz allgemein heißt das, beim Zitieren der Schrift und beim Arbeiten mit der Schrift vorsichtiger zu sein. Aussagen wie „ihr seid Christi Leib" oder „ihr seid das Licht der Welt" oder „ihr seid das Salz der Erde" usw. dürfen *nicht unbesehen auf die heutigen Gemeinden übertragen* und als Forderung Gottes ausgegeben werden. So auch nicht die Seligpreisungen, so auch nicht die Bergpredigt, so auch nicht die Haustafeln, so auch nicht das Bild vom Vater oder das Bild vom Hirten . . . genaugenommen: *Keine Aussage der Schrift* darf „einfach so" in unsere oder in eine andere Zeit übertragen werden.

Als Beispiel diene der Umgang mit Röm 13 im Unterschied zu Offb 13 bzw. 17. Während in der Auslegung von

Offb (wo das Römische Reich als widergöttlicher Drache gezeichnet wird) ein ganzer hermeneutischer Apparat in Gang gesetzt wird, damit der Text nicht kurzschlüssig auf das heutige Staatswesen angewendet wird, läßt man Röm 13 („Jedermann ordne sich der obrigkeitlichen Gewalt unter; denn es gibt keine Gewalt, die nicht von Gott ist . . .") ziemlich unmittelbar in die heutige Zeit hineinsprechen. Es ist nicht einzusehen, warum nicht auch Röm 13 durch den „hermeneutischen Wolf" gelassen werden muß – gleich wie die Texte der Offenbarung.

3. Das Ernstnehmen der Gesprächssituation bedeutet aber auch das *Ernstnehmen der Verfasser und der Adressaten* in ihrem je eigenen Kairos mit ihren je eigenen Problemen an ihrem je eigenen Ort.

Es geht in erster Linie nicht darum, Texte von damals auf die heutige Zeit „anzuwenden"; es geht in erster Linie darum, mit jenen Menschen ins Gespräch zu kommen, die in einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort Zeuginnen und Zeugen des Glaubens wurden und waren. Von einem solchen Dialog können wir uns in der Tat inspirieren lassen, herausfordern, bewegen, umkehren, heiligen lassen; ein solcher Dialog oder ein solches Zeugnis kann aber auch unsere Bedenken, unsere Kritik, unseren Widerspruch, ja unseren Protest hervorrufen; *das alles sind ebenfalls echte Glaubensantworten auf Glaubenszeugnisse.*

4. Die *historisch-kritische Methode,* die u. a. nach Verfasser und Adressat einer biblischen Schrift fragt, nach der Gesprächssituation, nach der literarischen Art und dem Sitz im Leben usw., ist nicht die mehr oder weniger notwendige Voraussetzung dafür, daß der biblische Abschnitt verstanden wird, der dann seinerseits theologisch oder homiletisch „aktualisiert" oder besser noch „verwertet" werden soll. Die Bestimmung der „Gesprächssituation" mit allem Drum und Dran gehört selbst zum hermeneutischen Geschäft, ja zum *theologischen Geschäft,* freilich unter der Voraussetzung, daß der Forscher/die Forscherin den Text als Heilige Schrift betrachtet. Es geht nicht an, diese Überzeugung dem Forscher/der Forscherin im vornherein abzusprechen, nur weil die „Sitze im Leben" – wie es sich gehört – in soziologischer Terminologie zum Ausdruck gebracht werden.

5. Die eben gemachten Überlegungen, die eigentlich nicht mehr sein wollen als ein bescheidener Diskussionsbeitrag zu einer biblischen Hermeneutik, lassen deutlich den *dialogischen Charakter der Offenbarung* zutage treten und nehmen Rücksicht auf die entscheidenden Veränderungen, die zwischen dem 1. und 2. Vatikanischen

Konzil im Offenbarungsverständnis vor sich gegangen sind.

Glauben und Befreiung ist in der Tat nur durch Dialog möglich. Offensichtlich macht uns das große Mühe. Diese Mühe kommt zum guten Teil von unserem Verkündigungs- und Unterweisungsverständnis, *aber auch* von unserem Autoritäts- und Gesellschaftsverständnis her. Wir meinen immer noch, Verkündigung wolle Menschen etwas beibringen. Aus einer dialogischen Offenbarung machen wir (in der Verkündigung) eine Einwegkommunikation, der sich der Adressat und die Adressatin kaum entziehen können. So verstandene Offenbarung bzw. Verkündigung, bei der erst noch die moralische Zielsetzung von ausschlaggebender Bedeutung ist, *kann* nur Aggressionen schaffen, kann nur vergiftend wirken und führt den Menschen immer wieder in die Notwendigkeit, sich dieser Autorität zu entziehen. Demgegenüber möchte ich festhalten: *Autorität hat für mich nicht nur jemand, der (die) auf mich einredet und dem (der) ich Gehorsam schuldig bin, sondern auch jemand, der (die) mir zuhört und dem (der) ich widersprechen kann.*

Gespräch mit Menschen der Bibel und der Kirche

Ich gebe zu, daß ein solcher Umgang mit der Bibel eine weniger strahlende oder glanzvolle „Theologie" zutage befördern wird als jener Umgang, der nach Normen und Ideen und ewigen Wahrheiten und Gottesbildern sucht, die irgendwie „hinter" den Texten stehen. Dafür läßt uns der vorgeschlagene eher dialogische und „lockere" Umgang mit der Schrift Menschen und Gemeinden begegnen, die seit Anfang an und durch die Jahrhunderte hindurch den Glauben bezeugt, die Hoffnung gelebt und die Liebe praktiziert haben und mit denen heutige Christinnen und Christen und heutige Gemeinden in ein anregendes Gespräch treten könnten, ein Gespräch, das inspiriert, das herausfordert, das bewegt, das umkehren läßt, das heiligt; das Bedenken anmelden läßt und zum Widerspruch reizt, das unsere Kritik hervorruft und unseren Protest erregt . . . – kurz und gut: ein Gespräch, das Leben vermittelt und in Atem hält.

Was sollten wir denn von der Heiligen Schrift noch mehr erwarten?

Helga Lemke

Beziehung und Verkündigung

Verkündigung kann nicht auf die Vermittlung von „Wahrheiten" reduziert werden. Verkündigung gelingt aber auch dann nicht, wenn es zwischen dem Verkündiger und den Angesprochenen nicht zu einer Beziehung im Sinne von Begegnung kommt. Im folgenden werden einige allgemeine Zusammenhänge zwischen Beziehung und Verkündigung, Voraussetzungen zur Herstellung von Beziehung und die Grenzen solcher Beziehung skizziert. *red*

Der Wert der „Beziehung" spielt heute in der Verkündigung eine zunehmende Rolle, sei es auf dem Gebiet der Predigt, der Seelsorge oder der Religionspädagogik. Die Tradierung christlichen Glaubens durch die Eltern mit Hilfe von Gebet und Bibellesen ist weitgehend verlorengegangen, so daß die Kinder nicht mehr schon früh emotional in das Glaubensleben hineinwachsen. Entsprechend können seelsorglicher Zuspruch, Predigt oder auch Unterricht weder selbstverständlich an Bekanntes anschließen noch die religiösen Gefühle voraussetzen, die durch die Beziehung zu christlich orientierten Eltern gelernt werden. Diese Entwicklung läßt nach neuen Möglichkeiten der Verkündigung, vor allem nach dem Wert der Beziehung fragen. Ich möchte deshalb der Frage nachgehen, wie weit in den klassischen Bereichen der Verkündigung eine individuelle Beziehung zwischen denen, die verkündigen, und denen, die das Wort hören, zu einem besseren Verstehen des christlichen Glaubens beitragen kann.

Das Verständnis von Verkündigung

Verkündigung verstehe ich als Kundgabe dessen, was mir als Glaube an Jesus Christus überliefert worden ist und was ich für mich persönlich als solche erfahren habe. Sie geschieht aus dem Auftrag Jesu und dem Wunsch des Christen heraus, andere an dem, was mich unmittelbar angeht, teilhaben zu lassen. Sie zeugt vom neuen Sein in Christus so, wie der Verkündigende es erlebt. Entsprechend ist sie als ein Geschehen aus Glauben zum Glauben zu verstehen (Lemke, Verkündigung 20). Für den Prozeß der Verkündigung ist damit folgendes zu bedenken:

1. Verkündigung hat zwei Seiten, die objektive des Zeugnisses und die subjektive des Bezeugenden. „Das Wort des Verkündigers ist nicht das Wort Gottes, sondern ist nur seine je wiederum individuelle Darstellung ... Es ist Gottes-Wort im Menschen-Wort". (Zottl, 72)
2. Die Wirkung der Verkündigung hängt weitgehend von der Glaubwürdigkeit dessen ab, der verkündigt, d. h., ob und wieweit bei ihm Wort und Tat zusammenklingen. Insofern ist Verkündigung auf unseren Umgang miteinander angewiesen entsprechend Joh 13, 35: „Daran soll jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe untereinander habt." Hierin mag ein Grund liegen, warum bei weitaus den meisten Menschen der Weg zum Glauben über die Begegnung mit einer religiösen Persönlichkeit geprägt worden ist, ob nun von den Eltern, Lehrern oder auch Freunden. Hieran wird deutlich, daß Verkündigung abhängig ist von dem, wie sich zwei Menschen erleben und was zwischen ihnen geschieht. D. h. Verkündigung ist weder nur ein rein objektives Geschehen noch allein als Beziehung zu sehen. Das objektive Geschehen in Jesus Christus ist vielmehr eng verzahnt mit dem subjektiven Erleben zwischen uns Menschen.

Beziehung als Begegnung

Der Begriff „Beziehung" wird heute so vielfältig gebraucht, daß ich zunächst deutlich machen möchte, was ich im Zusammenhang mit Verkündigung darunter verstehe. Dazu möchte ich das Verständnis von Martin Buber zugrunde legen; denn seine Darstellung von Beziehung erscheint mir nach wie vor in diesem Zusammenhang am überzeugendsten. Während die ursprünglich soziologische Definition auf die soziale Situation von Mensch zu Mensch beschränkt ist (Max Weber), sieht Martin Buber Beziehung von seiner philosophischen Betrachtung her weitreichender. Für ihn ist sowohl die Beziehung „Mensch–Natur" als auch die von „Mensch und höherem Wesen" von Bedeutung. Wir fühlen uns von Gott angerufen und antworten; insofern ist diese Beziehung zwar sprachlos, aber zugleich auch sprachzeugend. Wir leben mit unserem Wesen diese Ich-Du-Beziehung (Buber 10).

Buber versteht Beziehung bedingungslos, radikal oder auch punktuell ausschließlich im Ich-Du, weil dieses „Grundwort Ich-Du Beziehung stiftet". Er stellt es dem „Grundwort Ich-Es" gegenüber, das den anderen zum Mittel bzw. zum „Ding" werden läßt. Die Ich-Du-Beziehung besteht aus Gegenseitigkeit. Sie läßt den anderen, mit dem ich in Beziehung trete, nicht Ding sein, sondern denkt von ihm her. Das heißt aber nicht, „daß in einer solchen Beziehung es so ist, als ob nichts anderes wäre als er", vielmehr erscheint alles in „seinem Licht" (Buber 12). Sobald ich mit ihm jedoch so umgehe, daß ich ihn einordne, werte und beurteile, gleitet die Ich-Du-Beziehung wieder in die des Ich-Es über. Es entgleitet dem „wirklichen Leben", weil dieses in der Beziehung des Ich-Du seinen Ursprung hat (Buber 19ff).
Im Du tritt mir der Mensch als Ganzes in seinem So-Sein gegenüber, nicht als etwas von ihm Dargestelltes, was ich einordnen kann, oder von mir „Ge-bildetes", was ich mir vorstelle. „Nur wo alles Mittel zerfallen ist, geschieht die Begegnung" (Buber 16). D. h. Buber unterscheidet also Beziehung als ein Miteinander der Begegnung, die nichts vom anderen für sich selber haben will, und in eine solche des Gegenüber, in der der andere zum Objekt wird. Betrachtet man Jesu Verhalten zu den Menschen, so trägt es weitgehend den Charakter einer Begegnung, in die er seine Verkündigung integriert.

Der Stellenwert der Beziehung oder auch Begegnung innerhalb der Verkündigung soll nun an den einzelnen kirchlichen Praxisfeldern aufgezeigt werden.

1. Seelsorge
Es braucht heute kaum noch betont zu werden, wie wichtig eine tragfähige Beziehung für eine hilfreiche Seelsorge ist. Gerade durch das Vertrauen zum Seelsorger erfährt ein Gesprächspartner, daß sein Vertrauen zu sich selbst und damit auch zu seinen eigenen Möglichkeiten wachsen kann. Auf diesem Hintergrund ist es ihm möglich, den Zuspruch des Evangeliums oder auch ein konfrontierendes Wort als befreiend zu erleben. Das trifft besonders dann zu, wenn es gelingt, das zu verkündigende oder auch tröstende Wort (objektiv) mit dem Erlebnishintergrund des Hörers (subjektiv) zusammenklingen zu lassen. Praktisch heißt das, das Bibelwort generell von jeglicher funktionalen Verwertung zu lösen (z. B. als Mittel zu beschwichtigen oder zu vertrösten) und es statt dessen unmittelbar auf die persönliche Lebenserfahrung des anderen zu beziehen. Ein Beispiel hierfür zu geben, ist außerordentlich schwierig, weil es den gesamten Hintergrund des seelsorgerlichen Gespräches mit berücksichtigen müßte. Andernfalls wird leicht als Vertröstung mißverstanden, was nur ein Impuls zum Nachdenken sein sollte, beispielsweise wenn dem Erschrecken vor der Vergänglichkeit das Bibelwort gegenübergestellt wird: „Meine Zeit liegt in Deinen Händen."*
Bei einer solchen Begegnung spürt der Ratsuchende, daß Glaube etwas mit seinem persönlichen Leben zu tun hat. Er kann sogar die Ich-Du-Beziehung zum Seelsorger oder zur Seelsorgerin als erhellend für seine Beziehung zu Gott erleben, so daß aus der mitmenschlichen Begegnung Glaubenserfahrung wird.
Die Seelsorgerin kann auf diese Entwicklung besonders deshalb vertrauen, weil ihr Tun im Gegensatz zur Psychotherapie in Rückbindung an Gott geschieht. Selbst wenn das explizit nicht zur Sprache kommt, ist es doch beiden Gesprächspartnern bewußt.
Gelingt es, eine solche noch mehr geahnte Beziehung zu Gott ins Bewußtsein zu holen und in Worte zu fassen, so geschieht in der Seelsorge Verkündigung.

2. Die Predigt
Lebt die Seelsorge in erster Linie aus der Beziehung des Seelsorgers oder der Seelsorgerin zum Ratsuchenden, so steht in der Predigt die Beziehung zu Gott im Vordergrund. Von ihm hat Prediger oder Predigerin zu sprechen, von ihm möchten die Hörer etwas für ihr persönliches Leben erfahren. Auf diesem Hintergrund ist das Wort Jesajas zu bedenken (55, 11): „Also soll das Wort, so aus meinem Munde geht . . . nicht wieder zu mir leer kommen . . . und soll ihm gelingen, wozu ich es sende." Nicht *über* Gott sprechen die Propheten, sondern er war ihr Auftraggeber: „So spricht der Herr", das waren die Worte, mit denen sie die Hörer in die Beziehung zu Gott hineingenommen haben.

* Gesprächsbeispiele hierfür habe ich in meinem Buch: „Seelsorgerliche Gesprächsführung" gebracht.

Anders sieht es dagegen aus, wenn in der Predigt über Gott geredet wird. Das subjektive Zeugnis von Gott wird zur Betrachtung eines objektiven Gegenstandes. Das mag höchst interessant sein, doch die Herzen der Hörer werden kaum Trost und Zuspruch finden. Wenn es auch für theologisches Nachdenken notwendig ist, über Gott zu sprechen, so muß dabei in Kauf genommen werden, daß aus der Unmittelbarkeit zu Gott ein Gegenüber wird. Deshalb meine ich, daß gerade die Verkündigung im Gottesdienst nicht der rechte Ort für eine lehrhaft dogmatische Auseinandersetzung ist.

Trotzdem bleibt die Predigt in gleicher Weise ein Kommunikationsprozeß mit dem Hörer. Einen Beweis hierfür liefert eine Untersuchung von Axel Denecke (195ff). Danach hängt es ganz wesentlich vom Bekanntheitsgrad des Predigers ab, wie weit seine Worte aufgenommen werden. D. h. die Kenntnisse des Lebenshintergrundes der Gemeindeglieder sowie die durch die Gemeindearbeit aufgebauten Beziehungen tragen entscheidend zur Effektivität der Verkündigung bei.

Sehen dagegen Prediger oder Predigerin ihre Aufgabe mehr darin, die Hörer „zu etwas bringen zu müssen", oder beurteilen sie sie danach, ob sie richtig hingehört oder sich gar verweigert haben, machen sie die Gemeinde zum Objekt ihres Tuns und ihrer Ziele. Nach meinem Dafürhalten wird die Kanzel mißbraucht, wenn sie nur dazu dient, die Gemeindeglieder in ganz bestimmte Denkrichtungen – sei es moralischer oder auch politischer Art – bringen zu wollen. Weil ein solches Anpredigen ohne Rücksicht auf Fragen und Sorgen der Gemeindeglieder nicht dem Verkündigungsauftrag Jesu entspricht, braucht man sich nicht zu wundern, wenn die Hörer sich der Predigt entziehen.

Eine gute Kommunikation von Prediger und Hörer ist dagegen dann gegeben, wenn beide als Handelnde gesehen werden (Karl F. Daiber, Bd. 3, 37): Der Prediger handelt am Hörer durch den an-sprechenden oder zu-sprechenden Charakter seiner Rede. Der Hörer ist, obwohl scheinbar passiv, dadurch der Handelnde, daß er von dem Gehörten das wahrnimmt, auswählt oder gar verändert, was mit seinen Lebenserfahrungen in Einklang steht. Deshalb gehört zu einem fruchtbaren Interaktionsprozeß bei der Predigt das Wissen darum, daß beide, „Sender und Empfänger", am Geschehen der Verkündigung beteiligt sind.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß sich die Beziehung in einer Predigt auf folgende Weise auswirkt:

Gott	Gott	Gott	Gott
|	|	–	–
Prediger	Prediger	Prediger	Prediger
|	–	|	–
Hörer	Hörer	Hörer	Hörer
Predigt wird gehört	Predigt geht vorbei	Predigt bleibt leer	leere Predigt geht in den leeren Raum

Die Leere, die ich nach manch einer Predigt empfinde, wird für mich erklärlich, wenn ich spüre, daß die Beziehung zu Gott oder zu mir als Hörerin beeinträchtigt ist. Wenn ich mich umgekehrt frage, warum mich eine Predigt angesprochen oder mir Wesentliches gesagt hat, so kann ich stets folgendes feststellen: Der Prediger hat auf mich glaubwürdig gewirkt und nicht versucht, das Unerklärbare zu erklären. Außerdem hat er es verstanden, meine Gefühlswelt wahrzunehmen und mit zu berücksichtigen.

3. Religionspädagogik

In der Religionspädagogik ist der Wert einer guten Beziehung für die Verkündigung nicht so unmittelbar ersichtlich wie in der Seelsorge, auf der anderen Seite aber leichter zu gewinnen als in der Predigt. Wird dieses nicht genügend beachtet, bleibt der Unterricht auf Konfrontation und Erklärung begrenzt. Dem Kind werden die Erfahrungen religiösen Lebens und Verhaltens vorenthalten, die es heute in unserer vom Werteverfall bedrohten Welt zur Orientierung mehr denn je braucht. Es kommt zu einem lediglich kognitiven Erfassen religiöser Inhalte, denen jedoch die lebendige Aneignung fehlt. Was nur kognitiv angenommen wird, kann ebenso wieder verworfen werden, sobald andere Argumente dagegensprechen. Erst aufgrund eines lebendigen Glaubens der Lehrenden, den das Kind aufgrund einer guten Beziehung spürt, wird es sich mit religiösen Inhalten so auseinandersetzen, daß sie zur Hilfe für sein weiteres Leben werden können. Es erfährt Angenommensein und Vertrauen und kann diese Erfahrungen mit dem Gelernten

verbinden. Ein Beweis hierfür sind die Formen des Konfirmandenunterrichtes, in denen eine sachbezogene Einweisung in den Glauben erst dann erfolgt, wenn eine gute Beziehung mit den Kindern hergestellt worden ist. Hierauf noch genauer einzugehen und dabei zugleich zu fragen, wie ein solcher Weg auch im Religionsunterricht aussehen könnte, wäre wichtig und interessant, würde aber den Rahmen dieser Arbeit sprengen. In unserem Zusammenhang ist es erforderlich festzuhalten, daß es auch im Unterricht der Verkündigung dient, neben der Wissensvermittlung zugleich eine gelungene Beziehung aufzubauen.

Voraussetzungen
für eine gelungene Beziehung

Ob Seelsorge, Unterricht oder Predigt – die heute von allen Untersuchungen über Kommunikationsforschung anerkannten Voraussetzungen für eine gute Beziehung sind die von Carl Rogers entwickelten Grundvariabel (Verhaltensweisen) Echtheit, emotionale Wärme/Akzeptanz und Empathie. Sie prägen die Haltung des Umgangs, ganz gleich, in welch einer Beziehung Menschen miteinander stehen.

1. Echtheit findet ihre Entsprechung im Verhalten Jesu im Umgang mit seinen Jüngern. Er hat ihnen niemals vorenthalten, wie er über sie selbst oder auch über bestimmte Situationen gedacht hat (vgl. Mt 16). Echtheit entspricht der Wahrhaftigkeit. Sie bedeutet, daß der Sprecher wirklich in seinem Fühlen und Denken mit dem übereinstimmt, was er sagt. Es ist erstaunlich, wie sicher instinktiv gespürt wird, ob das Gesagte tatsächlich zutrifft oder nicht. Dagegen ist Echtheit nicht mit absoluter Offenheit zu verwechseln, die letztendlich das Ende jeglicher Beziehung sein dürfte. Ich möchte diese Wahrhaftigkeit einmal so beschreiben: Ich bin, was ich sage, aber ich sage nicht immer, was ich bin.

2. Emotionale Wärme/Akzeptanz ist eine Voraussetzung dafür, daß die Ich-Es-Beziehung zu einer Ich-Du-Beziehung wird. Sie gibt dem Gegenüber Sicherheit, nicht als Mittel zum Zweck oder auch Objekt mißbraucht zu werden.

In der Seelsorge kann der Ratsuchende, der sich nicht gewertet, sondern akzeptiert fühlt, seine Angst zulassen und auch seine negativen Gefühle ernst nehmen. Er gibt die Verteidigungshaltung auf, die heute vielfach den Umgang miteinander bestimmt. So kann er seine Gefühlsverwirrungen klären, die bis dahin eine fruchtbare Auseinandersetzung mit seiner Situation behindert haben.

In der Predigt sieht der Kommunikationsprozeß nicht viel anders aus. Auch hier fühlt sich der Hörer eher bereit, die Worte des Predigers uneingeschränkt wahrzunehmen, wenn er sich in seinen Auffassungen ernst genommen fühlt, sie also nicht dem Prediger gegenüber zu verteidigen braucht. Erst so kann es – etwa in Predigtnachgesprächen – zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung kommen, ohne daß das Gespräch in eine emotionale Rechtfertigung abgleitet. Dadurch, daß der Hörer sich nicht als Objekt des Predigers fühlt, kann er ganz anders dessen Worte auf sich wirken lassen und entsprechend zu neuen Einsichten gelangen, ohne dabei das Gefühl zu haben, sein Selbst aufgeben zu müssen.

Im Unterricht ist es für die meisten selbstverständlich, daß die Kinder durch Lob und Anerkennung wesentlich mehr lernen als durch Tadel oder gar Beschämung. Selten leistet ein Kind Widerstand gegen das Dargebotene, wenn es sich angenommen und geschätzt weiß. Vielmehr ist es dadurch bereit und offen für alles Neue, was ihm geboten wird. Ist das Angebot noch dazu so, daß die Kinder mit in die Planung einbezogen werden, so zeigen sie großenteils hohe Motivation zur Mitarbeit. Erst bei dem Gefühl, den Zielvorstellungen des Unterrichtenden ausgeliefert zu sein, setzen sie ihren Widerstand entgegen, um ihre Eigenständigkeit zu wahren. Jesus hat uns in seinem Umgang mit den Menschen vorbildlich gezeigt, was Akzeptanz oder auch theologisch gesprochen Annahme für den einzelnen bedeutet. Besonders eindrücklich zeigt das sein Umgang mit der Ehebrecherin; aber auch seine Predigten – wie z. B. die Bergpredigt – zeugen davon. Mit den Worten: „Ihr habt gehört . . . ich aber sage Euch . . .“ nimmt er die überlieferte Tradition auf und akzeptiert, daß seine Hörer es so gehört und gelernt haben. Er wertet das nicht ab, sondern stellt dem seine Botschaft als Impuls zum Nachdenken entgegen.

3. Die Empathie oder das Einfühlungsvermögen ist für die Beziehung von besonderer

Bedeutung. Gekennzeichnet ist sie dadurch, daß der Verkündiger von dem Gewordensein und der Situation des anderen her denkt (Rogers) bzw. alles in dessen Licht sieht (Buber). In der Seelsorge sollte das selbstverständlich sein. Wie könnte ich sonst einem Menschen in seinen Schwierigkeiten so beistehen, daß er seine eigenen, ihm gemäßen Lösungen für seine Schwierigkeiten finden kann? Für den Prediger ist es Voraussetzung, daß er nicht nur an seine eigene Befindlichkeit, seinen Lebenskreis und seine Erfahrungen denkt. So wichtig sie um der Echtheit willen auch sein mögen, er kann nicht nur bei sich stehenbleiben und die Auslegung des Bibelwortes auf seine persönliche Situation zuschneiden. (Mitunter kann man bei politischen Predigten diesen Eindruck gewinnen.)

In der Pädagogik gehört es längst zum Allgemeingut, daß der Unterrichtende vom Kind her, von dessen Denken und Erfahrungen auszugehen hat. Für mich ist es beim Unterricht mit Berufsschülerinnen eine wichtige Erfahrung gewesen zu erleben, wie engagiert die jungen Menschen wurden, als ich mit Hilfe ihrer eigenen Interessen gemeinsam mit ihnen einen Unterrichtsplan entworfen habe. Sie suchten auf ihre Lebensfragen eine Antwort von der Bibel her, so daß es zum Erstaunen mancher Kollegen zu interessierter Bibelarbeit kam. Es entstand eine intensive Beziehung zwischen uns, die fruchtbare Gespräche und lebendigen Unterricht ermöglichte.

Bei Jesus finden wir diese Haltung der Empathie u. a. in seinen Gleichnissen. Er stellt sie mitten hinein in die Erfahrungswelt der Menschen und gibt seiner Botschaft von Gott eine ihnen verständliche Sprache.

Gelingt es, aufgrund dieser Verhaltensweisen von Echtheit, emotionaler Wärme/Akzeptanz und Empathie in eine Ich-Du-Beziehung zu treten, so sind die Voraussetzungen gegeben, Verkündigung als Glaubenshilfe zu verstehen und in das persönliche Leben hineinzunehmen.

Grenzen, eine Beziehung herzustellen

Die hohen Anforderungen, die heute an eine Beziehung besonders in Seelsorge und Unterricht gestellt werden, bergen die Gefahr in sich, daß der Verkündiger sich entmutigen läßt oder aber eigene „Schattenseiten" (Jung) verdrängt. Für mich ist es deshalb notwendig, mir vor Augen zu stellen, daß es trotz allen Bemühens Grenzen für eine echte Begegnung gibt. Sie können zum einen im Verkündiger oder der Verkündigerin selbst liegen. So kann es sein, daß zwischen den jeweiligen Persönlichkeitsstrukturen von Sender und Empfänger primär laufende psychische Beziehungen und Reaktionen weiterhin alle Begegnungen determinieren (Pflüger 37). Z. B. wird ein sehr vitaler und optimistisch veranlagter Mensch es schwerhaben, die Geduld aufzubringen, einen ausgesprochen depressiven und verlangsamten Menschen immer wieder neu anzuhören. Es kann auch sein, daß negative Erfahrungen mit bestimmten Menschen entsprechende Erinnerungen in ihm hervorrufen, die unbewußt auf das Gegenüber übertragen werden. Oder aber, die totale Andersartigkeit eines Menschen versperrt den Zugang zu ihm.

Zum anderen sehe ich auch im Gegenüber eine Grenze meines Bemühens. Es ist durchaus nicht gesagt, daß er oder sie mit mir eine intensive Beziehung wünscht. Vielleicht möchte man mir nur funktional begegnen und lehnt von daher jedes nähere Kennenlernen ab. Doch was auch immer einer fruchtbaren Beziehung im Wege stehen mag – wichtig ist es, die eigenen Chancen und Grenzen wahrzunehmen, um zu einem aufrichtigen Umgang mit sich und dem anderen zu kommen.

Aus alledem läßt sich erkennen, daß es schwierig ist zu verkündigen, wenn nicht zugleich die Beziehung zu demjenigen hergestellt wird, zu dem ich von Gott sprechen will. Solange auf lediglich funktionaler (Seelsorge), manipulativer (Predigt) oder sachbezogener (Unterricht) Ebene verkündigt wird und der Lebensbezug des anderen unbeachtet bleibt, wird das Wort kaum als lebensverändernde Kraft empfunden werden können. Ich bemühe mich deshalb bei allen gegebenen Grenzen in den drei genannten Bereichen der Verkündigung eine verständnisvolle Begegnung anzustreben, die dem anderen den Weg zu sich selbst und auch zu Gott öffnen kann.

Literatur

Martin Buber, Die Schriften über das dialogische Prinzip, Heidelberg 1954; *K. F. Daiber*, Predigen und Hören, Bd. 3, München 1991; *Axel Denecke*, Predigt und Seelsorge, in: Pastoraltheologie 81/92,

Heft 6; *G. Hole,* Grenzen der Psychiatrie und der Psychotherapie, in: *P. M. Pflüger,* Grenzen in Seelsorge und Psychotherapie, Fellbach 1982; *Helga Lemke,* Verkündigung in der annehmenden Seelsorge, Stuttgart 1980; *dies.,* Seelsorgerliche Gesprächsführung. Gespräche über Glauben, Schuld und Leiden, Stuttgart 1992; *Hans Christoph Piper,* Kommunizieren lernen in Seelsorge und Predigt, Göttingen 1981; *Max Weber,* Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1947, 3; *Anton Zottl,* Management des Geistes? Menschenführung und Seelsorge, Königstein 1979.

Guido Knörzer

Der Taxifahrer als Seelsorger

Kann man die oft nur wenige Minuten dauernden Gespräche eines Taxifahrers mit einem Fahrgast als „seelsorgliche" Gespräche, gar als Verkündigung verstehen? Wenn der Satz stimmt, „Wo ein Christ ist, da verkündigt er", dann trifft das sicher auch auf die im folgenden – nach einer kurzen Problembeschreibung – wiedergegebenen Gespräche zu. *red*

Ganz im Gegensatz zu der Ansprechgruppe des Jesus von Nazareth, also jenen, die nicht im Zentrum des geschichtlichen und gesellschaftlichen Geschehens standen, kümmerte sich die institutionalisierte Kirche in ihrer Seelsorge und Verkündigung vor allem um die, die „dabei" sind. Erst der Zusammenbruch des weitgehend konsistenten kirchlichen (evangelischen und katholischen) Milieus, der sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vollzog und vollzieht, läßt den Blick von der Kerntruppe abschweifen auf die Ränder der Gesellschaft. Diese Ränder werden vielfach immer noch unter einem sozialtechnischen Aspekt betrachtet: Sozialfälle. Nachdem aber durch die Kirchen in der Bundesrepublik eine verhältnismäßig gut organisierte Caritas aufgebaut wurde, können viele dieser Sozial- oder Problemfälle einfach delegiert werden. Wie es für Krankheiten Ärzte gibt, so gibt es für die sozialen Härten diese oder jene Beratungsstelle oder Institution.

Dieser Zustand kann, so problematisch er durch den Ausfall des diakonalen Elementes in den Gemeinden im einzelnen auch sein mag, hier allerdings nicht behandelt werden. Was ich hier behandeln möchte, ist die Ebene der Seelsorge. Dabei möchte ich gegen den sich vollziehenden Wandel zu einer immer spezialisierteren Seelsorge auf eine Seelsorge setzen, die sich vielfach gar nicht bewußt ist, überhaupt Seelsorge zu sein. Seelsorge wird weitgehend unbedacht durch professionelle Rollen definiert. Dem Seelsorger steht der Klient gegenüber. War es vor dem Hintergrund der Parochialgemeinde der Pfarrer, so ist es jetzt der Jugendseelsorger, der Blindenseelsorger, der Gefängnisseelsorger etc. Diese Spezialisierung schafft einen hohen Erwartungsdruck von seiten der Gläubigen. Ja, Kirche wird gerade nach der Spezialisierung und Effektivität ihrer Dienstleistungen beurteilt. Es genügt beileibe nicht mehr, ein Pfarrer zu sein, sondern es werden – ohne daß dies vielfach deutlich wird – vom Pfarrer auch noch verschiedene psychologische Fähigkeiten verlangt, die sich andere Berufsgruppen in langen Ausbildungswegen erarbeiten mußten. Ein Proprium christlicher Verkündigung gerät dabei völlig aus dem Blickfeld: die Verantwortung jedes einzelnen als Seelsorger am anderen. Der einzelne Christ entzieht sich dabei noch einmal der Verantwortung, in die er als gläubiger Mensch gestellt ist.

Ein Feld mit komplexen Begegnungen

Alternativen hierzu lassen sich natürlich theoretisch formulieren. Dem Einfallsreichtum sind keine Grenzen gesetzt. Was ich hier beschreiben möchte, stellt die Beschreibung eines Feldes dar, das scheinbar überhaupt nichts mit Seelsorge zu tun hat, von dem ich aber aus eigener jahrelanger Erfahrung weiß, daß es hier zu hochkomplexen und existentiell dichten Begegnungen kommt, denen der Begriff Seelsorge durchaus angemessen ist. Es soll um das Taxifahren gehen. In der Öffentlichkeit herrscht die Meinung vor, der Taxifahrer sei in kommunikativen Situationen sehr kompetent. Diese Vormeinung schlägt sich bisweilen sogar in Medien nieder (Fernsehen, Film, Bücher). Verschiedentlich wurde auch schon versucht, das Taxifahren innerhalb eines soziologischen Denkrahmens zu analysieren. Neu dürfte der Versuch einer praktisch-theologischen Reflexion des Taxigeschehens sein. Meine Position ist dabei zunächst die des Taxifahrers,

der ich seit 1979 bin. Die unten wiedergegebenen Gespräche sollen die Schwierigkeiten, aber auch die Chancen aufzeigen, die sich in einer extremen Kommunikationssituation stellen. Sie sind auch eine Hommage an die Kollegen, an jene, die wissen, was sie tun, wenn sie mit den Menschen reden, aber auch an jene, die nicht wissen, was sie leisten. Niemand ist ein flexiblerer Gesprächspartner als ein Taxifahrer.

1. Die Situation

Die Arbeitsplatzsituation des Taxifahrers ist gekennzeichnet durch das Betriebsmittel Auto. Man ist dem Verkehr ausgeliefert und ist dabei dem Fahrgast in geringer Distanz ausgesetzt. Mehr als siebzig Prozent aller allein fahrenden Kunden steigen vorne in das Taxi ein und sitzen somit in einer Distanz von weniger als sechzig Zentimetern zum Taxifahrer. Diese räumliche Enge führt sehr leicht zu Streßreaktionen. Das Taxifahren ist eine extensive Tätigkeit. Nach längeren Perioden des Stehens am Stand folgt der Einsatz, der in der Regel in kleineren Städten den zeitlichen Rahmen von zehn Minuten nicht übersteigt.[1] Die Vermittlung der Fahrten geschieht weitgehend über Funk[2], daneben gibt es ausgesprochene Lauf-Stände, etwa an Bahnhöfen oder Flugplätzen. Das Taxi ist rechtlich gesehen Bestandteil des öffentlichen Nahverkehrs, allerdings im Unterschied zu Bussen, S-Bahnen und Eisenbahn in privater Hand. Die unternehmerische Struktur des Taxigewerbes ist durch sehr kleine Betriebe gekennzeichnet. Die Bezahlung selbst des hauptamtlichen Taxifahrers erfolgt über Provisionen (40–50% des Umsatzes). Hinzu kommen Trinkgelder. Dadurch ist der Taxifahrer wie auch der Unternehmer zu einem Teil jedenfalls vom Geschick und Glück abhängig. Die Einkommenshöhe schwankt unter Umständen saisonal beträchtlich und bewegt sich sicher im unteren Bereich der durchschnittlichen gesellschaftlichen Entlohnung.

Rechtlich einengend für das Gesamtgewerbe wirken sich die gesetzlichen Bestimmungen des Personenbeförderungsgesetzes aus: Es besteht prinzipielle Beförderungspflicht, d. h. der Taxifahrer darf einen Fahrgast im Grunde genommen nicht ablehnen, außer bei Gefahr für Leib und Leben. Die Taxitarife innerhalb eines bestimmten Bereiches werden durch die jeweiligen Behörden bestimmt. Der Fahrgast mietet das Taxi im Ganzen an.[3] Der Kontakt von Fahrgast und Taxifahrer ist aufgrund der Kürze der Fahrstrecke und der im allgemeinen unspezifischen und anonymen Kontaktaufnahme über eine Vermittlungsinstanz (Funkzentrale) durch eine große gegenseitige Anonymität bei gleichzeitig sehr engem, räumlich bedingtem Kontakt bestimmt. Erst die Überwindung dieser zwischenmenschlich problematischen Bedingungen schafft aber eine gewisse Sicherheit, nicht bedroht oder überfallen zu werden. Bedrohungen des Taxifahrers sind neben den durch den Straßenverkehr bedingten Risiken und der Unsicherheit des Verdienstes im wesentlichen durch die anonymen und gleichzeitig sehr engen Kontakte zum Fahrgast vorhanden. „Mit dem Taxi" zu fahren stellt eine Dienstleistung dar, die insbesondere in sozial schwächer strukturierten Gegenden eine gewisse gesellschaftliche Reputation bedeutet. Insbesondere nachts wird das Taxi eher von Menschen aus dieser Personengruppe benutzt. In solchen Milieus greifen standardisierte gesellschaftliche Konfliktlösungsformen weniger. Der Taxifahrer ist hier auf Instinkt und ein sicheres Fingerspitzengefühl, eine jeweils auszutarierende Balance zwischen Passivität und Aktivität angewiesen.[4] Das beinahe einzige Medium, das ihm hier zur Verfügung steht, ist das des Gesprächs.

Das Gespräch ist wie in jedem Beruf der Dienstleistungsbranche (exemplarisch ist hier etwa der Friseur) impliziter Bestandteil der „Ware". Daneben stellt es auch den wirksamsten Schutz vor Repressalien von seiten des Fahrgastes dar. Ein Dialog-Versagen zieht früher oder später unangenehme Konsequenzen innerhalb der Tätigkeit nach sich. Diese Art der Kommunikation soll vor dem Hintergrund von Seelsorge thematisiert werden.

[1] Selbst die gültigen Tarifverträge tragen dem Rechnung. Sie sehen für den angestellten Taxifahrer Schichtzeiten bis zu zwölf Stunden vor.

[2] In einer mittleren bis größeren Stadt erfolgt die Vermittlung der Fahrten zu 80% durch eine Funkzentrale.

[3] So die Formulierung des für den rechtlichen Rahmen zuständigen Gesetzes.

[4] Damit soll keineswegs die These vertreten werden, daß in sozial schwachen Milieus das Konfliktpotential tatsächlich höher ist.

2. Das Gespräch

Der Kontext eines Gespräches im Taxi ist klar umrissen:

- Die durchschnittliche Taxifahrt ist sehr kurz. Sie bewegt sich im Sechs- bis Zehn-Minuten-Bereich.[5] Durch diesen festen Zeitrahmen ist die Kommunikationsmöglichkeit eingeschränkt.
- Die Rollensituation ist klar umrissen: Auf der einen Seite steht der Fahrgast, der das Taxi angemietet hat und so über den Taxifahrer verfügt. Diese Verfügung kann sehr leicht den gewöhnlichen gesellschaftlich legitimierten Rahmen überschreiten. Eine Grenze ist hier schwer zu ziehen. Auf der anderen Seite steht der Taxifahrer, der gezwungen ist, die Zeit pro Auftrag möglichst zu optimieren, um genügend Geld zu verdienen.
- Ein drittes und sehr wesentliches Konstitutionsmerkmal der Kommunikation ist die prinzipielle Anonymität. Wenn ein Fahrgast ein Taxi anmietet, gibt er nur selten seinen Namen bekannt. Die Wahrscheinlichkeit, per Zufall wieder auf diesen Taxifahrer zu treffen, ist statistisch äußerst gering, und zwar nicht nur in Großstädten.[6]

Die innere Struktur des Gesprächs

Diesen Rahmenbedingungen folgt eine bestimmte innere Struktur des Gesprächs nach. Beinahe von entscheidender Bedeutung bei einem einmaligen Kontakt ist die erste Kontaktaufnahme. Diese Klippe wird im allgemeinen mit Hilfe standardisierter Formeln umschifft:

T[7]: Es ist aber heute furchtbar heiß draußen.

FG: Ja, nicht wahr, da müssen Sie ja im Taxi den ganzen Tag furchtbar schwitzen?

Das Kommunikationsangebot von seiten des Taxifahrers wird in der Regel zwei- bis dreimal gemacht. Erfolgt dann keine wirkliche Antwort von seiten des Fahrgastes, wird nicht weiter nachgehakt. Der Fahrgast möchte in Ruhe gelassen werden. Ich würde diesen Anteil an Fahrgästen allerdings nicht höher als zwanzig Prozent einschätzen. Ein eindeutiges Zeichen für Kommunikationsunwilligkeit ist es, wenn der Fahrgast auf der hinteren Bank Platz nimmt.

Sofern ein Kontakt zustande kommt, muß sich sehr schnell ein Gesprächsgegenstand herausbilden. In sehr vielen Fällen kommt es zu einer sehr drastischen Wendung im Gespräch, sobald der Taxifahrer Kommunikationsbereitschaft vermittelt. Als Faustregel gilt hier: Je später am Tag (oder in der Nacht) und je mehr Alkohol im Spiel ist, desto eher geht das Gespräch in den Intimbereich.[8]

Nach der Ankunft am Zielort teilt der Taxifahrer den Fahrpreis mit, der dann vom Fahrgast entrichtet wird und das sachliche Ende der Dienstleistung darstellt. Die meisten Fahrgäste akzeptieren diese Norm, auch wenn das Gespräch dann zum Teil sehr schnell und ohne Ausleitungsphase unterbrochen wird. Trotz dieser scheinbar ungünstigen Gesprächsvoraussetzungen erweisen sich die meisten tatsächlichen Gespräche als erstaunlich konsistent. Das Ende ist nicht immer so willkürlich, wie es manchmal aussehen mag. Wenige Fahrgäste verlassen diesen durch Anfang und Ende der Fahrt bestimmten Kommunikationskontrakt, indem sie weiterreden, nachdem sie bezahlt haben. Dieses Weiterreden nach Entrichtung des Fahrpreises schafft für den Taxifahrer eine schwierige Situation. Denn er ist ja, um Geld zu verdienen, auf den nächsten zahlenden Fahrgast angewiesen und muß demzufolge möglichst schnell zu einem neuen Fahrauftrag kommen.

Neben der Sprache kommt innerhalb dieser kommunikativen Handlungen dem jeweiligen nicht-sprachlichen Kontext eine entscheidende Rolle zu. Darunter verstehe ich in diesem Fall ein ganzes Bündel von Aktionen, Verhaltensweisen, Redeweisen, Nuancen, die in der sachlichen Wiedergabe eines Gesprächs überhaupt nicht erfaßbar sind. Die wichtigsten Kontextmerkmale füge ich bei den wiedergegebenen Gesprächen in

[5] Diese Zahl ist durch eigene Erfahrungen sowie Befragungen von Kollegen ermittelt.

[6] Aktuelle Zahlen aus dem Genehmigungsbereich Aschaffenburg: Bei 90 Taxen, von denen ca. $^2/_3$ mehrschichtig eingesetzt werden, ergibt sich folgende Anzahl von Fahrern: 75 selbstfahrende Unternehmer, 200 regelmäßige Fahrerinnen und Fahrer und ca. 200 regelmäßig fahrende Aushilfen.

[7] Taxifahrer im folgenden „T", Fahrgast: „FG".

[8] Nach 24 Uhr sind nach meinen Erfahrungen etwa 90% aller Fahrgäste zumindest leicht alkoholisiert. Andere Formen von Drogen spielen im Bereich der Taxigäste eine untergeordnete Rolle.

Klammern hinzu. Die Gespräche sind von mir als Gedächtnisprotokolle festgehalten.[9] Ich möchte deshalb an dieser Stelle einige Beispiele aus dem Taxialltag schildern.

3. Protokolle

1. Die Prostituierte

Der Auftrag wurde über die Taxizentrale erteilt. Uhrzeit: etwa 18.00 Uhr. Es handelt sich um eine Privatadresse. Eine junge, sehr attraktive Dame steht vor der Tür. Der Taxifahrer öffnet von innen die Beifahrertür.

Fahrgast (FG) (mit Betonung): Oh, das ist aber nett.

Taxifahrer (T) (lächelnd): Das gehört zum Service.

FG: Ich möchte zur ...-Straße, Nr. 150[10].

T: Ja.

Es folgt eine kurze Pause.

T: Zum Glück regnet es nicht mehr.

FG: Ja, das Wetter war ja scheußlich in den letzten Tagen, nicht zum Aushalten. Und wissen Sie, was ich am schlimmsten daran finde? Alle Leute sind dann so (sucht gestikulierend nach einem Wort) muffelig.

T: Ja, das stimmt, das erleben wir im Taxi auch immer wieder. Was mir auch immer wieder auffällt, ist die Empfindlichkeit vieler Menschen, bei Vollmond zum Beispiel.

FG: Da könnte ich Ihnen Geschichten erzählen, was da für Leute bei uns vorbeikommen. (Die Frau gibt sich damit als Prostituierte zu erkennen.)

T: Na ja, ich komme nicht zu euch.

FG: Warum denn nicht? (Setzt sich in Position: Beine elegant übereinandergeschlagen, leicht zum Taxifahrer gewendeter Oberkörper, greift nach einer Zigarette.) Bin ich dir nicht hübsch genug?

T (leicht verlegen): Doch, doch. (Kleine Pause.) Aber weißt du, das ist für mich einfach nicht vorstellbar. (Er fängt sich wieder.) Ich habe noch nie mit einer Frau für Geld geschlafen.

FG (entspannt sich, sieht nach draußen und geht nicht auf das zuletzt Gesprochene ein. Nach einer mehrminütigen Pause): Du bist doch Student, oder?

T: Nein, da bin ich doch etwas zu alt dafür.

Das Fahrziel ist erreicht. Der Taxifahrer nennt den Fahrpreis. Die Frau rundet auf, bezahlt und steigt aus. Sie fragt bei offener Tür:

FG: Was bist du denn?

T: Ich bin Diakon.

FG: Was ist denn das?

T: Ich bin Geistlicher, so was wie ein Priester.

FG (lacht): So siehst du aber nicht aus. (Sie schließt die Tür und geht mit hängenden Schultern in das Haus.)

Der Taxifahrer übernimmt per Funk einen neuen Auftrag.

Analyse/Bewertung: Für einen kurzen Augenblick wurde die Trennung der Lebenssphären Prostitution und Bürgerlichkeit überwunden. Diese Nähe wurde aber von beiden Seiten wieder auseinandergerissen. Denn wohin sollte die Nähe führen? Der Taxifahrer – bei aller Hilflosigkeit der Situation gegenüber – hat deutlich gemacht, daß nicht jeder Mann potentieller Kunde einer Prostituierten ist. Offizielle Kirche ist – wie die Reaktion auf die Selbstbezeichnung als Amtsträger zeigt – in diesem Bereich nicht präsent. Die Distanz beider Sphären ist am Ende des Gesprächs wiederhergestellt. Der Seelsorgskontakt besteht in der Aufforderung, zumindest sich über sich selbst klarzusein. Was bestenfalls vermittelt werden konnte, ist die Tatsache, daß nicht jeder Mann ein potentieller Freier ist.

2. Der Mann mit dem Hund

Der Auftrag ging etwa 23.45 Uhr über Autotelefon ein. Die Abholung sollte auswärts erfolgen. Die einfache Fahrtstrecke dauert nachts etwa zehn Minuten. Der Taxifahrer trifft am benannten Ort ein. Er klingelt und wartet. Es vergehen mehrere Minuten. Die Spannung beim Taxifahrer steigt. Vielleicht handelt es sich um eine Leerfahrt? Nach etwa sechs Minuten kommt ein Mann aus dem

[9] Der Kürze halber möchte ich auf eine theoretische Diskussion eines möglichst konsistenten Konzeptes hier verzichten. Ich werde im Rahmen prinzipieller Überlegungen an anderer Stelle darauf zurückkommen (siehe Anmerkung 11). Soviel läßt sich immerhin anmerken: Sowohl die antike Rhetorik als auch neuere hermeneutische Theorien (Gadamer, Habermas) machen sehr weitgehende Voraussetzungen, was die Rationalität des Sprechens als Diskursgeschehen betrifft. Damit gerät der hier behandelte Bereich nicht adäquat in den Blick. Zusammenfassend zu den Sprechakttheorien: *J. R. Searle,* What is a Speech act? In: *J. R. Searle* (Ed.): The philosophy of Language, Oxford 1971; *J. L. Austin,* How to do things with Words, Harvard University Press 1962; *D. Wunderlich,* Studien zur Sprechakttheorie, Frankfurt 1976; *H. G. Gadamer,* Wahrheit und Methode, Tübingen [4]1975; *J. Habermas,* Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1988.

[10] Die Anschrift ist als Bordell bekannt.

Haus. Er ist offensichtlich stark angetrunken. Seine Äußerungen während der darauf folgenden Fahrt sind zeitweise nur schwer verständlich.

T: Guten Tag, wohin geht's denn?

FG: Geradeaus.

T: Wohin geradeaus?

FG: Na, da entlang. (Zeigt in eine Richtung.)

T: Und dann?

FG: Nach A.

T: Und wohin da?

FG: Auf, fahr los!

T Fährt los. Nach ein paar Sekunden sagt der Gast:

FG: Fahr mal langsamer, ich suche meinen . . . (unverständlich).

T: Wie bitte?

FG: Meinen Hund, der ist mir nämlich heute mittag weggelaufen. Wir waren auf einem Fest, und dann war er plötzlich weg. Wir wollten gar nicht so lange da bleiben, aber dann trifft man den und den und so weiter, du weißt schon.

T: Und wie sollen wir hier in der Dunkelheit den Hund finden?

FG: Meine Frau ist doch dabei.

T: Wie, Ihre Frau und der Hund sind weg?

FG: Ja, weil wir auf dem Fest waren, und da hab' ich eben einen getrunken, das muß doch wohl erlaubt sein?

T (inzwischen ärgerlich): Mir ist das egal. (Fährt mehrere Straßen entlang, der Fahrgast beobachtet die Straße, dann winkt er ab.)

FG: Fahr nach A.! (Nach mehreren Minuten.) Wo kann man denn einen trinken in A.?

T: Um diese Uhrzeit ist das schlecht, vielleicht in der . . .-Bar oder in der . . .-Bar.

FG: Fahr mich zum . . .-Hotel, die haben noch offen. (Einige Sekunden Pause, dann beugt sich der FG zum Taxifahrer herüber.) Bist du verheiratet?

T: Ja.

FG: Die Weiber sind alle blöd. Erst muß man eine Menge bezahlen, dann hauen sie einfach bei einem Fest ab, und ich stehe jetzt da ohne Schlüssel und Geldbeutel.

T (strafft sich und wird bestimmt): Haben Sie überhaupt kein Geld dabei?

FG: Du brauchst keine Angst zu haben, ich habe hier noch was einstecken. (Kramt sehr umständlich in seinen Hosentaschen, dann triumphierend:) Da, ein Hunderter, reicht das?

T (beruhigt): Ja klar, da können wir ja sogar nach F. fahren.

FG: Nein, da will ich nicht hin.

T: War ja nur ein Scherz.

FG (kurze Pause): Bist du glücklich verheiratet? (Fixiert den Taxifahrer, schwerer Alkoholgeruch.)

T: Ich schon, warum fragen Sie?

FG: Das geht dich nichts an. (Eine Zeitlang Stille.) Du denkst doch eh nur an das Geld, das du mit mir verdienst.

T: Ja.

FG: Gut, du bist wenigstens ehrlich. Meine Frau hat 'nen Freund, das ist auch noch ein Kumpel von mir. Jetzt will sie sich scheiden lassen.

T: Hat sie gesagt, warum?

FG: Ja, weil sie den Freund hat.

T: Nein, ich meine, passen Sie ihr nicht mehr?

FG (schweigt eine Zeitlang): Das ist der Alkohol. Ich sauf' immer zu viel. Dann treffe ich den und den, und dann bleib' ich beim Fest sitzen, und meine Frau will weg mit dem Hund. Ich will aber nicht. Ich hänge so an dem Hund. Den will sie auch mitnehmen. Zum Glück haben wir keine Kinder. (Schweigt.) Das ist das Saufen. Bist du Student?

T: Nein.

FG: Laß mich da vorne 'raus.

T: Aber das . . . -Hotel ist erst in der . . .-Straße.

FG: Ist mir egal, ich bezahl' doch die Fahrt.

T: Hält an.

FG: Nein, fahr mich doch zum . . . -Hotel.

T: Fährt weiter.

FG: Du bist schon in Ordnung. Trinkst du auch was?

T: Manchmal ein Bier.

FG: Hast du Kinder?

T: Ja, vier Mädchen.

FG: Du bist ein Arschloch, ich wollte doch da vorne aussteigen.

T: Nein, Sie wollten zum . . . -Hotel, hier vorne ist es. (T. hält an, nennt den Fahrpreis, der FG bezahlt mit gutem Trinkgeld.)

FG: Holst du mich ab, wenn ich dich anrufe?

T: Wann denn ungefähr?

FG: So um 2.00 bis 3.00 Uhr.

T: Das tut mir leid, da bin ich nicht mehr da.

FG: Ja, ja, das ist wie mit meiner Frau, die will mich auch nicht.

T (ärgerlich): Jetzt halt den Rand. Vielleicht hörst du bei Gelegenheit mal auf, dich nur selbst zu bemitleiden. Du schmeißt seit S. mit Kraftausdrücken

um dich und säufst zuviel, und dann erwartest du, daß man dich mag. Das Kunststück mußt du mir mal vormachen. Wenn ich ein anderer Taxifahrer wäre, wärest du schon längst rausgeflogen.

FG (sieht sehr aufmerksam und fast nüchtern aus, sieht den T. an): Du hast recht, bist kein Taxifahrer?

T: Doch, schon seit zwölf Jahren.

FG: Ich ruf' dich dann im Taxi an.

T: Ist in Ordnung, wenn ich da bin, fahre ich dich. Ich kann's aber nicht versprechen.

FG (macht einen fast gelösten Eindruck): Du bist in Ordnung, du fährst mich dann, ja?

T: Mal sehn. Mach's gut.

Der Fahrgast steigt aus und wankt zum Hotel. Der Taxifahrer beendet die Schicht gegen zwei Uhr. Der FG hat nicht mehr angerufen.

Bewertung/Analyse: Erst als das Verhalten des T sowohl die Sicherheit als auch eine persönliche Gekränktheit zeigt, er also massiv interveniert, entspannt sich die Situation fast bis zur Lösung der inneren Spannung des FG. Die Haltung des FG beginnt sich trotz des erheblichen Alkoholkonsums zu entspannen. Die Person kommt zum Vorschein, und zwar ab dem Punkt, wo er die persönliche Integrität des Fahrers bedroht und dieser entsprechend reagiert, indem er zu verstehen gibt, daß hier die Grenze des Zumutbaren erreicht ist.

3. McDonald's

T steht am Bahnhof. Es ist ca. 17.00 Uhr, Berufsverkehr. Es nieselt leicht. Ein jüngerer Mann (22–24 Jahre) steigt mit einem McDonald's-Becher, aus dem ein Saugröhrchen ragt, ein. Bekleidet ist er mit Jeans und einem gelben T-Shirt.

FG: Servus, ich muß nach L. (Ortsteil von A.)

T: Oje, da ist alles dicht vom Berufsverkehr.

FG: Ich weiß, tut mir leid, aber ich wohne da.

T: Nein, das muß Ihnen nicht leid tun, ich fahr' schon hin.

FG (beugt sich nach vorne, schaut durch die Scheibe in Richtung Himmel): Sauwetter, was?

T: Ja, scheußlich!

FG: Und dann der ganze Dreck in der Luft, die ganze Welt geht an'nen Arsch.

T: Ja, die Umwelt ist schon ganz schön kaputt.

FG: Sag mir, ist das alles? Am Abend bin ich fertig; da kann ich nicht mal mehr weggehen. Ich schaff' jetzt seit Wochen jeden Tag zwölf Stunden lang. Ich hab' noch nicht mal Zeit, das Geld alles auszugeben. Abends kann ich dann nur noch pennen.

T: Und wenn du etwas weniger schaffst?

FG: Geht nicht, sind mehrere Kollegen krank, da wirste verrückt.

T: Wenn du selbst krank bist, kannste auch nicht arbeiten.

FG: Stimmt. (Kleine Pause.) Wieviel arbeitest du?

T: Ist unterschiedlich, wie ich will.

FG: Und reicht dir dann die Kohle?

T: Alles kannst du nicht haben. Entweder du versuchst, gescheit zu leben, oder du willst 'ne Menge Geld verdienen. Ich glaube nicht, daß du beides zusammen haben kannst.

FG (kleine Pause): Warum ist das so mit der Umweltverschmutzung?

T: Meinst du die Fabriken?

FG: Nein, ich glaube, die meisten schaffen einfach nur, dann kommen sie heim und haun ihre Frauen und Kinder, und irgendwann verreckst du.

T: Ich finde, da hast du schon viel gewonnen.

FG: Wie meinst du das?

T: Du mußt erst mal wissen, daß etwas nicht stimmt, dann kannst du was ändern, vielleicht weniger arbeiten oder so.

FG: Hast recht. (Kleine Pause.) Fährst du öfters?

T: Ja, schon, wohin willst du in L.?

FG: Die . . . -Straße, da vorne kannst du anhalten. (Wendet sich beim Bezahlen dem Taxifahrer zu.) Ich kenne dich.

T: Woher?

FG: Keine Ahnung, gehst du ab und zu in die . . . -Kneipe?

T: Nein.

FG: Na, ja, mach's gut, vielleicht sieht man sich mal wieder.

Analyse/Bewertung: Der Fahrgast hat seine anfängliche Spannung und Gereiztheit verloren. Dies drückt neben der Änderung in der Haltung, die hier nicht wiederzugeben ist, auch die Formulierung am Ende aus, ob man sich kenne. Eine gewisse Vertrautheit hat sich im Laufe des Gesprächs herausgebildet. Der Abschluß bleibt zwar, wie bei jedem Gespräch im Taxi, letztlich offen, ist aber dennoch nicht unbefriedigend.

4. Der Fahrer K.

T steht an einem Taxistand, putzt die Scheiben, es ist nicht viel zu tun. Der Taxifahrer K. kommt zum Taxi.

K: Hallo, wenn du fertig bist, kannst du ja bei mir weitermachen.

T: So siehst du aus, mir reicht das Geputze am eigenen Wagen.

K: Sag mal, du hast doch mit solchen Dingen zu tun, ich meine, ich weiß nicht genau, wie ich es ausdrücken soll, aber was ist der Sinn des Lebens?

T (erstaunt, das Fensterputzmittel in der Hand, über die Motorhaube des Taxis gebeugt): Sag mal, findest du das nicht merkwürdig, hier am . . . Stand, so eine Frage? Gut, entschuldige bitte, was meinst du mit der Frage?

K: Weißt du, wenn ich so im Taxi sitze, gerade wenn ich nachts fahre, dann habe ich ja Zeit. Meistens sitzt ja jemand bei dir, der . . . (er nennt eine Reihe von Taxifahrern) oder du hast einen Fahrgast. Aber gerade später in der Nacht. Da hatte ich mir neulich überlegt, was ist eigentlich der Zweck von dem Ganzen?

T: Das kann ich dir auch nicht sagen. Jedenfalls kann ich nicht so tun, als ob man so etwas weiß wie andere Dinge, z. B. wie man Taxi fährt.

K: Aber du hast doch mit solchen Dingen zu tun, an der Uni und so.

T: K., es tut mir leid, ich weiß schon ungefähr, was du meinst, aber die Frage nach dem Sinn kann man nicht so beantworten wie andere Fragen. Ich als Christ würde ja sagen, daß man sein Leben für jemand anderes lebt.

K: Meinst du für die Frau und Kinder?

T: Nicht nur, weißt du, du bringst mich echt in Verlegenheit. Eigentlich bräuchte man für so ein Gespräch mehr Zeit als hier an diesem Taxistand.

K (zuckt mit den Schultern): Haste recht.

T: Gut, dann ganz schnell: Sinn ist etwas, was du nicht findest, sondern etwas, was dir geschenkt wird, wenn du dich selbst annimmst, auch deine Fehler, und wenn du deinen Willen und deine Aufmerksamkeit gleichzeitig auf die anderen, mit denen du zu tun hast, richtest. Zu kompliziert?

K: Du meinst, auch auf die Fahrgäste?

T: Auf alle.

K: Und dann?

T: Was – und dann?

K: Wenn du stirbst?

T: Es tut mir leid, hier kommt ein Fahrgast.

K: Ja, stimmt, mach's gut.

T: Tschau. (T. fährt los.)

Analyse/Bewertung: Auch wenn es sich nicht um die typische Situation Taxifahrer – Fahrgast handelt, stellt diese Episode eine typische Taxigeschichte dar. Die Geschwindigkeit der Kontaktaufnahme, das Environment, der Zeitdruck vor einem möglichen Eintreffen eines Fahrgastes. Dadurch kommt der Gesprächspartner sehr schnell auf sein Problem zu sprechen. Er erwartet sich Zuspruch, zumindest die Bereitschaft, mitzudenken. K. hat Hauptschulabschluß und eine abgebrochene Lehre hinter sich, ist verheiratet, zwei Kinder. Der Taxifahrer sucht sich im ersten Moment dem Druck zu entziehen, indem er betont, dies sei nicht der richtige Ort. Dann wendet sich allerdings die Gesprächssituation, und er beginnt, sich auf das Problem einzulassen. Aus den unmöglichen Diskursbedingungen entwickelt sich doch ein fruchtbares Gespräch.

5. Die ältere Dame

Ein über Funk vermittelter Auftrag am frühen Nachmittag. An der bezeichneten Stelle steht niemand. Auch die Rückfrage über Funk bei der Zentrale ergibt keine neuen Anhaltspunkte. Der Taxifahrer fährt die Straße entlang, wendet, fährt in die andere Richtung, wendet, fährt wieder zurück. Inzwischen sind zehn Minuten vergangen. Jetzt steht eine ältere Frau, Mitte siebzig, elegant gekleidet, am Straßenrand, wirkt nervös. Der Taxifahrer öffnet von innen die Beifahrertür.

FG: Ja, wo bleiben Sie denn, ich warte schon die ganze Zeit.

T: Das tut mir leid, aber das kann nicht sein. Ich war vor zehn Minuten schon da und bin dann die ganze Zeit die Straße auf und ab gefahren.

FG: Ach so, nein, ich hatte meinen Geldbeutel vergessen. Junger Mann, ich möchte in die . . .-Straße, zu Dr. . . . Das dauert etwas beim Einsteigen, wissen Sie, meine Hüfte ist operiert worden.

T: Haben Sie ein künstliches Hüftgelenk bekommen?

FG: Hören Sie auf, die Schmerzen wünsche ich nicht mal meinem Todfeind, dabei ist es jetzt schon zehn Wochen her.

T: Aber zehn Wochen sind doch gar nicht so lang.

FG (etwas ärgerlich): Dann laufen Sie doch mal zehn Wochen mit solchen Schmerzen herum.

T: Da haben Sie recht. Ich bin froh, daß ich das nicht habe.

FG: Früher konnte ich auf die höchsten Berge steigen. Wissen Sie, ich habe damals mit meinem Mann – das war ganz ungewöhnlich für eine Frau – weite Touren gemacht.

T: Das war bestimmt schön.

FG: Und heute – ist nichts mehr los. Man sollte nicht dasein, wenn man sich nicht bewegen kann.

T (in flappsigem Tonfall): So krank und behindert wirken Sie aber gar nicht.

FG (gestrafft und streng): Junger Mann, ich habe gemeint, daß es keinen Zweck mehr hat, hierzusein, wenn man sich nicht bewegen kann und zu nichts nütze ist.

T: Haben Sie Kinder?

FG: Eine Tochter, aber die lebt im Sauerland, und die hat ja selbst Familie, da hat sie keine Zeit.

T: Ihr Mann ist gestorben?

FG: Ja, schon vor zehn Jahren, das war ein sehr feiner Mensch, wissen Sie, er war Ingenieur bei der Firma . . . (Atmet tief ein.) Haben Sie Kinder?

T: Ja, vier.

FG: Was, so viele, so alt sehen Sie aber gar nicht aus?

T (lacht): Danke für das Kompliment, aber so taufrisch bin ich nicht mehr. (Nennt sein Alter.)

FG: Na ja, aber im Vergleich zu mir.

T: Da komme ich natürlich längst nicht mit.

FG: Da haben Sie noch einiges vor sich.

T: Wenn ich überhaupt so alt werde.

FG: Na, na, lassen Sie mal, das schaffen Sie schon. Sehen Sie, selbst ich mit meiner kaputten Hüfte habe das ja geschafft. Nächste Woche muß ich noch mal in die Universitätsklinik nach W. Vielleicht finden die ja noch was mit der Hüfte.

T: Ich denke schon, das sind doch ganz bekannte Spezialisten für solche Operationen.

FG (lächelt): Da haben Sie recht. Kann ich ein Visitenkärtchen von Ihnen bekommen?

T überreicht seine Visitenkarte.

FG: Könnten Sie mich da vielleicht fahren? Man kann so nett mit Ihnen plaudern.

T: Selbstverständlich, das ist ja mein Geschäft.

FG (mit lächelnder Miene): Das Plaudern?

T: Das auch, aber ab und zu fahre ich auch Auto.

FG lächelt, bezahlt und verläßt den Wagen.

Analyse/Bewertung: Nach den Schwierigkeiten der Kontaktaufnahme sowie verschiedenen Fehlern, was den Tonfall angeht, kommt ein im Grunde genommen gelöstes Gespräch zustande, bei dem die alte Dame zu einer inneren Ausgeglichenheit findet, obwohl die Schmerzen – objektiv betrachtet – sich sicher nicht reduziert haben. Die Ernsthaftigkeit des Gesprächs vermittelt das Gefühl des Als-Person-angesprochen-Werdens.

4. Seelsorge?

Man mag einwenden, daß alle Fälle, die geschildert wurden, im Grunde genommen keine Seelsorge darstellen. Kein einziges Mal bekam ein Gespräch eine religiöse Wendung. Keine einzige der für die Verkündigung üblichen Floskeln wurde verwendet. Niemand wurde missioniert. Schlimmer noch, der Taxifahrer zeigt sich in weiten Bereichen einem scheinbar selbstverständlichen christlichen Anspruch an ein Gespräch überhaupt nicht gewachsen. Die Zuwendung zum anderen erfolgt eher gezwungen, das Gespräch kommt nie an ein befriedigendes Ende. Versagen und Bewähren geben sich die Hand. Und überhaupt, könnte man dann nicht jeden Kontakt von Menschen untereinander, sobald er nicht rein instrumentell geschieht, unter den Begriff „Seelsorge" fassen? Und: Zu was taugt dann ein solchermaßen aufgeblähter Begriff der Seelsorge?

Diesem Problem werde ich an anderer Stelle nachgehen[11]. Im Grunde genommen möchte ich hier nur auf einen sehr feinen Riß in der Wirklichkeit aufmerksam machen, der während der Gespräche irgendwann auftaucht. Dieser Riß, der in das Dahinterliegende schauen läßt, ist so klein, daß ihn die meisten Menschen in all dem Getöse und den Geschäftigkeiten des Alltags übersehen. Dieser Riß zeigt sich dann, wenn jemand uns über die Ebene dessen, was eigentlich ausgehandelt ist, über die reine Funktion innerhalb einer Gesellschaft hinaus fordert. Denn dann ist der Punkt erreicht, wo ich, wenn ich gelernt habe, diesen Spalt in der Mauer wahrzunehmen, hinter die behauptete in die wirkliche Wirklichkeit der Menschen schauen kann. Der Weg dahin bedeutet, dem zu lauschen, was der Mensch in seinem jeweiligen Augenblick an menschlicher Wirklichkeit mitteilen will. Das verstehe ich unter

[11] Die in diesem Zusammenhang auftauchenden Probleme werden Inhalt meiner Habilitationsschrift sein.

„annehmender Seelsorge". Auch der Seelsorger muß seine Wirklichkeit dem Gesprächsteilnehmer zu erkennen geben. Denn dann ist er als Person erkennbar und nimmt somit den anderen auch als Person an. Als Person und in der Bezeugung dieses Personseins ist er Instrument der Seelsorge. Nicht Spezialisten befördern Gottes Reich, sondern Menschen in ihrem vollen Menschsein. Vielleicht könnte ich den Titel besser programmatisch formulieren: Vom Taxifahrer zum Seelsorger.

Georg König

Die Botschaft der Liedermacher – die Botschaft der Kirche

Eine Analyse der Texte besonders populärer Lieder zeigt, daß viele österreichische Liedermacher in Fragen der Humanität der Botschaft der Kirche nahestehen. Über die emotionale Bedeutung hinaus stellen diese Lieder eine gute Diskussionsgrundlage für junge Menschen dar; manche von ihnen eignen sich auch für Gottesdienste. Noch wichtiger aber wäre es, wenn die Kirche sich in ihrem eigenen Liedgut stärker den Rhythmus dieser Lieder aneignen würde. red

Popmusik –
ein zentraler Teil der Jugendkultur

Popmusik ist ein Teil unserer Kultur, speziell der Jugendkultur. Sie ist mehr als „nur" Unterhaltung. Viele Liedtexte sind nicht neutral: Sie zeigen auf, beziehen Stellung, regen zum Nachdenken an, fassen Wünsche und Sehnsüchte in Bilder. Deutsche Texte werden mit ziemlicher Sicherheit auch verstanden[1]. Ich gehe daher von der Voraussetzung aus, daß mit Unterhaltungsmusik auch Wertvorstellungen vermittelt werden. Für einzelne Jugendliche hat Harald Huber den Nachweis dafür bereits erbracht[2].

[1] Bei englischen Texten habe ich meine Zweifel. In dieser wesentlich größeren Musiksparte wären eher die Musik und die dazugehörigen Videos zu analysieren.

[2] Vgl. *Harald Huber*, A Real Mother. Zur Bedeutung von Musik im Leben von Kindern und Jugendlichen, Wien 1987.

Die Kommunikationsstruktur zwischen dem Interpreten und den Hörern ist reichlich kompliziert[3]. Stark vereinfacht könnte man sie so beschreiben:
Lieder sind Identifikationsmuster, die den Hörern durch Vorstellung im Radio, bei Konzerten und in Diskotheken angeboten werden. Die Interpreten und Produzenten möchten gerne, daß sie zu Hits werden. Die Hörer wählen aus dem riesigen Angebot aller Titel einige wenige durch Kauf und Hörerwunsch aus, und zwar jene, die eine Grundstimmung zumindest einer Hörergruppe treffen. Sobald das Lied zum Hit wird, verstärkt es vermutlich diese Grundstimmung.
Ich habe die Texte der 50 populärsten Lieder aus den Jahren 1979–1983 ermittelt, gesammelt und die Liedtexte untersucht[4]. Wolfgang Ambros, Ulli Baer, Peter Cornelius, Georg Danzer, EAV, Falco, Rainhard Fendrich, Ludwig Hirsch ... begannen im Beobachtungszeitraum ihre große Karriere. Ein Teil dieser Lieder wurde zu Evergreens, ein anderer ist vergessen.

Ergebnis der Textanalyse

Genau betrachtet hat jeder Interpret seine eigenen Botschaften. Es können aber thematische Schwerpunkte genannt werden.
Ein erster Schwerpunkt ist das Thema *„Liebe"*. In den einzelnen Liedern kommt vor allem die körperliche Dimension der Beziehung zum Ausdruck. Von der seelisch-geistigen Beziehung zum Partner wird weniger gesprochen, in einzelnen Liedern fehlt diese Dimension ganz. Von Treue ist direkt und indirekt die Rede, sie wird als Zielvorstellung nicht abgelehnt. Im Zusammenhang mit Liebeserklärungen kommt viel Selbstliebe zum Vorschein.
Die Liedersammlung enthält etwa ebenso viele kritische Lieder wie Liebeslieder, wo-

[3] Vgl. die Kommunikationsmatrix von H. Rauhe, in: *H. Rauhe*, Popularität in der Musik. Interdisziplinäre Aspekte musikalischer Kommunikation (Musik und Gesellschaft, Heft 13/14), Karlsruhe 1974.

[4] *Georg König*, Die Botschaft der Liedermacher – die Botschaft der Kirche, Diplomarbeit an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, 1987. – Um die Botschaft der Liedermacher nach objektiven Kriterien zu erfassen, wurden jene 52 Lieder ausgewählt, die von österreichischen Interpreten zwischen 1979 und 1983 am populärsten waren. Zur Ermittlung der Popularität wurden die Häufigkeit der Abspielungen in Rundfunk und Diskotheken, der Verkaufserfolg und die Plazierung in der Ö3-Hitparade beachtet.

mit *„Kritik"* den zweiten thematischen Schwerpunkt darstellt. Kritisiert werden Korruption, Selbstzufriedenheit, Überheblichkeit, Gewalt, Autofanatismus, Ungerechtigkeit, Spießbürgermoral. Die Autoren kritisieren alle Formen der Unwahrheit, wehren sich gegen Bevormundung, kritisieren Auswüchse der Konsumgesellschaft und halten die Lebensbedingungen für veränderbar.

Eine weitere Gruppe von Liedern habe ich unter dem Begriff *„Sehnsucht"* eingeordnet. Neben der Sehnsucht nach Liebe ist die Sehnsucht nach Freiheit die stärkste: Freiheit von Lenkung, Freiheit zur Selbstbestimmung. Die Sehnsucht nach humanen Werten (z. B. Liebe, Wahrheit, Friede, Mut, Geduld, Naturverbundenheit . . .) kann als Sehnsucht nach Sinn und Heil interpretiert werden. Die übrigen Lieder dienen der *Unterhaltung* oder sie besingen verschiedene konsumorientierte Möglichkeiten der Freizeitgestaltung.

Wenn die Interpreten „Stimme des Kollektivs" sind und die Themen der populärsten Lieder die Sehnsüchte der Hörer widerspiegeln, so sind dies folgende: Liebe, Freiheit, Humanität, Wahrheit, Freizeit.

Die Botschaften im Vergleich

Der Vergleich der Inhalte der Botschaften der Liedermacher und jener der Kirche hat ihre strukturellen Unterschiede mit zu berücksichtigen. Von den Liedertexten können Systematik, Vollständigkeit, theologisches Sprachniveau oder eine die eigene Existenz gefährdende Konsumkritik nicht erwartet werden. Auch eine ernste Aussageabsicht ist nicht immer vorhanden.

Am meisten stimmen Liedermacher und Kirche in Fragen der Humanität überein. Die Zielvorstellungen von einem menschenwürdigen Leben sind sehr ähnlich. Wesentlich weniger Übereinstimmung gibt es in Fragen der Partnerbeziehung, da mehrere Texte Liebe auf Sexualität verkürzen.

Die Sehnsüchte der Menschen werden von den Liedermachern erkannt und formuliert, Orientierungshilfen bieten sie aber kaum. Hier reicht die Botschaft der Kirche wesentlich weiter und tiefer[5]. Lieder, die nur der Unterhaltung dienen, sind schwer mit der Botschaft der Kirche zu vergleichen.

Eine Auseinandersetzung mit Glaube oder Kirche findet in den populären Texten nicht statt.

Persönliches Resümee

Da nur wenige Lieder im krassen Widerspruch zur Botschaft der Kirche stehen, ist es meinem Ermessen nach nicht gerechtfertigt, die Botschaft der Liedermacher als „Vehikel einer Gegenreligion" zu bezeichnen[6]. Das mag vielleicht – und auch da nur eingeschränkt – für den Bereich des Okkultrock (Satansrock) stimmen, aber nicht für den Austropop. Die Interpreten sind auch keine „Geheimen Verführer". Das Publikum wählt selbständig und nicht genau berechenbar aus.

Popmusiker haben die Sensibilität, die aktuellen Fragen und Nöte zu erkennen und die Sehnsüchte zu formulieren (eine Fähigkeit, die bei der Kirche nicht immer so deutlich zum Ausdruck kommt). Ihr Hauptanliegen ist ein humanes, und so halte ich es für möglich, daß sie Jugendlichen, die der Kirche fernstehen, als barmherzige Samariter erscheinen, weil sie sich von ihnen verstanden fühlen. Konkrete Orientierungshilfen geben die Liedermacher in ihren populären Texten kaum, und da auch die Grundfragen nach dem Woher und Wohin des menschlichen Lebens nicht behandelt werden, ist ihre Hilfe eher dürftig.

Pastorale Konsequenzen

1. Auf inhaltliche Übereinstimmungen hinweisen

Die Popmusik ist durch die Kirche nicht steuerbar. Sie greift entweder von sich aus ein humanes Anliegen auf und verkündet in ihrer Sprache eine christliche Botschaft, oder sie tut es eben nicht. Es wäre ein Unsinn zu versuchen, kirchlicherseits bei einem populären Interpreten ein Lied in Auftrag zu geben.

Wenn man bemerkt, daß in einem wichtigen Anliegen ein Lied eine spezielle christliche

[5] Schon ein kurzer Blick auf die Textbeilagen der Langspielplatten zeigt, daß es in dieser Produktsparte viele Lieder mit entsprechenden Texten gibt, die aber nicht zu Hits wurden. Das Publikum hat sie nicht in gleichem Maß gewählt. Teilweise sind sie auch von der Musik her zu differenziert und von vornherein nicht als Hit gedacht.

[6] „Musik ist . . . zum entscheidenden Vehikel einer Gegenreligion geworden und so zum Schauplatz der Scheidung der Geister." (*J. Ratzinger,* Liturgie und Kirchenmusik, in: L'Osservatore Romano 16 [1986, 6], 10.)

Botschaft verkündet, z. B. einen Mißstand anprangert oder zum Nachdenken darüber anregt, dann ist es nach meinem Ermessen sinnvoll, öffentlich darauf hinzuweisen. Man kann das Lied z. B. im RU oder in Jugendstunden besprechen, in einem Gottesdienst abspielen oder den Text im Pfarrblatt abdrucken (nachdem man sich die Genehmigung dafür geholt hat). Die Kirchenzeitung kann ein Interview mit den Interpreten bringen etc[7].

Ein Liedtext als Gesprächsgrundlage hat viele Vorteile: er ist kurz, hat emotionale Qualität, ist in der gegenwärtigen Sprache der Jugendlichen geschrieben und wird daher auch verstanden. Er ist meist für mehrere Interpretationen offen, nicht belehrend, nicht fordernd . . .

Prinzipiell bieten auch Lieder, deren Grundaussagen nicht mit jenen der Kirche übereinstimmen, eine gute Diskussionsgrundlage. Man kann verschiedene Lebenseinstellungen verdeutlichen und so leichter darüber sprechen. Bei der kritischen Besprechung eines aktuellen Liedes ist aber große Zurückhaltung geboten. Ein Lied gehört zur Privatsphäre eines Jugendlichen, sozusagen zum Inventar seiner gefühlsmäßigen und geistigen Wohnung. Es stellt einen Vertrauensbeweis dar, wenn er diese herzeigt und z. B. sein Lieblingslied in eine Gruppe mitbringt. Ein solches Lied zu kritisieren stört die Beziehung zu dem Jugendlichen.

2. Den Rhythmus übernehmen

Über 90% der populären Musik sind mehr oder weniger ausgeprägt von einem Rhythmus getragen, den man „off-beat" nennt. Er ist gekennzeichnet von der Betonung des 2. und 4. Taktteils. Im Gegensatz dazu wird in der europäischen klassischen Musik sowie in der traditionellen Volksmusik seit Jahrhunderten der 1. und 3. Taktteil betont. Populäre Sender wie Ö3, Bayern 3 spielen fast ausschließlich Musik mit diesem „off-beat"-Rhythmus. Zur Zeit setzt sich dieser Rhythmus weltweit und in fast allen Musikgattungen durch. Jede bessere dörfliche Blasmusik spielt auch Big-Band-Musik, beim Musikantenstadel ist bereits die Hälfte der (volksdümmlichen) Musik mit Schlagzeug unterlegt, und das spielt „off-beat"; die Operette ist out, das Musical in. Sowohl im Chinarestaurant als auch im türkischen Basar höre ich immer wieder, sobald „moderne" Musik gespielt wird, die alten Instrumente, die völlig fremden Tonsysteme und Harmonien, aber unterlegt mit dem „off-beat"-Rhythmus.

Alle Hits der 80er Jahre, die Freude ausdrücken, sind von diesem Rhythmus getragen. Das ist ein eindeutiger Befund, der nach meinem Ermessen eine pastorale Konsequenz erfordert. Es ist vollkommen logisch, daß Jugendliche und junge Erwachsene die Musik unserer Liturgie als langweilig empfinden. Lob, Freude, Lebensfreude sind in ihrem Musikempfinden an den Off-Beat gebunden. Ich bin daher überzeugt: Wenn Gloria und Sanctus – auch für Jugendliche fühlbar – etwas mit Freude zu tun haben sollen, dann müssen diese Lieder in diesem Rhythmus erklingen.

Für jene, die selten zur Kirche gehen, ist unsere Kirchenmusik eigentlich nicht verstehbar. Das behaupte ich für jene jungen Erwachsenen, welche die musikalische Revolution der späten 60er Jahre als Jugendliche bewußt mitgemacht haben (jene heute 40jährigen, die Beatles-, Bob-Dylan-, Rolling-Stones-Fans geworden und geblieben sind), und alle späteren Generationen, die in Radio und Fernsehen, in Diskotheken keine andere Musik mehr zu hören bekommen. Diesen Gruppen wird die Kirche bestenfalls als ein akustisches Museum erscheinen.

Aber auch jene, die von Kindheit an von den Eltern in den Gemeindegottesdienst mitgenommen wurden, sind mit unserer alteingeführten Musik unzufrieden. Sie singen kaum mit und empfinden sie als langweilig, sind aber von Rhythmusmessen begeistert. Eine Ausnahme bilden nur jene Jugendlichen, deren Eltern hauptsächlich klassische Musik hören. Nach der Anzahl der Ö1-Hörer zu schließen, sind dies ca. 7% der österreichischen Bevölkerung. Aber nach meiner Beobachtung sind auch diese Jugendlichen durchwegs musikalisch zweisprachig.

In Europa hat sich die Kultur geändert, speziell das Musikempfinden Jugendlicher und junger Erwachsener. Wenn es um Fragen der „Mission" geht, so sind diese untrennbar mit dem Anliegen der „Inkulturation" verbun-

[7] Von der Gruppe STS stammen mehrere Lieder, welche diesen Aufwand lohnen. Ein Beispiel dafür: STS, Das Boot ist voll, Text und Musik: Schiffkowitz, aus der LP: STS, Jeder Tag zählt, 1990.

den. Papst Johannes Paul II. hat in seiner Enzyklika „Redemptoris Missio" mit großem Nachdruck darauf hingewiesen. Man erwartet heute nicht mehr, daß ein brasilianischer Indianer die europäische Musik des 16. bis 19. Jahrhunderts zur seinen macht oder die Lieder des „Gotteslobs" schön findet und mitsingt.
Beim Großprojekt der „Neuevangelisierung" ist aber die Problemstellung die gleiche. Die Kirche kann mit ihrer „Frohen Botschaft" nur verstanden werden, wenn die Inkulturation des Evangeliums in die geänderte Kultur Europas gelingt. Das betrifft ganz wesentlich auch die Musik, besonders den Rhythmus.

Praxis

Walter Wiesli

Kirchenlied und Verkündigung

Welche Chancen haben alte und neue Kirchenlieder als liturgische Gesänge, und welche Möglichkeiten bieten sie für die Verkündigung? Nach einem bis auf Luther und die Gegenreformation zurückgehenden historischen Aufriß werden die heutigen Kirchenlieder nach ihren Verkündigungschancen abgefragt. *red*

Kirchenlied als Verkündigung?

Die Frage nach dem Verkündigungscharakter des Kirchenliedes ist zunächst eine typische Fragestellung der Reformationskirchen. Sie wird mehrheitlich, teils sogar entschieden bejaht von der lutherischen Theologie, die in einer kräftigen Inkarnationstheologie die Einheit von Wort und Musik, von göttlicher und irdischer Natur des Wortes Gottes betont. Im Lied geht es Luther wesentlich darum, *„das heilige Evangelion . . . zu treiben und in Schwang zu bringen"*[1]. Das Lied hat die Aufgabe, das Wort Gottes dem Volk einzuprägen und es lebendig zu erhalten. So wird der Gemeindegesang zu einem konstituierenden Bestandteil des Gottesdienstes, in welchem die Gemeinde ein liturgisches, wenngleich auch einziges Amt übernimmt. Die kerygmatische Grundintention wird vor allem in Luthers Katechismusliedern deutlich.
Von dieser Position setzt sich die Dialektische Theologie entschieden ab. Verkündigungscharakter kommt einzig und allein dem Wort Gottes zu. Die Musik ist lediglich ein Vehikel für das Wort.[2] Offenbar steht hinter der schroffen Ablehnung des Verkündigungsauftrags der Musik die Sorge, die Musik könnte die Herrschaft über das Wort gewinnen und die Größe und Jenseitigkeit Gottes und seines Wortes konkurrenzieren.[3] Eine Fragestellung dieser Art ist der katholischen Liturgie fremd. Sie sieht alle Elemente des Gottesdienstes viel mehr auf der sakramentalen Zeichenebene. „Gesang ist weder bloße Zusammenfügung von Musik und Text noch zufälliges Aufeinandertreffen von reiner Musik und reiner Poesie. Er ist eine menschliche Urgeste, mit der Wörter und Töne eins werden. Im Gesang ist der Text Bedeutungsträger unter Verwendung des Mediums Musik; andererseits unterstreicht die Musik die Bedeutung des Ausgesagten und verleiht ihm eine deutlichere Gewichtung. Mit Hilfe des Wortes vermag die Musik dem Gott Jesu Christi einen ‚Namen' zu geben; durch die Musik jedoch versucht die menschliche Stimme, das Unsagbare zu sagen."[4] Die Einwohnung des Wortes Christi bewirkt sowohl das Singen der Gemeinde (Kol 3, 16) als auch umgekehrt: Das Lehren, Mahnen und Singen der Gemeinde wird zum Anlaß und Ereignis der Einwohnung des Wortes (die beiden Partizipien in Kol 3, 16 instrumental interpretiert). Dies scheint einer katholischen Grundbefindlichkeit liturgischen Singens zu entsprechen, die weniger reflektiert als viel eher praktiziert wird.

Das außerliturgische Kirchenlied

Martin Luthers Vorstoß zur ‚Deutschen Messe' veranlaßt die Katholiken zunächst zu ei-

[1] Aus Luthers Vorrede zum Wittenberger Geistlichen Gesangbüchlein 1524.

[2] *F. Buchholz*, Musik und Musiker in der christlichen Gemeinde, Regensburg 1956, 17.
[3] *Ders.*, Verkündigungscharakter des Singens, in: MuK 26 (1956) 269.
[4] Dokument der Universa Laus 1980, 5.5, in: KK 105 (1980) 190.

ner Gegenreaktion: Der Status quo wird festgeschrieben: Es gibt weiterhin keine eigentlichen volkssprachlichen Liturgiegesänge. Die Predigt unterlag allerdings den Regeln der lateinischen Kultsprache nicht. Damit entstand eine reiche volkssprachliche Singkultur rund um die Predigt. So ist nicht verwunderlich, daß das erste katholische Gesangbüchlein von Vehe (1537) nur Predigt- und Prozessionslieder anbietet. Auch das bedeutend umfangreichere Gesangbuch von Leisentrit (1567) enthält kein einziges liturgisches Meßlied. Offensichtlich beeindruckt durch die Wirkung der evangelischen Lieder und wohl auch auf Druck katholischer Gemeinden stellte es Leisentrit seinem Pfarrklerus frei, Teile der lateinischen Meßliturgie durch deutsche Lieder zu ersetzen: *„. . . nit allein vor und nach der Predigt, Sondern auch an stat des Patrem oder Offertorii auch des Commun . . .“*[5] Leisentrits großzügiges Denken, das sich übrigens auch in der Aufnahme vieler evangelischer Lieder zeigte, hatte angesichts der bald sich verschärfenden konfessionellen Abgrenzungstendenzen keine Chance. In der nachtridentinischen Reform mußte jede Annäherung an die evangelische Kirche wie eine nachträgliche Rechtfertigung der Reformation wirken. Das Konzil festigte die Klerusliturgie und mit ihr die lateinische Kultsprache. Die religiösen Aktivitäten der Laien verlegten sich auf paraliturgische Gottesdienstformen wie Andachten, Prozessionen und Wallfahrten. Die tridentinische Frömmigkeit konzentrierte ihr Reformbemühen vor allem auf Belehrung, Festigung im Glauben und Erziehung zur Tugend. Der lehrhafte Ton ist charakteristisch für alle neuen Liedtexte dieser Zeit.

Das Kirchenlied als katechetisches Zugpferd

Das nachtridentinische Kirchenlied wird von den Jesuiten auf das nachhaltigste geprägt. Im Zuge der Reorganisation der darniederliegenden Pfarrseelsorge und der Neuordnung des gesamten Schul- und Erziehungswesens schuf der neue Orden die institutionellen Voraussetzungen. Es gibt kaum eine bedeutsame Kirchenliedsammlung, die nicht von den Jesuiten herausgegeben wurde oder irgendeinen Zusammenhang mit ihnen hat. Dabei nimmt vor allem Petrus Canisius eine maßgebliche Schlüsselrolle ein. Die bis zu seinem Tod (1597) 200mal aufgelegten Katechismen werden immer auch zu Förderern und Verbreitern des Kirchenlieds. Das Geistliche Psälterlein (1637), eine Verbindung von Gesangbuch und Kleinem Canisius, wird zum größten Verkaufserfolg des 17. Jh. Die Nachfrage war so groß, daß sogar Raubdrucke entstanden: *„viele falsche Nachtrukken, und zwarn an uncatholischen Oertern . .“*[6] Der außerliturgische, auf Katechismusunterricht und Volksmission abzielende Liedgesang der Jesuiten wirkt bis weit ins 18. Jh. hinein. Unter dem Eindruck evangelischer Singpraxis versuchen vereinzelt auch jesuitische Gesangbücher das Lied in den Gottesdienst hereinzutragen. *„Viele leyen“*, so vermerkt das Mainzer Cantual von 1605, hätten *„jetzo grössere Lust bey dem Gottesdienst zu singen“*, anstatt schweigend das Leiden Christi zu betrachten oder den Rosenkranz zu beten.[7] Nationalkirchliche Strömungen in der Aufklärung fördern den deutschen Liedgesang in der Liturgie, so daß mehrere Diözesen nach 1780 sogar nachdrücklich dafür eintreten (Salzburg 1782, Paderborn 1785, Mainz 1788). Jedoch gelang es der deutschen Meßliturgie nicht, sich durchzusetzen. Abgesehen von ein paar Sondergenehmigungen (für Deutschland, Polen, Jugoslawien und mehrere Missionsgebiete) bleibt die Verpflichtung für die lateinische Kultsprache bis 1964 in Kraft.

Verkündigung im Kirchenlied 1993

Mit der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils tritt eine grundsätzliche Wende ein: Das Kirchenlied darf den Anspruch erheben, „pars integralis“, integrierender Bestandteil der Liturgie, zu sein (Art. 112). Ob sich alle Konzilsväter in den doch eher zurückhaltend und vorsichtig formulierten Artikeln 54 und 113 einen derart raschen und radikalen Durchbruch des muttersprachlichen Singens, vorab des Kirchenlieds, in der Meßfeier gewünscht haben, mag bezweifelt werden. Praktisch gaben dann doch die zuständigen Bischofskonferenzen mit der Herausgabe neuer Gesangbücher

[5] Vorrede zu Geistliche Lieder und Psalmen 1567.

[6] Vorrede zum Psälterlein, Ausgabe 1701.

[7] *W. Bäumker*, Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen, I 198–200, aus: *A. Heinz*, Die Jesuiten als Förderer deutscher Meßlieder, LJ 35 (1985) 158.

ganz einfach deren Inhalt zum liturgischen Gebrauch frei: 1966 war dies das Schweizer Kirchengesangbuch, 1975 das ‚Gotteslob'.
Das Kirchenlied hat nun seine Kanzel, erreicht es aber auch die Menschen – vergleichbar mit dem Lied im 17. Jh.? Luther hat mit seinem bildkräftigen Vokabular und dem untrüglichen Gefühl für würzige, treffsichere Sprachnuancen den Menschen unmittelbar getroffen. Und wenn Paul Gerhardt die Glucke, den Storch und die hochbegabte Nachtigall weltoffen und so konkret ins ständisch gefärbte Weltbild einbrachte, da hat wohl mancher aufgehorcht. Kommen unsere Kirchenlieder ebenso beim Menschen an?
Will man das Lied als Botschaft verstehen, so muß auch von dem die Rede sein, der diese Botschaft vernimmt. Wie ist das Umfeld, in welches diese ‚Nachricht' vermittelt wird, und wie ist es um diese selber bestellt? Ihre Weitergabe scheint erstmals nicht mehr gesichert; dies schreiben die Schweizer Bischöfe zum Abschluß der Synode 85: „Auf der ganzen Erde ist heute die Weitergabe des Glaubens und der aus dem Evangelium erfließenden moralischen Werte an die kommende Generation in Gefahr."[8] Umbrüche säkularen Ausmaßes verändern die Gesellschaft. Bisherige Selbstverständlichkeiten werden in Frage gestellt, Gewohnheiten und Traditionen verschwinden, alte Bindungen fallen. Eine Vielfalt von Sinndeutungen und Weltanschauungen konkurrenzieren sich. Der einzelne muß sich in einer Vielfalt von Wertangeboten und Verhaltensmustern zurechtfinden. Eine immens plurale Welt zwingt zum Aussuchen und Auswählen. Diesem Zwang unterziehen sich auch Christen. So finden wir in der gleichen Kirchenbank Traditionalisten neben Fortschrittlichen, Fundamentalisten neben Esoterikern, die problemlos buddhistisches Gedankengut mit der christlichen Botschaft in Einklang bringen, Mystiker neben politischen Christen . . .
Bereits vor gut zwanzig Jahren beschrieb Halbfas die „Unkirchlichkeit der Jugend" als ein Charakteristikum der heranwachsenden Generation.[9] Dieser Befund hat sich inzwischen noch potenziert. Zumal im Blick auf den Lebensstil und die Hörgewohnheiten stehen sich Jugend und Kirche weithin beziehungslos gegenüber. Musik wird für breite Schichten zur Kompensation individuell oder gesellschaftlich verursachter Defizite, deren Ursachen wohl in einer abgrundtiefen Entfremdung zu suchen sind. Stichwortassoziationen Jugendlicher zum Thema Musik: *„Ärger, Droge, Entspannung, Frust, Gelöstheit, Schwierigkeiten, Stimmung, Stimulanz, Therapie, Traum, abhängig, abreagieren . . ."*[10] Das Volkslied als Gut der breiten Massen ist tot. Es ist zum Kulturgut aufgerückt und lebt nur mehr weiter in Kleingruppen, Chören, Liebhaberkreisen. Wenn weiterhin vom Volkslied die Rede sein kann, dann nur mehr im Kirchenlied. Dies erhellt seine Chance und Verantwortung.

Chancen des Kirchenlieds heute

Eine Bresche für die Ökumene

Derzeit sind im deutschsprachigen Raum drei neue Kirchengesangbücher im Entstehen: Das Gesangbuch der Evangelischen Kirche in Deutschland, das Reformierte und das Katholische Kirchengesangbuch in der Schweiz. Alle sind sie darauf bedacht, das uns überkommene Kirchenlied, „die edelste Gattung der Volkspoesie" (Joh. Gottfr. Herder), in seiner Vielfalt und Ursprünglichkeit möglichst gemeinsam weiterzureichen. Damit ist eine erste, nicht zu unterschätzende Chance des Kirchenlieds genannt: Die ökumenische Dimension. Wie nie zuvor können wir Gott „einträchtig und mit einem Munde" preisen (Röm 15, 6). In einer mehr als 20jährigen Arbeit hat die Arbeitsgemeinschaft für Ökumenisches Liedgut rund 400 Lieder auf eine gemeinsame Fassung gebracht. Die einzelnen Kirchen sind eingeladen, sich auf diese nun gemeinsamen Fassungen einzulassen – und sie tun es in der Tat in einer erstaunlichen Offenheit. In der Schweiz nehmen Vertreter beider Gesangbuchkommissionen in der Schwesterkommission Einsitz; in regelmäßigen gemeinsamen Sitzungen werden abweichende Fassungen noch nicht bereinigter Lieder behandelt und nach Möglichkeit vereinheitlicht. Inzwischen verbinden uns rund 150 Gesänge. Nicht selten macht eine Rückkehr zur ursprünglichen Fassung,

[8] Aus: Junge Eltern reden über Religion und Kirche, Zürich 1986, 7.
[9] *Hubertus Halbfas,* Kirche und Jugend, in: Katechet. Blätter 95 (1970) 274ff.
[10] Musik – Eine Droge, AGMÖ-Publikationsreihe, Linz 1986, 37.

die in vielen Fällen farbiger, konkreter und gekonnter ist, eine Einigung möglich. Freilich, der Streit, wieviel alte Patina dem Kirchenlied ansteht, bleibt weiterhin aktuell.[11] Insgesamt aber scheint das Traditionsbewußtsein, welches gerne ein Glaubenszeugnis unserer Vorfahren in deren Sprache weiterzugeben bereit ist, zu wachsen.

Aufbruch der Gottesdienstformen

Obwohl die Eucharistiefeier die Mitte einer christlichen Gemeinde bleiben muß, birgt doch ihr durch die gegenwärtige seelsorgerliche Versorgungslage bedingte zahlenmäßiger Abbau auch neue Chancen. Zugegebenermaßen hat sich die gemeindliche Feier zu sehr nur auf sie konzentriert. Die Wieder- und Neuentdeckung anderer Gottesdienstformen kann zu einer echten spirituellen Bereicherung und zu einem differenzierteren Umgang mit dem Kirchenlied führen. Man wird hellhöriger für das unbedachte, oft geistlose Absingen einzelner Strophen. Eine Vielfalt von Möglichkeiten bietet sich an: alternierendes Singen, eingeschobene Zwischenspiele und Versetten, instrumentale oder vokale Überstimmen, Cantus-firmus- oder Kantionalsätze u. a. Vor allem aber auch ruft das Kirchenlied selber nach weiteren Gesangsgattungen: nach Rufen, Akklamationen, Litaneiartigem, Kanons und einfacher, für die Gemeinde leistbare Mehrstimmigkeit. Ein Aufbruch der Gottesdienstformen könnte ohne penetrant pädagogische Aufsässigkeit zu einer größeren katechetischen Effizienz führen. Mit der vermehrten Einbindung der Feier in den biographischen Lauf des Christen- und Gemeindelebens könnte die Feier der Sakramente intensiver als Zeichen der Nähe Gottes erfahren werden. Und diese wiederum, umgeben von einem Kranz anderer sakramentlicher Zeichen (wie etwa Segnungen), erscheinen weniger als einmalige rituelle Akte, sondern viel eher als je neue Zugangswege zur Gottesbegegnung und dem christlichen Miteinander. Dies ist das Grundanliegen des „lebenstheologischen Ansatzes", welcher das Konzept des künftigen Katholischen Gesangbuchs bestimmen soll.[12]

[11] Vgl. dazu: *J. J. Aengenvort,* Textprobleme im Kirchenlied heute, MAI 1969, 11, und die Replik darauf: *M. Jenny,* Was machen wir mit den alten Liedern? MAI 1970, 77.

[12] *Werner Hahne,* Die theologischen Perspektiven des neuen kath. KG, in: SKZ 35 (1991) 529ff.

„Gebt uns neue Kirchenlieder"

Nach einer ersten Vorauspublikation zum kommenden Katholischen Kirchengesangbuch (Faszikel 91, Advent und Weihnachten, 116 S.) meldeten sich Seelsorger mit der Forderung nach einer erheblichen Anreicherung von jugend- und kindgemäßen Gesängen. Äußerungen, die sinngemäß auf die Gleichung „neue Lieder = neue Kirche" zu bringen wären, stimmen nachdenklich! Obwohl ein Gemeindebuch ergänzende Jugendgesangbücher nicht ersetzen oder überflüssig machen wird, ist das Anliegen ernst zu nehmen. Allein schon aus dem zahlenmäßigen Gewicht vorhandener jugendgemäßer Gesänge müssen junge Christen spüren: Auch wir gehören zur Gemeinde und wissen uns ernst genommen.

Es gibt in der Tat ein neues geistliches Lied; seit 1960 vermehrte es sich in ständig anwachsender Zahl. Erwiesenermaßen geht es dabei nicht nur um das Jugendlied; inzwischen hat es auch in der Erwachsenen- und Seniorenarbeit seinen festen Platz erworben. In der Verbreitung hingegen haben Jugendchöre und Bands ein wesentliches Verdienst. So wurde der Umgang mit dem neuen Lied nicht selten wie kein anderes gemeindliches Handlungsfeld zu einem Schnittpunkt von Liturgie, Diakonie und Verkündigung. Mit seiner lebensnahen Sprache und einer Musik, die im besten Sinn des Wortes ‚zeitgemäß' ist und auch von wenig kirchennahen Menschen nachempfunden werden kann, kommt es einem lebenstheologischen Bemühen entgegen, das im Zusammenhang mit evangelisatorischer Pastoral nicht unterzubewerten ist. Es muß statthaft sein, Feste zu feiern, welche auch Menschen aufsuchen, die sich von den üblichen Gottesdienstfeiern nicht mehr angesprochen fühlen. Gerade solche Gottesdienste, in denen – nicht nur junge – Menschen ihre Ängste, Fragen, Sorgen und Hoffnungen artikulieren, erfordern eine neue Liedsprache, welche diese Inhalte umsetzt.

In der reformierten wie auch in der katholischen Gesangbuchkommission der Schweiz wurden Tausende neuer Lieder gesichtet. Was uns gerade bei neuesten Liedproduktionen auffiel, ist deren fundamentalistisch-integralistischer Tenor. Mehr als die Lieder der 60er Jahre vermitteln sie ein geschlossenes

Weltbild mit einer klar umrissenen Spiritualität und eindeutigen moralischen Leitbildern. In der Landschaft der komplexen Großkirchen nehmen sich viele von ihnen aus wie weltfremde Findlinge. Dies hindert nicht, daß sie in ihrer bekennerhaften, subjektiv anrührenden Art manche, vor allem jüngere Menschen anziehen. Ein Beleg dafür sind die unzähligen privaten Gemeindehefte, durch welche dieses Liedgut in unsern Gottesdiensten Eingang findet. Von den Jugendverbänden wurde es in recht großer Anzahl an unsere Gesangbuchkommission herangetragen, und der Entscheid, wie viele dieser meist glaubensfrohen, wenig problembewußten und mitunter naiven Lieder einem Gesangbuch bekömmlich sind, fällt immer wieder schwer. Ein weiteres Merkmal der jüngsten Liedproduktionen fällt auf: Viele signalisieren einen Rückzug in Richtung Privatisierung christlicher Existenzvollzüge. Es geht ihnen vor allem um Ermutigung zum Leben, um Alltagsbewältigung, Mitmenschlichkeit, Sinnfragen, wider die Angst und Resignation. Daß neue Lieder mehr nach Erde riechen, ist zu begrüßen. Trotzdem macht es nachdenklich, wenn zentrale christliche Themen im neuen Lied nur ganz spärlich aufklingen: Ostern, Geistsendung, Eschatologie. Zugegeben, die Thematik der ‚Basler Konvention' (Friede, Gerechtigkeit, Schöpfung) ist nicht selten ein sperriger Liedgegenstand. Von Müll, kaputter Umwelt und Krieg zu singen macht Mühe.[13] Dennoch muß es geistliche Lieder geben, welche die brennenden Themen unserer Zeit in der Kirche und im Gottesdienst unermüdlich in Erinnerung rufen. Auf der Gratwanderung hinsichtlich der Qualitätsansprüche und der Wahl neuer Kirchenlieder könnte ein Grundsatz der Arbeitsgemeinschaft ‚Universa Laus' richtungweisend sein:
Die Anforderungen ans neue Lied orientieren sich am Ziel, *„den durch die Auferstehung Jesu Christi erneuerten Menschen darzustellen und zu verwirklichen. Wahrheit, Wert und Gnade messen sich weder allein an ihrer Fähigkeit, die tätige Teilnahme zu wekken, noch an ihrem kulturellen Wert, ihrer Altehrwürdigkeit oder Volkstümlichkeit, sondern daran, ob sie dem Gläubigen die Stimme verleiht, das Kyrie eleison der Unterdrückten zu rufen, das Alleluja der Erlösten zu singen, das Maranatha der Wartenden wachzuhalten in der Hoffnung auf das kommende Reich".*[14] Das geistliche Lied soll das Recht haben, Leiden beredt zu machen und Wunden nicht zu verschweigen. Es soll Schmerz in Klage umsetzen und das Recht zum Schreien haben – im Sinn von Arnold Schönberg: „Musik soll nicht schmücken, sondern wahr sein."

[13] *Sigisbert Kraft,* Kirchenlied und „moderne" Lebenswelt, in: KK 101 (1976) 209ff.

[14] Dokument der Universa Laus 1980, 10. 1., in: KK 105 (1980) 196.

Joop Roeland

Die Sprache der Verkündigung

Die eigentliche Form der Verkündigung sollte nach Roeland eine „poetische Sprache" sein, die jeder sprechen kann, der mit offenem Herzen die Worte der Schrift liest und auf Menschen hört. *red*

„Parterre-Predigten": so nennt der österreichische Autor Alois Brandstetter die modernen, hinter dem Lesepult vorgetragenen Predigten. Und schaut dabei mit Nostalgie auf die denkmalgeschützte, selten noch verwendete Kanzel. „Zum Predigtstuhl verfügt sich nur selten einer. Die Prediger haben anscheinend selbst das Einsehen, daß sich für das, was sie zu sagen haben, der Gang zum Stuhl kaum auszahlt."*

Die neue Predigt – in die Liturgie integriert und gemeinschaftsstiftend

Man versteht die Nostalgie und die Kritik dieser Worte. Sind sie aber auch gerecht? Der neue Ort der Predigt, jener Ambo, wo vorher die Schriftlesung gesprochen wurde, hat der Predigt eher eine größere Bedeutung gegeben. Die Predigt ist wieder in die Liturgie integriert. Zu erinnern ist an frühere Zeiten, wo der Priester für die Predigt nicht nur den Altarraum verließ, sondern auch das Meßgewand ablegte. Heute ist die Predigt Teil von dem, was am Tisch des Wortes geschieht.

* *Alois Brandstetter,* Die Abtei, Salzburg ³1979, 71.

Viele Prediger sind sich dieser neuen Bedeutung bewußt. Der Eindruck ist, daß der Vorbereitung der Predigt heute mehr Anstrengung und Zeit gewidmet wird, als dies früher der Fall war.
Diese Ortsänderung der Predigt, ihre Integration in die Liturgie, ihre Verbindung mit vorangegangenen Lesungen ruft für die Sprache der Predigt Fragen auf. Welche Sprache ist hier zu verwenden? Eine liturgische Hochsprache? Oder ein Sprache der Exegeten, der Theologievorlesungen?
Das Verlassen der denkmalgeschützten Kanzel hat noch eine Folge. Denn tatsächlich ist es anders, ob man von einem Feldherrnhügel spricht oder eine „Parterre-Predigt" hält. Der neue Ort bedeutet auch eine größere Nähe zur Gemeinde. Dazu macht die Sprechanlage einen intimeren Tonfall und Zimmerlautstärke möglich. Die Gläubigen müssen nicht mehr angebrüllt werden.
So kann die Predigt zum Element werden von dem, was Liturgie auch ist: ein Zusammenkommen. Das moderne Wort der Predigt ist weniger auf Einschüchterung aus. Es will eher gemeinschaftsstiftend wirken.

In welcher Sprache?

Aber welche Sprache ist dazu zu verwenden? Eine Sprache, die sich der Banalität des Alltäglichen nähert? Gerade etwas ganz anderes als jene liturgische Hochsprache, nach der vorher gefragt wurde?
Wir sind alle vielsprachig. Die Sprache der Liebe ist anders als die Sprache im Finanzamt. Die Sprache der Dichter ist anders als die Sprache der Wissenschaft. Wer diese „Sprachspiele" durcheinanderbringt, könnte in erhebliche Schwierigkeiten geraten. Es ist nicht zu empfehlen, die Einkommenssteuererklärung auf poetische Art auszufüllen.
Man kann sich derselben Wirklichkeit auf verschiedene Art sprachlich nähern. Zum Beispiel: eine Blume. Ein Biologe, ein Mensch der Wissenschaft, spricht hier von Stempel und Pollen, er zählt die Blumenblätter, die Kelchblätter und ordnet die Blume in eine Gattung ein. Ein Dichter geht hier anders vor. Mit ungenauen Vergleichen und Bildern, mit mehrdeutigen Wörtern läßt er die Blume ungeteilt in ihrer Ganzheit stehen und manch Ungeahntes dazu. Die Sprache der Wissenschaft unterscheidet, legt auseinander, analysiert. Die Sprache der Poesie macht sichtbar, führt zusammen – auch was nicht zusammengehört. Die Sprache der Wissenschaft ist eindeutig und klar. Die Sprache der Poesie ist vielschichtig, läßt ahnen und vermuten, läßt aber so auch weiter sehen, als wir sehen können. Wir brauchen beide Sprachen: auch im Reden über Gott.
Denn hier gibt es die gleiche Zweisprachigkeit. Es gibt die Sprache des Theologen, er ist der Mensch der Wissenschaft, der Analytiker des Glaubens. Man braucht ihn.
Es gibt aber auch die Sprache des Beters. Der Beter steht sprachlich dem Dichter näher. Er ist sein Bruder. „Aus der Tiefe habe ich gerufen!" spricht ein Dichter in seiner Existenznot. Die Sprache des Beters hat denselben Tonfall, nur geht er noch einen Schritt weiter. Und leise fügt er hinzu: „Gott, höre auf meine Stimme." Beten ist eine Sprache der Liebe, die Sprache der Liebe aber ist eine poetische Sprache.
Auch die Sprache der Verkündigung ist eine poetische Sprache. Das gilt für beide Pole, zwischen denen die Verkündigung in der Messe sich bewegt. Einerseits ist da das Wort Gottes, das Deutung verlangt. Anderseits die Gemeinde, die angesprochen wird. Beides verlangt eine poetische Sprache. Zwischen diesen Gegensätzen der Exegese und der Banalität des Alltags baut das dichterische Wort eine Brücke.
Die Predigt ist Teil der Liturgie und hat das vorangegangene Wort der Schrift zu deuten. „Verstehst du auch, was du liest?" war die Frage des Philippus an den lesenden äthiopischen Hofbeamten (Apg 8). Und die Antwort des Äthiopiers: „Wie könnte ich es, wenn mich niemand anleitet?" Die Fortsetzung der Geschichte zeigt, daß die dann gebotene Anleitung des Philippus anders ist als eine theologische Vorlesung. Ausgehend von dem Schriftwort, das der Äthiopier gelesen hat, *verkündet* Philippus ihm das Evangelium. Verkündet: das ist mehr als Information, Erklärung. Wieviel mehr?
Ein Satz kann mehr bedeuten, als gesagt wird. „Der Kaffee ist fertig!" Mit diesem Satz meine ich nicht nur die Tatsache, daß der Kaffee fertig ist. Ich meine auch eine Einladung: „Komm, und trinke mit mir!" Ich sage mit diesem Satz mehr, als ich sage.

Glaubenssätze sind so gebaut. Sie sind mehr als einfache Feststellungen. Sie bekennen. Sie laden ein, rufen auf, wollen betreffen, berühren. Die Sprache der Wissenschaft ist eindeutig. Die Sprache der Predigt aber muß, auch wo sie zum Verständnis anleiten will, diesen doppelten Boden haben. Intellektuelles Verständnis, Aufklärung mag der Ausgangspunkt sein. Aber die Sprache muß mehr wollen. Sie muß auch versuchen, das Herz der Angesprochenen zu erreichen.
So war das auch in der Katechese des Philippus. In manchen Handschriften findet sich nach der Bitte um die Taufe ein sehr alter Zusatz: „Da sagte Philippus zu ihm: Wenn du aus ganzem Herzen glaubst, ist es möglich."
Das Wort zur Schrift sollte nicht nur erklären. Es sollte zu Herzen gehen. Die Sprache des Herzens aber ist die Sprache des Dichters.

Anforderungen durch die Hörer

Auch die Predigt als Ansprache der Zusammengekommenen oder – in der Diktion Brandstetters – als „Parterre-Predigt" verlangt diese poetische Redensart. Aus dem Alltag sind die Hörer zusammengekommen. Mit sich tragen sie diesen Alltag, auch dessen Gewöhnlichkeit. Hinter dieser Gewöhnlichkeit verstecken sich die eigentlichen Freuden, Sorgen, die Einsamkeit und die Liebe, die Schuld und der Hunger nach Gerechtigkeit, die Sehnsucht und Unruhe der Seele und die Frage nach dem, was leben läßt. Es ist die Aufgabe, durch die Banalität hindurch diese tiefere Ebene zu erreichen, die Frage hinter der Frage zu Wort kommen zu lassen. Der Weg dazu führt nicht über die Sprache der Wissenschaft oder der Information, sondern über die poetische Sprache. Die Sprache der Dichter kann zwischen einer Deutung der Schrift, die zu Herzen geht, und dem, was die Herzen der Hörer wirklich bewegt, eine Brücke bauen.
Beispiele dazu findet man in der ganzen Geschichte der Glaubenssprache: von den Psalmen bis zur Sprache von Drewermann, jetzt abgesehen von einigen seiner theologischen Positionen und einem gewissen, nicht immer für jeden erträglichen Pathos seiner Sprache.
Mit „poetischer Sprache" als eigentlicher Form der Verkündigung wurde hier mehr gemeint als eine direkte Übernahme der Sprache der großen modernen Dichter. Allerdings ist eine solche Lektüre eine Hilfe zur eigenen Sprachbildung.
Es ist gemeint: jene Poesie, die in jedem wohnt. Wenn einer anfängt, mit offenem Herzen die Worte der Schrift zu lesen und auf Menschen zu hören, dann wird das alles in seiner Predigt eine Stimme haben, eine poetische, die sich über sich selbst wundert.

Karl Terhorst

Elektronische Verkündigungshilfen – Möglichkeiten und Grenzen

Nicht als „sprechende Attrappe", sondern als Predigt-Hilfe, ähnlich den schriftlichen Predigthilfen, will der Autor das elektronische Angebot, das er gemeinsam mit Mitarbeitern entwickelt hat oder das andere Einrichtungen anbieten, verstanden wissen. Wenn dabei auch noch das Angebot „Beichten bei Theo" erwähnt ist, wird die Sache doch recht problematisch. Insgesamt aber können diese technischen Angebote wohl für manche eine Hilfe sein. *red*

Vorbemerkungen

Bei der Themenstellung dieses Aufsatzes möchte ich den Schwerpunkt legen auf die elektronische Verkündigungs-*Hilfe*, denn nichts anderes will und kann die Elektronik zur Verfügung stellen. Auch verstehe ich die Predigt- und Gottesdienstmodelle in Buchform als eine Hilfe; denn es kommt ja kaum jemand auf die Idee, z. B. die Predigt aus dem Buch abzulesen, sondern sie dient als Anregung und Grundlage für eigene Predigtgedanken des Verkünders. Horrorvisionen, daß der/die Pfarrer/in zur „sprechenden Attrappe" (Tilmann Moser) wird, oder daß in Zukunft anstelle der Person ein Fernseher im Altarraum aufgestellt wird und die Predigt per Videoband abläuft, sind sicherlich keine ernstgemeinten Kommentare zu diesem Bereich und bringen uns in bezug auf

den Einsatz neuer Medien in der Verkündigung nicht weiter.

Unser elektronisches Angebot

Seit zirka drei Jahren macht unsere Gemeinde ein BTX-Angebot (Bildschirmtext, nicht zu verwechseln mit Videotext) in einem System, welches sonst mehr für betriebswirtschaftliche Daten abfragebereit ist als für kirchlich religiöse Daten und in dem kirchliche Anbieter kaum präsent sind.
Computerfreaks und auch Otto Normalverbraucher können zu unterschiedlichen kirchlichen oder religiösen Themen Stellung nehmen, in den Dialog zueinander treten und rund um die Uhr Informationen abfragen. Ein Blick auf die Gesamtübersicht des BTX-Programms macht deutlich, daß zu vielen Themenbereichen in der Mailbox etwas zu finden ist. Einige Menüpunkte: Aktuelles/Gemischtes, Worte zum Sonntagsevangelium, Gottesdienste im Lesejahr, Kritisches in der Kirche, pastorale Ideenbörse, Kirche und Bewahrung der Schöpfung, Humor in der Kirche.
Wenn also am Sonntag die Kirchenglocken läuten, brauchen auch jene Mitmenschen nicht auf ihre Sonntagspredigt verzichten, die aus irgendeinem Grund nicht aktiv am Gemeindegottesdienst teilnehmen (und nicht den im Radio angebotenen Sonntagsgottesdienst mitfeiern können oder wollen). Ursprünglich war es so geplant, daß auch die Gehbehinderten, Kranken, ans Bett Gefesselten unserer Pfarrei auf diese Weise Kontakt zur Heimatgemeinde vor Ort behalten, indem sie Predigt, Gottesdienstablauf und Informationen über Aktionen der Pfarrgemeinde erhalten und so über den persönlichen Kontakt hinaus noch elektronischen Kontakt halten. Da aber die Zahl der BTX-Anschlüsse in unserer Gemeinde sehr gering ist und es zur Zeit (1991) in ganz Deutschland erst 325.000 BTX-Anschlüsse gibt, ist dieses Modell der gemeindlichen elektronischen Kommunikation vorerst aufs Eis gelegt. Vielleicht wird eine Generation, die mit Computern aufwächst, später im Alter einen solchen Kontakt nutzen.
Dennoch ist die Resonanz auf unser BTX-Programm erfreulich, denn aus den unterschiedlichsten Orten Deutschlands kommen Rückmeldungen. Die Zahl der monatlichen Abrufe ist steigend und liegt z. B. bei der Sonntagspredigt bei 120. Nicht vergessen möchte ich hierbei die große Gruppe der Gehörlosen, die mit Hilfe dieses Mediums u. a. Predigten lesen und mit dem Verfasser in den Dialog treten können. Über eine eingerichtete Antwortseite hat der Leser die Möglichkeit, direkten Kontakt zum Pfarrer/Prediger aufzunehmen. Und das geschieht nicht selten. Da fragt jemand aus dem Raum München: „Wieso hat mir mein Pfarrer die hl. Kommunion verweigert, nur weil mein Bruder evangelisch geheiratet hat?" Oder ein anderer Teleleser fragt: „Was nutzen die vielen Fürbitten im Gottesdienst, wenn sich in der Welt doch nichts ändert?" Oder: „Wie wird der Zölibat biblisch begründet?" Fast täglich kommen über die Antwortseite Anfragen zu Themen des Programms, aber auch zu anderen kirchlichen und ganz persönlichen Fragen, bis hin zu Problemen von Suizidgefährdeten.

Das elektronische Angebot der katholischen Kirche in Deutschland

Auch das offizielle deutsche BTX-Programm der katholischen Kirche ist hier zu erwähnen, das Beratung, Hilfen und Hinweise für Kinder, Jugendliche, Ehe, Partnerschaft, Familien, Kranke, Behinderte, alte Menschen in Krisen und Konflikten bei Glaubens- und Sinnfragen anbietet und zunehmend steigende Abfragezahlen verzeichnen kann. Ebenso wird die Pinwand „Christen interaktiv" rege genutzt. Stellt sie doch einen Dialog her zu den verschiedensten kirchlichen Glaubens- und Sinnfragen, wo unterschiedliche Personengruppen miteinander ins Gespräch kommen und über ihren Glauben diskutieren und Zeugnis ablegen. In einer Umfrage der BTX-Redaktion: „Wie kann der Glaube in den Medien zur Geltung gebracht werden. Was halten Sie in diesem Zusammenhang vom BTX-Engagement der katholischen Kirche?" sind erstaunlich viele positive Rückmeldungen erfolgt. Ein Teilnehmer schreibt: „Das Evangelium muß in den Medien präsent sein, und so, wie Sie das machen, kann man Sie nur beglückwünschen." Ein anderer sagt: „Ich (17 Jahre) finde dieses Angebot in BTX sehr gut. Man möge es mir nicht allzu übel nehmen, aber dieses ist fast der erste freiwillige Kontakt mit meiner Kir-

che, soweit ich zurückdenken kann. Ich glaube zwar irgendwo an Gott, aber die Kirche unterstützt mich gerade nicht, dies zu festigen. Deshalb find ich dieses Forum so gut, denn hier kann ich mit anderen diskutieren und eventuell meine Meinung ändern."
Durch die „elektronische" Verkündigung entstehen Beziehungen anderer Art. Es treten Menschen in „Verbindung", die sozusagen über „Draht oder Antenne" eine bewußte Distanz oder Nähe aufbauen, ohne gleich ihr „Gesicht" zu zeigen.
Ähnliches geschieht ja auch bei Verkündigungshilfen in Büchern. Hier ist aber oftmals eine größere Distanz zu verspüren, denn nur selten tritt der Autor eines Buches mit dem Leser in „Verbindung".
Verkündigung geschieht auf vielerlei Weise, und auf unterschiedliche Weise kommt der Verkünder mit einer Person in Verbindung. Die Sache Jesu Christi sollte im Mittelpunkt der Verkündigung stehen, wobei das Medium unterschiedlich sein kann. Ob der „Funke" überspringt, das hängt nicht nur vom Medium ab, sondern von der Zeit, dem Ort, von den Umständen, von den Worten und von der Person selbst. Das elektronische Medium ist ja nicht „seelenloser" als das Medium des geschriebenen Textes in Buchform. Im Zeitalter der Computer und der Elektronik liegt es nahe, diese auch für die Verkündigung einzusetzen und ihre Möglichkeiten voll zu nutzen.

Das elektronische Angebot in den Mailboxen

In viel größerem Ausmaße ist solche Verkündigung möglich über das Mailboxsystem mit seinen Netzwerken. Eine Mailbox ist ein elektronischer Briefkasten, den man „anzapfen" kann. Ganze elektronische „Bibliotheken" über Technik und Gesellschaft, über religiöse Themen und Bibeltexte und dazu passende Kommentare und vieles mehr sind mit Hilfe eines Computers und einem entsprechenden Modem abfragbar. Diskussionsforen entstehen weltweit und sind mit Hilfe schnellen Datentransfers unter den Mailboxen austauschbar. Es gibt nationale Netzwerke, z. B. Zeberus, dem ca. 2000 Mailboxen angeschlossen sind, die ihre Daten untereinander austauschen, so daß ca. 10.000 Nutzer Zugriff auf diese Informationen haben. Fast in jedem Ortsnetzbereich befindet sich eine Zeberusmailbox. Auch gibt es internationale Netzwerke, z. B. UUCP (Usenet). Hier sind ca. 30.000 Mailboxen angeschlossen mit etwa 6,2 Millionen Zugriffsberechtigten. Zu den unterschiedlichen Themenbereichen werden täglich 4400 Artikel ausgetauscht – das sind 10,92 Megabyte – in der Größenordnung von 2500 beschriebenen DIN-A4-Seiten. Oder z. B. das Fido-Netz mit weltweit 8000 Mailboxen. Allein die Liste der Mailboxen im Netzwerk beträgt ca. 1000 Seiten. So ist es also praktisch möglich, daß allein über die verschiedenen Netzwerke weltweit ca. insgesamt 20 bis 30 Millionen Menschen erreicht werden können. Eine Nachricht, eine Botschaft zu verkünden wäre weltweit innerhalb einer Woche möglich. Nicht nur allgemeine Informationen sind austauschbar, sondern auch persönliche Nachrichten, auf die der entsprechende Empfänger allein Zugriff hat.

Theomail

Es gibt auch christliche Mailboxen, eine von ihnen ist seit dem Frühjahr 1992 in Betrieb und hat den Namen „Theomail". Die in Düsseldorf angesiedelte Mailbox versteht sich als elektronische Predigtwerkstatt, als homiletische Datenbank. Es geht auch hier primär um den elektronischen Austausch von Predigten, um Informationen aus dem reichlichen christlichen Bereich. Wenn ich mir die verschiedenen „Bretter" anschaue, dann kann ich dort sogar „beichten bei Theo".
Landespfarrer Krolzig schreibt dazu: „Vor einigen Jahren erzählte mir ein Freund, der schon länger in den USA lebt, dort könne man sogar elektronisch beichten! Ich hielt das für eine der spinnerten Ideen, die nur nordamerikanischen Köpfen entspringen kann. Meine Überheblichkeit ist der Ernüchterung gewichen, seitdem ich Theomail betreibe. Elektronisch beichten – kein Problem. Das könnte so gehen: Sie schreiben mir einen ‚Brief' (also ‚BRI' an ‚SYSOP') und teilen mir mit, was Sie bewegt. Diese Ihre Notiz erreicht *ausschließlich* mich persönlich. Niemand anders kann lesen, was Sie mir mitgeteilt haben. Dafür sorgt der Rechner. Und mein Paßwort (oder Ihres!) soll erst einmal einer knacken. Vor allem, wenn man es in regelmäßigen Abständen ändert – was man unbedingt machen sollte. In kurzer Zeit

haben Sie meine Antwort. Im Zweifelsfall auch meine Lossprechung. Das ist im Prinzip genauso bei jedem anderen Pfarrer möglich, der bei Theomail mitmacht.
Ich selbst würde allerdings kaum in einer Mailbox beichten. Ich meine, dazu gehört die lebendige Stimme und die direkte Begegnung."
Auch ich bin der Meinung, daß wir hier an Grenzen der elektronischen Verkündigung angekommen sind und daß die beste Verkündigung immer die „personale" Verkündigung ist. Aber in der Wahl der Hilfsmittel sollten wir moderne elektronische „Verkündigungshilfen" nicht verteufeln, sondern einsetzen, so wie wir uns auch die „Buchdruckerkunst" für die Verkündigung zu eigen gemacht haben. Natürlich sind das alles Hilfen, die nicht an die mündliche Überlieferung und an das persönlich gelebte Zeugnis der Verkündigung herankommen.

Technische Voraussetzungen

Welche technischen Voraussetzungen brauche ich, um an diese elektronischen Hilfen bei BTX heranzukommen?
Zunächst braucht man einen BTX-Anschluß und ein entsprechendes Endgerät. Hierzu eignet sich ein Computer, die passende Software und ein entsprechendes Modem bzw. Akustikkoppler oder die etwas einfachere Ausstattung, ein BTX-TV-Set, wo man seinen eigenen Fernseher als Monitor nutzt, oder ein Multigerät. In Frankreich ist Teletel (so der französische Name bei BTX) viel mehr verbreitet, weil viele Franzosen wählen können zwischen einem Telefonbuch oder einem Minitelgerät, denn auch die elektronische Telefonauskunft ist über BTX und Teletel möglich. Teletel und BTX haben eine direkte Zugriffsmöglichkeit. Zu anderen Videotextdiensten europäischer Länder besteht über Einwählknoten die Möglichkeit, deren Angebot zu nutzen.
Um eine *Mailbox* anzuzapfen, benötige ich einen Computer, ein Modem oder eine ISDN-Karte und einen digitalen Telefonanschluß, so daß ich bei einer Datenübertragung die Schnelligkeit der Übertragung je nach Modem von 1200 Bit bis 64.000 Bit selbst bestimmen kann. Bei einem Datentransfer über den Ozean spielt die Geschwindigkeit insofern eine Rolle, weil ich damit Telefonkosten sparen kann.

Zum Abschluß einige Nummern vom deutschen BTX-Dienst:
Katholische Kirche München *36500#; Wallfahrtsort Verne *292929200000000#; Katholische Kirchengemeinde St. Michael 292929100000000#.
Mailboxen: Theomail 0 21 59/81 7 21; CVJM: Sinsheim 0 72 61/13 7 08; Telos: 0 23 65/ 38 13 81.

Predigt

Otmar Mäder

Die Geheimnisse der Planung Gottes
Meditationspunkte für die Meßfeier

Bei dem folgenden Text handelt es sich nicht um eine ausgearbeitete Predigt, sondern um Meditationspunkte, die Bischof Mäder von St. Gallen anläßlich der Sitzung der Schweizerischen Pastoralplanungskommission im Mai 1984 vorgetragen hat. In drei Meditationsphasen sollten die in der Pastoralplanungskommission aufgeschienenen Anliegen eingefangen und mit den Texten von Lesung und Evangelium in Beziehung gebracht werden. *red*

Zur Lesung: Apg 8, 26–36. 38–40

Wir haben hier eine ganze Fülle von Gedanken. Sie können einfach das herausgreifen, was Sie persönlich anspricht, berührt oder bewegt.

Erstens: Drei auffallende Dinge am Handeln Gottes

1. Eine Planung, die eindeutig nicht aus dem Büro der Pastoralplanungskommission stammt

Es heißt hier, daß Gott zu Philippus gesagt habe: „Steh auf und zieh nach Süden auf der Straße, die von Jerusalem nach Gaza hinabführt; sie ist menschenleer . . ." Was ist das doch für eine Planung? Da wird ein qualifizierter Missionar ausgesandt auf eine Straße, die menschenleer ist. Das widerspricht doch allen Prinzipien der Planung, die wir in

unseren Papieren jeweils aufstellen? Aber eben: Gott hat ganz andere Grundlinien in seiner Planung . . .

2. Ein Befehl, der nicht ganz dem „Knigge" entspricht

Da kommt ein Wagen dahergefahren, und darauf sitzt ein Mann und liest laut. „Und der Geist sagte zu Philippus: ‚Geh und schließ Dich diesem Wagen an!' . . ." Hat man uns denn nicht in der Anstandslehre gesagt, wenn ein anderer Mensch für sich allein oder mit jemand anderem spricht, geht man nicht hin und horcht zu? Und der Philippus bekommt genau den gegenteiligen Befehl, nämlich nachzulaufen und zuzuhorchen. Aber auch da wieder hat Gott ganz andere Maßstäbe als wir Menschen.

3. Ein sehr abrupter Abbruch der Aktion

Nachdem der beste Kontakt mit dem Eunuchen hergestellt war und die Sache einen sehr guten Verlauf nahm, so gleichsam auf dem Höhepunkt, nach der Taufe, „als sie aus dem Wasser stiegen", heißt es ganz unerwartet und unvermittelt: „entführte der Geist des Herrn den Philippus . . ." Einfach so. Schluß und Punkt. So ist es ja erfahrungsgemäß oft. Gott macht dort einen Punkt, wo wir noch lange weiterfahren würden.
All das sind Geheimnisse der Planung Gottes, die wir nicht durchdringen können, die wir nur, wenn wir den ganzen Zusammenhang betrachten, staunend annehmen können. Ich meine, wir müßten viel mehr über diese „Planungslinien" Gottes nachdenken, wenn wir uns mit unserer menschlichen Pastoralplanung auseinandersetzen.

Zweitens: Die Handlungsweise des Philippus

Aber da ist noch etwas anderes, das bedenkenswert ist.

1. Er gehorcht ganz selbstverständlich, fraglos und widerspruchslos

Es heißt nach dem seltsamen Befehl Gottes ganz schlicht: „Und er brach auf . . ." Mir scheint dieses kleine Detail sehr wichtig zu sein. Schauen Sie: Was nützt uns alle noch so ausgefeilte Pastoralplanung, wenn jene, die im Dienst der Kirche stehen, nicht gehorchen? Wenn sie immer gescheiter sein wollen als alle Planung? Wenn sie immer nach eigenen Konzepten und Rezepten vorgehen wollen? Ich meine, gerade wir, die wir uns mit der Pastoralplanung befassen, müßten diesen Gehorsam ernst nehmen, aber auch um diese Gnade des Gehorsams für jene beten, an die unsere Planung sich richtet.

2. Philippus handelt sehr unkonventionell

Er macht nicht einfach „Autostopp". Sondern er läuft (was bei der damaligen Geschwindigkeit des Wagens möglich war) dem Wagen nach und drängt sich eigentlich auf. Das war auch damals nicht selbstverständlich. Er horcht, was er den anderen lesen hört. Er fragt ihn ganz unverfroren, ob er das verstehe usw. Und vor allem: Nach ganz, ganz kurzem Unterricht geht er auf die Bitte des Äthiopiers ein und tauft ihn beim nächsten Wasser, zu dem sie kommen. Das widerspricht auch allen heutigen Regeln einer sorgfältigen Planung und Vorbereitung. Aber Philippus ist vom Geist gedrängt. Das ist ein Gehorsam ganz anderer Art. Wir müssen heute den Mut haben, auch einmal Wege zu beschreiten, die uns vielleicht nicht so ganz vertraut sind. Wenn wir deutlich spüren, daß der Geist Gottes dahintersteht, müssen wir den notwendigen Mut auch aufbringen.

3. Philippus akzeptiert ganz selbstverständlich die plötzliche „Versetzung"

Nachdem es heißt, daß Gott nach der Taufe des Eunuchen den Philippus „entführt" habe, wird nicht berichtet, daß Philippus enttäuscht, frustriert war oder sich „verheizt" vorkam. Sondern er hat diese „Versetzung", für die er nicht des langen und breiten „motiviert" wurde, einfach hingenommen. Es heißt: „Den Philippus aber sah man in Asdod wieder. Und er wanderte durch alle Städte und verkündete das Evangelium . . ." Er nimmt einfach, ohne langes Hin und Her, dort, wo er sich findet, die mögliche Arbeit wieder auf. Wäre das nicht ein Vorbild für so viele kirchliche Mitarbeiter heute? In der Planung der Stellenbesetzung kann ein Bischof heute wahrlich keinen kirchlichen Mitarbeiter nur mehr „entführen". Es braucht lange Gespräche und ganze Bündel von Briefen, bis die Betreffenden es dann oft trotzdem noch nicht begreifen. Wären doch der Geist und die Haltung des Philippus wieder etwas lebendiger!

Drittens: Die Reaktion des Eunuchen

1. Er sucht und ist nicht zu stolz zu fragen

Er hat auf seiner Wallfahrt in Jerusalem sehr viel gehört. Aber auch jetzt, auf der Heimfahrt, liest er noch in der Heiligen Schrift. Er ist ein Suchender und Fragender. Wäre er nicht ein Vorbild für so viele heute – auch für uns, daß wir immer wieder im Wort Gottes suchen und fragen müssen? Wir müssen stets Suchende bleiben. Wir dürfen nie meinen, mit der Planung können wir alles tun. Das letzte ist immer das Hören auf das Wort Gottes.

2. Der Kämmerer nimmt Belehrung an

Gewiß müssen wir uns immer wieder in der Betrachtung in das Wort Gottes versenken. Aber oft wird uns die Antwort nicht einfach direkt durch eine Eingebung des Geistes zuteil. Da müssen wir auch die Demut haben, von anderen Belehrung anzunehmen. Auch von solchen, die vielleicht nicht dieselbe Stellung haben wie wir. Der Kämmerer hatte eine sehr hohe Stellung, und für ihn war Philippus einfach ein zufällig Dahergelaufener. Aber auch in solchen kann der Geist Gottes wirken. Es tut uns gut, auch auf die Leute aus dem Volk zu horchen.

3. Er ist ganz von Gott erfüllt und bleibt nicht an Menschen gebunden

Es ist eigentlich erstaunlich. Da hat sich in kurzer Zeit eine ganz tiefe Verbundenheit zwischen ihm und Philippus gebildet. Und als Philippus völlig unvermittelt von ihm weg „entführt" wurde, war er nicht entsetzt. Es heißt einfach, „der Eunuch sah ihn nicht mehr, und er zog voll Freude weiter . . ." Das ist nicht selbstverständlich. Bei uns Menschen ist es doch so, daß sehr rasch menschliche Bindungen entstehen, die nicht mehr so leicht sich lösen lassen. Das sieht man manchmal bei kirchlichen Mitarbeitern, die wegen solcher Bindungen, weil sie sich an einem Ort „verstanden" oder „getragen" oder „akzeptiert und geschätzt" wissen, nicht wechseln wollen. So gut sich der Kämmerer mit Philippus verstanden hat, so hängt er doch nicht an dieser menschlichen Bindung. Er ist so von Gott erfüllt, daß er trotz der plötzlichen Trennung „voll Freude weiterzieht". Ist das nicht ein weiteres, wichtiges und wertvolles Element, das wir in der Planung immer wieder betonen müßten?

Einige Gedanken zum Evangelium (Joh 6, 44–51)

Wir wollen hier nur eine kleine Gedankenreihe herausgreifen aus der Fülle der Möglichkeiten. Es fällt nämlich auf, daß dreimal eine ganz ähnliche Wendung aufscheint:

1. „Kommen . . . – . . . auferwecken"

Es heißt, daß jemand nur dann zum Herrn kommen könne, wenn der Vater ihn dazu bewegt. Aber wenn er dann zu Jesus kommt, heißt es: „Und ich werde ihn auferwecken am letzten Tag."
Wir alle wissen – gerade im Bereich der Planung –, daß wir immer wieder versuchen müssen, nicht bloß die sachlichen Dinge zu sehen, sondern uns vom Vater „bewegen" zu lassen und zu Jesus zu gelangen, zu ihm zu kommen. Dann wird er uns „auferwecken". Das heißt, dann wird das, was wir planen, lebendig werden.
Deshalb ist auch in unserem Kreis das Gebet und der Gottesdienst ein wesentlicher Teil dessen, was wir zu tun haben. Wenn wir nur zusammensitzen und überlegen würden, könnte alles „tot" bleiben. Es wird nur „zum Leben erweckt", wenn wir immer wieder uns vom Vater „bewegen lassen" und „zu Jesus" kommen.

2. „Glaubt . . . – habt das ewige Leben"

Das Kommen zu Jesus, das Gebet und der Gottesdienst würden keine echte Wirkung haben, wenn sie nur gleichsam ein Punkt unserer Traktandenliste wären. Einfach etwas, das man „absolviert" und „erledigt" wie die anderen Traktanden.
Nein, hier muß nicht mehr die Überlegung und die Erledigung entscheidend sein, sondern der lebendige Glaube. Und zwar nicht ein rationaler „Glaube, daß . . .", sondern ein lebendiger, persönlicher „Glaube an . . .". Das heißt, eine lebendige Verbundenheit mit Christus.
Wenn wir diese lebendige Verbundenheit pflegen, dann wird in all unsere Planung hinein das echte, wahre, von Gott geschenkte Leben kommen. Jenes Leben, das alles erst sinnvoll macht.

3. „. . . Brot ißt . . . – stirbt nicht . . ."

Die Planung kann noch so lebendig und dynamisch sein, wir wissen alle, daß der Schwung verlorengehen kann und daß plötz-

lich alles wieder ersterben kann. Wir erfahren das ja immer wieder. Hier ist uns aber gesagt, wo das Heilmittel dagegen liegt. Es heißt: „Wer das Brot ißt, das vom Himmel herabkommt, stirbt nicht . . ." Das ist auch wichtig für uns. Die letzte, innerste Vereinigung mit dem Herrn in der Eucharistie ist für uns immer wieder die Sicherheit, daß das, was wir tun, nicht einfach ein momentaner „Betrieb" ist, der bald wieder erstirbt, sondern daß das bleibt und sogar Frucht trägt bis ins ewige Leben hinein. Und dieses Wissen ist für uns der Quell einer tiefen Freude und Ermutigung.

Literarischer Text: Mit den Augen der Betroffenen sehen

Wie Bibellektüre und Verkündigung aussehen können, wenn sie durch Frauen der Zweidrittelwelt geschehen, zeigt ein kleines Bändchen mit biblischen Reflexionen, das von J. S. Pobee und B. v. Wartenberg-Potter herausgegeben wurde[1]*. Die Koreanerin Lee Oo Chung deutet die Salbung Jesu in Mk 14, 3–9 auf dem Hintergrund der Leidensgeschichte ihres Volkes. Das, was die ungenannte Frau im Evangelium zeichenhaft tut, entspricht dem Messiasbekenntnis des Petrus (Mt 16, 16), impliziert aber ausdrücklich Leiden und Tod des Messias.* *red*

Die Geschichte der Frau, die Jesus salbte – die in verschiedener Form in allen Evangelien vorkommt –, wird nicht immer getreu erzählt. Vielleicht deshalb nicht, weil wir nicht richtig verstehen, was es für Jesus bedeutet hat, daß sie seinen Leib auf das Begräbnis vorbereitet hat. Beim Lesen stellt sich die Frage, warum es Frauen offensichtlich leichter fiel, intuitiv zu verstehen, was Jesus über sein Leiden und seinen Weg sagte, während seine Jünger ihn weiterhin mißverstanden. Markus erzählt an drei Stellen, wie Jesus seinen Jüngern klarzumachen versuchte, daß er bald sterben würde . . . In Korea mußten viele Frauen zusehen, wie ihre Töchter, Söhne oder Männer von der Geheimpolizei verhaftet und gefoltert wurden. Wenn eine Mutter oder Tochter hört, wie ihnen im Gefängnis Arme und Beine gebrochen wurden, dann bricht ihr schier das Herz. Wenn sie daran denkt, daß ein geliebter Mensch den Winter in einer Zelle verbringen muß, die so kalt ist, daß viele Frostbeulen bekommen, kann sie nur schwer in ihrem eigenen warmen Zimmer schlafen. Wenn sie weiß, daß ihre Geliebten am Verhungern sind, fast an der Schwelle des Todes, muß sie sich fast bei gutem Essen übergeben. Wenn es schon so schmerzlich ist, das Leiden eines Menschen zu teilen, um wieviel schwieriger ist es dann, vom Leiden der ganzen Menschheit betroffen zu sein . . . Im Nationalmuseum in Kyungju, Korea, der Hauptstadt des alten Silla-Königreiches, hängt eine wunderschöne Glocke. Im Silla-Reich herrschte in jener Zeit Frieden, aber der König, ein ergebener Buddhist, wollte sein Volk vor einer ausländischen Invasion bewahren. Seine Berater schlugen vor, eine große Tempelglocke zu bauen, um die Verehrung Buddhas durch das Volk zu bezeugen. Ein Spezialist in der Kunst des Glockengießens wurde beauftragt. Aber trotz seines Könnens und großer Sorgfalt mißlang es ihm mehrmals, eine Glocke mit einem besonders schönen Klang zu gießen. Schließlich ging er zurück zum Rat der religiösen Führer. Nach langer Diskussion beschlossen sie, ein unschuldiges, junges Mädchen zu opfern, um dadurch der Glocke einen schönen Klang zu geben. Soldaten wurden ausgeschickt, um ein junges Mädchen zu finden und zu bringen. Sie begegneten einer armen Mutter in einem Dorf und nahmen ihr die kleine Tochter weg, während diese mitleidend schrie: „Emille, Emille!" – „Mutter, oh Mutter!" Als das geschmolzene Zinn und Eisen vorbereitet waren, wurde das kleine Mädchen hineingeworfen. Letztendlich hatte der Glokkengießer Erfolg. Die Glocke, die den Namen Emille-Glocke bekam, hatte einen schöneren Klang als jede andere Glocke. Als sie läutete, priesen die meisten Menschen die Kunst, die einen so herrlichen Klang hervorgebracht hatte. Aber wann immer die Mutter, deren Kind geopfert worden war, die

[1] Komm, lies mit meinen Augen. Biblische und theologische Entdeckungen von Frauen aus der Dritten Welt, Offenbach/M. 1987; orig.: New eyes for reading. Biblical and theological reflections by women from the third world, Genf 1986.

Glocke hörte, brach ihr Herz von neuem. Ihre Nachbarn, die ihren Schmerz und ihr Opfer kannten, konnten den schönen Klang auch nicht ohne Schmerzen vernehmen. Nur wer das Opfer kennt, kann den Schmerz spüren. Die andern freuen sich einfach an dem Klang . . .

Deshalb verstand die Frau in unserer Geschichte auch die Not Jesu, der bereit war, alle Bedrängnisse der leidenden Menschen auf sich zu nehmen. Jesus und die Frauen wußten, daß nur dort, wo Unterdrückung, Diskriminierung, Schmerz und Angst geteilt wurden, auch Rettung und Auferstehung sein konnten. Deshalb schüttete die Frau das kostbare Parfüm auf den Kopf Jesu . . . In der biblischen Tradition ist ein Mensch, auf dessen Kopf man Öl ausgießt, zum König oder Messias bestimmt. Deshalb ist die Handlung der Frau ein Glaubensbekenntnis: „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes." Die Jünger waren immer noch gefangen in der traditionellen Vorstellung, daß ein Messias von Macht, Herrlichkeit und Sieg umgeben sein müsse. Von diesem Bild konnten sie sich nicht befreien, um darauf zu hören, was Jesus sie lehren wollte über den Messias. Aber diese namenlose Frau verstand genau, was diese „Königsherrschaft" bedeuten sollte. Das gefiel Jesus so sehr, daß er sie lobte und sagte: „Wo immer das Evangelium gepredigt wird auf der ganzen Welt, soll erzählt werden, was sie mir getan hat, zu ihrem Gedächtnis."[2]

[2] *Lee Oo Chung,* Das Glaubensbekenntnis einer Frau, in: Komm, lies mit meinen Augen, 25–28. (Der Text wurde von Marie-Louise Gubler ausgewählt.)

Bücher

Narrative Verkündigung

1. *Rolf Zerfaß* (Hrsg.), Erzählter Glaube – erzählende Kirche. Mit Beiträgen von Edmund Arens, Gotthard Fuchs, Ottmar Fuchs, Karlheinz Müller, Hermann Pius Siller, Alex Stock, Lorenz Wachinger und Eva Zeller, Reihe: Quaestiones disputatae, Band 116, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1988, 208 Seiten.
2. *Franz Josef Stendebach – Klaus Roos* (Hrsg.), Predigthilfen für alle Sonntage und Hochfeste. Lesejahr C, Persönlicher Zugang – literarischer Text – Exegese – Predigtentwürfe, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991, 304 Seiten.
3. *Günter Stachel,* Erzähl mir aus der Bibel. Mose – Elija – Jesus, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992, 128 Seiten.
4. *Hans Albert Höntges,* Freude an Gott. Predigten, Spielszenen und Gebete für Gottesdienste mit Kindern, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 126 Seiten.
5. *Willi Hoffsümmer,* 122 Symbolpredigten durch das Kirchenjahr. Für Kinder, Jugendliche und Erwachsene, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992, 208 Seiten.
6. *Gerhard K. Schäfer* (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.
7. *Michael Gmelch* (Hrsg.), Stell dich in die Mitte. Predigten und Ansprachen für kranke Menschen, Echter Verlag, Würzburg 1991, 184 Seiten.
8. *Klemens Richter* (Hrsg.), „Unablässig leidet mein Herz". Christliche Verkündigung angesichts von Trauer und Angst, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 176 Seiten.

Wer Geschichten erzählt, weckt Aufmerksamkeit. Das wußten die Alten, das weiß die Bibel. Sie erzählt auf weite Strecken Geschichten. Jesus ist mit seinen Gleichnissen einer der großen Geschichtenerzähler der Weltliteratur. Die wissenschaftliche Theologie vertreibt die Geschichten. Sie liefert Begriffe, Abstraktionen. Die Folge davon ist, daß nur selten gute Prediger das Resultat solch verkopfter Ausbildung sind. Kommt dazu, daß die Homiletik an den meisten deutschen Universitäten ein Aschenbrödeldasein fristet.

Zu 1: Die Arbeitsgemeinschaft für Homiletik hat sich schon vor Jahren auf einer Tagung

mit der Frage des Erzählens befaßt. Die Überlegungen dieser Fachtagung, an der sich Sprachwissenschafter und Psychotherapeuten, Systematische Theologen, Bibliker und Praktische Theologen zu Vorträgen und Gesprächsrunden zusammenfanden, liegen in einem Band der „Quaestiones disputatae" vor. Der Herausgeber, Rolf Zerfaß, bringt in seinem Vorwort die ganze Problematik einer narrativen Theologie und Verkündigung in den Zusammenhang mit der Tradierungskrise des Glaubens und deren Überwindung. Der Glaube wird primär durch Erzählen weitergegeben. Kirche ist nach einem Wort von J. B. Metz eine Erzählgemeinschaft. Einem theologischen Teil folgt im erwähnten Band ein anthropologischer Teil. „Wer kann die großen Taten des Herrn erzählen? (Ps 106, 2)", so fragt der Theologe und redet dann von der Erzählstruktur des Glaubens, von den biblischen Geschichten. „Der Mensch ist ein Geschichtenerzähler" (S. Minouchin), so der Anthropologe und Psychologe, und er benennt dann auch die therapeutische, die heilende Kraft des Erzählens.

Zu 2: Doch wie man erzählt, wie erzählende Texte auch in der Predigt aufscheinen können und verarbeitet werden, dafür liefern Franz Josef Stendebach und Klaus Roos einen hilfreichen Beitrag. Uns liegt der dritte Band für das Lesejahr C zur Besprechung vor. Das Spezifische dieser Predigthilfen (und solche Werke sind ja wahrhaftig nicht selten) besteht wohl darin, daß jedem Bibeltext, der an den entsprechenden Sonn- und Festtagen zu predigen ist, immer ein literarischer, oft eben narrativer Text beigegeben ist, der dann im Predigtentwurf Verwendung findet. So wird oft in sehr glücklicher Kombination der Text einer biblischen Geschichte mit einem Text aus unserer Zeit verbunden. In den meisten Fällen geht es dabei um das Evangelium des betreffenden Tages. Alttestamentliche Texte sind eher selten.

Zu 3: Daß Kinder gerne Geschichten hören, ist eine Binsenwahrheit. So ist es selbstverständlich, daß Geschichten im Kindergottesdienst eine große Rolle spielen. Geschichten aus der Bibel für die ganz Kleinen im Kindergartenalter schenkt uns Günter Stachel. Die Einleitung bietet bemerkenswerte Grundsätze für das Erzählen biblischer Geschichten. Dann folgen in einfacher, guter Sprache kurze Erzählungen um die drei Gestalten Mose, Elija und Jesus. Das Buch möchte Erzieher und Erzieherinnen, Lehrerinnen und Lehrer und vor allem die Eltern ermutigen, ihren Kindern im Alter von vier bis acht Jahren Geschichten aus der Bibel zu erzählen.

Zu 4: In die gleiche Richtung weist das Buch von Hans Albert Höntges. Hier sind Predigten, Spielszenen und Gebete für Gottesdienste mit Kindern zusammengetragen. Ein farbiges, phantasievolles und darum sehr hilfreiches Buch. Erzählen hat ja immer mit Phantasie zu tun!

Zu 5: Mit einer Erzählkultur sind immer auch Bilder und Symbole mitgegeben. Der durch viele Bücher bestens bekannte Autor Willi Hoffsümmer hat auch dieses Thema behandelt. Seine Symbolpredigten sind sowohl für Kinder wie für Jugendliche und Erwachsene gedacht. Zum Wort und zur Erzählung tritt hier das Symbol in Form einer Erlebnisgestalt. Ein eigenes Register listet die vorgeschlagenen Symbole auf, die selbstverständlich in die Kirche mitgebracht oder den Hörern ausgeteilt werden. Der Phantasie sind da keine Grenzen gesetzt. Nur der gute Geschmack setzt Grenzen, und die muß im Einzelfall wohl jeder Prediger und jede Predigerin für seine/ihre konkrete Situation selber ziehen. Da reicht die Spannweite von der Ackerscholle (A) bis zur Zwiebel (Z). Ein herrliches Buch für alle mutigen Leute, die da der Meinung sind, man könnte auch einmal anders predigen. Sicher nicht zum Schaden der Sache. Ein Grundgesetz der Homiletik heißt doch wohl: Langweile die Hörer nicht! Hoffsümmer kämpft gegen die Routine und die Langeweile in unserer Predigtpraxis an. Freilich, jeder und jede muß selber wissen, was er und sie sich zumuten kann, ohne zum Showmaster zu werden und mit fragwürdigen Gags die Leute zu vergraulen. Doch Mut ist beim Autor ja meistens angesagt.

Zu 6: In eine etwas andere Richtung weist die von Gerhard K. Schäfer herausgegebene Predigtsammlung. Bei den 32 Predigten sind Kirchenväter ebenso vertreten wie Päpste, die Reformatoren, aber auch große Theologen und wirkmächtige Gestalten aus der

noch vereinten und dann getrennten Christenheit. Aus unserer Zeit etwa Karl Barth und Helmut Gollwitzer. Jeder Predigt und jedem Prediger sind biographische und historische Vorbemerkungen vorangestellt. Das Grundanliegen der wertvollen und doch wohl einmaligen Predigtsammlung heißt „Verkündigung und Diakonie" und dürfte im Zeitalter der diakonischen Gemeinde und der Sozialpastoral wohl auf berechtigtes Interesse stoßen. Eine anspruchsvolle, breite Einleitung von 38 Seiten äußert sich zudem kenntnisreich zum Thema „Diakonische Predigt". Es geht dabei um jene Form der Predigt, die nach einer Praxis im Sinne der Menschenfreundlichkeit unseres Gottes ruft. Mehr einer *situativen Verkündigung* verpflichtet sind die zwei folgenden Bücher. Auch in ihnen nimmt freilich das narrative Element einen weiten Raum ein. Menschliche Situationen rufen ja förmlich nach der Kategorie der Erzählung.

Zu 7: Die Zielsetzung der von Michael Gmelch herausgegebenen Predigten und Ansprachen für kranke Menschen ist so umschrieben: Der Kranke und Leidende soll vom Rand unserer durchschnittlichen Gemeindepastoral wieder in die Mitte gestellt werden, so wie Jesus den Mann mit dem gelähmten Arm in die Mitte rief und ihn, allen Gesetzesfrommen zum Trotz, am Sabbat heilte (Mk 3, 1–6). Es wird darauf hingewiesen, daß im Leben Jesu ein unaufgebbarer Zusammenhang besteht zwischen befreiendem Zuspruch und heilendem Handeln. Und so lautet denn auch das Motto in einer der Ansprachen: „Evangelium entdecken – im Grenzland des Lebens".

Zu 8: In ähnlicher, wenn auch umfassenderer Art und Weise enthält das Buch von Klemens Richter Texte zur Verkündigung angesichts von Trauer und Angst. In den 37 Beiträgen verschiedenster Autoren und Autorinnen finden sich neben Predigten auch Texte, die sich zur Meditation vortrefflich eignen. Es geht dabei um die ganze Breite von Trauererfahrungen, weil Trauer überall anzutreffen ist, durchaus nicht nur im Angesicht des Todes. So kommt das Pauluswort zum Tragen: „Ich bin voll Trauer, unablässig leidet mein Herz" (Röm 9, 2). *Josef Bommer, Luzern*

Ein Predigtwerk für die Praxis

Rolf Zerfaß, Grundkurs Predigt. 2 Bände: Spruchpredigt und Textpredigt, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1991, 192 und 264 Seiten.

Der erste Band beginnt mit einer Beschreibung eines Freskos mit dem Bild des Orpheus in der Domitilla-Katakombe. Und einer Deutung von Clemens von Alexandrien, der Jesus als den Spielmann Gottes begreift, der in seinen Gleichnissen, wie in verschiedenen Variationen, das neue Lied intoniert, das Lied vom Leben, das Lied von der Liebe und von der Hoffnung, das Lied von der Auferstehung. Dieses Lied, das älter ist als der Morgenstern, soll auch der Prediger in seinen Hörern zum Klingen bringen, als Spielmann Gottes, durchlässig für Gott, neugierig auf Gott, mit nichts als seinem Atem, in Freiheit das Lied der Befreiung anstimmen. Predigt wird in diesen beiden Bänden als ein Vorgang begriffen, bei dem sich Prediger und Gemeinde, Text und Situation gegenseitig herausfordern und in Bewegung bringen. Bei den einzelnen Themen geht es immer wieder um das Aufzeigen des Problems, eine Übungsanleitung und verschiedene Texte zur Anregung. Auch die Faustregeln zur Predigt sind durchaus bedenkenswert. Viele Erfahrungen stammen aus einem konkreten Predigtkurs im Rahmen des Grundstudiums an der Universität Würzburg. Dieser immer wieder einfließende Praxisbericht macht das Buch sehr anschaulich und konkret, zeigt aber auch auf, daß das bloße Lesen der beiden Bände die Erfahrung in der Gruppe sicher nicht ersetzen kann. Das ist wohl auch die Absicht des Verfassers. Besonders kostbar für den Prediger, der Sonntag für Sonntag vor seiner Gemeinde steht, ist der zweite Teil, wo es in der Textpredigt um die „normale" Sonntagspredigt geht. Der Zugang zur Bibel, wie ihn der Verfasser aufzeigt, die Balance zwischen Exegese und Meditation, bringt eine Fülle von Anregungen. Viele Grundfragen heutiger Verkündigung kommen zur Sprache: Wie kann man heute von Gott reden? Wie kommt die Frohbotschaft an die Menschen? Wie kann die konkrete Gemeinde in die Verkündigung einbezogen werden? Ein Predigtwerk aus der Praxis für die Praxis geschrieben.

Hermann Hofer, Wien-Rodaun

Liturgie und Predigt

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

Noch ehe die fundamentale Neubesinnung des II. Vatikanischen Konzils auf die Predigt innerhalb des Gottesdienstes sich in der Praxis richtig durchgesetzt hat, wird sie mancherorts schon wieder in Frage gestellt. In den Artikeln 52 und 53 der „Konstitution über die heilige Liturgie" wird die Homilie als „Teil der Liturgie selbst" bezeichnet. Im „Dekret über Dienst und Leben der Priester" wird dem Verkündigungsauftrag Priorität zugewiesen: „Das Volk Gottes wird an erster Stelle geeint durch das Wort des lebendigen Gottes, das man mit Recht vom Priester verlangt." Es ist „die erste Aufgabe des Priesters . . ., allen die Frohe Botschaft Gottes zu verkünden . . ." Die Homilie ist „Dienst am Wort" (vgl. Apg 6, 4; 20, 24; Röm 15, 16) und stellt sich dem Prediger als immer neu zu meisternde Aufgabe, „die erinnerte Geschichte so zu erzählen, daß mit der Erzählung Zukunft verkündigt wird, und Zukunft zu verkündigen in der Weise der Erinnerung" (J. Moltmann).
Albert Damblon, Pfarrer und Homiletik-Dozent, ist in seiner Dissertation der Frage nachgegangen, ob hinter dem radikalen Bruch mit der Kanzeltradition eine theologische Neuformulierung des Predigtverständnisses steht: In welchem Gesamtzusammenhang verändert sich nach dem II. Vatikanum die Predigtpraxis, und welche theologischen – pastoraltheologischen und liturgischen – Hintergründe sind dafür verantwortlich? Welche theologische Einsicht in das Wesen der Predigt hat die Kirche bewogen, so radikal die Kanzel als Predigtort zu vergessen? Der Autor bietet im 1. Teil einen interessanten Einblick in die Entstehungsgeschichte von Kanzel und Ambo, einen Durchblick durch die wichtigsten kirchlichen Dokumente und grundsätzliche Erwägungen zum Thema „Ort und Liturgie". Der 2. Teil umschreibt den systematischen und pastoralliturgischen Ort der Homilie mit Hilfe der neueren homiletischen Diskussion und der kirchlichen Dokumente, um dann in einer Schlußerörterung sich wieder dem Ambo als dem legitimen Ort der Schriftpredigt zuzuwenden und praktische Konsequenzen aus der Untersuchung zu ziehen. – Im ganzen eine aufschlußreiche Arbeit, die die sporadisch zu findenden Anmerkungen zum theologischen Ort der Predigt und den praktischen Konsequenzen für die Gestaltung des liturgischen Ortes zusammenträgt und wertet. Das maschinegeschriebene Manuskript hätte allerdings eine nochmalige Überarbeitung der Gliederung vertragen.

Peter Hofer, Salzburg

Gespräch als Verkündigung

Carl R. Rogers – Peter F. Schmid, Personzentriert. Grundlagen von Theorie und Praxis (mit einem kommentierten Beratungsgespräch von Carl R. Rogers), Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991, 296 Seiten.

Auch wenn der Titel eher kein Titel ist („Person-zentriert" ist ein Adjektiv; aber beigefügt wozu? Im Untertitel fehlt der erläuternde Genitiv: „Grundlagen von Theorie und Praxis"; aber wovon?), verbirgt sich hinter dem blaß gestalteten Umschlag ein sehr lesenswerter Inhalt. Schmid möchte mit seinem Aufsatz „Souveränität und Engagement" (15–164) und der Veröffentlichung von vier grundlegenden Artikeln Rogers' die Verbindung eines geistesgeschichtlichen Abrisses zum Personbegriff mit den wichtigsten Einsichten von Rogers herstellen. Die Studie soll so zu den Quellen und Grundlagen einer person-zentrierten Theorie hinführen. Gemäß dem Motto des Vorwortes „Nichts ist so praktisch wie eine gute Theorie . . ." will Schmid damit ein Theorie-Defizit innerhalb der Psychologie abbauen. Denn allgemein ist die Psychologie nach Schmid weithin noch einem verobjektivierenden Denk- und Handlungsmuster verschrieben. Sie fragt eher *„Was* ist der Mensch?" als *„Wer* ist der Mensch?" Die Humanistische Psychologie von Rogers auf der Basis einer person-zentrierten Theorie hingegen wird nach Rogers' eigenen Worten „zu theoretischen Formulierungen führen, die für konventionelle Psychologen genauso schockierend sein werden, wie es die Theorien über den nicht-euklidischen Raum für konventionelle Physiker waren" (22).

Der Ansatz des Buches wird für die Seelsorge insofern fruchtbar, als er zu vermeiden hilft, die Grunddaten Rogers' auf eine rein methodisch-technische Anwendung in der Pastoral hin zu verengen (z. B. das sog. „Spiegeln"). Der Seelsorger hat sich zu hüten, vorschnell mit einer pseudo-psychologischen Identität herumzustolzieren. Wenn ihn auch die Erkenntnisse dieses Buches ermutigen, seine theologische Praxis verstärkt person-zentriert zu verstehen, sind sie aber auch gleichzeitig eine Mahnung, dies nur innerhalb der gegebenen Kompetenzen zu tun. Der philosophische Durchblick Schmids bezüglich des Personbegriffs bleibt fragmentarisch. So fehlt z. B. ein Klassiker heutiger Tage: E. Levinas. Dennoch kommt die begriffliche Fassung von „Person" als relationaler Werde-Identität gut zur Geltung (vgl. 103–104, 147) und läßt den Wert einer personzentrierten Theorie für die Praxis (in Psychologie und Theologie) erahnen. Umfangreiche Literatur, ein detailliertes Stichwortverzeichnis (Namens- und Sachregister) und prägnante Einführungen in die Rogers-Beiträge komplettieren das Buch.

Hubert Windisch, Graz

Wunibald Müller, Empathie. Der Seele eine Stimme geben, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991, 122 Seiten.

Der klinische Psychologe und Psychotherapeut Wunibald Müller versteht unter Empathie ein Sicheinlassen in radikale Begegnung, sei es im Alltag, im seelsorglichen Gespräch, in der Beratung, in der Therapie, sei es in der Beziehung zu Gott. Einfühlend schildert Müller die Qualität dieser Begegnung als ganzheitlichen Vorgang, der personal und intim Leib, Seele, Herz und Verstand gleichermaßen einbezieht. In behutsamen Schritten wird dargelegt, wie die Seele des Menschen durch Empathie „eine Stimme erhält": durch Sicheinfühlen in die Welt des andern, durch Platzschaffen für eine Person, durch Erschließung eines Raumes, indem wir uns selbst durch Empathie verändern. Wir können andere nur soweit annehmen, als wir uns selbst annehmen, indem wir Fassaden durchbrechen, Selbststand gewinnen. Müller wirbt für die Kunst der empathischen Seelsorge, die Auswirkungen hat auf unsere persönliche Spiritualität und die Lebendigkeit der Kirche.

Waltraud Herbstrith, Tübingen

Wunibald Müller, Sehnsucht nach San Francisco. Gott in der Buntheit des Lebens entdecken, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992, 96 Seiten.

Kurz vor einer Kalifornienreise habe ich das Buch „Sehnsucht nach San Francisco" entdeckt, in dem der Autor Erlebnisse und spirituelle Erfahrungen beschreibt, die er während eines vierjährigen Studienaufenthaltes vor zehn Jahren und während eines vierwöchigen Besuches im vergangenen Jahr gewonnen hat. Sein wichtigstes Anliegen ist es, die Präsenz Gottes in einer Stadt und in einem Land voller Gegensätze aufzuspüren. Dabei entsteht eben gleichsam ein buntes Mosaik, in das auch Gedichte bzw. Gebete von ihm sowie von Margot Bickel und eine für die Pastoral richtungweisende Predigt von Henri Nouwen, der in der Gemeinschaft „Arche" mit Behinderten arbeitet, eingefügt sind.

Die persönlich gehaltenen Schilderungen sind anschaulich und ansprechend. Interessant ist auch die Information, daß er sich vom amerikanischen Vorbild eines „House of Affirmation" inspirieren hat lassen zur Errichtung eines „Recollectio-Hauses" in Deutschland (Münsterschwarzach), in dem sich Priester und Ordensleute „spirituell und psychisch sammeln" (77) können. Verwundert hat mich bei der Lektüre allerdings, warum hier ein starkes Plädoyer für den Zölibat kommt, zumal die Argumentation wohl etwas differenzierter ausfallen müßte. Geärgert hat mich aber eine Bemerkung über Eugen Drewermann (vgl. 86); man kann zu ihm und seinem „Kleriker"-Buch stehen, wie man will, aber sein darin enthaltenes Grundanliegen kann man wohl nicht einfach mit einem kurzen Seitenhieb vom Tisch wischen. So entsteht nämlich die Gefahr, daß Spiritualität als ideologische Verdeckung und Verdrängung konkreter Lebenswirklichkeit mißverstanden wird. Das ist aber sicher nicht die Intention des Verfassers, gerade im Gegenteil – wie sich die Leserinnen und Leser sonst durchgängig überzeugen können.

Günther Bader, Innsbruck

Konrad Baumgartner – Wunibald Müller (Hrsg.), Beraten und begleiten. Handbuch für das seelsorgliche Gespräch, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien, 336 Seiten.

Über dreißig Autorinnen und Autoren bieten ein Handbuch, das humanwissenschaftliches und theologisches Sachwissen vermitteln und die pastorale Kompetenz in der Beratung steigern will. Im ersten Teil werden Wesen, Kennzeichen, Quellen und Ziele der seelsorglichen beratenden Begleitung skizziert. Der zweite Teil bringt Formen der seelsorglichen Beratung und Begleitung wie zum Beispiel: Krisenintervention, geistliche Begleitung, Beichtgespräch. Neun besondere Zielgruppen, acht existentielle Grundprobleme und fünf besondere Lebenssituationen bieten im dritten bis fünften Teil den Kontext, in dem spezifische Formen von Beratung und Begleitung, die begrifflich nicht scharf unterschieden werden, methodisch und inhaltlich vorgestellt werden. Jeder Beitrag hat eine eigene Literaturliste. Personen- und Sachregister haben je zweieinhalb Seiten. Gerade das Sachregister zeigt das Anliegen der Herausgeber, die Bedeutung der Gemeinschaft der Gläubigen und der Einzelgemeinden für die seelsorgliche Beratung und Begleitung und als Rekrutierungsgebiet der Ratsuchenden hervorzuheben.

A. M. J. M. Herman van de Spijker, Heerlen (NL)

Klaus Schütz, Gruppenarbeit in der Kirche. Methoden angewandter Sozialpsychologie in Seelsorge, Religionspädagogik und Erwachsenenbildung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1989, 388 Seiten.

Der Autor, evangelischer Pfarrer mit TZI-Ausbildung, publiziert hier seine Dissertation. Der Buchtitel ist weniger aussagekräftig als der Originaltitel „Soziales Lernen und kirchliches Handeln. Human- und sozialwissenschaftliche Gruppenarbeitsmethoden in der Praktischen Theologie". Der Band enthält im wesentlichen eine ausführliche Darstellung der verschiedenartigen Weisen der Rezeption der Gruppenarbeit* in der Seelsorge sowie – weniger ausführlich – deren kritische Würdigung.

Der erste Teil bietet wenig Neues, folgt er doch im wesentlichen der 1969 erschienenen Arbeit Stollbergs („Therapeutische Seelsorge") über die amerikanische Seelsorgebewegung. Der zweite Teil faßt erstmals die Entwicklung in den protestantischen Kirchen Deutschlands (der katholische Bereich ist fast gänzlich ausgeklammert) zusammen und setzt sich mit Einwänden von seiten der Evangelikalen und verhaltenspsychologischer Kritik auseinander. In einem abschließenden Ausblick gibt der Autor zu verstehen, daß er die Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse als am fruchtbarsten für Theologie und Pastoral ansieht.

Das Buch bleibt über weite Teile referierend. Es ist einsichtig, daß ein Autor nicht über alle sozialpsychologischen, pastoraltheologischen und sonstigen von seinem Thema berührten Strömungen gleich gut informiert sein kann. Leider zeigt sich aber bei manchen wichtigen Autoren, daß Schütz nicht genügend im Bild ist, um ihnen entsprechend gerecht werden zu können (z. B. die mangelhaften Literaturangaben der personzentrierten Autoren, vgl. die Bibliographie), woraus auch eine entsprechend einseitige Darstellung resultiert – wie schon in der unter dem Titel „Gruppenforschung und Gruppenarbeit" gleichzeitig veröffentlichten Vorstudie.

Wo es jenseits der referierenden Darstellung für den Theologen wie für den Pastoralpsychologen wirklich interessant wird, bei der kritischen Auseinandersetzung mit den Gruppentheorien und ihrer theologischen Rezeption, bleibt der Autor leider sehr knapp (z. B. 352–358) und nur im Ansatz.

Wer sich konkrete Hilfen für die Praxis erwartet, wird ebenso enttäuscht wie derjenige, der vor allem die kritische Aufarbeitung des Gruppenphänomens sucht. Wer nach einem soliden Quellenwerk für Entwicklungen und Tendenzen im protestantischen Bereich hinsichtlich Gruppenarbeit in der Kirche Ausschau hält, wird viel brauchbares Material finden.

Peter F. Schmid, Wien

* Mehr darüber in dem – bisweilen etwas ungenauen – Überblick des Autors über Gruppenforschung und Gruppenarbeit. Theoretische Grundlagen und Praxismodelle, Matthias-Grünewald-Verlag 1989, 208 Seiten.

Büchereinlauf

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

Astrachan Anthony, Wie Männer fühlen. Ihre Reaktionen auf emanzipierte Frauen. Ein Report mit einem Vorwort von *Walter Hollstein,* Kösel-Verlag, München 1992, 367 Seiten, DM 39,80.

Bahr Hans-Eckehard, Revolte gegen den Todestrieb. Die großen Glaubensthemen, Herderbücherei 1770, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1992, 96 Seiten, DM 9,80.

Betz Otto, Die Nacht leuchtet wie der Tag. Gedanken zu Advent und Weihnacht, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 119 Seiten, DM 19,80.

Bittlinger Arnold, Das Vaterunser – erlebt im Licht von Tiefenpsychologie und Chakrenmeditation, Kösel-Verlag, München ^{3}1992, 127 Seiten, DM 26,–.

Bleistein Roman – Hein Burkhard (Hrsg.), Mit der Jugend unterwegs zur neuen Stadt. Jugendforum als Modell kirchlicher Jugendarbeit, Schwabenverlag, Ostfildern 1992, 180 Seiten, DM 19,80.

Brieskorn Dirk, Dignitatem vindica despectorum. Zigeuner im Spannungsfeld zweier Loyalitäten, Westfälische Wilhelms-Universität, Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Diplomarbeit 1991, Münster o. J., 180 Seiten.

Cremer Drutmar (Hrsg.), Sagt uns ein Wort voll Zuversicht und Trost (Teil I); Sende uns, Herr, die Zeit des Atmens (Teil II). Predigten Laacher Mönche zu den Evangelien der Sonn- und Festtage. Lesejahr A/Teil I: Advent bis Dreifaltigkeitssonntag; Lesejahr A/Teil II: Fronleichnam bis Christkönigssonntag, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1992, zusammen 328 Seiten, DM 58,–.

Deselaers Paul, Und doch ist Hoffnung. Gedanken zu und von Johannes Bours, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 240 Seiten, DM 32,–.

Dobhan Ulrich – Körner Reinhard, Johannes vom Kreuz. Die Biographie, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 200 Seiten, DM 32,–.

Dohmen Christoph – Jacob Christoph – Söding Thomas, hrsg. von *Thomas Sternberg,* Neue Formen der Schriftauslegung? Quaestiones Disputatae 140, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 168 Seiten, DM 39,80.

Engl Joachim – Thurmaier Franz, Wie redest du mit mir. Fehler und Möglichkeiten in der Paarkommunikation, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 158 Seiten, DM 24,80.

Faucett Robert J. und Carol A., Neue Vertrautheit. Lebensmitte als Chance, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 178 Seiten, DM 26,80.

Freudenthaler Christoph, Der Konflikt um die neue Telekommunikationsinfrastruktur. Ein Diskussionsbeitrag aus sozialethischer Sicht, Profil Verlag, München – Wien 1992, 222 Seiten, DM 38,–.

Frickel Michael E., Symphonie des Daseins. Meditationen – themenzentriert, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992, 104 Seiten, DM 14,80.

Frielingsdorf Karl, Dämonische Gottesbilder. Ihre Entstehung, Entlarvung und Überwindung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992, 186 Seiten, DM 29,80.

Gärtner Heribert (Hrsg.), Leiten als Beruf. Impulse für Führungskräfte in kirchlichen Aufgabenfeldern, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992, 132 Seiten, DM 19,80.

Gehrlein Dieter, Glauben voller Lebenslust. Die Hilfe der Transaktionsanalyse, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 298 Seiten, DM 39,80.

Goßmann Klaus – Pithan Annebelle (Hrsg.), Schritte der Hoffnung gehen. Ökumenisches Lernen zwischen Basisgruppen und Kirchengemeinden, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1992, 172 Seiten, DM 12,80.

Gruber Elmar (dt. Bearbeitung), *Auschitzka Agnès* (Texte), *Camil Colette* (Illustrationen), Wenn ich fröhlich bin. Gebet-Bilderbuch, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 50 Seiten, DM 12,80.

Gruber Elmar (dt. Bearbeitung), *Barbara Diane* (Texte), *Testa Fluvio* (Illustrationen), Wenn ich traurig bin. Gebet-Bilderbuch, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 50 Seiten, DM 12,80.

Häring Bernhard, Ich habe mit offenen Augen gelernt. Meine Erfahrung mit einer anderen Kirche, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 152 Seiten, DM 22,80.

Huber Max, Erstkommunion vorbereiten. Elternseminar, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 127 Seiten, DM 17,80.

Jaschke Helmut, Dunkle Gottesbilder. Therapeutische Wege der Heilung, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 158 Seiten, DM 24,80.

Kamphaus Franz, Wenn Gott zur Welt kommt. Worte zu Weihnachten, hrsg. von *Hanno Heil,* Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 142 Seiten, DM 19,80.

Khoury Adel Theodor, Der Islam kommt uns näher. Worauf müssen wir uns einstellen? Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 160 Seiten, DM 22,80.

Kirchgessner Bernhard, Worte in die Stille. Sonn- und Festtage im Lesejahr A, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1992, 96 Seiten, DM 14,80.

Koch Kurt, Bereitet den Weg des Herrn. Meditationen zur Advents- und Weihnachtszeit, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 32 Seiten, DM 4,80.

Ders., Grundpfeiler des Glaubens. Vom Sinn der christlichen Feste, Herderbücherei 1768, Verlag Herder, Freiburg/Br., Neuausgabe 1992, 258 Seiten, DM 16,80.

Laarmann Heriburg (Hrsg.), Stern über Bethlehem. Krippenspiele für Kinder, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 160 Seiten, DM 19,80.

Lehmann Karl – Schnackenburg Rudolf, Brauchen wir noch Zeugen? Die heutige Situation in der Kirche und die Antwort des Neuen Testaments, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 118 Seiten, DM 22,80.

Lemke Helga, Seelsorgerliche Gesprächsführung. Gespräche über Glauben, Schuld und Leiden, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1992, 246 Seiten, DM 39,80.

Lies Lothar – Hell Silvia, Heilsmysterium. Eine Hinführung zu Christus, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1992, 352 Seiten, S 350,–, DM 49,80.

Löhmer Cornelia – Standhardt Rüdiger (Hrsg.), TZI Pädagogisch-therapeutische Gruppenarbeit nach Ruth C. Cohn, Verlag Klett-Cotta, Stuttgart 1992, 447 Seiten, DM 48,–, S 374,–.

Martini Carlo M., Das prophetische Feuer. Elija, Zeuge des wahren Gottes, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 160 Seiten, DM 28,–.

Matern Gerhard, Begegnungen mit Jesus – damals und heute, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1992, 168 Seiten, DM 19,80.

Morgenschweis Fritz, Haltezeichen. Gedanken zu Brevierpsalmen, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1992, 136 Seiten, DM 16,80.

Moser Georg, Täglich Grund zur Hoffnung. Meditationen für jeden Tag, hrsg. von *Ulrich Schütz,* Jahreslesebuch, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 397 Seiten, DM 34,–.

Müller Wunibald, Ekstase – Sexualität und Spiritualität, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992, 128 Seiten, DM 19,80.

Pfürtner Stephan H., Sexualfeindschaft und Macht. Eine Streitschrift für verantwortete Freiheit in der Kirche, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992, 148 Seiten, DM 24,80.

Raffelt Albert, Proseminar Theologie. Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten und in die theologische Bücherkunde, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien ^{5}1992, 256 Seiten, DM 29,80.

Rahner Karl, Gott ist Mensch geworden. Das Geheimnis von Weihnachten, Herderbücherei 1771, Verlag Herder, Freiburg/Br., Neuausgabe 1992, 124 Seiten, DM 11,80.

Ratzinger Josef Cardinal – Henrici Peter (Hrsg.), Credo. Ein theologisches Lesebuch, Communio Verlagsgesellschaft, Köln 1992, 398 Seiten, DM 42,–.

Schaube Werner, Ohne Wenn und Amen. Gebetsmomente, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 128 Seiten, DM 14,80.

Schelkshorn Hans, Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 172 Seiten, DM 28,80, S 198,–.

Schmidtchen Gerhard, Ethik und Protest. Moralbilder und Wertkonflikte junger Menschen. Mit Kommentaren von *Lothar Roos* und *Manfred Seitz,* Verlag Leske + Budrich, Opladen 1992, 354 Seiten, DM 36,–.

Ségur Heinrich, Die Meßfeier. Aus der Bibel erklärt. Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1992, 96 Seiten, S 148,–, DM 19,80.

Simpfendörfer Karl, Verlust der Liebe. Mit Simone de Beauvoir in die Abtreibungsgesellschaft, Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1990, 208 Seiten, sFr 19,–.

Stendebach Franz Josef – Roos Klaus (Hrsg.), Predigthilfen zu den Festen und zu ausgewählten Gedenktagen des Kirchenjahrs. Persönlicher Zugang – Hinweise zum Festtag – Exegese – Predigtentwürfe, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992, 356 Seiten, DM 38,–.

Stutz Pierre (Illustrationen von *Judith Maria Villinger*), Dem Morgen entgegen. Unaufhaltsame Gebete in Stunden der Nacht, rex verlag, Luzern – Stuttgart 1992, 96 Seiten, sFr/DM 19,90.

Thali Trudi, Das Vaterunser als Chakra-Meditation, Verlag Bauer, Freiburg/Br., DM 32,–.

Valentin Friederike – Knaup Horand (Hrsg.), Scientology – der Griff nach Macht und Geld. Selbstbefreiung als Geschäft, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 157 Seiten, DM 14,80.

Wallner Karl Josef, Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar, Heiligenkreuzer Studienreihe 7, Heiligenkreuzer Verlag, Heiligenkreuz – Wien 1992, 425 Seiten, Selbstkostenpreis S 240,–.

Walter Silja, Das Wort ist Brot geworden. Kommunionpsalter, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 144 Seiten, DM 28,–.

Weder Hans, Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1980 bis 1991, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, 364 Seiten, DM 64,–.

Weidinger Gertrud und Norbert, Farbe bekennen. Ein Wegweiser für größere Ministranten, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 32 Seiten, DM 4,80.

Zerfaß Rolf, Grundkurs Predigt 1/Spruchpredigt (unter Mitarbeit von *Klaus Roos*); Grundkurs Predigt 2/Textpredigt, Patmos Verlag, Düsseldorf ^{3}1991/1992, 192/264 Seiten, DM 29,80/DM 38,80.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

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

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.

Hugo Bogensberger, Prof. Dkfm., ist Direktor des Instituts für kirchliche Sozialforschung in Wien.

Ehrenfried Schulz ist Professor für Religionspädagogik und Kerygmatik am Institut für Praktische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München und Schriftleiter von „Der Prediger und Katechet".

Hermann-Josef Venetz ist Professor für neutestamentliche Exegese an der Universität Fribourg.

Helga Lemke, Dr. phil., lehrte bis 1989 als Professorin für Theologie und Psychologie an der Evangelischen Fachhochschule Hannover; sie ist weiterhin als Psychotherapeutin und Ausbildnerin für klientenzentrierte Gesprächsführung tätig.

Guido Knörzer, Dr. theol., Diakon, ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Fachgruppe Praktische Theologie des Fachbereichs Katholische Theologie der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität in Frankfurt/M.

Georg König ist Pastoralassistent in der Pfarre St. Magdalena in Linz.

Walter Wiesli, P. Dr., ist Dozent für Kirchenmusik an der Theologischen Fakultät Luzern und an der Theologischen Hochschule Chur. Beauftragter für das Katholische Gesangbuch der Schweiz.

Joop Roeland OSA ist Rektor der Ruprechtskirche in Wien 1 und Geistlicher Assistent im Literarischen Forum der Katholischen Aktion Österreichs; er war viele Jahre lang Hochschulseelsorger in Wien.

Karl Terhorst ist Pfarrer der katholischen Pfarrgemeinde St. Michael in Marl.

Otmar Mäder ist Bischof von St. Gallen/Schweiz.

Leitartikel

Leo Karrer
Die Gläubigen haben das Recht . . .

Im Abschnitt über die Gläubigen ist im „neuen" Kirchenrecht aus dem Jahre 1983 öfters die Wendung zu lesen: „Die Gläubigen haben das Recht . . ." (cc. 211–221). Wie kann es aber um das Recht der Gläubigen in der Kirche bestellt sein, wenn es kategorisch heißt: „Der kirchlichen Autorität steht es zu, im Hinblick auf das Gemeinwohl die Ausübung der Rechte, die den Gläubigen eigen sind, zu regeln" (c. 223, § 2) – und wenn dabei sowohl Grundanliegen des II. Vatikanischen Konzils wie auch die Selbständigkeit der Ortskirchen und die Erfahrungen und das Glaubensbewußtsein vieler Frauen und Männer in der Kirche übergangen werden? Können bei solcher kirchlicher Rechtslage die Katholikinnen und Katholiken wirklich selber Träger nicht nur von Pflichten, sondern auch von Rechten werden?

Haben sie das Recht?

Die leidvolle und unübersehbare Tatsache der tiefgreifenden Kirchenkrise und Kirchenverdrossenheit in unseren Ländern hat nicht nur mit gesellschaftlichen Ursachen und mit der Psychodynamik der einzelnen Menschen zu tun, sondern auch mit den Bewußtseinsschüben bei den Frauen und Männern in der Kirche und mit dem dafür zu eng gewordenen herkömmlichen Kirchenrecht. Ursache von Verdrossenheit und Kritik ist u. a. eine Reihe von Fakten, die allein schon brisanter sind als alle ernsten und hämischen Kommentare dazu. Beginnen wir bei den schockierenden Bischofsernennungen der jüngsten Zeit: Wo hat eine Bistumskirche ein Recht, sich gegen zentralistisch aufgenötigte, von der großen Mehrheit der Gläubigen abgelehnte Bischöfe zu wehren? Wo kann eine Gemeinde (Pfarrei) ihr Recht einklagen, wenn sie mit einer Pfarrersernennung durch den Bischof nicht einverstanden ist? Welche Rechte gibt es bei Lehrzuchtverfahren gegen „unbotmäßig" empfundene Theologen und Theologinnen oder für Bischöfe, über deren Köpfe hinweg pastorale Projekte beschnitten, Ausbildungsstätten geschlossen oder Diözesaneinteilungen dekretiert werden?[1] Welche Rechte sind vorhanden, wenn seitens der römischen Kirchenleitung den Fakultäten bei Berufungsverfahren und Satzungen immer mehr „dreingeredet" wird? Und welche Rechte haben die wiederverheirateten Geschiedenen, wenn ihnen die Sakramente verweigert werden, und die dispenswilligen Priester, wenn ihrem Antrag nicht entsprochen wird? Und welche Rech-

[1] Vgl. *N. Greinacher*, Zur Freiheit sind wir befreit, in: *L. Swidler – P. Connor* (Hrsg.), „Alle Katholiken haben das Recht . . .", Freiheitsrechte in der Kirche, München 1990, 9ff.

te haben die Kölner Erklärer, wenn sie Opfer kirchlicher Sanktionen werden? Wurden nicht zur Ermöglichung solcher Maßnahmen Rechte von Ortskirchen ungebührlich beschnitten und zentralistisch vereinnahmt; ja, wurden und werden in den beschriebenen (und in vielen anderen) Fällen nicht Entscheidungen sogar jenseits des Rechts bzw. unter Verletzung des Rechts getroffen? – Nein, trotz aller Aufbrüche und Durchbrüche in der Kirche des Volkes Gottes ist die institutionelle Situation in der Kirche vielfach rechtlos.

Kirche in der Spannung zur eigenen geschichtlichen Herkunft

Diese so viele belastende Situation hat kaum mit bösem Willen und weniger mit einem grimmigen Machtkalkül der Handvoll Entscheidungsträger in der Kirche zu tun, sondern doch wohl eher mit geschichtlichen und gesellschaftlichen Prozessen innerhalb der Kirche. Im Verlaufe der letzten Jahrzehnte haben sich im Bereich der katholischen Kirche in kurzer Zeit bewußtseinsmäßig enorme Fortschritte und Prozesse ereignet, die eine herkömmliche zentralistische und auf den Klerus fixierte Kirchenordnung fast zwangsweise erschüttern mußten.

Vor allem gab es einen Wandel im Selbstverständnis des Volkes Gottes, in dessen Verlauf sich die aktive Mitverantwortung aller getauften und gefirmten Frauen und Männer neben das herkömmliche Kirchenbild schob. In der Spannung zwischen den traditionellen und progressiven Kirchenbildern gibt es nun viele und widersprüchliche Bewußtseinslagen. Die einen wollen die durch Jahrhunderte gewachsenen Formen des kirchlichen Lebens bewahren; die anderen wollen in der Sprache von heute und vom Hintergrund der aktuellen Fragen und gesellschaftlichen Problemberge her das Evangelium verkünden (diakonische Kirche!). Das muß zu Zerreißproben führen, zumal die zentralistische Kirchenleitung zur Zeit die Strukturen im vorkonziliären Zuschnitt wieder forciert („restaurative" Phase). Die Kirche ist damit intern in zwei Lager versprengt, wobei der traditionelle Flügel die Vergangenheit beschwört und die progressiven Kräfte immer mehr in Spannung zur Erbschaft dieser Vergangenheit geraten. Es ist gleichsam ein Kulturkampf mit umgekehrten Vorzeichen: nicht von außen, sondern von innen (in der Kirche).

Die „ewige" Modernismuskrise

Die konfliktbeladene Situation in der Kirche hat natürlich viele gesellschaftliche Ursachen. In unseren Ländern ist die frühere Monopolstellung der Kirche in eine Konkurrenzsituation geraten. Manche Belastungen und Konflikte ergeben sich z. T. aus einer neuen Verhältnisbestimmung zur Welt, sind aber eben auch Anteile eines tiefgreifenden gesellschaftlichen Umbruchs (Ökonomi-

sierung des Lebens, Individualisierung und Pluralismus, Mobilität . . .).

Vom gesellschaftlichen Hintergrund her ergeben sich für eine institutionell sich einigelnde Kirche verschärfte Ungleichzeitigkeiten: Die Diskussion um Menschenrechte (Gerechtigkeit), Gleichberechtigung von Mann und Frau, Emanzipation in Richtung der Selbstbestimmung (Freiheit), Mitspracherecht und demokratische Entscheidungsfindung – alles „Ideale" der sogenannten modernen Zeit – ergießt sich natürlich in alle Bereiche des weiten kirchlichen Lebens. Für die katholische Kirche bedeutet dies, neue Formen der Zeitgenossenschaft zu suchen, d. h. zu den positiven Errungenschaften der Moderne ein kritisch-konstruktives Verhältnis zu finden und sich im eigenen Verantwortungsbereich dafür zu öffnen, aber auch die am Evangelium orientierte Auseinandersetzung mit den Brüchigkeiten dieser sogenannten Moderne zu wagen und auf die menschlichen Kosten unserer ökonomischen Systeme und Lebensattitüden unerbittlich hinzuweisen. Sie müßte sich in der „modernen" Welt mit ihren zukunftsweisenden Impulsen und zukunftszerstörerischen Kräften kritisch und prophetisch einmischen und dort präsent sein. Das geht aber nicht, wenn die Kirche sich in ein zeitbedingtes institutionelles Gehäuse zurückzieht und sich in ihr strukturelles Labyrinth verliert oder wenn sie gegenüber der Welt andere ethische Preise vertritt, als sie selber praktiziert. Das ist das Vergiftende an der „ewigen Modernismuskrise", daß die offizielle Kirche dadurch die konkrete Wirklichkeit und sozialen Probleme nicht angemessen wahrnimmt und sich des kulturellen Brückenschlages beraubt. Und Wirklichkeitsverlust der Kirche (wohl Hauptursache für viele interne Konflikte) führt zwangsläufig zu Angstreaktionen und zur Bewußtlosigkeit gegenüber den Menschensorgen und Problemen in der Welt – sozusagen zur „Verdummung", was sich u. a. darin zeigt, daß man annimmt, mit der Diskussion über Mädchen als Ministrantinnen etwas Sinnvolles getan zu haben.

Von innerkirchlichen Prozessen her ergibt sich die Frage, welche Instrumente das zu neuem Bewußtsein erwachte Volk Gottes hat, wenn es seine Pflichten und Rechte in der Kirche wahrnehmen will; zugleich wird vom gesellschaftlichen Umfeld her die Kirchenordnung mit ihrer eindeutig patriarchalen und monokratischen Form als Un-Recht in Frage gestellt.

Widerstandskraft und Platzvorteil der traditionellen Strukturen

Die Konfliktgeschichten der jüngsten Kirchengeschichte stellen meines Erachtens klar unter Beweis, daß wir die Kraft der Bewußtseinsschübe gegenüber dem institutio-

nellen Platzvorteil der herkömmlichen Kirchenstrukturen (in der nachkonziliaren Phase) überschätzt und daß wir die Widerstandskraft des zentralistischen Kirchensystems unterschätzt haben.

Die Betonung der fundamentalen Würde des Volkes Gottes, der Kollegialität der Bischöfe, der Charismen und der Mitverantwortung der getauften Frauen und Männer hat einem neuen Kirchenverständnis Auftrieb gegeben; aber rechtlich haben diese Prozesse noch nicht gegriffen. Die Konzilstexte wirken vage, abstrakt und prinzipiell, vor allem auf dem Hintergrund ihrer Wirkungsgeschichte. Diese zeigt, daß die „Ideale" des Konzils zu ihrer langfristigen Konsolidierung auch des rechtlichen Schutzes und der strukturellen Verankerung bedürfen. „Man hätte nicht idealistisch auf eine Selbstevidenz und eine selbsttätige [. . .] Umsetzung von Ekklesiologie in Kirchenordnung und -struktur und -politik vertrauen dürfen, sondern hätte diese Schritte bereits in die Wege leiten und nachher kritisch kontrollieren, überwachen und in kirchenpolitischer Praxis austragen müssen."[2]

Daß ideelle Durchbrüche zu ihrem Schutze auch kirchenstrukturelle Konsequenzen nötig machen, das ist zu ihrem Nachteil übersehen oder – insbesondere von den Bischöfen und Bischofskonferenzen – mit zuwenig Nachdruck verfolgt worden.

Daß viele Anliegen des Konzils institutionell nicht in ihr Recht eingesetzt wurden, darin liegen viele Konfliktursachen, die in diesem Rahmen nur mehr genannt werden können.

– Es gibt einen schmerzlichen Mangel an echten Dialoginstrumenten – wie es z. B. die großen Synoden der deutschsprachigen Länder Anfang der 70er Jahre waren – in einer zunehmend zentralistisch verwalteten Kirche. Deshalb sucht sich das erwachte Volk Gottes andere Kanäle und Ersatzinstrumente wie z. B. Erklärungen (von Köln, Luzern . . .), Unterschriftenaktionen („Petitionen"), Aufbruchbewegungen, Basiskirche, Frauenkirchentage, Sitzstreiks vor Bischofsweihen etc.

– Durch die strukturell schon bedingte Distanz der Entscheidungsträger in der Kirche zum gesellschaftlichen Leben (Realitätsverlust) ergibt sich ein Überdruck durch einen Entscheidungsstau, der dadurch entsteht, daß pastoral notwendige und theologisch mögliche Entscheidungen (z. B. im Bereich der Sakramentenpastoral: wiederverheiratete Geschiedene, Bußfeiern; Gleichberechtigung von Mann und Frau, Viri probati, partizipatorische

[2] *D. Wiederkehr*, Ekklesiologie und Kirchen-Innenpolitik, in: Pastoraltheologische Informationen 2/1992, 375.

Mitverantwortung, Schiedsgerichtsbarkeit, Kommunikation auch von unten nach oben etc.) nicht aufgegriffen und einer Lösung zugeführt werden. Das vergiftet aber leider das Kirchenklima.

Das Recht der Gläubigen in sein Recht einsetzen (synodale Kirchenordnung)

Rechtlich gesehen sind die „Laien" in der Kirche – bis auf wenige Ausnahmen – über den Status der Unmündigkeit tatsächlich nicht hinausgekommen und damit auch nicht über die Position des betreuten Kindes hinausgewachsen. Das verträgt sich aber nicht mit dem Status dieser „Kinder", die in der Welt doch verantwortliche Erwachsene sind, und mit den spirituellen und kirchlichen Prozessen seit dem II. Vatikanischen Konzil. Vielmehr gehen die Erwartungen bei den meisten in der Kirche engagierten Frauen und Männern in Richtung einer synodalen Kirchenordnung, die in einem kirchlichen Grundgesetz zu verankern und regional unterschiedlich zu gestalten wäre[3].

Eine echte Mitsprache aller getauften und gefirmten Christinnen und Christen in einer synodalen Kirche strukturierte die gemeinsame Verantwortung für die Berufung (Communio) und Sendung (Missio) der Kirche. Sie impliziert eine kollegiale Mitverantwortung auf allen Ebenen der Kirche bzw. die jeweils mit der Gesamtkirche koordinierte Eigenverantwortung der Teilkirchen. Es wäre also ein häretischer Widerspruch, die Laien im Bereich der Missio lauthals zu rufen und sie bezüglich der Communio in die Unmündigkeit hinauszukomplimentieren oder sie mit pfarrlichen oder verbandlichen Schrebergärtchen abfinden oder zähmen zu wollen.

Um falschen Deutungen vorzubeugen: Mit synodaler Kirchenordnung ist keine Kirche ohne Papst, ohne Bischöfe und ohne Pfarrer gemeint; wohl aber auch nichts weniger als die Überwindung einer institutionell-empirischen Kirche ohne das Volk Gottes, ohne die sogenannten Laien. Es geht dabei um ein Modell der Einheit im Glauben und Beten in der Vielfalt kirchlicher bzw. christlicher Praxis. – Wenn die „Laien" zutiefst als Christen zu definieren sind bzw. die getauften Frauen und Männer mit den kirchlichen „Amtsträgern" zusammen Kirche (Communio) sind und praktischen Christenmut (Missio) wagen, dann stellt sich nicht nur prinzipiell oder spirituell, sondern empirisch und strukturell die beunruhigende, aber die die herkömmliche Trennung zwischen

[3] Zum näheren Verständnis des Anliegens s. die Ausführungen des Verfassers in: Katholische Kirche Schweiz. Der schwierige Weg in die Zukunft, Fribourg 1991, 300ff; 349–377, 456–473; *ders.*, Dialogische Strukturen in einer synodalen Kirche, in: *O. Fuchs u. a.*, Der pastorale Notstand, Düsseldorf 1992, 50–66; vgl. *N. Greinacher*, Das Heil der Menschen ist das oberste Gesetz in der Kirche, ebd. 28–49 (Lit.); *E. Leuninger*, Wir sind das Volk Gottes. Demokratisierung der Kirche, Frankfurt 1992.

Klerus und Laien delegitimierende Frage nach gleichen „Bürgerrechten" in der Kirche auf der Basis des gemeinsamen Christseins. Dabei geht es um echte und mithaftbare (!) Partizipation, die über die ersten Ansätze „kompetenzloser" Räte und Kommissionen und über den institutionellen Status der Laien als unmündigen Kindern hinausgeht. Oder man riskiert in zynischer Weise Resignation, weitere Kirchendistanzierung, innere Emigration und Verdrossenheit oder schismatisierende Selbsthilfe, wobei die engagierten Leute ihre pastoralen und kirchlichen Wege gehen, ohne kirchenrechtlich noch lange zu fragen und sich zu kümmern. Das innerkirchliche Schisma zwischen den 0,01% Hirten mit ausschließlicher Vollmacht und den 99,99% des Volkes Gottes ohne Mitsprache kann nur dann ansatzweise geheilt werden, wenn endlich auch das Recht des Volkes Gottes in sein Recht eingesetzt wird – wohl wissend, daß es bei neuen Schläuchen entscheidend auf die Qualität des Weines ankommt.

Artikel

Ilona Riedel-Spangenberger

Das Volk Gottes als Rechtsgemeinschaft

Das II. Vatikanische Konzil geht in seinen theologischen und verfassungsrechtlichen Grundlagen wieder von der Kirche als dem Volk Gottes aus. Diese fundamentale Änderung gegenüber einer pyramidalen „societas perfecta"-Vorstellung wurde schon vom Konzil selbst, besonders aber vom CIC/1983 nur eingeschränkt durchgehalten. Die Autorin zeigt auf, in welche Richtung sich das Kirchenrecht weiterentwickeln könnte und sollte. red

Kein Begriff für die Kirche ist je so mißverstanden worden wie der des Volkes Gottes. Der biblisch begründete theologische Gedanke vom Volk Gottes *(laós tou theou)* umschreibt mehr als die soziopolitische Realität des „demos" im Verständnis einer demokratischen Basis und einer von ihr ausgehenden antihierarchischen politischen Theologie[1]. Der im Alten Testament für Israel und im Neuen Testament für die Jüngerschaft Jesu gebrauchte Begriff Volk Gottes ist heute eine der Kennzeichnungen

[1] Vgl. *J. Ratzinger*, Neuzeitliche Variationen des Volk-Gottes-Begriffs, in: *ders.*, Kirche, Ökumene und Politik, Einsiedeln 1987, 28–34; *C. Duquoc*, Das Volk Gottes als aktives Glaubenssubjekt der Kirche, in: Conc 21 (1985) 281–287; *W. Löser*, Art. „Volk Gottes", in: Lexikon der katholischen Dogmatik, hrsg. v. *W. Beinert*, Freiburg – Basel – Wien ^{3}1991, 541.

neben anderen für die Kirche Jesu Christi[2]. In der Kirche der ersten Jahrhunderte ist er der zentrale Begriff für die von Gott in Jesus Christus zusammengeführte sichtbare „ekklesia" und findet so vor allem bei Augustinus seine Anwendung[3]. Im Mittelalter wird er zunächst zugunsten der geistlichen Kirchenvorstellung vom Leib Christi zurückgedrängt, bis er im Nominalismus und in der Reformation mit dem Gedanken vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen verbunden wird[4]. In politischer Zuspitzung wird er dann in der Zeit der Aufklärung im Sinne der Volkssouveränität verstanden, d. h. von seinem theologischen Verständnis abgelöst und allein auf die säkulare Gesellschaft bezogen.

Demgegenüber hat die katholische Kirche in der Neuzeit die Vorstellung von der Kirche als „societas perfecta" hervorgehoben und darunter die Kirche in ihrer sozialphänomenologischen Gestalt als göttlich konstituiert verstanden. Gemeint war damit, daß die Kirche, die göttlich begründet und hierarchisch verfaßt ist, gegenüber dem Staat Eigenständigkeit und Unabhängigkeit beansprucht und selbst über alle Mittel verfügt, die notwendig sind, um ihr geistliches Ziel zu erreichen[5]. Gemäß dieser Vorstellung von der Kirche als „societas perfecta" verstand man unter dem Kirchenrecht das geordnete Funktionieren der hierarchologischen Rechtsstrukturen dieser „societas". Die Verbindung zur Heilsordnung wurde durch den allgemein gültigen Satz „salus animarum suprema lex" hergestellt[6]. Die Vorstellung von der Kirche als „societas perfecta" im Sinne einer hierarchisch pyramidal geordneten Rechtsgemeinschaft hat eine Wirkungsgeschichte, die noch nicht abgeschlossen ist und in Konkurrenz steht zu anderen Kirchenvorstellungen, die durch die Wiederbelebung der patristischen Tradition in den Forschungsarbeiten herausragender Theologen seit

[2] Vgl. Vat II LG 9–17, 31–32, 34–36; AA 2, 6, 7, 9, 10; *M. Keller*, „Volk Gottes" als Kirchenbegriff, Zürich 1970; *N. Füglister*, Strukturen der alttestamentlichen Ekklesiologie, in: MySl 4, 1, Einsiedeln – Zürich – Köln 1972, 23ff, 25–28; *H. Schlier*, Ekklesiologie des Neuen Testaments: ebd. 101ff, 153–157.

[3] Vgl. *F. Hofmann*, Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung, München 1933; *J. Ratzinger*, Volk und Haus Gottes in Augustinus' Lehre von der Kirche, München 1954, bes. 327; *ders.*, Die Kirche in der Frömmigkeit des heiligen Augustinus, in: Das neue Volk Gottes, Düsseldorf 1969, 24–48.

[4] Vgl. *W. Löser*, Art. „Allgemeines Priestertum", in: Lexikon der katholischen Dogmatik (Anm. 1), 11–12; *W. Kölmel*, Wilhelm v. Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften, Essen 1962; *E. Iserloh*, Der Nominalismus (Kap. 41), Kirchenbegriff und Staatsidee in der Polemik des 14. Jahrhunderts (Kap. 42), in: HKG III, 2, Freiburg/Br. 1968, 425–453.

[5] Vgl. *K. Walf*, Die katholische Kirche – eine „societas perfecta", in: ThQ 157 (1977) 107–118; *J. Listl*, Kirche und Staat in der neueren Kirchenrechtswissenschaft, Berlin 1978, 13–21.

[6] Vgl. *I. Riedel-Spangenberger*, Die Communio als Strukturprinzip der Kirche und ihre Rezeption im CIC, in: TrThZ 97 (1988) 217–238, 227.

den 40er Jahren dieses Jahrhunderts[7] und schließlich durch das II. Vatikanische Konzil neue Geltung beanspruchten.

1. Die theologische und ekklesiologische Standortbestimmung des Volkes Gottes durch das II. Vatikanische Konzil

Das II. Vatikanische Konzil war die erste Ökumenische Kirchenversammlung, die allen Gliedern des Volkes Gottes ihre ursprünglich biblisch begründete Einheit und Gleichheit ausdrücklich bestätigt hat (LG 32, 2). Gegenüber den vorkonziliar geltenden Vorstellungen, daß nur die Kleriker als „Vollgenossen" der Kirche galten und davon abgehoben die Laien als deren „Schutzgenossen"[8], ist es im Rückblick auf diese bis zum Konzil allgemein gültige Vorstellung geradezu sensationell, daß das II. Vatikanische Konzil vor der Unterscheidung in Kleriker und Laien die grundsätzliche, theologisch begründete Gleichstellung aller Christgläubigen innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft im Sinne der biblischen Koinonia[9] hervorgehoben hat. Demzufolge haben alle Christgläubigen teil an der universalen Heilssendung der Kirche in und an der Welt. Sie ist ein von Christus an alle, die die Taufe und Firmung empfangen haben, ergangener Auftrag (LG 32, 2), der theologisch in der Anteilnahme aller Christgläubigen an der Proexistenz Jesu begründet liegt[10].

Gemeinsames Priestertum

Das „gemeinsame Priestertum", von dem das Konzil im Rückgriff auf die neutestamentliche Redeweise vom Priestertum Jesu (vgl. 1 Petr 2, 4–10) ebenfalls spricht, kann nicht ausschließlich auf rituell-liturgische Vollzüge des Gottesvolkes bezogen werden. Vielmehr stellt das II. Vatikanische Konzil fest, daß alle Christgläubigen durch das Sakrament der Taufe Teilhaber des dreifachen Dienstes Christi und dadurch berufen sind, die eine, unteilbare Sendung der Kirche inhaltlich als prophetisches, priesterliches und königliches Volk zu explizieren (LG 32, 3). Jeder Getaufte verwirklicht seinen priesterlichen Dienst durch den Vollzug und die aktive Teilhabe an den Sakramenten wie auch durch sein im und durch den Glauben geprägtes Leben (LG 11). Kraft des königlichen Priestertums wirkt der Gläubige an der Darbringung der Eucharistie mit (LG 10). Seine Teilhabe am prophetischen

[7] Vgl. *Y. Congar,* Chretiens desunis, Paris 1937; *H. de Lubac,* Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1943; *M. J. de Guillou,* Sendung und Einheit der Kirche, Mainz 1964; *H. Haner,* L'Eglise est une communion, Paris 1962; *K. Rahner,* Das neue Bild der Kirche (Schriften zur Theologie, Bd. VIII), Einsiedeln – Zürich – Köln 1967.

[8] Vgl. *U. Stutz,* Der Geist des Codex iuris canonici, Stuttgart 1918, 83f.

[9] Vgl. *J. Hainz,* Koinonia. Kirche als Gemeinschaft bei Paulus, Regensburg 1982; *K. Kertelge,* Die Wirklichkeit der Kirche im Neuen Testament, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, hrsg. v. *W. Kern* u. a., Bd. 3, Freiburg – Basel – Wien 1986, 92–121, 117–118.

[10] Vgl. *I. Riedel-Spangenberger,* Sendung in der Kirche. Die Entwicklung des Begriffes „missio canonica" und seine Bedeutung in der kirchlichen Rechtssprache, Paderborn – München – Wien – Zürich 1991, 172ff.

Dienst Christi befähigt und bestimmt ihn, den von Gott empfangenen Glauben vor den Menschen zu bezeugen (LG 12).

Die Hirten

Hinsichtlich der je eigenen Stellung in der Kirche und der Form der Teilhabe an der kirchlichen Sendung verweist das Konzil jedoch auch auf einen Unterschied zwischen den geweihten Amtsträgern und dem übrigen Gottesvolk, wenn es sagt: „Die Hirten der Kirche sollen nach dem Beispiel des Herrn einander und den übrigen Gläubigen dienen, diese aber sollen voll Eifer mit den Hirten und Lehrern eng zusammenarbeiten" (LG 32, 3).

Diese organische wie auch funktionale Verschiedenheit wird im Sinne der paulinischen Ekklesiologie charismatisch begründet und auf die eine geistgewirkte Einheit zurückgeführt, wenn es in LG 32, 3 weiter heißt: „So geben alle in der Verschiedenheit Zeugnis von der wunderbaren Einheit im Leibe Christi: denn gerade die Vielfalt der Gnadengaben, Dienstleistungen und Tätigkeiten vereint die Kinder Gottes, weil ‚dies alles der eine und gleiche Geist wirkt' (1 Kor 12, 11)."

Eine weitere Begründung für die Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien in den Konzilstexten stellt die nach Qualität und Rechtsstellung dar. Innerhalb der paulinischen Ekklesiologie garantiert die Ausrichtung aller geistbegabten Aufgaben auf die eine Sendung der Kirche den Zusammenhang mit der Sendung Jesu selbst, d. h. sie wird in einem christologischen Begründungszusammenhang entfaltet. Wird hingegen gesagt, daß sich das besondere Priestertum des hierarchischen Dienstes von dem gemeinsamen aller Gläubigen „dem Wesen (essentia) und nicht bloß dem Grad nach" unterscheide (LG 10, 2), so wird die Unähnlichkeit zwischen Kleriker und Laien ontologisch und damit eine rechtliche Über- und Unterordnung begründet. Wenn „das Weihepriestertum . . . nicht bloß als eine Steigerung oder Intensivierung von Würde und Sendung des gemeinsamen Priestertums"[11] verstanden werden soll, wäre der theologische Begründungszusammenhang als gegenseitige Zuordnung durch die gemeinsame Bindung an die Sendung Jesu näher zu klären, so daß die Annahme einer charismatischen Struktur der Kirche auch deren kollegiale und hierarchische Gliederung einschließt und vor einer theologisch unzureichenden Begründung rechtlicher Unter- und Überordnung der Dienste der verschiedenen Sendungsträger bewahrt.

Was sind die „Laien"?

Dem II. Vatikanischen Konzil ist es jedoch nicht gelungen zu umschreiben, was im Unterschied zum Christgläubigen den Laien in der Kirche ausmacht. In dem Ka-

[11] Kommentar zu LG 10 von *A. Grillmeier*, in: LThK E Vat II/I, 182.

pitel der Kirchenkonstitution, das ausdrücklich und im besonderen über die Laien handelt, ist „lediglich beschrieben, was *an dieser Stelle* damit gemeint ist“[12], nämlich die Ausübung der „Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt“ (vgl. AA 2, LG 31, 1).

Die Vorarbeiten namhafter Theologen[13] für das II. Vatikanische Konzil haben das im Laienbegriff positive Element theologisch entfaltet, vor allem durch die Wiederentdeckung des Begriffs der „Sendung“ in seiner umfassenden Bedeutung. Aus ekklesiologischer Perspektive wurde verdeutlicht, daß die Kirche nur durch die Beteiligung aller Glieder ihrer universalen Heilssendung im Auftrag ihres Herrn gerecht werden und nur so die von Gott geschenkte Verheißung verwirklichen kann. Trotz dieser theologischen Perspektiven hat das II. Vatikanische Konzil jedoch den ausschließlich sakramententheologisch bestimmten, bereits im CIC/1917 enthaltenen Laienbegriff[14], d. h. die sogenannte typologische Umschreibung des Laien nicht aufgegeben, wonach jedes Kirchenglied gemeint ist, das nicht dem Weihe- oder Ordensstand zugehört, das aber die typische Aufgabe hat, innerweltlich zu wirken im Hinblick auf die irdische Ordnung. Das Besondere, das nach dieser Beschreibung den Laien zugesprochen wird, ist ihr Weltcharakter. Vor dem Hintergrund einer umfassenden Theologie der Sendung, die ihren Maßstab an Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi zu gewinnen hat, ist Weltbezogenheit und Weltgestaltung als „missio externa“ Wesenszug kirchlicher Existenz, die nicht einigen Kirchengliedern in besonderem Maß, schon gar nicht als Unterscheidungskriterium zugesprochen werden kann. Der Kirche nämlich kommt das prophetische Priestertum zu, so daß es keinen Bereich kirchlicher Heilssendung gibt, von dem bestimmte Glieder des Gottesvolkes ausgeschlossen sein könnten.

Das wird auch deutlich, wenn das Konzil in demselben Kapitel von Klerikern spricht, die „bisweilen mit weltlichen Dingen zu tun haben, sogar in Ausübung eines weltlichen Berufes“ (LG 31, 2).

Sinngemäß kennt das Konzil auch eine sogenannte „missio interna“, ein Apostolat der Laien in der Kirche, wenn sie nämlich „zum Wachstum und zur ständigen Heiligung der Kirche beitragen“ und von Christus selbst „durch Taufe und Firmung bestellt“ (LG 33, 1–3) sind. Sie kön-

[12] *M. Kaiser*, Der Laie in der Kirche, in: GrnkKR, Regensburg 1980, 122.
[13] Vgl. Anm. 7.
[14] Vgl. CIC/1917 can. 107.

nen auch „in verschiedener Weise zu unmittelbarer Mitarbeit mit dem Apostolat der Hierarchie berufen werden“ (LG 33, 3).
Diese theologischen Vorgaben sind nicht ohne Folgen für die Kodifizierung des CIC/1983 geblieben.

2. Volk Gottes als Rechtskategorie im CIC/1983

Den Konzilsaussagen über die Berufung der Christgläubigen, den Sendungsauftrag der Kirche wahrzunehmen, trägt der Codex im systematischen Aufbau des Verfassungsrechtes Rechnung. Vor die Normen über die Kleriker und die Hierarchie sind grundsätzliche Bestimmungen über die Christgläubigen, die das Volk Gottes bilden, gestellt[15]. Der c. 204 steht im Sinne eines theologischen Leitsatzes den einzelnen Bestimmungen voran und enthält die Konzilsaussagen über das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen im Sinne eines präpositiven Rechtssatzes, der Bezugspunkt ist für alle positiven Einzelnormen. Mit der dazu ergänzenden Norm des c. 208 wird dem Volk Gottes als Heilsgemeinschaft Verfassungsrang in der Kirche eingeräumt.
Es wurde jedoch bei der Revision des kirchlichen Gesetzbuches die dogmatische Vorgabe einer Theologie der Sendung des ganzen Volkes Gottes nicht in adäquate Rechtskategorien umgesetzt. Ist von der Kirche als ganzer die Rede, ist damit im Sinne des c. 204 § 2 die hierarchisch geordnete „societas“ gemeint, die vom Nachfolger Petri und den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Die Christgläubigen stehen innerhalb dieser hierarchisch verfaßten Gesellschaft mit ihren Rechten und Pflichten als einzelne Rechtssubjekte. Das II. Vatikanische Konzil hat aber das kirchliche Subjekt grundsätzlich vor jeder hierarchischen Gliederung als Gemeinschaft gekennzeichnet. Dies hätte sich in den fundamentalen Aussagen des Personenrechts niederschlagen müssen. Bezugspunkt für die kirchliche Rechtspersönlichkeit, die der einzelne nach c. 96 durch die Taufe erlangt, bleibt die hierarchische Ordnung, konkret ihre einzelnen Ämter, denen die einzelnen Laien, Kleriker oder ihre Vereinigungen gegenüberstehen, nicht aber die alle Christgläubigen umfassende Gesamtkirche als Rechtsträger und damit als kritisches Korrektiv und auch als Verbindungselement für einzelne Dienste in der Kirche. Selbst wenn der universale Sendungsauftrag der Kirche ausdrücklich normiert ist, wie z. B. im Hinblick auf den Verkündigungsdienst (cc. 747 § 1, 756 § 1, 781, 807 u. a.) und auf den sakramentalen Dienst der gesamten Kirche (c. 840), wird dieser jeweils durch die rechtliche Abhängigkeit von den geistlichen Amtsträgern be-

[15] Vgl. CIC/1983 cc. 204–231.

stimmt und ist mit entsprechenden salvatorischen Klauseln versehen.

Kirche als „communio“

Demgegenüber bezieht sich Papst Johannes Paul II. in seiner Apostolischen Konstitution „Sacrae disciplinae leges“ auf die Gemeinschaft aller Christgläubigen als Rechtssubjekt, wenn er sich einerseits für die rechtliche Verfaßtheit der Kirche auf die konziliare Lehre vom Volk Gottes und andererseits auf die hierarchische Autorität als Dienst für die Kirche bezieht und dazu korrespondierend die Kirche als „communio“ bestimmt[16], deren Strukturprinzip die gegenseitige Zuordnung zwischen Teilkirche und Gesamtkirche, zwischen Episkopat und Primat sowie zwischen Volk Gottes und den einzelnen Gläubigen in verschiedenen Aufgaben und Diensten ist[17]. Wie schon W. Kasper und H. Müller nachgewiesen haben, geht es nicht darum, die Gemeinschaft der Gläubigen von der hierarchischen Gemeinschaft zu trennen und unabhängig davon eigene Entscheidungskompetenz zu beanspruchen[18].

Wird das Subjektsein der Kirche als Volk Gottes auch im rechtlichen Sinn anerkannt, so erhalten Strukturen der Mitverantwortung und Partizipation verfassungsrechtlichen Rang in der Kirche. Ansätze dazu bietet der CIC/1983 durchaus: Der c. 212 § 3 normiert etwa das Grundrecht auf Meinungsäußerung der Christgläubigen, entfaltet allerdings keine rechtlich organisierten Formen und Institutionen, in denen die Meinung der Gesamtkirche zum Ausdruck gebracht werden könnte, wie etwa der Glaubenssinn (sensus fidei) des Volkes Gottes[19]. Über Gremien des Gedankenaustausches und der pastoralen Koordination hinaus müßten Institutionen der Meinungsäußerung im Sinne einer Teilhabe an der gemeinsamen Willensbildung und Entscheidungsfindung (nicht der Entscheidungssetzung) der Kirche verfassungsrechtlich verankert werden. Als solche Mitverantwortungsorgane kämen nicht nur einzelne Gläubige, sondern auch die kirchlichen Vereinigungen gemäß c. 215 in Frage, die nach eigenen Gesetzen ihr Verhältnis zur kirchlichen Autorität regeln können. Solche „Strukturen der Mitver-

[16] Vgl. in: AAS 75 (1983) S. VII–XIV.

[17] Vgl. *I. Riedel-Spangenberger*, Communio (Anm. 6) 233–238.

[18] Vgl. *H. Müller*, Communio als kirchenrechtliches Prinzip im Codex Iuris Canonici von 1983, in: Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie (Fschr. W. Breuning), hrsg. v. *M. Böhnke – H. Heinz*, Düsseldorf 1985, 481–498; *W. Kasper*, Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, hrsg. v. *F. Henrich*, Düsseldorf 1986, 62–84.

[19] Vgl. *I. Riedel-Spangenberger*, Der Verkündigungsdienst (munus docendi) der Kirche und der Glaubenssinn des Volkes Gottes (sensus fidelium), in: Wege der Evangelisierung (Fschr. H. Feilzer) hrsg. v. *A. Heinz* u. a., Trier 1993, 193–206.

antwortung" sind nicht Institutionen, die Leitungsvollmacht in der Kirche ausüben, sondern von diesen zu unterscheiden, indem sie nämlich „nicht auf die Vollmacht der Autorität als solche" einwirken, „sondern auf die Ausübung der Vollmacht der Autorität"[20]. Sie wären auch keine Organe der Repräsentanz nichtgeweihter Personen in der Kirche, sondern Gremien des Zusammenwirkens aller Glieder des Volkes Gottes. Auf diese Weise würde die theologisch begründete Kompetenz kirchlicher, letztverbindlicher Autorität nicht aufgehoben, wohl aber eingebunden in einen Beratungsvorgang, der als rechtlicher Ausdruck der Volk-Gottes-Ekklesiologie zu verstehen wäre und insofern auch zu größerer Effizienz kirchenamtlicher Aussagen beitragen könnte.

Repräsentative Gremien der Mitverantwortung

Auch zur Beurteilung von Aussagen einzelner Christgläubiger oder einzelner Gruppen, die kirchliche Identität gefährden oder sogar verfälschen, könnten Gremien der Mitverantwortung, die repräsentativ für das Volk Gottes sind, der kirchlichen Autorität ein „votum consultivum" übermitteln, oder die Träger kirchlicher Autorität könnten selbst darum bitten. Ansätze zu solchen Gremien der Mitverantwortung bilden bereits auf gesamtkirchlicher Ebene die Bischofssynoden (cc. 342–348), das Konsistorium der Kardinäle mit dem Papst (c. 353), auf teilkirchlicher Ebene der Priesterrat (cc. 495–501), das Konsultorenkollegium (c. 502), die Diözesansynode (cc. 460–468), der Vermögensverwaltungsrat (cc. 492–494), der Pastoralrat der Diözese (cc. 511–514) und die entsprechenden Räte auf Gemeindeebene (c. 537, c. 563). Denkbar wären auch Schieds- und Schlichtungsstellen, die eine Entscheidung für die kirchliche Autorität vorbereiten und deren Entscheidung mittragen. In Wahrnehmung ihres Dienstes für die Einheit der Kirche Jesu Christi müssen die kirchlichen Autoritäten selbst solchen Institutionen dialogisch zugeordnet sein.

Hinsichtlich dieser Institutionen hat H. Müller bereits darauf hingewiesen, daß es sich im CIC/1983 lediglich um eine Rahmengesetzordnung handelt, die für weitere partikularrechtliche Gestaltung in den Teilkirchen und auf Gemeindeebene offen ist[21]. Es wird von den Gliedern des Volkes Gottes abhängen, inwieweit sie bereit sind, der Entscheidungsfindung in der Kirche Raum zu lassen und die Entscheidungen der kirchlichen Autoritäten nach einem solchen Meinungsbildungsprozeß mitzutragen.

[20] Vgl. *H. Müller*, Kirchliche Communio und Strukturen der Mitverantwortung in der Kirche vom Zweiten Vatikanischen Konzil zum Codex Iuris Canonici, in: AfkKR 159 (1990) 117–131, 127.

[21] Vgl. ebd., S. 130.

Da kein Rechtskodex ein ungeschichtliches Phänomen ist[22], ist eine rechtliche Neuordnung bzw. eine Rechtsfortbildung im Hinblick auf die korrelativen Beziehungen zwischen Repräsentanten des Volkes Gottes und den Trägern kirchlicher Letztverantwortung und Autorität durchaus vorstellbar, zumal solches bereits in vielfältiger Kommissionsarbeit faktisch geleistet wird.

Es käme darauf an, Strukturen der gemeinsamen Verantwortung der Gesamtkirche auf den verschiedenen kommunalen Ebenen auch rechtlich zu verankern, so daß es nicht mehr nur um eine begrenzte Teilhabe und Mitverantwortung der Laien[23] an den Entscheidungsprozessen der geistlichen Amtsträger geht, sondern um die gemeinsame Verantwortung der Entscheidungen der kirchlichen Autoritäten durch alle Glieder des Volkes Gottes unter Einbeziehung ihrer Kompetenz in den Bereichen der Verkündigung, der Heiligung und der Leitung der Kirche.

Ausblick

Bei einer Rechtsordnung, die vom Volk Gottes ausgeht, ist jedoch auch noch stärker als bisher zu berücksichtigen, daß die Kirche „aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst" (LG 8), so daß nicht eine spiritualisierte und idealistische Überhöhung der Communio-Konzeption die menschliche Schwäche zu Dissens und Konflikten außer acht läßt[24]. Die kirchlichen Gesetze und Strukturen dürfen der theologischen Grundlegung zwar nicht widersprechen und müssen auf die göttliche Gerechtigkeit zurückführbar sein, sie müssen aber auch Rechtsnormen sein, die den Menschen als „simul iustus et peccator" im Blick haben, d. h., daß die in der Kirche wie in jeder menschlichen Gemeinschaft regelungsbedürftigen Sachverhalte eines rechtlichen Rahmens bedürfen, der die Realität des Menschen und den eschatologischen Vorbehalt des Rechts berücksichtigt und nicht nur vom Idealzustand der Christgläubigen und der in der Kirche eingesetzten Autoritäten ausgeht. Auf diesem auch theologisch verankerten Hintergrund wäre eine Rechtsordnung, die vom pilgernden Gottesvolk auf dem Weg zum Heil ausgeht, nochmals neu zu bedenken, ohne von vornherein in den Fehler zu verfallen, daß jegliche menschliche Rechtsordnung vom souveränen Willen menschlicher Gesetzgebung abhängt.

[22] Vgl. *R. Potz*, Rechtsbegriff und Rechtsfortbildung nach dem CIC/1983, in: Conc 22 (1986) 173–178, 173.

[23] Vgl. *A. Aymans*, Strukturen der Mitverantwortung der Laien, in: AfkKR 159 (1990) 368–386.

[24] Vgl. *W. Böckenförde*, Neuere Tendenzen im katholischen Kirchenrecht, in: Theologia practica 27 (1992) 110–130, 127.

Bruno Primetshofer
Demokratische Traditionen in der kirchlichen Rechtsgeschichte

Die Mitwirkung von Vertretern aller kirchlichen Gruppen – auch der von Priestern und Laien – war bereits in früheren Konzilien bekannt; am klarsten wurde die gemeinsame Verantwortung aller aber unter dem Einfluß der Lehre vom Volk Gottes in den synodalen Vorgängen verwirklicht, die es im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil in den Niederlanden, in der Schweiz, in beiden Teilen Deutschlands und in Österreich gab. Heute sind Laien und Priester nur mehr bei Diözesansynoden als Vollmitglieder vorgesehen. Besondere Bedeutung hat die Mitwirkung der Gläubigen aber bei der Bestellung kirchlicher Amtsträger – wie immer der rechtliche Modus aussieht. red

1. Kirche zwischen Hierarchie und Demokratie

Mit einem Buch dieses Titels[1] wurde vor Jahren auf ein in der katholischen Kirche bestehendes Spannungsverhältnis hingewiesen: Soll die Kirche eine Monokratie (Herrschaft eines einzelnen) in der Form der Hierarchie (heilige Herrschaft der Priester) oder eine Demokratie (Herrschaft des Volkes) sein? Wollte man die Frage so stellen, hieße das, am eigentlichen Problem der Kirchenverfassung vorbeigehen, denn die Kirche ist genaugenommen weder das eine noch das andere. Wer den Aspekt der Hierarchie betont, vergißt, daß das besondere Priestertum (und die damit verbundenen Amtsvollmachten) nicht vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen losgelöst werden kann und darf. Beide Formen des in der Grundstruktur gleichen Priestertums sind aufeinander verwiesen, sind vom „Prinzip der wechselseitigen Immanenz"[2] geprägt, und wer das eine auf Kosten des anderen überbetont, übersieht eine Grundstruktur der Kirchenverfassung.

Nicht umsonst hat das II. Vatikanische Konzil in einer grundlegenden Selbstdarstellung der Kirche vom einen Volk Gottes, von der Communio aller Gläubigen gesprochen, die von einer „fundamentalen Gleichheit" aller[3] geprägt ist. Die das Sakrament der Weihe empfangen haben, sind nicht zum Herrschen, sondern zum Dienen an der Gemeinschaft des Volkes Gottes bestellt. Die Dogmatische Konstitution über die Kirche sagt deutlich, daß die geweihten Amtsträger „von Christus nicht bestellt sind, um die Heilssendung der Kirche an der Welt allein auf sich zu nehmen, sondern daß es ihre vornehmliche Aufgabe ist, die Gläubigen so als Hirten zu führen und ihre Dienstleistungen und Charismen so zu prüfen, daß

[1] *A. Dordett,* Kirche zwischen Hierarchie und Demokratie, Wien 1974.
[2] *P. Krämer,* Kirchenrecht I, Wort – Sakrament – Charisma, Stuttgart – Berlin – Köln 1992, 34.
[3] LG 32; can. 208.

alle in ihrer Weise an der gemeinsamen Aufgabe einmütig zusammenarbeiten"[4]. Die weder in das Bild der Hierarchie noch der Demokratie aufzulösende Kirche beruht auf dem polaren Bestimmungsverhältnis zwischen allgemeinem und besonderem Priestertum, die „Kirche als Institution verwirklicht sich stets rund um die beiden Pole der Taufe und der Weihe, die wie die anderen Sakramente auf die Eucharistie hingeordnet sind"[5]. Das Dienstamt des besonderen Priestertums muß von einem breiten Konsens der mit dem allgemeinen Priestertum Ausgestatteten getragen und rezipiert werden. Dies bedeutet, in kirchliche Entscheidungsprozesse in verschiedener Weise eingebunden zu werden. „Konsens und Rezeption"[6] sind nicht nur Gestaltungsfaktoren in bezug auf das Wirksamwerden kirchlicher *Gesetze*[7] – diese treten zwar mit der Promulgation formell in Kraft, ihre Wirksamkeit hängt aber von Zustimmung und Annahme durch die kirchliche „Communio" ab –, sondern durchdringen die ganze Struktur der Kirche, ihre Verfassung, ihr Leben.

Die Kirche ist keine Demokratie, weil ihre wesentlichen Bauelemente in Wort und Sakrament vom Stifter vorgegeben und somit der Beliebigkeit einer Willensbildung seitens der Gläubigen entzogen sind. Sie ist aber auch keine Hierokratie, da das geistliche Amt sich in erster Linie als Dienst am Aufbau der Communio versteht. Die einmütige Zusammenarbeit aller (vgl. LG 30) wird sich daher immer auch in Formen demokratischen Mitgestaltens und Mitentscheidens äußern müssen.

2. Synodale Gestaltungsvorgänge in der Kirche

Ein Blick in die Kirchengeschichte zeigt, daß bis zum 19. Jahrhundert das in „Dogmen" (Glaubenssätzen) sich ausdrückende Selbstverständnis der Kirche auf Synoden, näherhin ökumenischen Konzilien, d. h. Versammlungen von Vertretern des gesamten Gottesvolkes, formuliert wurde. Die sprachliche Ausformulierung von Glaubensaussagen vollzog sich oft in einem zähen Ringen, bis ein Konsens aller oder zumindest eine hohe

[4] LG 30.

[5] *L. Gerosa*, Charisma und Recht. Kirchenrechtliche Überlegungen zum „Urcharisma" der neuen Vereinigungsformen in der Kirche, Einsiedeln – Trier 1989, 137.

[6] *H. Müller*, Rezeption und Konsens in der Kirche. Eine Anfrage an die Kanonistik, in: ÖAKR 27 (1976), 3–21.

[7] Zum Verhältnis von Promulgation (Verlautbarung) eines kirchlichen Gesetzes durch den Gesetzgeber und der Annahme seitens der christlichen Gemeinde enthält das „Decretum Gratiani" (1140–1150) den richtungweisenden Satz: „Leges instituuntur, cum promulgantur, firmantur, cum moribus utentium approbantur" (Gesetze treten ins Dasein, indem sie promulgiert werden; sie werden gefestigt, wenn sie durch die Beobachtung seitens der Verpflichteten approbiert werden. c. 3 D IV). – Die Verpflichtungskraft eines kirchlichen Gesetzes ist somit eigentlich ein dialogischer Prozeß zwischen dem, der das Gesetz erläßt (Gesetzgeber), und denjenigen, für die es bestimmt ist (Normadressaten).

Mehrheit erreicht werden konnte. Diese Form der Willensbildung trägt viele Elemente eines demokratischen Prozesses an sich. Und wenn auch – dem heutigen Kirchenrecht zufolge – eine Entscheidung des ökumenischen Konzils formal nur dann zustande kommt, wenn der Papst als Haupt des Bischofskollegiums ihr beitritt, so liegt dennoch bei einem Konzilsentscheid kein Willensakt des Papstes als Einzelperson vor, sondern der Beschluß eines Kollegiums, dessen Mitglied auch der Papst ist. Auf ökumenischen Konzilien besitzen – dem heutigen Kirchenrecht zufolge – nur Bischöfe Sitz und Stimme. Dies war aber nicht immer so. Bis zum Codex von 1983 hatte eine ganze Reihe von anderen (nichtbischöflichen) Klerikern (vor allem Ordensobere) Sitz und Stimme; auch die stimmberechtigte Teilnahme von Laien ist der Kirchengeschichte bekannt[8]. Aber selbst wenn ökumenische Konzilien reine Klerusversammlungen sind, können sie nicht ohne Fachleute (periti) auskommen, die – ohne formelles Stimmrecht zu besitzen – durch ihre Berater- und Gutachtertätigkeit den Text mancher Konzilsentscheidungen nachhaltiger beeinflußt haben als so mancher Konzilsvater i. e. S.

Ersatz: Erforschung des „sensus fidei" des Volkes

Im 19. und 20. Jahrhundert (1854 und 1950) wurden erstmals dogmatische Entscheidungen (die beiden Marianischen Dogmen von der Unbefleckten Empfängnis und der Leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel) von Päpsten allein ohne ökumenisches Konzil getroffen. Aber auch das waren keine einsamen monokratischen Entschlüsse, sondern den Dogmatisierungen ging ein breiter Prozeß der Erforschung des „sensus fidei" der gesamten Kirche voraus. Sämtliche Bischöfe wurden um ihre Meinung zu der ins Auge gefaßten Dogmatisierung befragt, wobei diese Frage nicht allein nach der persönlichen Glaubensüberzeugung des einzelnen Bischofs ging, sondern auch danach, was die Mehrheit der diesem Bischof anvertrauten Gläubigen über die anstehende Frage dachte. Der Papst und die befragten Bischöfe betrachteten sich durchaus als Teile der Glaubensüberzeugung der gesamten Kirche bzw. der weitaus überwiegenden Mehrheit derselben. Und dies entspricht ja auch der Stellung des Bischofs im ökumenischen Konzil: Er hat bei seinem zumal dogmatische Fragen betreffenden Abstimmungsverhalten den Glaubenssinn seiner Gläubigen einzubeziehen. Man wird dieses Rückgebundensein des Bischofs an seine Herde zwar nicht als ein sogenanntes „gebundenes Mandat" im strengen Rechtssinn bezeichnen können;

[8] *W. M. Plöchl*, Geschichte des Kirchenrechts, II, Wien – München ²1962, 115–123, bes. 121.

ein Bischof würde aber seine Stellung als Repräsentant seiner Gemeinde gründlich mißverstehen, wenn er nicht ständig diesen „sensus fidei" des ihm anvertrauten Teils des Gottesvolkes im Auge behielte und diesen in seinen Entscheidungen mitberücksichtigte.

Synoden mit Stimmrecht auch der Laien

Eine ganze Reihe von nach dem II. Vatikanischen Konzil stattgefundenen Synoden auf teilkirchlicher Ebene war von einem Kirchenverständnis ausgegangen, das dem Communio-Begriff und der daraus resultierenden gemeinsamen Verantwortung aller Mitglieder des Kirchenvolkes Rechnung trägt. So ist etwa auf die Gemeinsame Synode der Bistümer der BRD in den Jahren 1971 bis 1975 zu verweisen, die als von Rom genehmigtes Experiment gegen das damals geltende Kirchenrecht als Synodenmitglieder mit beschließendem Stimmrecht auch Laien zuließ[9]. Auch beim Österreichischen Synodalen Vorgang (1973/74) waren Bischöfe, Priester und Laien mit beschließendem Stimmrecht ausgestattet[10]; ebenso war das Niederländische Pastoralkonzil (1968–1970) von demselben Modell in bezug auf die Beschlußfassung gekennzeichnet[11]. Freilich wird auch der Funktion des Amtes der Bischöfe, die ja auch die Unversehrtheit und Einheit der Glaubenslehre zu schützen haben (c. 386 § 2), in gebührender Weise Rechnung getragen. Denn auf all den genannten Synoden bzw. synodalen Beschlußfassungsgremien wird den Bischöfen ein Vetorecht eingeräumt. Besonders deutlich etwa der Österreichische Synodale Vorgang: „Erklärt die Österreichische Bischofskonferenz, daß sie einer Vorlage aus Gründen der verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre der Kirche sowie der kirchlichen Disziplin nicht zustimmen kann, so ist zu dieser Vorlage eine Beschlußfassung der Vollversammlung des ÖSV nicht möglich."[12]

Das gegenwärtig geltende Kirchenrecht (des CIC 1983) trägt dieser konziliaren Rechtsentwicklung nur unzureichend Rechnung. So sind das Ökumenische Konzil wie auch die auf der Ebene von Teilkirchenverbänden abzu-

[9] *A. Nees,* Die erste Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975), Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Paderborn 1978, 182.

[10] Allerdings verstand sich der Österreichische Synodale Vorgang nur als *Beratungsgremium* für die Bischofskonferenz. – Die Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland hingegen hatte den für das Wirksamwerden eines Synodenbeschlusses erforderlichen Gesetzgebungsakt des Bischofs bzw. der Bischofskonferenz bereits in die Synode selbst integriert. *Nees,* ebda.

[11] Vgl. *R. G. W. Huysmans,* Het Pastoraal Concilie in Canoniek Perspektief, in: Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie, Nijmegen 1970, 373–389.

[12] Art. 13 des Statuts des Österreichischen Synodalen Vorgangs, Österr. Synodaler Vorgang. Dokumente, hrsg. vom Sekretariat des Österr. Synodalen Vorgangs, Wien 1974.

haltenden Synoden, was das beschließende Stimmrecht anlangt, reine Bischofsversammlungen[13].

3. Mitwirkungsrechte bei der Bestellung kirchlicher Amtsträger

Was die in diesem Zusammenhang wohl wichtigste Frage, nämlich die Bestellung der Bischöfe, betrifft, so braucht eine schon oftmals getroffene Feststellung nicht wiederholt zu werden, daß sich nämlich die kirchliche Rechtsentwicklung von einem ursprünglich weit gestreuten, Klerus und Laien umfassenden Kreis von an der Bischofswahl Beteiligten immer mehr zu einem zunächst nur den Klerikern (Domkapitel) vorbehaltenen Recht verengte, das in der gegenwärtigen Phase in ein beinahe ausschließliches päpstliches Monopolrecht übergegangen ist[14]. Der gegenwärtige CIC sieht an sich zwei Modalitäten der Bischofsbestellung vor, nämlich die *freie Ernennung* durch den Papst und die *Bestätigung* seitens des Papstes, wenn eine Wahl durch ein bestimmtes Gremium vorausgegangen ist (c. 377 § 1). Völlig *freies* Wahlrecht gibt es heute nur noch in den Diözesen Basel und St. Gallen aufgrund von zwischen dem Hl. Stuhl und einzelnen Schweizer Kantonen abgeschlossenen Konkordaten; eingeschränktes Wahlrecht (aus einer vom Papst erstellten Dreierliste, sogenannter Ternavorschlag) in der Erzdiözese Salzburg sowie in einer Reihe von deutschen Diözesen. Diese Wahlrechte des Domkapitels beruhen ebenfalls auf Konkordaten.

Die Bedeutung der Akzeptanz

Die Frage, ob die Bischofsbestellung in Form einer Mitbeteiligung des ganzen Volkes Gottes vor sich geht oder nicht, kann nicht nur formal unter der Rücksicht betrachtet werden, *wer* den Kandidaten letztlich bestellt, sondern sie muß in den großen Zusammenhang der *Akzeptanz* des Trägers eines geistlichen Amtes durch die ihm Anvertrauten gestellt werden. Diesbezüglich hat das alte Kirchenrecht einen sehr weisen Grundsatz aufgestellt: „Nullus invitis detur episcopus“[15], d. h. ein Bischof kann seiner Herde nicht einfach aufgezwungen werden. Eine dem Wohl der Kirche dienende Seelsorge muß von einer grundsätzlich vertrauensvollen Zusammenarbeit geprägt sein. Ist diese aus welchen Gründen immer nicht zu erreichen, wobei das nicht unbedingt schuldhaftes Verhalten auf seiten des Amtsträgers zur Ursache haben muß, dann kann auch die Amtsführung nicht wirklich

[13] *B. Primetshofer,* Zur pro-episkopalen Tendenz des neuen Kirchenrechts, in: Theol.-prakt. Quartalschrift 139 (1991, Festgabe für Peter Gradauer), 39–48.

[14] *R. Potz,* Bischofsernennungen. Stationen, die zum heutigen Zustand geführt haben, in: *G. Greshake* (Hrsg.), Zur Frage der Bischofsernennungen in der römisch-katholischen Kirche, Freiburg 1991, 17–50.

[15] C. 13, D LXI. – Dieses aus dem „Decretum Gratiani“ (Anm. 7) stammende Zitat geht auf ein Schreiben Papst Coelestins I. (422–432) an die Bischöfe Galliens zurück.

seelsorglich erfolgreich sein. – Ähnliches sagt das Kirchenrecht auch vom Pfarrer. Der CIC 1917 formulierte in c. 2147 § 1, 1 den alten Grundsatz, daß das „odium plebis, quamvis iniustum et non universale" (die Ablehnung seitens des Volkes, auch wenn diese unverdient und nicht allgemein sein sollte) einen Grund darstellt, einen Pfarrer von seinem Amt zu entfernen. Und ebenso formuliert das geltende kanonische Recht (c. 1740), daß ein Pfarrer, dessen Dienst aus irgendeinem Grund, selbst ohne seine schwere Schuld, schädlich oder wenigstens unwirksam geworden ist, durch den Bischof von seiner Pfarre enthoben werden kann.

Das alles bedeutet, daß sich die Bestellung eines kirchlichen Amtsträgers nicht in einem einbahnigen Verfahren von oben nach unten abspielen darf ohne, ja vielleicht sogar gegen den Willen der Betroffenen, sondern daß es einen dialogischen Prozeß braucht, in den die Gemeinde eingebunden ist.

Zwei Beispiele: Pfarrerwahl

Als praktisches Beispiel einer solchen vom Konsens der Gemeinde getragenen Amtsbestellung sei auf das in der Innerschweiz heute noch geltende *Pfarrerwahlrecht*[16] verwiesen. Die Bestellung der Pfarrer vollzieht sich hier in der Weise, daß die Pfarrgemeinde (sie besitzt in der Schweiz aufgrund des dort geltenden Staatskirchenrechts ohne weiteres auch im staatlichen Bereich Rechtspersönlichkeit) in freier Wahl einen Pfarrer wählt und diesen dem Bischof zur Bestätigung vorschlägt. Diese Wahl bedeutet aber keine Amtsbestellung auf Lebenszeit, sondern der Pfarrer muß sich nach Ablauf einer bestimmten Zeit einer Vertrauensfrage durch die Pfarrgemeinde stellen. Ein für den Pfarrer negativer Ausgang dieser Abstimmung zieht zwar keinen automatischen Amtsverlust nach sich; in der Regel wird aber eine Beendigung der Amtsausübung die Folge sein.

Demokratische Mitbestimmung bei Orden

Die *Orden,* zumal die alten Mönchsorden und die Chorherren, sind seit langem ein Paradebeispiel für demokratische Mitbestimmung aller dem Kloster durch endgültige (feierliche) Profeß Eingegliederten. Denn sie alle haben das Recht, den Abt zu wählen, und dieser ist in bezug auf die Leitung der Abtei in bedeutenderen Angelegenheiten an Anhörungs- und Zustimmungsrechte (beratendes und beschließendes Stimmrecht) der Konventualen gebunden. So bedarf der Abt beispielsweise der Zustim-

[16] *J. G. Fuchs,* Zum Verhältnis von Kirche und Staat in der Schweiz, in: *J. Krautscheid – H. Marré* (Hrsg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 5 (Münster 1971), 159.

mung des Konvents bei der Zulassung eines Novizen zur ersten Profeß sowie eines zeitlichen Professen zur feierlichen Profeß[17]. – Auch bei den Ordensgemeinschaften, die eine zentralistische Verfassung mit einem Generaloberen an der Spitze aufweisen (z. B. Franziskaner, Dominikaner, Jesuiten), wird der Generalobere auf dem Generalkapitel gewählt, und diese Form der (in der Regel) völlig freien und von außen unbeeinflußten Wahl hat sich durchaus bewährt. – Eine Rückkehr zu einem – freilich im einzelnen genau zu bestimmenden – Modell einer *Bischofs*wahl durch Klerus und Volk würde zwar sicherlich nicht in allen Fällen eine völlig spannungsfreie Amtsbestellung garantieren, sie würde aber andererseits jenen (oftmals) tiefreichenden Verstimmungen vorbeugen, die unweigerlich dann entstehen, wenn die Einsetzung eines Hirten (!) in der Kirche nicht als eine vom (grundsätzlichen) Konsens der Herde getragene, sondern von einseitigen Machtinteressen diktierte (Zwangs-)Maßnahme erscheint. Es erweist sich immer als nachteilig, wenn (rechtliche) Macht nicht zugleich von der Tugend des Maßhaltens mitgeprägt und geformt wird. Maßhalten bedeutet allemal auch Anhören (Zuhörenkönnen) und Mitgestaltenlassen durch alle diejenigen, die Volk Gottes sind.

[17] Vgl. Konstitutionen der Österr. Zisterzienserkongregation, Wilhering 1988, Art. 135.

Heinrich Schneider

Demokratie als Ordnungsform und als Aufgabe

Im folgenden sollen wichtige historische Entwicklungslinien des Demokratieverständnisses einige prinzipielle und normative Probleme demokratischer Staats- und Gesellschaftsgestaltung vergegenwärtigen und auf ihre Brauchbarkeit für Demokratisierungsideen in der Kirche hin befragt werden. Dabei zeigt sich, daß etwa die Idee der Volkssouveränität, die von kirchlicher Seite im Zusammenhang mit einer Demokratiedebatte besonders heftig abgelehnt wird, selbst für das Demokratieverständnis des Staates fragwürdig ist. Andere Aspekte der Demokratie könnten hingegen von der Kirche weithin angenommen werden, da sie den Grundlinien der Bibel und dem Wesen des Volkes Gottes durchaus entsprechen. *red*

1. Demokratisierung – auch in der Kirche?

Jahrzehnte sind vergangen, seitdem man gesagt hat, im Wort „Demokratisierung" finde „der Generaltenor aller Ansprüche der Zeit auf Veränderung der uns umgebenden gesellschaftlichen Welt . . . seine knappste Formel"[1] – damals, als nach dem Aufbegehren der Studenten im Mai 1968 eine große Debatte über Ausweitung des Geltungsbereiches demokratischer Ordnungsvorstellungen über den Bereich der Politik hinaus stattfand[2] und in Verbindung damit auch die Diskussion darüber, was denn eigentlich unter „Demokratie" verstanden werden kann und soll, neue Impulse erhielt[3].

Auch die Frage nach Möglichkeiten einer „Demokratisierung" der Kirche hat seinerzeit große Aufmerksamkeit gefunden. Nicht daß man geradewegs Strukturelemente demokratischer politischer Ordnung zu solchen der Kirche machen wollte; aber man überlegte, ob und wie sich bestimmte „Grundwerte", Haltungen und Maximen, die in der Demokratisierungsdebatte als wegweisend zu einem Abbau von „Systementfremdung" geltend gemacht wurden, auch in der Kirche stärker zur Geltung gebracht werden könnten und sollten[4]. In Verbindung damit wurde auch die Frage nach dem Verhältnis von katholischer Kirche (als theologisch zu begreifender Größe sowie als geschichtlicher Lebensmacht) und politischer Demokratie (als Staatsform und als Ziel und Inhalt einer politischen Bewegung) mit neuem Interesse gestellt und erörtert.

Schon während das II. Vatikanum im Gang war, meinte Hans Maier: „Das Problem der innerkirchlichen Demokratie (in der wohlverstandenen besonderen Bedeutung dieses Wortes), das Problem vor allem einer öffentlichen Meinung in der Kirche – sie sind auch eine Frage an das gegenwärtige Konzil."[5]

Wenn nun, unter den seither veränderten Umständen, wieder gefragt wird, in welcher Weise das „Volk Gottes" berufen sein könnte, das kirchliche Leben in stärkerem Maße im Zeichen demokratischer oder demokratieanaloger Vorstellungen mitzubestimmen – darum geht es wohl im vorliegenden „Diakonia"-Heft –, dann wird man wohl auch zu erwägen haben, was denn „Demokratie" als politischer Begriff im Horizont der Gegenwart zu bedeuten hat.

2. Zum Begriff „Demokratie"

Was wir heute „Demokratie" nennen, hieß in der klassischen Antike zunächst *„isonomía"*. Bis ins 5. Jahrhundert v. Chr. war in der griechischen Polis die Verbindlichkeit des *„nomos"*, der aller positiven Willensbildung vorgeordneten Rechtsordnung, unumstritten. Erst als Alternativen der Ordnung in den Blick kamen, ging es darum, den Nomos auf die Gesamtheit der Bürger, auf den *„demos"*, abzustützen, politische Gleichberechtigung einzuführen – aber immer noch im Dienste des Nomos, zur Abwehr der Will-

[1] *W. Hennis*, Demokratisierung – Zur Problematik eines Begriffs, Köln und Opladen 1969, 9.

[2] Vgl. beispielsweise *M. Greifenhagen* (Hrsg.) Demokratisierung in Staat und Gesellschaft, München 1973; *F. Vilmar*, Strategien der Demokratisierung, Bd. I/II, Darmstadt und Neuwied 1973.

[3] Vgl. beispielsweise *F. Grube – G. Richter* (Hrsg.), Demokratietheorien – Konzeptionen und Kontroversen, Hamburg 1975; *L. Roos*, Demokratie als Lebensform, Paderborn 1969; *H. Schneider*, Leitbilder der Demokratie, Wien 1973.

[4] Vgl. beispielsweise *K. Rahner*, Demokratie in der Kirche? in: Stimmen der Zeit, 182. Bd. (1968) 1ff; *W. Dirks*, Kann die Kirche demokratisch werden? in: Frankfurter Hefte, 24 (1969) 469ff und 637ff; *J. Ratzinger – H. Maier*, Demokratie in der Kirche – Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren, Limburg 1970.

[5] *H. Maier*, Kirche und Demokratie, in: Zeitschrift für Politik, Bd. X (1963) 329ff, hier 344. (Im Neudruck 1983 steht: „. . . auch eine Frage an die nachkonziliare Zeit".)

kürherrschaft. Erst später wird die „nomistische" Epoche durch eine „kratistische" abgelöst: Nun wird um die Verfassung, die verbindliche Lebensordnung und Machtverteilung, gekämpft, nun kommt es darauf an, wer über die Gestaltungsmacht verfügt – und jetzt, im Zeichen der Polarisierung zwischen Ober- und Unterschicht, wird *„demokratía"* als Herrschaft des *„demos"*, der gewöhnlichen Leute (gar: des „Pöbels"), verstanden.

Deshalb war „Demokratie" für die großen Philosophen eine der schlechten Verfassungen: für Platon, weil sie nicht mehr von einem einigenden Ethos geprägt ist; für Aristoteles, weil sie die willkürliche, durch keine vorgegebene Rechtsverfassung beschränkte, also dem eigenen Klasseninteresse dienende Herrschaft der Vermögenslosen darstellt; für ihn ist also *„demokratía"* ungefähr das, was man später „Diktatur des Proletariats" genannt hätte. Dagegen ist die Polisordnung, in der die Entscheidungsbefugnis zwar in den Händen der Bürgergesamtheit liegt, aber auf der Grundlage und nach Maßgabe einer anerkannten Rechtsverfassung, nicht nur „eine" der guten Formen der Politik, sondern jene, in der die Polis ihre eigentliche Sinngestaltung am markantesten verwirklicht. Die Polis beruht nach Aristoteles auf der Freiheit der Bürger (und sichert sie zugleich); sie tendiert ihrer eigenen Natur nach auf Gleichheit hin; und sie lebt von der Solidarität, von der *„philía politiké"*, dem bejahten Zueinander und Miteinander, das zugleich Eintracht im Denken (*homónoia*) bewirkt, das, was man heute den „Grundwertekonsens" nennen würde.

Dem heute maßgeblichen Leitbild politischer Demokratie entspricht also die aristotelische „Politie", die positive Alternative zur Diktatur des Proletariats. Im Denken von Aristoteles ist „politische" Ordnung immer schon die wahrhaft menschgemäße (im Gegensatz zur despotischen). Politische Existenz tendiert zur politischen Humanität, zur möglichst auf Verständigung, auf gemeinsamer Urteils- und Willensbildung beruhenden, Gewalt und Übermächtigung minimierenden gemeinsamen Lebensführung. Abstufungen von Führungskompetenz und Verantwortung sind legitim; es gibt Ämter, aber Amtsbefugnisse bedeuten nicht Unterdrückungspositionen.

3. Modernes Demokratieverständnis

Was in der Neuzeit und in unseren Tagen unter „Demokratie" verstanden wird, läßt sich nicht einfach umschreiben. Mindestens drei recht unterschiedliche Vorstellungskreise lassen sich unterscheiden:

a) Demokratie im Zeichen
der Volkssouveränität

Bis heute ist es üblich, Demokratie als Identität von Regierenden und Regierten zu umschreiben und damit zugleich als Verwirklichung der Idee der „Volkssouveränität".

Die prägnanteste Darstellung hat diese Konzeption bei Jean Jacques Rousseau gefunden: Herrschaft von Menschen über Menschen ist ein Ärgernis, der Mensch ist zur Freiheit berufen, fremdem Willen darf er nicht unterworfen sein, so muß Identität zwischen dem Subjekt und dem Objekt des politischen Ordnungswillens bestehen. Das setzt Übereinstimmung der Willensinhalte, der Überzeugungen und Strebensziele voraus. Die Aufklärer setzten dabei auf die Vernunft: die Überwindung von Unbildung und Vorurteilen, von Korruption würde zur Einsicht in die Sinnordnung der Wirklichkeit und damit zur Geisteseintracht führen. Rousseau hingegen glaubt nicht an die Vernunft; statt dessen soll die grundlegende Vergesellschaftung des Gewissens und des Willens durch die Selbstbinddung eines jeden an die „volonté générale" Einhelligkeit verbürgen, vermittels des „Contrat social"; so können alle Gesetze einhellig beschlossen werden. Freilich – verläßlich ist das Urteil erst, wenn auch die konkreten Lebensverhältnisse und Denkweisen die Bürger dazu veranlassen, wirklich dasselbe zu wollen.

Die Regierung ist ein „Werkzeug" des Kollektivsouveräns, sozusagen zum Dienst, nicht zur Herrschaft berufen, obschon sie zur Erfüllung ihrer Aufgaben über Macht verfügen muß.

Dies gilt, nach Rousseau, für alle legitimen politischen Ordnungen, seien sie nun monarchisch oder republikanisch, aristokratisch oder demokratisch.

Die von Rousseaus Doktrin bestimmten Demokratiekonzeptionen können – weil sie unbedingte Freiheit, Emanzipation von aller Fremdbestimmung und die absolute Versittlichung der Politik versprechen – verhei-

ßungsvoll und faszinierend wirken; ihre Verheißungen sind aber nicht einlösbar, und ihre Faszination kann daher in die Irre führen[6].

b) Demokratie im Zeichen der verantwortlichen Regierung

Die zweite geschichtswirksame Demokratieauffassung ist die „pluralistische" Demokratiekonzeption, als Lehre vom „responsible" oder „representative government". Auch für dieses Demokratieverständnis gibt es ein klassisches Zeugnis aus dem 18. Jahrhundert: die „Federalist Papers", eine Sammlung von 85 Essays anläßlich der verfassungspolitischen Debatte zur Umgestaltung der USA von einem Staatenbund zum Bundesstaat. Herrschaft (als Institution zur verbindlichen Konfliktregelung und zur Sicherung der Freiheit, nicht als Vorkehrung zur Unterdrückung und Ausbeutung) sei nötig, aber sie muß kontrolliert werden, von außen (d. h. von jenen Bürgern, die ihr nicht angehören) wie auch von innen, d. h. vermittels der Gewaltenteilung zwischen verschiedenen Staatsorganen.

Differenzen, ja Konflikte sind unvermeidlich; aber eine Mehrheitsdiktatur muß verhindert werden: durch Aufgliederung der politischen Macht im föderalistischen Sinn und zwischen den Staatsorganen, vor allem durch die Sicherung von Grundrechten und durch politische Institutionen und Bestellungsverfahren, die den Bürgern eine Kontrolle der Amtsführung ermöglichen.

Die Wurzeln dieser Konzeption gehen auf alteuropäische Tradition zurück: Politische Herrschaft ist nur als Amtsvollmacht legitim, nicht als Ausbeutungs- oder Unterdrükkungschance, sondern als eine pflichtenbestimmte Aufgabe, deren sachgemäße, gerechte, dem gemeinen Besten dienende Erfüllung vor der Allgemeinheit verantwortet werden muß. Nicht nur dieser Gedanke, sondern auch die Lehre, daß die politische Entscheidungsvollmacht im Selbstbestimmungsrecht des Volkes gründet – freilich nicht „souverän", über aller rechtlichen Bindung, sondern auf der Basis der aus der Daseinsverfassung des Menschen selbst resultierenden Aufgaben und Normen –, findet sich in der christlich-naturrechtlichen Denktradition seit dem Mittelalter.

Im 17. Jahrhundert setzt sich die Anschauung durch, daß das „government" treuhänderisch Aufgaben und Befugnisse wahrnimmt, die ihrer Substanz nach bei den Treuhandgebern verbleiben, und daß die Regierenden daher stets auf das Vertrauen der Regierten angewiesen sein müssen. Die Ausweitung der politischen Bürgerrechte – insbesondere des Wahlrechts – auf alle Mitglieder des Gemeinwesens macht die „res publica" im alteuropäischen Sinn zur „res populi" im demokratischen. Bis heute gilt in der westlichen Welt die „freiheitliche", „rechtsstaatliche", „politische" Demokratie als die Demokratie schlechthin.

c) Fundamentaldemokratisierung

Im 20. Jahrhundert wird die Diagnose der welthistorischen Demokratisierungstendenz von der Heilsverheißung gelöst, mit der These Karl Mannheims von der unaufhaltsamen „Fundamentaldemokratisierung". Diese wird nicht mehr nur auf die politische Sphäre des menschlichen Zusammenlebens bezogen; es ist die Entwicklung der Industriegesellschaft, die die Aktivierung auch derjenigen „Schichten und Gruppen" bewirkt, „die früher am politischen Leben nur passiv teilnahmen"[7]. Mannheim gibt zu, daß die Dynamik der Demokratisierung von der „Konzentration der Produktionsmittel" wie auch von jener „der politischen und militärischen Machtmittel", wie sie von Marx und Max Weber beschrieben wurden, bedroht wird; trotzdem meint er zu erkennen, daß die Tendenz zur Fundamentaldemokratisierung „ständig weiterwirkt und immer wieder von neuem aus der modernen Struktur des gesellschaftlichen Zellengewebes aufsteigt"[8]. Daß es gleichzeitig eine weitere bestimmende Tendenz der gesellschaftlichen Entwicklung gibt, nämlich die der „zunehmenden Interdependenz", veranlaßt ihn dazu, um der rationalen Kontrolle der Entwicklung willen für das planende Denken und Handeln einzutreten. Daraus, nicht nur aus der Fundamentaldemokratisierung, ergibt sich seine evolutionär-sozialistische Perspektive.

In jüngster Zeit hat die Deutung der Demokratie als des Sinngehaltes einer epochalen,

[6] Vgl. *W. Ziegenfuß,* Jean Jacques Rousseau – Eine soziologische Studie, Erlangen 1952, v. a. 192ff; *J. L. Talmon,* Die Ursprünge der totalitären Demokratie, Köln – Opladen 1961.

[7] *K. Mannheim,* Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus (1935), Darmstadt 1958, 51.

[8] Ebd. 56.

gar weltgeschichtlichen Evolutionstendenz einen neuen Akzent erhalten, nämlich von Francis Fukuyama mit seiner These vom „Ende der Geschichte“[9]. Der Autor meint, die Geschichte der Auseinandersetzungen um die politische Ordnungsform des menschlichen Zusammenlebens sei mit dem Zusammenbruch des Kommunismus an ihr Ziel gekommen: die liberale Demokratie habe sozusagen keinen ernsthaften Konkurrenten mehr; auch wenn es hier und dort noch Restbestände von traditionellen Autoritarismen, Rückzugsfestungen von modernen totalitären Systemen und letzte Aufbrüche von politischen Fundamentalismen gebe, sei die weltweite Durchsetzung des „westlichen“ Gesellschafts- und Staatsmodells so gut wie vollzogen.

Tatsächlich hat die Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) im November 1990 in der „Charta von Paris für ein neues Europa“ die Verpflichtung abgelegt, „die Demokratie als die einzige Regierungsform unserer Nationen aufzubauen, zu festigen und zu stärken“ (1. Abschnitt). Entscheidend sind aber die Aussagen darüber, wie Demokratie zu verstehen ist: „Die Demokratie, ihrem Wesen nach repräsentativ und pluralistisch, erfordert Verantwortlichkeit gegenüber der Wählerschaft, Bindung der staatlichen Gewalt an das Recht sowie eine unparteiische Rechtspflege. Niemand steht über dem Gesetz.“

„Demokratie“ ist allerdings nicht bloß als Realisierung der liberalen Idee des repräsentativ-demokratisch kontrollierten „freiheitlichen Rechtsstaates“ zu verstehen; neben den klassischen Menschenrechten und Grundfreiheiten stehen in der Sicht der KSZE-Dokumente auch die „wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte“ – sie sind im Hinblick auf die Menschenwürde ebenso bedeutsam wie jene[10]. Außerdem wird damit auch nicht gesagt, daß die Demokratie nicht über das mit den Formulierungen der Charta umschriebene Leitbild hinaus weiterentwickelt werden dürfte – sie soll nur nicht dahinter zurückfallen dürfen.

[9] *F. Fukuyama*, Das Ende der Geschichte, München 1992.

[10] Vgl. insbesondere das Schlußdokument des Wiener KSZE-Folgetreffens (1986–1989), Abschnitt 14.

4. Leitbegriffe demokratischen Denkens

Geht es darum, einige Probleme und Befunde der „profanen“ Demokratisierungsdiskussion zu vergegenwärtigen, damit Diskussionen über die Chancen der Einstiftung demokratischer oder demokratieanaloger Elemente in Gestalt und Vollzug kirchlichen Lebens daraus Nutzen ziehen können, dann mag es ratsam sein, auf die hinter konkreten Strukturentwürfen stehenden Prinzipienbegriffe und „Grundwerte“ hinzuweisen.

a) Volkssouveränität

Daß dieser Begriff hier noch einmal aufgegriffen wird, hat seinen Grund darin, daß man sich in aller Regel auf ihn beruft, wenn man darauf ausgeht, die Übernahme demokratischer Strukturprinzipien in den Raum der Kirche als abwegig darzutun. Damit ist allerdings nicht viel anzufangen, denn erstens ist das heute maßgebliche politische Demokratieverständnis nicht vom Gedanken der Volkssouveränität bestimmt (auch wenn die Vokabel nach wie vor verwendet wird). Zweitens ist der Grundgedanke der Volkssouveränität in der Doktrin des klassischen diesbezüglichen Theoretikers gar nicht ein Spezifikum der Demokratie. Drittens ist die Pointe der Rousseauschen Doktrin die Übereignung der Mitglieder des Gemeinwesens an eine höhere Sittlichkeit, die eigentlich eine Verwandlung des empirischen Menschen voraussetzt.

b) Macht und Recht der Mehrheit

Das Mehrheitsprinzip gilt als Grundmerkmal der Demokratie. In der rechtsstaatlichen Demokratie ist die Mehrheit aber nicht Inhaberin einer unbeschränkten Souveränität. Ein Kriterium der Demokratie ist es seit jeher, daß hier die politische Willensbildung nicht die Sache eines einzigen oder einer Minderheit, sondern Sache „der Vielen“ ist. Diese Einbeziehung der Gesamtheit der Bürger in den Prozeß der Verständigung über politische Entscheidungen ist etwas anderes als die Regel, daß Personal- oder Sachentscheidungen dann gültig zustande kommen, wenn sie von einer Mehrheit von Abstimmenden bejaht, von einer Minderheit aber abgelehnt werden.

Heute wird sowohl die Vorstellung, die Mehrheit sei prinzipiell eher als die Minderheit imstande, das Richtige zu erkennen oder

zu repräsentieren (die Wahrheit, den allgemeinen oder anerkennungswürdigen Willen oder die für ein zu besetzendes Amt geeignete Person), als auch das Argument, das Mehrheitsprinzip lasse sich schlüssig entweder aus der Idee der Gleichheit oder aus der Idee der Freiheit ableiten, in Frage gestellt.

Daß die Mehrheitsentscheidung durch die Vermutung ihrer Richtigkeit Anerkennung verdiene, sei einerseits nicht schlüssig begründbar, impliziere andererseits die Illegitimität anderer Auffassungen und Sichtweisen: Wird für eine Position der Anspruch der Vernünftigkeit erhoben, dann sind entgegenstehende unvernünftig und verdienen daher ignoriert oder unter Umständen sogar unterdrückt zu werden; die These stehe somit im Widerspruch zu dem für die freiheitliche Demokratie konstitutiven Prinzip der legitimen Vielfalt von Positionen und Problemlösungsperspektiven. Was die Mehrheit beschließt, „ist deswegen nicht richtig oder wahr, sondern lediglich gültig"[11].

Politik unterliegt Entscheidungsnötigungen, die „den Abbruch der Diskussion" erforderlich machen. Das koppelt sie einerseits ab vom Wahrheitsvollzug; Politik bleibt daher stets unabgeschlossen, angreifbar, verbesserungsfähig, und die Minderheit hat die Aussicht auf neue Chancen, auf veränderte Konstellationen.

Im modernen demokratischen Staat ist die Mehrheitsentscheidung nur eines von mehreren Strukturelementen; es gibt – mindestens in der Gestalt der Menschenrechte – Bestände, die der Verfügungsmacht der Mehrheit entzogen sind. Vorkehrungen zum Minderheitenschutz können zu den Begrenzungen gehören. Überhaupt erfordert die „Mehrheitsdemokratie" ein Ethos der gegenseitigen Rücksichtnahme, der Achtung der Gruppen und Parteiungen voreinander und der Bereitschaft zur Anerkennung der Vorläufigkeit jeweiliger Entscheidungen und zum Ausgleich.

Die Rechtfertigung des Mehrheitsentscheids liegt eher auf der Ebene der „Plausibilität" unter Bezugnahme auf bestimmte Situationsbedingungen. Es gibt auch andere Möglichkeiten, akzeptable Entscheidungen zustande zu bringen, so insbesondere die Kompromißsuche. Sie setzt allerdings, zumindest idealtypisch, ebenfalls ein spezifisches Ethos voraus: die Bereitschaft, eigene Ansprüche zurückzustellen, wo es um Interessen geht; die Bereitschaft, die Begrenztheit der eigenen Sichtweise anzuerkennen, wenn es um Überzeugungsangelegenheiten geht; wie im Fall der Mehrheitsdemokratie die Fähigkeit und den Willen, das Verbindende über das Trennende zu stellen, weil sonst nur ein Tauziehen stattfindet[12].

Politische Entscheidungen müssen schließlich „nach bestem Wissen und Gewissen" gefällt werden. So kann man sich entschließen, die Befugnis dazu jenen zu übertragen, denen man besondere Qualitäten des Wissens und Gewissens zuschreibt, also etwa einer repräsentativen Vertretungskörperschaft. Das Mehrheitsprinzip ist also für die moderne Demokratie konstitutiv, aber keineswegs alleinkonstitutiv.

c) Der Grundsatz der Gleichheit

Daß die Gleichheit ein Wesenselement der Demokratie ist, geht schon aus der anfänglichen Begriffsgeschichte hervor, und bis heute wird Demokratie vor allem als die politische Umsetzung der Gleichheitsidee verstanden. In diesem Sinn hat man „Demokratie" auch als eine „linke" politische Tendenz charakterisiert, weil sie „mehr Gleichheit" erstrebt, nämlich einen Fortschritt in Richtung auf „die Herstellung gleicher Lebensbedingungen"; „rechten" Strömungen wird demgegenüber attestiert, sie wollten „das tatsächliche Ausmaß an gesellschaftlicher Gleichheit reduzieren oder geringhalten"[13], also ungleiche Lebensbedingungen stabilisieren.

Es geht also für oder gegen eine „Egalisierung der Macht", nicht nur der „politischen", sondern auch der „gesellschaftlichen", und somit um eine möglichst gleichmäßige Verteilung knapper (und daher „mit einem Wert versehener") Güter[14].

Gleichheit ist allerdings nicht dasselbe wie Identität; sie kann daher immer nur in be-

[11] *H. Oberreuter,* Mehrheiten und Minderheiten in der parlamentarischen Demokratie, in: *ders.* (Hrsg.), Wahrheit statt Mehrheit? München 1986, 77.

[12] Vgl. z. B. *Ph. Herder-Dorneich,* Konkurrenzdemokratie – Verhandlungsdemokratie, Stuttgart 1979; *F. Lehner,* Grenzen des Regierens, Königstein/Taunus 1979.

[13] *A. Pelinka,* Dynamische Demokratie – Zur konkreten Utopie gesellschaftlicher Gleichheit, Stuttgart 1974, 59f.

[14] Ebd. 62 u. 65.

stimmten Beziehungen, im Hinblick auf bestimmte Eigenschaften gegeben sein. Wird Gleichheit als politisches Prinzip diskutiert, dann dreht sich der Streit darum, welche Eigenschaften oder Beziehungen eine Gleich- oder Ungleichbehandlung rechtfertigen.
Der grundsätzliche Vorrang der Gleichheit vor der Ungleichheit, der das moderne demokratische Denken prägt, beruht offenbar auf der Idee der allen Menschen in gleicher Weise eigenen Menschenwürde.

d) Emanzipation als Herrschaftsabbau

„Emanzipation" ist – wie Gleichheit – ein Hauptwort der Demokratiediskussion der letzten Jahrzehnte, und beide Begriffe können zueinander in Bezug gesetzt werden: Emanzipation bedeutet die Befreiung eines Menschen, einer Gruppe – oder womöglich der Menschheit überhaupt – aus einem Zustand der Unterdrückung, und Unterdrükkungsverhältnisse schließen die Ungleichheit von Unterdrückern und Unterdrückten ein. Allerdings können es auch anonyme „Verhältnisse" sein, von denen Menschen sich emanzipieren wollen (oder von denen man sie emanzipieren will), ohne daß dabei ein Subjekt der Unterdrückung identifiziert werden kann.
Das moderne Verständnis bezieht den Ausdruck eher auf die Überwindung eines Zustandes rechtlicher oder gesellschaftlicher Benachteiligung im Hinblick auf ganze Gruppen – etwa die gewährte oder erkämpfte Gleichstellung der Juden oder der Frauen oder der Arbeiter. Die Idee der Emanzipation wurde von den Marxisten und von den „neuen Linken" mit der Idee der umfassenden Demokratisierung verknüpft; die vermittelnde Vorstellung ist die der Negation und des Abbaus von Herrschaft. Nur unter besonderen Umständen ist Herrschaft rechtmäßig, zum Beispiel wenn sie rechtsstaatlich-demokratisch verfaßt ist.
Emanzipationsverfechtern gilt diese Position bereits als reaktionär. Sie verstehen im Grunde unter „Herrschaft" den Gegenbegriff zu „Knechtschaft", und diese als den schlechthin menschenunwürdigen Zustand: Herrschaft bedeutet Ausbeutung, Unterdrückung, Sklaverei oder das strukturelle Äquivalent dazu.
Allerdings hat der Grundgedanke der Emanzipation von Jürgen Habermas eine neue Wendung erhalten: Sprache impliziert Mündigkeit und Verständigung – sie gibt dem Menschen die Intention einer herrschaftsfreien Kommunikation vor; also die Perspektive einer gemeinsamen, auf wechselseitiger Anerkennung beruhenden Bemühung um das Einverständnis über die Wahrheit von Behauptungen, die Geltungswürdigkeit von Normen und die Wahrhaftigkeit von Enthüllungen innerer Erfahrung. Emanzipation bedeutet in dieser Perspektive die Bemühung, dieser Möglichkeit zur Wirklichkeit zu verhelfen[15]; „mit jedem Akt ungezwungener Verständigung, jedem Augenblick solidarischen Zusammenlebens, gelingender Individuierung und rettender Emanzipation" wird dieses Werk als Aufgabe vergegenwärtigt, wenn nicht sogar vorangebracht, und zu seiner Verwirklichung wird weder „das revolutionäre Selbstvertrauen" noch „die theoretische Selbstgewißheit" gefordert, die vordem die Geisteshaltung der Emanzipationsanhänger kennzeichneten[16].
Damit wird die Emanzipation als Abbau von Unterdrückung zwar nicht unvermittelt auf einen Prozeß der dialogischen, von gegenseitiger Achtung bestimmten, auf das Wahre, Gute und Authentische ausgehenden Kommunikation bezogen; aber obwohl Habermas die Erneuerung vormoderner Denkweisen ausdrücklich ablehnt, ergibt sich die Möglichkeit, auch Verständigung mit der klassischen Tradition des politischen Denkens in Aussicht zu nehmen und so den Sinngehalt von „Emanzipation" in die Kontinuität des Ringens um die menschenwürdige Demokratie und ihr angemessenes Verständnis einzuholen.

5. Demokratische Prinzipien und die christliche Kirche

Im folgenden kann nur noch mit einigen wenigen stichwortartigen Hinweisen angedeu-

[15] Siehe *J. Habermas*, Erkenntnis und Interesse, in: *ders.*, Technik und Wissenschaft als „Ideologie", Frankfurt/M. 1969, 48ff, v. a. 163; *ders.*, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. I/II, Frankfurt/M. 1981.
[16] *J. Habermas*, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/M. 1984, 478 u. 480. Vgl. ebd. 489: „. . . der Begriff kommunikativer Rationalität enthält . . . eine utopische Perspektive", aber diese „erstreckt sich nicht auf die konkrete Gestalt einer vorbildlichen Lebensform" – woraus sich Konsequenzen für das Freiheitsverständnis ergeben.

tet werden, welche Anregungen und Probleme nach Meinung des Autors aus den voranstehenden Überlegungen in einer Diskussion über die Bedeutung demokratischer Prinzipien, Haltungen und Strukturelemente für die Kirche aufgegriffen werden könnten.

a) Eine auch nur analoge Übertragung der Idee der *Volkssouveränität* auf den kirchlichen Bereich hat man stets als verfehlt bezeichnet – und nicht ohne Grund. Die *Ordnung der Kirche* beruht nicht auf der selbstbestimmenden Willenseinigung ihrer Mitglieder; sie ist „nicht von unten nach oben, sondern von oben nach unten" gegründet worden. Trotzdem kann man daraus keineswegs die Irrelevanz demokratischer Sinngehalte für das kirchliche Leben ableiten.

b) Hingegen kann der Blick auf Strukturprinzipien der freiheitlich-rechtsstaatlichen Ordnung zu einer ganzen *Reihe von Denkanstößen* Anlaß geben.

– Nachdem das II. Vatikanum die Kirche als *Volk Gottes* bezeichnet und die Personwürde des Menschen hervorgehoben hatte, war es nicht erstaunlich, daß daraufhin die Frage nach Grundrechten der Christen in der Kirche lebhaft erörtert wurde. Ein führendes Standardwerk zum Kirchenrecht meint dazu: „Selbstverständlich sind die Rechte des einzelnen, die sich aus der Würde der menschlichen Person ergeben, als vorgegebene Normen der Schöpfungsordnung auch im Bereich der Kirche zu beachten", und darüber hinaus gebe es spezifisch „kirchliche Grundrechte", die dem einzelnen Christgläubigen zukommen, auf Grund der „durch die Wiedergeburt der Taufe gewirkten Eingliederung in Christus und der Zugehörigkeit zu seiner Kirche als Volk Gottes" – und dies sei so, auch wenn es keinen Grundrechtekatalog im kirchlichen Gesetzbuch gibt[17].

– Probleme der Grundrechte-Sicherung werden wohl weiterhin auch ein innerkirchliches Thema bleiben.

– Eine Anwendung von Grundgedanken der Volksrepräsentation auf die Kirche als solche liegt nicht nahe. Die Träger des kirchlichen Amtes tragen ihre Verantwortung nicht als Repräsentanten des Volkes, und die Ausübung ihrer Leitungsbefugnis ist kein „government of the people". Gleichwohl gibt es *Elemente des demokratischen Verständnisses* politischer Institutionen, die auch im Blick auf das kirchliche Leben von Belang sind. So ist auch das kirchliche Amt eben ein Amt, ein officium, ein Begriff nicht nur von Vollmachten, sondern vor allem von pflichtgemäßen Aufgaben.

– Das für die freiheitliche politische Ordnung essentielle Strukturprinzip der *Gewaltenteilung* ist in der hierarchisch verfaßten Kirche nicht institutionalisiert. Allerdings wird der Leitungsdienst des „Hirtenamtes" vom CIC 1983 in die drei dem staatlichen Recht entsprechenden Bereiche der Legislative, der Exekutive und der Jurisdiktion aufgegliedert. Indessen muß man bedenken, daß in der modernen rechtsstaatlichen Demokratie zwar die Unabhängigkeit der Gerichte, keineswegs aber auch eine Gewaltentrennung zwischen Legislative und Exekutive gängig ist; im parlamentarischen Regierungssystem liegt die Willensbildung heute weitgehend in den Händen der Mehrheit, und diese wird eindeutig von der Regierung „geführt". Der um des Prinzips des „controlled government" willen nötigen Begrenzung und Kontrolle der demokratischen Herrschaftsmacht dienen u. a. auch das legitime Wirken einer Opposition, der Pluralismus von organisierten Interessen- und Überzeugungsgruppen und die Artikulation einer öffentlichen Meinung. Inwieweit solche Phänomene und Einrichtungen auch im kirchlichen Leben eine positive Aufgabe erfüllen oder gerechtfertigten Erfordernissen Rechnung tragen, wäre ein Thema für sich.

Für religiöse Orden sieht das Kirchenrecht vor, daß es neben den Oberen einen Beirat gibt, dessen Rat (consilium) oder Zustimmung (consensus) bei bestimmten Angelegenheiten einzuholen ist.

c) Mit dem eben gegebenen Hinweis auf *kollegiale Strukturen* ist auch schon die Relevanz der Mehrheitsregel angesprochen. Es gibt seit langem auch in der Kirche Mehrheitsentscheidungen; die Geschäftsordnung des II. Vatikanums hat solche sogar für die Annahme von Konzilsdokumenten vorgesehen. Erst recht ist die Bestellung von Amtsträgern durch Wahl mit dem Erfordernis der Stimmenmehrheit üblich. Insofern wäre die

[17] *M. Kaiser,* Die rechtliche Stellung der Christgläubigen, in: *J. Listl – H. Müller – H. Schmitz* (Hrsg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg 1983, 173ff.

Zuerkennung erweiterter Mitbestimmungsrechte an das Volk Gottes in Angelegenheiten der Ämterbesetzung keineswegs „revolutionär", und ebenso eine Erweiterung der Vorkehrungen zur Verpflichtung von Amtsträgern, in Angelegenheiten der Amtsausführung das (Mehrheits-)Votum von Beratungsgremien einzuholen.

d) Was sodann die *Gleichheit* betrifft, so muß man wohl zuerst daran erinnern, daß hier ein genuin christlicher Gedanke in der Politik wirksam wurde. Allerdings gab es einerseits schon in der vorchristlichen Zeit Ideen einer naturrechtlichen Gleichheit aller Menschen, so namentlich in der stoischen Philosophie (kraft der Teilhabe aller Menschen am Logos); andererseits bedeutete die „Gleichheit vor Gott" keineswegs per se schon politische oder soziale Gleichberechtigung, sondern eher die existentielle Irrelevanz der tatsächlichen Ungleichheit.

Im katholischen Bereich hat das Kirchenverständnis des II. Vatikanums – im Zeichen der Begriffe „Volk Gottes" und „Communio" – dem Gedanken der Gleichheit größeres Gewicht gegeben: der Gedanke der gemeinsamen Teilhabe aller Christen an der prophetischen, priesterlichen und diakonischen Aufgabe des Priestertums aller Gläubigen wird betont, die Kluft zwischen Laien und Klerikern relativ herabstilisiert und mit der Lehre vom „sensus" und „consensus fidelium" eine dialogische Ausübung des Lehramtes legitimiert, trotz des hierarchischen Charakters der „Communio".

Das bedeutet: Die Kirche kann dem Gleichheitsprinzip prinzipiell größeres Gewicht und breiteren Raum geben, als das in den vergangenen Jahrhunderten der Fall war. Grundsätzlich dürfte es in Anbetracht der genuin biblischen und theologischen Dignität des Gleichheitsgedankens kaum zwingende Gründe dafür geben, im kirchlichen Bereich Ungleichheit weiter- und tiefergehend zu rechtfertigen als im weltlichen.

e) Was schließlich den Problemkomplex der Herrschaft und ihrer tendenziellen Überwindung anlangt, so ist zunächst nochmals an den Topos vom *Dienstcharakter des kirchlichen Leitungsamtes* zu erinnern. Die „Nova Lex" bedeutet die Negation von Herrschaft als Unterdrückung und die gnadenhafte Eröffnung von Freiheit.

Im übrigen gehört zur christlichen „Theopolitie" nicht nur die Negation der unterdrükkenden „Fremdbestimmung", sondern zugleich die Optimierung der *„philía"*. Ihre Form ist die Solidarität kraft der Teilhabe an der unendlichen Liebe. Sie erfordert und ermöglicht den Prozeß der solidarischen und auf Solidarität ausgehenden Kommunikation, so daß der dialogisch-kommunikative Charakter des Umgangs der Gläubigen miteinander ein Zeugnis des Glaubens und der Liebe ist. Die Solidarität und die unterdrükkungsfreie Kommunikation sollten als Zeugnis des Glaubens auch ein Zeichen für die „Welt" sein, das erfahrbar werden läßt, was Menschenwürde – auch in der politischen Sphäre – bedeutet. So würde zwar nicht die Form, aber der Geist der Demokratie im Gemeinwesen vergegenwärtigt werden, und dies wäre vielleicht nicht der geringste diakonische Beitrag der Kirche zum Zusammenleben.

Evelyne Dominica Menges

Aequalitas vera quoad dignitatem et actionem

Erwägungen zur Rechtsstellung der Frau in der Kirche

Die fundamentale Gleichheit aller Gläubigen, also aller getauften Frauen und Männer, ist im neuen CIC dargelegt, und es wurde insgesamt die Rechtsstellung der Frau erheblich verbessert. Unverständlich sind aber, neben dem Ausschluß der Frau von Lektorat und Akolythat, die die Nonnen betreffenden Ungleichheiten im Verbandsrecht. red

Die Frage der Rechtsstellung der Frau in der katholischen Kirche gehört zu den Themen, die nicht nur von der Kanonistik immer wieder aufgegriffen werden. Die deutschen Bischöfe beschäftigten sich 1981 mit „Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft"[1]. Die siebte ordentliche Bischofssyn-

[1] Die Deutschen Bischöfe. Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft, vom 21. September 1981, Druckschriftenreihe hrsg. v. d. Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1981.

ode (1987) beriet über die Berufung und Sendung der Laien in der Kirche und in der Welt[2]. Dabei wurden auch konkrete Fragen diskutiert, die die Stellung der Frau betreffen. In der Folge widmete Papst Johannes Paul II. 1988 sein Apostolisches Schreiben „Mulieris dignitatem" der Würde und Berufung der Frau[3]. Die Auseinandersetzung im Schrifttum ist durch die im CIC/1983 verbesserte Rechtsstellung der Frau veranlaßt, weshalb auf eine reichhaltige Literatur verwiesen werden kann[4].

Die Bestimmung der Rechtsstellung eines Menschen in einer Rechtsordnung muß zunächst ihren Ausgangspunkt in der Beziehung eben dieses Rechtssubjekts zur Rechtsordnung suchen, ehe dann auf die einzelnen Rechtspositionen näher einzugehen ist. Für die Bewertung der Rechtsstellung der Frau ist c. 208 CIC heranzuziehen.

1. Die fundamentale Gleichheit aller Getauften

Die rechtliche Stellung der Frau ergibt sich aus der Grundstellung des Getauften in der Kirche. Der Grundsatz der fundamentalen Gleichheit aller Gläubigen, also aller getauften Männer und Frauen, ist erstmals in c. 208 CIC kodikarisch niedergelegt[5]:

„Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken." C. 208 CIC enthält drei zentrale Aussagen, die entscheidend für die Rechtsstellung der Frau sind: 1. Der theologische Grund für die wahre Gleichheit aller Christgläubigen ist die Taufe. Dieser Gleichheitsstatus bewirkt 2. wahre Gleichheit in bezug auf Würde und 3. wahre Gleichheit in bezug auf das Handeln[6].

Dies ist eine theologische Aussage, die in eine abstrakte Rechtsnorm gefaßt wurde. Als Canon eines Gesetzbuches muß sie dem Rechtssubjekt eine gesicherte Rechtsposition ermöglichen, die notfalls auch mit Hilfe prozessualer Mittel festgestellt werden kann, soll der Inhalt nicht bloß ein moralischer Imperativ bleiben[7]. Die Frau kann sich auf diesen Grundsatz berufen und eine rechtliche Gleichstellung mit dem männlichen Laien verlangen[8].

C. 208 CIC stützt sich weitgehend auf LG 32, jene Stelle, in der das Zweite Vatikanische Konzil die Lehre von der fundamentalen Gleichheit aller Gläubigen am prägnantesten formulierte. Kernaussage ist die Gleichheit in Würde und Tätigkeit.

Die Gleichheit in der Würde (aequalitas quoad dignitatem) erwächst jedem Menschen aus der Wiedergeburt in Christus, durch das Sakrament der Taufe. Mit Empfang dieses Sakramentes wird er geheimnisvoll mit Christus verbunden. Gleichzeitig wird die Grundgliedschaft in der Kirche begründet. Durch die Gliedschaft in der Communio tritt auch die Frau in Einheit und Gleichheit zu den anderen Gliedern des Volkes Gottes. Aufgrund des Erlösungstodes Christi, der die Schuld aller Menschen aller Zeiten auf sich nahm und für alle Menschen starb, kann es keine Beziehungsprioritäten im grundsätzlichen Verhältnis des Getauften zu Gott geben. Deshalb haben alle Getauften in gleicher Weise Anteil an dem Erlösungswerk Christi. Zu Recht betont Winfried Aymans: „In dieser letztlich entscheidenden Frage gibt es in der Kirche keine institutionellen Unterschiede. Das bedeutet im Hin-

[2] ORdt 17 (1987) nn. 40–48.
[3] AAS 80 (1988) 1653–1729.
[4] Als Literaturauswahl zum CIC/1983 vgl.: *F. Bernard,* Ist die Frau in der katholischen Kirche rechtlos?: TThZ 97 (1988) 150–158; *H. Heinemann,* Die Stellung der Frau im neuen Codex Iuris Canonici: Pastoralblatt 37 (1985) 50–52; *E. McDonough,* Die Frauen und das neue Kirchenrecht: Concilium 22 (1986) 210–216; *H. Pree,* Mann und Frau im neuen Kirchenrecht: Diakonia 15 (1984) 107–112; *R. Puza,* Katholisches Kirchenrecht, Heidelberg 1986, 178–194; *M. Zimmermann,* Weder Kleriker noch Laie – die Frau in der Kirche: Concilium 21 (1985) 405–411.
[5] Diese Norm leitet den Katalog der Pflichten und Rechte aller Gläubigen ein – eine in dieser Form und mit diesem Inhalt rechtliche Innovation, vgl. *A. Scheuermann,* CIC 1983 – Wegweiser in die Zukunft, in: Pro Fide et Iustitia. FS für Agostino Kardinal Casaroli zum 70. Geburtstag, hrsg. v. *H. Schambeck,* Berlin 1984, 177–192, 185.
[6] So schon *W. Aymans,* Kirchliche Grundrechte und Menschenrechte: AfkKR 149 (1980) 389–409, 406, zu dem Entwurf der LEF.
[7] C. 221 § 1 CIC gewährleistet als Grundrecht einen effektiven Rechtsschutz in der Kirche zur Durchsetzung der subjektiven Rechte, vgl. *H. J. F. Reinhardt,* in: MK zum CIC, 221, 1–2. Zu dem Problem der richtigen Formulierung von Grundrechten und Grundpflichten und deren rechtlicher Durchsetzbarkeit vgl. auch *H. Heinemann,* Lex Ecclesia Fundamentalis. Bericht über die Arbeitsergebnisse eines Kanonistischen Symposiums in München 1971: AfkKR 140 (1971) 421–440, 427.
[8] *H. Müller,* Zur rechtlichen Stellung der Frau in der Kirche: ThPQ 126 (1978) 341–349, 342.

blick auf die *sacra potestas*, daß deren Träger als solche dem Heil in keiner Weise näher sind."[9]

Der Frau kommt über die Gleichheit in der Würde hinaus auch eine *Gleichheit in der Tätigkeit* (aequalitas quoad actionem) zu, kraft derer sie zum Aufbau des Leibes Christi berufen ist. Die christliche Berufung ist eine apostolische Berufung, die zu einer aktiven Teilnahme verpflichtet, einer Teilnahme freilich, die durch die Verschiedenheit des Dienstes ein je individuelles Gepräge erfährt. Wahre Gleichheit bedeutet deshalb nicht kollektive Gleichmacherei. Wenn auch jeder Gläubige, sei er männlich oder weiblich, Laie oder Kleriker, an dem allgemeinen Priestertum Christi teilhat, ist das besondere Priestertum zum bevollmächtigten Dienst an Wort und Sakrament dennoch nicht durch die Berufung auf die wahre Gleichheit ausgeschlossen[10]. Denn „es besteht in der Kirche eine Verschiedenheit des Dienstes, aber eine Einheit in der Sendung" (AA 2). Falsch wäre daher die Ansicht, daß alle Kirchenglieder prinzipiell zu denselben Aufgaben in der Kirche berufen wären[11], da das Prinzip der Gleichheit keine statisch-absolute, sondern eine dynamisch-relative Größe darstellt. Die Gleichheit der Tätigkeit eröffnet einen breiten Rahmen, der seine Grenze an der theologisch bedingten Kompetenz der Kleriker durch die in der Weihe verliehene „sacra potestas" findet und finden muß.

In der Communio kann es jedoch nur dann eine wahre Gleichheit der Gläubigen geben, wenn soziale, kulturelle und geschlechtsbedingte Unterschiede unter den Gläubigen durch die Eingliederung in die eine Kirche Christi rechtlich überwunden werden, jene Unterschiede also, die gerade das Zusammenleben von Menschen belasten können und im staatlichen Rechtskreis Anlaß für Diskriminierungen boten. Deshalb „ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht" (LG 32, 2). Während im Konzilstext diese ekklesiologische Betonung der Gleichheit und Gleichwertigkeit der Menschen in Christus und in der Kirche Ausgangspunkt für die fundamentale Gleichheit aller Gläubigen ist, wäre es wünschenswert gewesen, diese hervorragende Stelle und Präzisierung in c. 208 CIC aufzunehmen, was leider nicht geschehen ist. Helmut Schnizer folgert aus dem Fehlen dieser Klausel, daß „möglicherweise bewußt ein ausdrücklicher Ausspruch über die Gleichheit der Geschlechter vermieden und damit ein möglicher Ansatzpunkt für eine Diskussion über die Rechtsstellung der Frau in der Kirche gestrichen worden [ist]"[12]. Die Berechtigung dieser These kann dahingestellt werden; der Wegfall dieses Relativsatzes, aus welchem Grund auch immer, war ein bewußter Akt des Gesetzgebers. Aber gerade der Grundsatz der fundamentalen Gleichheit gibt der Auseinandersetzung um die Frage der Rechtsstellung der Frau in der Kirche, insbesondere ihrer Inhabilität für die sakramentale Weihe (c. 1024 CIC), Nahrung. Richard Puza bezeichnet dies als „Ebene der ekklesialen Aufgaben", wo es nach Absicht des Gesetzgebers keine Gleichheit geben müsse[13]. Der Vorbehalt des Weihesakraments für den Mann scheint eine der fundamentalen Gleichheit zuwiderlaufende Bestimmung zu sein, die einer stichhaltigen theologischen Begründung bedarf[14]. Es gibt aber kein Recht auf Weiheempfang, auch nicht für den Mann[15]. Das Sakrament der Weihe ist immer Bestellung und Bestimmung zum Dienst für

[9] *W. Aymans*, Kirchliche Grundrechte (Anm. 6) 407.

[10] Vgl. *L. Müller*, Weihe, in: Ecclesia a Sacramentis. Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht, hrsg. v. *R. Ahlers – L. Gerosa – L. Müller*, Paderborn 1992, 103–123, 117–120.

[11] *W. Aymans*, Die Träger kirchlicher Dienste, in: HdbKathKR 190–198, 190, betont daher zu Recht, daß sich sonst auch die Frage nach dem besonderen oder geistlichen Dienst erübrigen würde. Dieser von bestimmten Kirchengliedern aufgrund des empfangenen Weihesakraments und der kirchlichen Sendung ausgeübte Dienst ist für die Kirche konstitutiv, denn Kirche im Sinne der plena communio gibt es nur dort, wo der geistliche Dienst inmitten des Volkes Gottes ausgeübt wird.

[12] *H. Schnizer*, Individuelle und gemeinschaftliche Verwirklichung der Grundrechte, in: Die Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft, Akten des IV. Internationalen Kongresses für Kirchenrecht, hrsg. v. *E. Corecco – N. Herzog – A. Scola*, Freiburg/Br. 1981, 419–448, 427.

[13] *R. Puza*, Zur Stellung der Frau im alten und neuen Kirchenrecht: ThQ 163 (1983) 109–122, 112.

[14] *Ch. Huber*, Das Grundrecht auf Freiheit bei der Wahl des Lebensstandes. Eine Untersuchung zu c. 219 des kirchlichen Gesetzbuches, München 1988, 153; vgl. auch *R. Puza*, ebd. 113.

[15] Vgl. *K. Th. Geringer*, Rezension zu: Ida Raming, Der Ausschluß: ÖAKR 27 (1976) 353–355; *J. Ratzinger*, Das Priestertum des Mannes – ein Verstoß gegen die Rechte der Frau?, in: Die Sendung der Frau in der Kirche, hrsg. von der deutschen Redaktion des Osservatore Romano, Kevelaer 1978, 78–82; *C. Sepe*, Zölibat: ORdt 22 (1992) n. 50, 10.

das Volk Gottes, nicht aber ein der Selbstheiligung dienendes Sakrament[16].

Alle Gläubigen sind von Gott dazu berufen und deshalb verpflichtet, aktiv am Leben der Kirche teilzunehmen, soweit sie nicht durch eine Sperre oder Strafe hieran gehindert sind[17]. Die Unterscheidung hinsichtlich des Dienstes in der Kirche ist eine funktionale Unterscheidung[18], keine charismatisch-gnadenhafte. Kleriker und Laien, Männer und Frauen sind Weggenossen, die gemeinsam am Aufbau der Kirche mitarbeiten. Die Berufung des Gläubigen überschreitet den menschlichen Horizont und menschliche Maßstäbe, denn die Gnadengaben werden nach dem freien Willen des Herrn verliehen. Sie sind Geschenk, kein subjektives Recht des Gläubigen. Diese in der Berufung des Menschen begründete Verschiedenheit des Dienstes ist prinzipiell keine dem Recht zugängliche Dimension, sondern eine theologische, da sie das personal-individuelle Verhältnis des Gläubigen zu Gott berührt. Gegenüber Gott, dem Schöpfer von Himmel und Erde, hat das Geschöpf keinen Rechtsanspruch auf Gleichbehandlung, auch wenn durch den Erlösungstod Christi alle in Christus eins sind. Denn der Herr selbst, der den Gläubigen in seine Nachfolge ruft, ist es, der die verschiedensten Dienste und Stellungen in seiner Kirche begründet, wenn der Gläubige Antwort auf seine Berufung gibt. LG 32, 3 leitet seinen Gleichheitsgrundsatz deshalb mit dieser Prämisse ein: „Etsi quidam ex voluntate Christi ...“ Das spezifisch Christliche ist die Gleichheit in der Verschiedenheit[19]. Diese Verschiedenheit führt zu einer pluriformen Gemeinschaft Glaubender, die eine wertende Betrachtungsweise als eine ungleiche Gemeinschaft qualifizieren kann. Dann aber wird Gleichheit fälschlicherweise als Uniformität verstanden. Dieser Gedanke kommt am klarsten im Ersten Korintherbrief zum Ausdruck. Das Christentum kann daher verstanden werden „als *die* Religion von der in der Liebe Gottes grundgelegten *Gleichheit* aller Menschen“[20]. So betont der konziliare Text in Übereinstimmung mit 1 Kor 12, 12–14. 28 die „actio communis“ als Grundbasis der Stellung des Gläubigen in der Communio fidelium[21], und zwar noch vor aller Unterscheidung in Kleriker und Laien, Männer und Frauen. Nach Eugenio Corecco haben „die Rechte der Gläubigen auf Grund des Prinzips der Gleichheit ‚in dignitate et actione‘ mit größerer Evidenz als bisher nicht weniger Gewicht ... als die Rechte der Hirten, auch wenn sich dadurch an der hierarchischen Struktur der Kirche nichts ändert“[22]. Innerhalb dieser gemeinsamen Gleichheit in der Tätigkeit kommt der Frau eine eigene Verantwortung für den Aufbau des Leibes Christi zu[23]. Daher ist die wahre Gleichheit unter den Gläubigen in der Communio verwirklicht, auch wenn die Verschiedenheit des Dienstes eine Pluriformität begründet. Diese konziliare Lehre von der fundamentalen Gleichheit aller Gläubigen in der Kirche als Volk Gottes stellt nach Heribert Schmitz ein Fundamentalprinzip dar, eine Entscheidung, „durch welche eine ansteckende und für das Leben der Kirche hoch bedeutsame Frage fundamental beantwortet und damit eindeutig eine Position bestimmt ist, hinter welche die Kirche nicht zurück kann oder will“[24].

[16] *Ch. Huber,* Wahl des Lebensstandes (Anm. 14) 67; *F. Klostermann,* Kommentar zum IV. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche: LThK Konzil I, 260–283, 267.

[17] *W. Aymans,* Kirchliche Grundrechte (Anm. 6) 408.

[18] Diese funktionale Unterscheidung hat freilich verfassungsrechtliche Qualität, die im Sakrament wurzelt, vgl. *E. Corecco,* Der Katalog der Pflichten und Rechte des Gläubigen im CIC, in: Ministerium Iustitiae. FS für Heribert Heinemann zur Vollendung des 60. Lebensjahres, hrsg. v. *A. Gabriels – H. J. F. Reinhardt,* Essen 1985, 179–202, 181, der ihre weitere Begründung auch im Charisma sieht.

[19] Vgl. *A. Scheuermann,* Der Laie in der Kirche, in: Apostolat und Familie. FS für Opilio Kardinal Rossi zum 70. Geburtstag, hrsg. von *H. Schambeck,* Berlin 1980, 51–75, 71: „Was sie [die Kirche] unterscheidet und worin Ungleichheit verbleibt, das ist dadurch bedingt, daß Christus verschiedene Dienstämter eingesetzt hat, deren Träger, die Kleriker, durch die Weihe mit heiliger Vollmacht ausgestattet sind. Das ändert nichts an der fundamentalen Gleichheit: unitas missionis – diversitas ministerii.“

[20] *J. Neumann,* Menschenrechte auch in der Kirche?, Zürich – Einsiedeln – Köln 1976, 60.

[21] Durch die Betonung der Kirche als Communio fidelium konnte die Sicht der „societas inaequalis“ zurücktreten und dem Grundsatz der wahren Gleichheit zwischen den Gläubigen Raum schaffen, vgl. *W. Aymans,* Codex Iuris Canonici. Erwägungen zu Geist und Gestalt des neuen Gesetzbuches der lateinischen Kirche, in: Ministerium Iustitiae (Anm. 18), 35–50, 41.

[22] *E. Corecco,* Der Katalog (Anm. 18) 200.

[23] Vgl. auch *H. Schmitz,* Wertungen des Codex Iuris Canonici. Versuch einer ersten Bilanz: AfkKR 154 (1985) 19–57, 44.

[24] *Ders.,* Auf der Suche nach einem neuen Kirchenrecht. Die Entwicklung von 1959 bis 1978, Freiburg – Basel – Wien 1979, 17. Vgl. auch *R. Puza,* Der Laie im neuen Codex Iuris Canonici: ThQ 164 (1984) 88–102, 88–89.

Wenn die in c. 208 CIC verwendete theologische Formel der „regeneratio in Christo" nicht nur eine schmückende Satzergänzung sein soll – c. 96 CIC legt die Rechtsfolgen der Taufe ohnehin kanonistisch dar –, kann darin nur die hervorgehobene Betonung der aequalitas gesehen werden. Und dies ist ein deutliches Zeichen dafür, wie wichtig dem Gesetzgeber dieser theologische Zusammenhang war. Da Gleichheit und Taufe für das Verhältnis eines Menschen zur Kirche ein unzertrennbares konstituierendes Begriffspaar ist, wird mit dieser sprachlichen Formulierung nochmals deutlich, daß diese Gleichheit vor jeglicher Unterscheidung gilt[25]. Diese rechtssprachliche Formulierung bekräftigt die konziliare Ekklesiologie. Kirche ist primär Communio, Volk Gottes[26].

2. Verwirklichung der fundamentalen Gleichheit für Frauen im CIC/1983

Dieser theologische Ausgangspunkt der fundamentalen Gleichheit konkretisiert sich an den verschiedensten Stellen, von denen nur die wichtigsten genannt werden können. Nach dem CIC/1983 können Frauen eine Vielzahl von Aufgaben in der Kirche wahrnehmen. Dies rührt nicht nur von der Aufwertung der Rechtsstellung des Laien her, sondern auch aus der Verbesserung der Rechtsposition der Frau schlechthin[27]. Die Frage der sakramentalen Weihe der Frau ist eher theologisch-doktrinärer Natur und soll daher hier ausgeklammert bleiben[28].

Durch die Neufassung des Begriffs des Kirchenamtes (c. 145 § 1) können qualifizierte Frauen im Bereich der Vermögensverwaltung mitwirken, und zwar auf pfarrlicher wie teilkirchlicher Ebene (cc. 537, 492 § 1, 494 § 1, 1279 § 2, 1280, 1282, 1287 § 1).

Auch Ämter am kirchlichen Gericht sind Frauen zugänglich: Sie können als erkennende Richter (c. 1421 § 2)[29], Vernehmungsrichter (c. 1428 § 2), Beisitzer (c. 1424), Kirchenanwalt oder als Ehebandverteidiger (c. 1435) tätig werden.

Konzilien und Synoden sind den Frauen als Teilnehmer nicht länger verschlossen (cc. 339 § 2, 443 § 4, 463 § 1 n. 5 u. § 2). Auch die bedeutsame internationale Ausrichtung des Amtes eines Delegierten und Beobachters des Heiligen Stuhls kann einer entsprechend qualifizierten Frau übertragen werden (c. 363 § 2).

In den Gemeinderäten sind Frauen schon längst nicht mehr wegzudenkende Mitglieder (c. 536). Sie nehmen auch verantwortliche Tätigkeiten in der Pfarrseelsorge wahr (cc. 517 § 2, 519). Das Partikularrecht hat nähere Regelungen hierfür. Der Dienst des Ministranten ist auch Mädchen zugänglich[30].

Einen bedauerlichen Rückschritt stellt allerdings c. 230 § 1 dar, wonach die in einem liturgischen Akt auf Dauer übertragenen Dienste von Lektorat und Akolythat nur männlichen Laien übertragen werden können. Entweder handelt es sich um Laienämter, dann müssen sie auch Männern und Frauen in gleicher Weise zugänglich sein, oder es geht um Vorstufen zur sakramentalen Weihe, dann aber ist c. 230 § 1 im Katalog der Pflichten und Rechte aller Gläubigen fehl am Platz[31].

Gegenüber dem CIC/1917 wurden Ungleichheiten zwischen der Rechtsposition von Mann und Frau beseitigt. In der Ehe sind Mann und Frau gleichgestellt (c. 1135). Ein freier Rituswechsel ist bei einer Eheschließung möglich (c. 112 § 1 n. 2). Für den Geburtsort eines Kindes ist der Wohnort der Eltern maßgebend, bei verschiedenem Wohnort der der Mutter (c. 101 § 1). Die Rituszugehörigkeit richtet sich lediglich im Zweifelsfall nach dem Ritus des Vaters (c. 111 § 1).

[25] *A. Scheuermann,* Wegweiser (Anm. 5) 186, würdigt das Grundstatut der Gläubigen so: „Bedeutsam daran ist die Betonung des Gemeinsamen: zuerst sind die Kirchenglieder Christgläubige, bevor sie in Laien und Kleriker zu unterscheiden sind." Nach *W. Aymans,* Geist und Gestalt (Anm. 21) 41, eignet sich die systematische Zuordnung des Abschnittes „De christifidelibus" vor dem der Laien dazu, „ein fälschlich überzogenes und einseitiges klerikales Bild von der Kirche zurechtzurücken".

[26] Zu dem Wandel im Kirchenverständnis vgl. *O. Stoffel,* Das Recht der Laien in der Kirche nach dem neuen Codex, in: Das neue Kirchenrecht. Seine Einführung in der Schweiz, hrsg. v. *M. Amherd – L. Carlen,* Zürich 1984, 60–84, 62.

[27] Vgl. auch *E. McDonough,* Frauen (Anm. 4) 217.

[28] Vgl. *I. Raming,* Der Ausschluß der Frau vom Priesterlichen Amt, Köln – Wien 1973.

[29] Zur Problematik des „Laienrichters" i. S. v. c. 1421 § 2 CIC vgl. *W. Aymans,* Laien als kirchliche Richter? Erwägungen über die Vollmacht zu geistlicher Rechtsprechung: AfkKR 144 (1975) 3–20; *W. Aymans – K. Mörsdorf,* KanR I 401–402.

[30] *L. Müller,* Gilt das Verbot der Meßdienerinnen noch?: AfkKR 155 (1986) 126–137.

[31] *P. Krämer,* Menschenrechte – Christenrechte. Das neue Kirchenrecht auf dem Prüfstand, in: Ministerium Iustitiae (Anm. 18) 169–177, 175.

3. Zu beseitigende Ungleichheiten im Verbandsrecht

Die schon früher bestehende rechtliche Ungleichbehandlung der Nonnen[32] und ihrer Verbände wurde auch im Zuge der Reform des kanonischen Rechts nicht bereinigt. Das kodikarische Sonderrecht für Nonnen beinhaltet ein Mitwirkungsrecht des Apostolischen Stuhls bei Errichtung (c. 609 § 2) und Aufhebung des Nonnenmonasteriums (c. 616 § 4), was sich bei anderen Verbänden vergleichsweise nicht findet.

Das Nonnenkloster unterliegt nach c. 667 § 3 eigenen Klausurvorschriften, die sich von sonstigen Monasterien zum einen dadurch unterscheiden, daß für rein kontemplative Nonnenverbände das Klausurrecht vom Apostolischen Stuhl vorgegeben wird, andere Nonnenverbände die Klausur ihren Bedürfnissen anzupassen und in den approbationsbedürftigen Konstitutionen niederzulegen haben. C. 667 § 2 schreibt dem Mönchskloster und anderen kontemplativen nichtmonialen Frauenverbänden eine strengere Klausur vor als die allgemeine, die von apostolisch tätigen Verbänden zu beachten ist (c. 667 § 1)[33]. Von diesem verbandseigenen Klausurrecht nach c. 667 § 2 verlangt der Gesetzgeber jedoch keine Darlegung in den Konstitutionen. Wenn es um ein „monasterium monialium" geht, finden diese Vorschriften keine Anwendung.

Der Diözesanbischof hat die Befugnis, die Klausur aller Nonnenklöster in seiner Diözese zu betreten und zusammen mit der Vorsteherin einer Nonne die Erlaubnis zum Verlassen der Klausur zu erteilen (c. 667 § 4). Dabei ist unerheblich, ob diese Verbände seiner Jurisdiktion unterstellt sind oder einer verbandsinternen Autorität unterstehen. Auch hier gilt: Dieses kodikarisch verankerte Recht gilt nur für „moniales".

Während nach c. 686 § 1 jeder oberste Leiter (Supremus Moderator), sei er klerikal oder laikal, mit Zustimmung seines Rates einem Mitglied ein auf drei Jahre beschränktes Exklaustrationsindult auszustellen vermag, hat sich der Apostolische Stuhl in c. 686 § 2 dieses Recht für Nonnenklöster vorbehalten. Würde eine moniale Höhere Oberin ein befristetes Exklaustrationsindult tatsächlich ausstellen, wäre dieses aufgrund der Unzuständigkeit des Ausstellers rechtswidrig.

Der Grund dieser Sondervorschriften ist nur schwer verständlich und steht in Spannung zu c. 208 und c. 606[34]. Es wäre wünschenswert, wenn der Grundsatz der fundamentalen Gleichheit auch bei den Nonnen verwirklicht würde.

[32] Zum Begriff Nonne vgl. *E. D. Menges*, Monialis – ein unbestimmter Rechtsbegriff. Eine rechtssprachliche Untersuchung auf Grund des CIC/1983. Diss. masch. München 1991.

[33] Vgl. *R. Henseler*, in: MK zum CIC, 667, 4.

[34] Vgl. auch *V. Dammertz*, Die „gebührende Autonomie" der diözesanrechtlichen Ordensverbände und der eigenberechtigten Klöster: OK 30 (1989) 19–33, 31.

Franz Nikolasch

Das liturgische Recht zwischen Konzil und neuem Kodex

Nikolasch beschreibt anhand von Zitaten die Entwicklung des liturgischen Rechts von der Zeit vor dem 2. Vatikanischen Konzil über die Entstehung der „Konstitution über die heilige Liturgie" und ihren eindeutigen Willen, den Bischofskonferenzen und den einzelnen Bischöfen eine klare Rechtsstellung für liturgische Fragen zu geben, bis hin zum neuen CIC, der den Bischofskonferenzen wieder jede rechtliche Relevanz abspricht. Wie diese Umkehrung eindeutiger Konzilsbeschlüsse, die noch während des Konzils und trotz des Widerstandes von Bischöfen begonnen wurde, im einzelnen geschah, ist ein Beispiel für die Berechtigung der Kritik am römischen Zentralismus. red

Von Roms ausschließlichem Gesetzgebungsrecht in liturgischen Dingen . . .

Seit dem Konzil von Trient galt für das liturgische Recht in der römisch-katholischen Kirche eine ausschließliche Zuständigkeit Roms. Zwar gab es bereits im Mittelalter Tendenzen der Päpste, eine derartige Alleinzuständigkeit zu beanspruchen, durchsetzen konnten sich diese Bestrebungen erst nach dem Konzil von Trient, das die Reform der Liturgie dem Papst bzw. der römischen Kurie übertrug. Theodor Klauser faßt die Konsequenz dieser Konzilsentscheidung in fol-

gender Weise zusammen: „Damit bot das Konzil der römischen Kurie die willkommene Möglichkeit, ihren schon seit Gregor VII. erhobenen Anspruch auf das ausschließliche Gesetzgebungsrecht in liturgischen Dingen ohne Gefahr stärkeren Widerspruchs wahrzunehmen und vor aller Welt zu dokumentieren. Die Ära der liturgischen Eigenständigkeit der Bischöfe, die bis in die Frühkirche zurückreicht, war damit im Prinzip und zunächst auch praktisch abgeschlossen."[1]

Das Endergebnis dieser Entwicklung faßte der Kodex von 1917 im can. 1257 folgendermaßen zusammen: „Es ist allein Sache des Apostolischen Stuhles, die heilige Liturgie zu ordnen und liturgische Bücher zu approbieren." Die Rolle der Bischöfe umschreibt der Kodex in can. 1261 mit der Aufgabe, u. a. „sorgfältig darüber zu wachen, daß die Vorschriften der heiligen Kanones über den göttlichen Kult genau beobachtet werden". Ferner obliegt es den Bischöfen, Mißbräuche sowie abergläubische Bräuche abzustellen, in Durchführung ihrer Aufsichtspflicht eigene Gesetze zu erlassen und unter bestimmten Voraussetzungen Kultstätten zu visitieren, die sonst der bischöflichen Jurisdiktion entzogen sind.

Aufgrund dieser Rechtszuständigkeit war es klar, daß nur jene Feiern, die in von Rom approbierten liturgischen Büchern enthalten sind, als „Liturgie" zu verstehen waren, auch wenn es sich um Feiern einer Teilkirche oder Ordensgemeinschaft handelte. Alle anderen liturgischen Feiern sind nur „pia exercitia", nicht jedoch offizielle Liturgie. Ausdrücklich wurde dies von der Instruktion der Ritenkongregation vom 3. September 1958 festgehalten[2]. Dies entsprach auch der Enzyklika „Mediator Dei", in der Pius XII. feststellte, daß „dem Papst allein das Recht zusteht, eine gottesdienstliche Praxis anzuerkennen oder festzulegen, neue Riten einzuführen und gutzuheißen, sowie auch jene zu ändern, die er für änderungsbedürftig erachtet"[3].

[1] *Th. Klauser,* Kleine abendländische Liturgiegeschichte, Bonn 1965, 119f.
[2] AAS 50 (1958), 630–663.
[3] *Pius XII.*, „Mediator Dei". Rundschreiben über die heilige Liturgie. Offizielle deutsche Übersetzung, Luzern 1961, Nr. 45, S. 29.

. . . zu den vom Konzil den Bischofskonferenzen eingeräumten Rechten

Im Gegensatz zu diesem zentralistischen Recht anerkennt die Liturgiekonstitution des 2. Vatikanischen Konzils sehr wohl Rechte von Bischöfen und besonders von Bischofskonferenzen hinsichtlich der Liturgiegestaltung. Die entsprechenden Bestimmungen sind im Artikel 22 zusammengefaßt: „§ 1: Das Recht, die heilige Liturgie zu ordnen, liegt beim Apostolischen Stuhl und nach Maßgabe des Rechtes beim Bischof. § 2: Auch den rechtmäßig konstituierten, für verschiedene Gebiete zuständigen Bischofsvereinigungen verschiedener Art steht es auf Grund einer vom Recht gewährten Vollmacht zu, innerhalb festgelegter Grenzen die Liturgie zu ordnen."

Der § 2, der von Rechten der Bischofsvereinigungen spricht – gemeint sind damit die Bischofskonferenzen –, war erst während der Konzilsdebatten eingefügt worden und sollte nach Meinung des Kommissionsberichtes Ausdruck einer geänderten Einstellung sein: „Die Sache ist . . . von höchstem Gewicht. Die gesamte Liturgiekonstitution hat nämlich darin ihren Angelpunkt, daß die Erneuerung der Liturgie zum großen Teil von den Bischöfen je nach den verschiedenen Bedingungen der einzelnen Gebiete ausgeführt werden soll."[4] Bereits im Entwurf zur Liturgiekonstitution waren den Bischöfen bzw. Bischofsvereinigungen gewisse Rechte in einzelnen Bereichen der Liturgie zugesprochen worden, die jedoch bei der Bearbeitung der Vorlage für das Konzil durch eine Kommission „Zur Verbesserung der Schemata", deren Mitglieder vorwiegend aus der römischen Kurie kamen, eliminiert bzw. durch ein reines Vorschlagsrecht ersetzt worden waren, um so die alleinige rechtliche Zuständigkeit Roms für die Ordnung der Liturgie wiederherzustellen. H. Schmidt kommentierte diese Vorgänge folgendermaßen: „Einige nichtssagende Redewendungen, das war alles, was von der Dezentralisierung übriggeblieben war. Die Vollmacht der zuständigen kirchlichen Autorität eines Gebietes bestand jetzt nicht mehr darin, rechtskräftige Beschlüsse zu fassen, sie war auf ein

[4] *E. J. Lengeling,* Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie, in: Lebendiger Gottesdienst 5/6, Münster 1965, 54.

Vorschlägemachen gegenüber dem Hl. Stuhl zusammengeschrumpft. Von ‚Vollmacht' konnte daher keine Rede mehr sein. Diese Veränderung war einschneidend, denn damit lagen u. a. die Gestattung der Muttersprache, die Entscheidung über gewisse Anpassungen und das Beschließen in örtlich begrenzten Fällen nicht mehr in den Händen der Bischöfe, so wie es die neuen Rechtsnormen innerhalb gewisser Grenzen vorgesehen hatten."[5] Um dies mit aller Deutlichkeit klarzustellen, wurde auf dem Titelblatt des für das Konzil vorbereiteten Schemas die Anmerkung hinzugefügt: „Ausschließliches Ziel dieser Konstitution ist es, allgemeine Regeln und die großen Grundsätze der allgemeinen Liturgiereform (siehe Johannes XXIII. Motu proprio ‚Rubricarum instructum' vom 25. Juli 1960) darzulegen. Die praktische Ausführung der Einzelheiten muß dagegen dem Heiligen Stuhl überlassen bleiben." H. Schmidt, der diesen Hinweis zitiert, meint dazu, daß diese Anmerkung nichts an Deutlichkeit zu wünschen übrig ließ und von den Konzilsvätern auch verstanden wurde: für sie die allgemeine Theorie, für die römische Kurie alle Einzelheiten der Ausführung[6]. Am Konzil wurden gegen den heftigen Widerstand der römischen Kurie und ihrer Gefolgsleute die Rechte der Bischofsvereinigungen wiederhergestellt und im Artikel 22 als allgemeine Rechtsnorm zusammengefaßt, so daß nach dem Willen des Konzils die Zuständigkeit für das liturgische Recht aufgeteilt sein sollte auf Rom, die Bischofskonferenzen und die Bischöfe.

Eines der wichtigsten Anwendungsgebiete für die Rechtskompetenz der Bischofskonferenzen sollte die Zuständigkeit für die Zulassung der Volkssprache in der Liturgie werden. Der Artikel 36 der Liturgiekonstitution enthält die dafür maßgeblichen Bestimmungen in §§ 3 und 4. „§ 3: Im Rahmen dieser Regeln kommt es der für die einzelnen Gebiete zuständigen kirchlichen Autorität zu, im Sinne von Art. 22 § 2 – gegebenenfalls nach Beratung mit den Bischöfen der angrenzenden Gebiete des gleichen Sprachraumes – zu bestimmen, ob und in welcher Weise die Muttersprache gebraucht werden darf. Die Beschlüsse bedürfen der Billigung, d. h. der Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl. § 4: Die in der Liturgie gebrauchte muttersprachliche Übersetzung des lateinischen Textes muß von der obengenannten für das Gebiet zuständigen Autorität approbiert werden."

Zur Interpretation von § 3 sagt J. A. Jungmann: „Ein ‚actis recognitis' wurde abgelehnt, weil es gemäß dem heutigen Sprachgebrauch das Recht der Bischofskonferenzen abzuschwächen drohte. So wurde zunächst vorgeschlagen ‚actis probatis'. Da sich aber zeigte, daß auch dieser Ausdruck verschiedener Deutung zugänglich war, wurde schließlich erklärend hinzugefügt: ‚seu confirmatis'. Es sollte, soweit nur irgend möglich, zum Ausdruck kommen, daß die Entscheidung und das eigentliche Gesetzgebungsrecht in diesen Fällen bei der Bischofskonferenz liegt und Rom lediglich das Recht zur Prüfung und Bestätigung zukomme."[7] C. Braga unterstreicht ebenfalls, daß nach dieser Regelung von Art. 36 § 3 die gesamte rechtliche Zuständigkeit bei der Bischofskonferenz liege, während der Apostolische Stuhl die Beschlüsse billige, d. h. bestätige, daß alles entsprechend dem geltenden Recht erfolgt sei und damit den rechtmäßig zustande gekommenen Beschlüssen die Bekräftigung durch die höhere Autorität hinzufüge[8]. Braga betont weiters, daß mit dieser Regelung eine entscheidende Änderung hinsichtlich der Rechtszuständigkeit eingetreten sei. War bis zum Konzil der Apostolische Stuhl die einzige Instanz für die Zulassung der Volkssprache, so ist aufgrund von Art. 36 § 3 die territoriale Bischofskonferenz dafür zuständig, der Apostolische Stuhl hat die Aufgabe, zu überprüfen, ob alles entsprechend dem Gesetz geschehen ist[9].

Der abschließende § 4 fordert eine Approbation der Übersetzungen liturgischer Texte durch die jeweilige territoriale Autorität; eine Zuständigkeit Roms wird nicht erwähnt, ja durch die Ablehnung eines entsprechen-

[5] *H. Schmidt,* Die Konstitution über die heilige Liturgie, Freiburg/Br. 1965, 75.
[6] Ebd. 76.
[7] *J. A. Jungmann,* in: LThK Ergbd. I, Freiburg/Br. 1966, 42.
[8] *C. Braga,* De lingua in liturgia adhibenda, in: Eph. Lit. 78 (1964) 277: „omnem potestatem esse in coetu episcoporum dum sedes Apostolica probat, idest videt, num omnia iuxta legem facta sint et deliberationibus legitime confectis vim auctoritatis superioris addit."
[9] Ebd. 277.

den Antrags ausgeschlossen[10]. Eine Reihe weiterer Artikel der Liturgiekonstitution verweist ebenfalls auf Rechtskompetenzen der Bischofskonferenzen. So hinsichtlich der Volkssprache bei der Eucharistiefeier (Art. 54), bei der Feier der anderen Sakramente (Art. 63), ferner für die Adaptation liturgischer Feiern (Art. 39, 40, 107, 110, 119f), die Einrichtung von Liturgiekommissionen (Art. 44), die Einführung adaptierter Ausgaben des Rituale (Art. 63), die Gestaltung der Trauungsliturgie (Art. 77) sowie die Adaptation bzw. Neueinführung von Sakramentalien (Art. 79). Daneben gibt es Rechtskompetenzen des einzelnen Bischofs, die naturgemäß relativ eng begrenzt sind. Zusammenfassend kann man sagen, daß die Liturgiekonstitution in weiten Bereichen den Bischofskonferenzen eine unmittelbare Rechtskompetenz zuerkennt, die vor allem für die Zulassung der Volkssprache in der Liturgie von besonderer Bedeutung ist. Diese Rechtskompetenz wurde in der nachkonziliaren Ära immer mehr eingeschränkt und schließlich im neuen Kodex von 1983 nahezu völlig eliminiert.

Die Schritte der Einengung der Rechtskompetenz der Bischofskonferenzen

Ein erster Schritt auf diesem Weg war das Motuproprio Pauls VI. „Sacram Liturgiam" vom 25. Jänner 1964, das im Osservatore Romano vom 29. Jänner 1964 veröffentlicht wurde. In einer Ausführungsbestimmung zum Stundengebet war für die Verwendung der Volkssprache vorgeschrieben, daß die Übersetzungen von der zuständigen territorialen Autorität vorgeschlagen und vom Apostolischen Stuhl anerkannt und gebilligt werden müssen. Im Anschluß an diese das Stundengebet betreffende Bestimmung wurde erklärt, daß diese Vorgangsweise immer einzuhalten ist, wenn eine Übersetzung vorgenommen wird[11]. Diese Bestimmung stand in eklatantem Widerspruch zum Art. 36 der Liturgiekonstitution, der die Rechtskompetenz der Bischofskonferenz festlegte und dem Apostolischen Stuhl nur ein Überprüfungsrecht der Beschlüsse hinsichtlich des Ausmaßes der Verwendung der Muttersprache zubilligte, hinsichtlich der Approbation von Übersetzungen aber eine alleinige Zuständigkeit der Bischofskonferenz in § 4 festhielt. Eigenartig war auch, daß im Motuproprio eine generelle Bestimmung in einem Abschnitt über das Stundengebet und im Anschluß an eine Detailbestimmung enthalten war.

Aufgrund einer Intervention des französischen Episkopats wurde der definitive Text des Motuproprio geändert[12]. Doch auch dieser geänderte Text steht im Widerspruch zur Liturgiekonstitution, insofern er dem Apostolischen Stuhl ein Überprüfungsrecht zubilligt, d. h. die Übersetzungen werden von der territorialen Autorität approbiert, diese Beschlüsse bedürfen jedoch der Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl. Die Folgezeit zeigte, daß dieses Überprüfungsrecht sich immer mehr zu einem „Super-Approbationsrecht" entwickelte, d. h. die eigentliche Rechtskompetenz verlagerte sich zusehends in Richtung des Apostolischen Stuhles.

Dies zeigen die Bestimmungen der Instruktion „Inter Oecumenici" der Ritenkongregation vom 26. September 1964, die zwar nicht ausdrücklich von einer inhaltlichen Überprüfung beim Konfirmierungsverfahren der volkssprachlichen liturgischen Bücher sprechen, jedoch aufgrund der Weisung, daß nicht nur die Übersetzung vorzulegen sei, sondern auch ein Bericht über die der Übersetzung zugrunde gelegten Kriterien deutlich erkennen lassen, daß eine derartige inhaltliche Überprüfung vorgesehen ist und in der Praxis auch regelmäßig erfolgte[13]. Die Instruktion beruft sich dafür auf die Liturgiekonstitution Art. 36 § 3 und auf Art. IX des Motuproprios Pauls VI., verschweigt jedoch § 4 von Art. 36 der Liturgiekonstitution, der für die Übersetzungen allein der Bischofskonferenz eine Rechtszuständigkeit zuweist.

Eine weitere Einschränkung der konziliaren Rechtskompetenz der Bischofskonferenzen brachte ein Schreiben des Kardinalstaatssekretärs – der den Präfekten der Gottesdienstkongregation vertrat – vom 25. Oktober 1973 an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen, mit welchem mitgeteilt wurde, daß sich der Papst für alle volkssprachlichen

[10] Vgl. *E. J. Lengeling*, a. a. O. 85.
[11] Ebd. 70*–72*.
[12] Ebd. 257–258.
[13] *H. Rennings*, Die Instruktion vom 26. September 1964 zur Liturgiekonstitution, in: Lebendiger Gottesdienst 7, Münster 1965, Nr. 29 und 30, S. 62–67.

Übersetzungen der „sakramentalen Worte" – gemeint sind die für das Zustandekommen des sakramentalen Geschehens wesentlichen Worte – das Approbationsrecht vorbehält[14]. Das Dokument läßt gleichzeitig erkennen, daß die Gottesdienstkongregation das für liturgische Übersetzungen entgegen der Liturgiekonstitution vorgesehene Konfirmierungsrecht im Sinne einer eigentlichen Approbation der Übersetzungen versteht, somit das Approbationsrecht der Bischofskonferenzen seiner Rechtsverbindlichkeit beraubt und zu einem Vorschlagsrecht reduziert. Damit war faktisch jener Zustand erreicht, den die kuriale Minderheit am Konzil erreichen wollte, wenngleich theoretisch noch ein Approbationsrecht der Bischofskonferenzen aufrechterhalten blieb.

Doch auch damit hat der neue Kodex von 1983 ein Ende gemacht, insofern er die liturgische Rechtskompetenz in can. 838 § 1 allein dem Apostolischen Stuhl und nach Maßgabe des Rechtes dem Diözesanbischof zuordnet; eine Kompetenz der Bischofskonferenz ist in diesem Text überhaupt nicht mehr vorgesehen. Erst in § 3 ist die Rede von der Bischofskonferenz, der es zukommt, „innerhalb der von den liturgischen Büchern angegebenen Grenzen die Übersetzungen der liturgischen Bücher in die Volkssprachen zu erstellen (parare) und sie nach erfolgter Überprüfung durch den Heiligen Stuhl (praevia recognitione) herauszugeben".

In diesem Text fällt auf, daß die seit der Liturgiekonstitution gebräuchliche Terminologie des Approbationsrechtes der Bischofskonferenz und des Konfirmierungsrechtes des Apostolischen Stuhles vollständig aufgegeben wird und die Aufgabe und Kompetenz der Bischofskonferenzen mit Begriffen umschrieben werden, die keine rechtliche Relevanz ausdrücken, nämlich „parare" und „edere", während der einzig rechtlich relevante Begriff „praevia recognitione" für die Kompetenz Roms gebraucht wird, wohlgemerkt ein Begriff, der nach den Feststellungen J. A. Jungmanns am Konzil ausdrücklich abgelehnt worden war, da er die Rechte der Bischofskonferenzen abzuschwächen drohte[15].

Damit schließt sich der Kreis, und die liturgische Rechtskompetenz entspricht wieder dem vorkonziliaren Stand, denn von einer echten Rechtskompetenz der Bischofskonferenzen im Sinne von Liturgiekonstitution Art. 36 §§ 3 und 4 kann nicht mehr die Rede sein. Halten wir uns nochmals vor Augen, was J. A. Jungmann in seinem Kommentar zu Art. 36 der Liturgiekonstitution betont hatte, daß die Entscheidung und das eigentliche Gesetzgebungsrecht in diesen Fällen bei der Bischofskonferenz liege und Rom lediglich das Recht zur Prüfung und Bestätigung zukomme[16], so sehen wir, wie weit sich das Recht des neuen Kodex vom Recht des Konzils entfernt hat und wieder in der direkten Linie des vorkonziliaren Rechtes steht.

Günter Virt

Gesetzeserfüllung durch Epikie

Gesetze und Normen können „in außergewöhnlichen Umständen bei wörtlicher Befolgung zu unsinnigen, ja unsittlichen Konsequenzen führen"; sie brauchen (oder dürfen sogar) in einem solchen Fall nicht erfüllt werden. Um solche „Gesetzeserfüllung", ihre Voraussetzungen, ihr ethisches Umfeld und ihre Konsequenzen für die gesamte Einstellung zu den positiven Gesetzen und sittlichen Normen geht es im folgenden Beitrag.

red

Der moderne Mensch ist alltäglich in unterschiedliche, zum Teil gegensätzliche Regelsysteme eingespannt. Vieles besteht in einfach eingebürgerten Rollenerwartungen, manches wird ausdrücklich in Gesetzen verschiedener Art formuliert und autoritativ eingefordert. Normen werden unter bestimmten Voraussetzungen formuliert, sie können aber niemals alle Bedingungen ihrer Geltung mit in die Formulierung aufnehmen. Normen werden in einer bestimmten Sprache formuliert; jeder sprachliche Ausdruck unterliegt aber Grenzen, so daß angesichts

[14] *H. Rennings,* Dokumente zur Erneuerung der Liturgie I, Kevelaer 1983, Nr. 3110–3114, S. 1303f.
[15] *J. A. Jungmann,* a. a. O. 42.
[16] Ebd.

der Herausforderung neuer Situationen noch genauer formuliert werden muß. Normprobleme werden dann virulent, wenn häufig auftretende Konfliktfälle die Suche nach humanen und allgemein verbindlichen Lösungen nötig machen. Normen schützen die Anliegen der Allgemeinheit und damit der Solidarität unter den Menschen. Normen sind sozusagen das Ergebnis von ethischen oder rechtlichen Abwägungsvorgängen. An der Wurzel ethischer Normen stehen Gewissensentscheidungen; solche Normen stellen daher eine Hilfe und Entlastung für das Gewissen dessen dar, den diese Normen betreffen. Normen – welcher Art auch immer – können niemals alle relevanten Umstände erfassen. Sie gelten im allgemeinen, können aber in außergewöhnlichen Umständen bei wörtlicher Befolgung zu unsinnigen, ja unsittlichen Konsequenzen führen.

Epikie – eine alte Tugend

Dieser Tatsache trägt eine der ältesten Tugenden der abendländischen Geistesgeschichte – sie ist bereits bei Homer nachweisbar – Rechnung: die Epikie. Die Auslegung dieser Tugend unterliegt in ihrer bewegten Geschichte erheblichen Spannungen.[1] In der prekären gesellschaftlichen Problematik seiner Heimatstadt Athen – der ersten Demokratie der Welt – suchte Platon das Allgemeine zu retten und zugleich die Grenzen allgemein formulierter Gesetze dadurch zu berücksichtigen, daß er die Gerechtigkeit des Einzelfalles dem weisen Philosophenkönig und nur ihm vorbehielt. Sein Schüler Aristoteles hingegen mutete jedem Menschen, der sittlicher Erkenntnis fähig ist, zu, in außergewöhnlichen Situationen unabhängig von der allgemein formulierten Norm eine bessere Gerechtigkeit zu schaffen. „Epikie ist die Berichtigung des Gesetzes da, wo es in Folge seiner generellen Fassung lückenhaft ist."[2] Epikie ist für Aristoteles also keine Instanz außerhalb der Gerechtigkeit, sondern selbst eine Form der Gerechtigkeit, und zwar die bessere Gerechtigkeit, weil sie auch die außergewöhnlichen Umstände mitberücksichtigt. Es geht Aristoteles darum, daß jeder Mensch danach streben soll, sein Handeln unabhängig von der allgemein gefaßten Norm sittlich zu optimieren. Der Aspekt der sittlichen Vernunft, der den Menschen dazu befähigt, wird von Aristoteles *„syngnome"*, d. h. Mitverstehen des Mitmenschen und der eigenen konkreten Situation, genannt.

Für Thomas von Aquin ist das Subjekt der Epikie, das dem Menschen ganz und gar gerecht werden kann, letztlich nur Gott selbst. Aber Gott gewährt seinem Ebenbild, dem Menschen, Anteil an dieser seiner Haltung und offenbart seine Epikie in der Epikie Jesu Christi (2 Kor 10, 1). Für Thomas besteht Epikie in der Fähigkeit, in konkreten außergewöhnlichen Situationen, in denen es auch den Zustand der Person (conditio personae) zu berücksichtigen gilt, die Handlungen im Lichte übergeordneter ethischer Prinzipien zu beurteilen. „Epikie ist gleichsam die höhere Regel der menschlichen Handlungen."[3]

In der Neuzeit wurde der Bereich der Normen immer mehr differenziert. Positive staatliche Gesetze wurden deutlicher von positiven kirchlichen Gesetzen und beide zusammen von ethischen, meist naturrechtlich begründeten Normen unterschieden. Für den Aufbau der neuzeitlichen Staaten gewann der Aspekt der Rechtssicherheit für die Gesetzgebung den Vorrang. Für die weitere Geschichte der Epikie wurde die Auffassung von Francisco Suarez weitgehend bestimmend. Er löste die Eigenständigkeit der Tugend der Epikie auf und teilte deren Aspekte auf andere Haltungen, vorwiegend aber auf den Gehorsam, auf. Aus der Tugendhaltung der Epikie wurde eine Interpretationskunst für juristische Experten. Epikie wurde eingeschränkt auf den Bereich der positiven Gesetze. Aus einer Tugendkompetenz, die den Menschen befähigte, *unabhängig* vom Gesetz zu handeln, wird bei Suarez unversehens eine Handlung *gegen* das Gesetz. Epikie ist nur dann geboten, wenn die Befolgung eines Gesetzes zu unsittlichen Konsequenzen führt. Epikie ist dann erlaubt, wenn die Gesetzesbefolgung unzumutbar Schweres von einem verlangen würde, und schließlich, wenn der Gesetzgeber

[1] Vgl. *G. Virt*, Epikie – verantwortlicher Umgang mit Normen, Mainz 1983; dort finden sich auch die geschichtlichen Belege; *ders.*, Epikie – ein dynamisches Prinzip der Gerechtigkeit, in: Diakonia 13 (1982) 241–248; *ders.*, Die vergessene Tugend der Epikie, in: *W. Ernst*, Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie, Würzburg 1989, 138–151.

[2] *Aristoteles*, NE V, 14; 1137 b, 26f

[3] Summa theologiae II–II, 120, 2c.

aus eindeutig erkennbaren Zeichen für diesen Ausnahmsfall nicht verpflichten wollte.[4] Weitgehend wurde allerdings vergessen, daß der Patron der Moraltheologen, der hl. Alfons Maria v. Liguori, diese Verengung nicht mittrug und ausdrücklich Epikie auch bei *ethischen* Normen vorsieht, soferne nur eine Handlung durch die Umstände von sittlicher Bosheit freibleibt.[5]

Im Bewußtsein geblieben sind außergewöhnliche heroische militärische Heldentaten gegen Gesetz und Befehl, die Feldherren den Maria-Theresien-Orden eingetragen haben. Weniger im Bewußtsein sind jene Fallgeschichten, die neuscholastische Handbuchautoren sich im letzten Jahrhundert für eine extrem enge Anwendung der Epikie, vorwiegend im Zusammenhang mit den tausend liturgischen Rubriken, ausdachten und die auf uns heute eher lächerlich wirken.[6] Übersehen wird aber häufig, daß unsere Gesellschaft in vielen alltäglichen Dingen von größerer oder geringerer Tragweite nur durch das Lebendighalten der Epikie ihre Probleme lösen kann. Die Anerkennung der Normen, die für das solidarische Zusammenleben der Menschen unerläßlich sind, ist eine notwendige Voraussetzung für ethisch sinnvolles Leben. Ebenso unerläßlich ist allerdings auch das Ernstnehmen der Einsicht in die Lebensumstände durch den Betroffenen selber und das Ernstnehmen seiner Freiheit. Epikie läßt die Norm, solange die Voraussetzungen im allgemeinen stimmen, unangetastet, ermutigt oder verpflichtet geradezu, diese Norm eigenständig und unabhängig von der Gesetzesformulierung für den konkreten einzelnen Ausnahmefall zu verbessern und danach zu handeln.

Die angesprochenen Konfliktlinien betreffen nicht nur die menschliche Gesellschaft im allgemeinen, sondern auch das Volk Gottes im besonderen, aber mit spezifischen Unterschieden. Die Bedeutung des positiven Rechtes bestimmt sich vom Ziel der Rechtsgemeinschaft her. Der weltanschaulich neutrale Staat hat die äußere Friedensordnung und die Gewährleistung der Menschenrechte durch Schutz vor sozialschädlichem Verhalten sicherzustellen. Hinsichtlich des sittlich relevanten Fundamentes allen Rechtes wird dieser Staat eher von einem Minimalethos ausgehen. Das profane Recht kann nur äußeres Verhalten, und dieses auch immer nur bruchstückhaft in Form eines Kompromisses, regeln. Angesichts des Rückzugs der modernen Gesetzgebung aus ethisch relevanten Bereichen ist eher damit zu rechnen, daß Epikie in vielen Situationen den Menschen dazu motiviert, mehr zu tun als das Gesetz von ihm verlangt, um dem Mitmenschen wirklich gerecht zu werden.

Epikie in der Rechtsordnung des Gottesvolkes

Anders als das profane Recht ist das Recht des neutestamentlichen Gottesvolkes unterwegs nicht primär an Rechtssicherheit und Gewährleistung einer minimalen Ordnung, sondern am Evangelium orientiert und darf daher die von Gott in Beziehung zu Jesus Christus ermöglichte Lebensweise nicht einfach durch Kompromisse beeinträchtigen. Die äußere Ordnungs- und Kontrollfunktion tritt gegenüber der Transparenz auf das Evangelium zurück. Nirgends aber sollte der einzelne Mensch als Ebenbild Gottes in seiner Freiheit und in seinen ganz konkreten Lebensumständen ernster genommen werden als in einer Rechtsordnung des Gottesvolkes. Schwierige Situationen, die sich aus menschlicher Not und menschlichem Scheitern ergeben, lassen oft keine eindeutige Beurteilung zu und können daher im kirchlichen Recht auch keine eindeutige Regelung finden. Epikie kann in solchen Situationen die Begrenztheit auch des kirchlichen Rechtes ergänzen und den Weg weisen auf der Suche nach einer vor dem Gewissen vertretbaren und auch sachlich begründeten Lösung in den oft verworrenen Lebenssituationen. Gerade dort, wo das Kirchenrecht Normen der allgemein verbindlichen Schöpfungsordnung konkretisiert wie etwa beim Eherecht, gelten dieselben Kriterien wie bei anderen ethischen Normen. Die Tatsache, daß im Volke Gottes die Ehe unter Getauften als Sakrament zu gelten hat, da Getaufte sosehr mit Christus zusammengewachsen sind, daß sie in dieser engen Lebensgemeinschaft füreinander Christus repräsentieren, setzt den

[4] *F. Suarez,* Tractatus de legibus ac deo legislatore, Buch 6, Kapitel 2–8.
[5] *S. Alfonsi Mariae de Liguorio,* Theologia moralis, lib. 1, tr. 2, c. 4, Nr. 201.
[6] Vgl. *G. Virt,* Epikie – verantwortlicher Umgang mit Normen, 234–244.

ethischen Gehalt der Schöpfungsordnung nicht außer Kraft, sondern voraus. In diesem Zusammenhang – wie auch in anderen Zusammenhängen, wo es häufig zu großen Lebensproblemen kommt, wie etwa im Bereich der authentischen (nicht unfehlbaren) Lehre der Kirche zu den Methoden verantworteter Elternschaft – sucht man oft nach pastoralen Lösungen. Sollten diese sogenannten pastoralen Lösungen aber ohne ethisches Fundament sein, dann ergäbe dies eine doppelte Moral: eine offiziell kirchenamtliche und eine pastoral kompromißhafte. Genau hier aber kann die Epikie weiterhelfen. Die immer komplexeren Lebensumstände und das wachsende Wissen um die vielfältigen äußeren und inneren Bedingungen menschlichen Handelns regen zu immer differenzierteren und besseren Abwägungen an, in denen den Menschen mehr und besser Gerechtigkeit widerfährt. Das betrifft nicht nur differenziertere Formulierungen, sondern auch wirklichkeitsgerechtere Anwendungen der sittlichen Norm selbst. Auch die inneren Umstände des Menschen, sein Lebensalter, seine Reifungsprozesse, seine Krisen usw. müssen in einem Rechtssystem berücksichtigt werden, in dem der Mensch voll und ganz ernst genommen wird.

So könnte mit der Logik der Epikie durch Berücksichtigung der konkreten Lebensumstände, die vor dem kirchlichen Recht aber nicht beweisbar sind, für den inneren Rechtsbereich häufiger als man denkt die Ungültigkeit einer gescheiterten Ehe festgestellt werden, auch dort, wo vor dem kirchlichen Gericht keine Chance einer Eheungültigkeitserklärung besteht. Sollten auch solche Menschen von den Sakramenten ausgeschlossen bleiben? Für den kirchlichen Gesetzgeber könnte Epikie eine Möglichkeit eröffnen, ohne der eigenen Sittenlehre gemäß dem Evangelium Abbruch zu tun und mit Rücksicht auf die ganz besonderen Lebensumstände, auch der Zeit und der Gesellschaft, einen Weg der Versöhnung zu gewähren, auch wenn es dafür keine glatten Lösungen gibt.

Mit den bislang kurz angedeuteten Aspekten der Normverbesserung und einer differenzierteren Normanwendung ist das Wesen der Epikie aber keineswegs noch ausgeschöpft. Als sittliche Tugend reicht sie in die Mitte des handelnden Subjekts selbst hinein. Zur sittlichen Kompetenz des Menschen als freiem Gestalter seines einmaligen Lebens gehört wesentlich auch das schöpferische Moment der Phantasie. Diese drängt den Menschen dazu, das menschlich Richtige über alle Regelsysteme hinaus in Form von Modellen weiter zu entwickeln.

Das Wesen der Epikie kommt am deutlichsten in jenem Raum menschlicher Freiheit zum Tragen, der prinzipiell nicht mehr durch allgemeine Normen geregelt werden kann wie bei der ganz persönlichen Lebensentscheidung. In der Epikie ist das Anliegen einer Existentialethik zum Ausdruck gebracht, das in der großen Tradition der Unterscheidung der Geister im neutestamentlichen Gottesvolk konkretisiert wird. Epikie befähigt zur Wahrnehmung ganz persönlicher Imperative, bewahrt aber zugleich davor, diese gegen eine allgemeine Normenethik auszuspielen.

Es ist für viele Menschen bequemer und einfacher, sich in einen Normengehorsam oder in einen Rechtspositivismus auch kirchlicher Art zu flüchten. Dies gewährt scheinbar mehr Sicherheit vor der Gefahr von Schuld und Sünde und macht die Autoritätsausübung einfacher. Der christliche Glaube will aber gerade aus diesen Verengungen und auch aus den Ängsten, die der Mensch vor seiner eigenen Freiheit hat, herausführen. Die von Gott seinem Volk gegebene Gnade des Glaubens bewahrt alles menschliche Regelwerk davor, sich endgültig totalisierend abzuschließen. Dieser Glaube hält das Gottesvolk unterwegs offen für die Führung durch den Geist Gottes und das Kommen des Herrn im Laufe und am Ende der Geschichte. Der Glaube im Gottesvolk sollte daher die große Tradition der Epikie nicht außer Kraft setzen oder minimalisieren, sondern sie vielmehr zu ihrer vollen Entfaltung bringen.

Johannes Gründel

Darf die Kirche strafen?

Die Antwort lautet nach Gründel: Ja, sie darf; aber so, wie es einer Liebesgemeinschaft entspricht und nicht in reiner Willkür. Der Autor kritisiert dann die Tendenz der

1989 veröffentlichten „Professio fidei", weil hier theologische Gewißheitsgrade zum Bestandteil des Glaubensbekenntnisses gemacht werden und der Kirchenleitung gleichsam eine Blankovollmacht für „blinden Gehorsam" in die Hand gegeben wird. Noch problematischer sind allerdings die „nicht rechtmäßigen kirchlichen Sanktionen", zu denen Gründel einige bekannte Beispiele in Erinnerung ruft und wozu er bemerkt, daß hier im CIC Strafbestimmungen gegenüber der kirchlichen Autorität für jene Fälle vorgesehen sein sollten, wo Macht mißbraucht wird. *red*

1. Begriffserklärung

Die Beantwortung dieser Frage setzt zunächst eine Klärung voraus, wer hier mit „Kirche" gemeint ist und was unter „Strafe" verstanden wird.

„Kirche" wird in unserem Zusammenhang in einem spezifisch eingeengten Sinne verstanden: bezogen auf jene Autoritäten und Amtsträger, die in der Kirche als der Gemeinschaft der Glaubenden und Getauften eine bestimmte Leitungsfunktion besitzen und die unter Umständen auch rechtlich wirksame Entscheidungen fällen können. Dies trifft nicht nur, aber doch vornehmlich zu für den Papst, für die residierenden Ortsbischöfe sowie für römische Kurialbehörden. In der Öffentlichkeit werden deren Entscheidungen weithin als ein „Handeln der Kirche" eingestuft. Das Bild dessen, was man unter Kirche versteht, fällt bei vielen Menschen mit diesem Personenkreis zusammen. Oft leiden engagierte Christen unter dem negativen Image, das diese ihre „Kirche" auf Grund der von ihr vorgenommenen Sanktionen gegenüber Kritikern und „unbequemen Gliedern" besitzt; sie glauben, sich mit ihr nicht mehr identifizieren zu können. Aber auch jenen Gläubigen, die sich selbst als Kirche verstehen, kann es nicht gleichgültig sein, wie sich die von ihnen bejahte Autorität – also „Kirche" in diesem eingeengten Verständnis – präsentiert und ob und inwieweit sie das Recht besitzt, bestimmte Verhaltensweisen mit Sanktionen zu versehen.

Was aber wird hier unter „Strafe" verstanden? In einem spezifisch rechtlichen Sinne meint Strafe nicht ein metaphysisches Geschehen, also eine göttliche oder ewige Strafe, sondern ein von Menschen auferlegtes Übel, das als Maßnahme wegen einer begangenen Unrechtstat verhängt wird. Sie trägt stets auch den Charakter der Vergeltung, der Reaktion der Gemeinschaft auf ein Geschehen, das vom Täter zu verantworten ist. Im Unterschied zur Rache, die oft rein emotional abläuft und zumeist auch ausufert, ist die Strafe klar begrenzt sowohl in bezug auf den genau umschriebenen Straftatbestand wie auch auf den Umfang. Strafe setzt Schuld voraus. Ziel einer Bestrafung kann nicht nur Vergeltung sein. Entsprechend den verschiedenen Straftheorien wird sie bald stärker als Sozialmaßnahme angesehen, die der Wiedergutmachung des angerichteten Schadens, aber auch der Abschreckung des einzelnen und der Gemeinschaft dienen soll, bald aber auch als Beugungsstrafe, die die Umkehr und Besserung des Straftäters, seine Wiedereingliederung in die Gemeinschaft, von der er sich durch sein Unrechtsverhalten getrennt hat, als Ziel hat. Gerade diesem medizinalen und sozialen Charakter der Strafe wird heute in besonderer Weise die Aufmerksamkeit zugewendet. Versteht man Strafe nur als Vergeltung der Straftat im Sinne einer Sühne, wird dem Straftäter für seine Straftat einfachhin eine bestimmte Freiheitsstrafe auferlegt, die er „absitzen" muß, dann kommt der Gesellschaft ein solches Verständnis teuer zu stehen; der entlassene Straftäter wird sich in seiner Gesinnung nicht ändern, sondern bald rückfällig werden. Solches Strafen wird auch letztlich der Würde der menschlichen Person, die selbstverständlich auch beim Straftäter zu achten ist, nicht gerecht. Sühne sollte darum nicht so sehr als Vergeltung, sondern auch und vor allem als Versöhnung, als Resozialisierung verstanden werden.

2. Zur Strafgewalt der Kirche[1]

Daß eine jede Rechtsgemeinschaft – und als solche versteht sich auch die katholische Kirche – den Anspruch erhebt, bestimmte Verhaltensweisen mit Sanktionen zu belegen, dürfte unbestritten sein. Im kirchlichen Gesetzbuch von 1983 werden in Buch VI in

[1] Vgl. hierzu auch *Karl Rahner*, Schuld – Verantwortung – Strafe in der Sicht der katholischen Theologie, in: Schriften zur Theologie, Bd. VI, Köln u. a. 1965, 238–261.

den canones 1311 bis 1399 die Strafbestimmungen genau umschrieben. Bereits in can. 1311 heißt es einleitend: *„Es ist das angeborene und eigene Recht der Kirche, straffällig gewordene Gläubige durch Strafmittel zurechtzuweisen."* Als Strafmittel werden „Besserungs- oder Beugestrafen" und „Sühnestrafen" genannt (can. 1312). Es versteht sich allerdings von selbst, daß die Autorität der Kirche – wenn sie Kirche als Heilsgemeinschaft ansieht und sich für das endzeitliche Heil der Gläubigen mitverantwortlich weiß – mit Strafe äußerst zurückhaltend und behutsam umgehen sollte und bei jeglichem Strafen den „medizinalen Charakter", also als Ziel das Heil des Straftäters, vor Augen behalten muß. Im übrigen müßte gerade in der Kirche der Grundsatz gelten „in dubio pro reo – im Zweifelsfall zugunsten des Schuldigen". Vor allem sollte um der Glaubwürdigkeit der strafenden Autorität willen die Transparenz eines jeden Strafverfahrens – Einsicht in die Aktenlage usw. – und die Möglichkeit eines entsprechenden Rechtsbeistandes und Einspruches für den Beschuldigten gewährleistet sein.

An diesem grundlegenden Recht der Kirche, Strafen zu verhängen, soll hier nicht gezweifelt werden. Versteht sich jedoch Kirche nicht allein und nicht einmal vornehmlich als Rechts-, sondern vielmehr als Liebesgemeinschaft, so muß ihr daran gelegen sein, möglichst wenig mit Sanktionen zu arbeiten, vielmehr mit offenem Verständnis ihren Christen zu begegnen, Geduld und Achtung vor der Meinungsvielfalt zu wahren und Christen als mündige Bürger der Glaubensgemeinde zu achten. Zur mündigen Mitgliedschaft aber zählt die Bereitschaft sowohl der Autoritätsträger wie der ihnen Unterstellten, daß sie bereit sind, eine Kritik sowohl entgegenzunehmen wie auch eine notwendig erscheinende Kritik so zu geben, daß sie für die Gemeinschaft als ganze „aufbauenden Charakter" trägt. Ohne die Offenheit für ein „Feedback" steht Autorität unter Ideologieverdacht. In diesem Sinne wollte auch die 1989 von über 170 Theologen unterzeichnete sog. „Kölner Erklärung" als „Rückmeldung" an die kirchliche Autorität verstanden werden, den Dialog mit den Theologen aufzunehmen.

3. Fragwürdige Strafmaßnahmen

Will man sich nicht mit einer rein positivistischen Rechtsauffassung begnügen, so müssen die vorliegenden konkreten kirchlichen Strafmöglichkeiten auch auf ihre Rechtmäßigkeit hin einer kritischen Prüfung unterzogen werden. Sicherlich ist es durchaus begründet und auch seit langem Tradition, daß aus bestimmtem Anlaß – etwa bei der Übernahme eines kirchlichen Amtes oder Dienstes – das Glaubensbekenntnis abgelegt wird. Im Anschluß an das Konzil von Trient wurde eine solche „Professio fidei" mit einer eidesstattlichen Versicherung verbunden, worin der Bekennende bekräftigte, daß er alles, was in bezug auf Glaube und Sitte feierlich definiert oder durch das ordentliche Lehramt der Kirche vorgelegt wird, bejahe und fest annehme. Seit Papst Pius X. (1. September 1910) wurde von allen Priestern und theologischen Lehrern im sog. „Antimodernisteneid" zugleich die Verwerfung der von der Kirche als „Modernismus" bezeichneten Irrtümer gefordert. Im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil verzichtete die Kirche jedoch seit 1967 auf eine solche eidesstattliche Versicherung.

Nun hat im Jänner 1989 die Römische Glaubenskongregation erneut eine solche „Professio fidei" mit einem erweiterten eidesstattlichen Zusatz von jenen verlangt, die mit der Ausübung eines kirchlichen Amtes betraut werden. Dieser eidliche Zusatz ist in dreifacher Weise gegliedert: Einmal wird die Annahme der unfehlbaren Lehrentscheidung der Kirche in Fragen des Glaubens und der Sitte versichert. Im zweiten Abschnitt wird die feste Annahme alles und jedes einzelnen, was das kirchliche Lehramt als Glaubens- und Sittenlehre definitiv vorlegt (auch wenn es nicht zur unfehlbaren Lehre der Kirche zählt), bejaht. Der dritte Zusatz bezieht sich auf den sogenannten „religiösen Gehorsam des Willens und des Verstandes" jenen Lehren gegenüber, die der Papst oder das Bischofskollegium in Ausübung ihres authentischen Lehramtes vorlegen, auch wenn sie nicht beabsichtigen, dieselben in einem definitiven Akt zu verkündigen.

Hier nun setzt zunächst die Kritik an: Theologische Gewißheitsgrade werden gewissermaßen zum Bestandteil des Glaubensbekenntnisses bzw. der Eideserklärung ge-

macht. Natürlich ist das Ablegen der Professio fidei eine unerläßliche Voraussetzung zur Erlangung eines kirchlichen Amtes; der Treueeid als solcher weist hin auf die Zukunft und stellt eine öffentliche Versicherung dar, dieses Amt in Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche und im Gehorsam gegenüber dem Papst und dem Ortsbischof gut und gewissenhaft ausüben zu wollen. Davon aber unterscheiden sich in ihrer Verbindlichkeit die nicht unfehlbaren Lehren der Kirche, auf die der zweite und dritte Absatz dieses Treueeides Bezug nehmen. Der Hinweis auf den religiösen Gehorsam des Willens und des Verstandes (3. Zusatz) besagt hierbei nur, daß zunächst gegenüber einer solchen Aussage die grundsätzliche Annahmebereitschaft bestehen sollte. Damit wird jedoch in keiner Weise eine Blankovollmacht für einen „blinden Gehorsam" abverlangt. Vielmehr ist eine kritische Überprüfung und gegebenenfalls auch eine abweichende Stellungnahme, so sie entsprechend theologisch begründet ist, durchaus möglich. Daß auch in einem für die ganze Kirche herausgegebenen Rundschreiben des ordentlichen Lehramtes Irrtümer vorliegen können, zeigt eine 1864 von Papst Pius IX. veröffentlichte Enzyklika, in der die Forderung der Gewissens- und Religionsfreiheit als eine Forderung bezeichnet wird, die ein katholischer Christ niemals bejahen könne; hundert Jahre später aber kommt das II. Vatikanische Konzil in der Erklärung über die Religionsfreiheit zu der Feststellung, daß die Gewissens- und Religionsfreiheit ein Grundrecht des Menschen ist, welches in rechtlicher Ordnung der Gesellschaft anerkannt und zum bürgerlichen Recht werden muß. Bei der Ausübung des ordentlichen Lehramtes können also durchaus fehlerhafte Aussagen vorliegen, für die zwar Gehorsam eingefordert wird; doch kann unter Umständen nach gründlicher Prüfung eine andere Position bezogen werden, ohne daß damit einem solchen Christen die grundsätzliche Gehorsamsbereitschaft gegenüber dem kirchlichen Lehramt abgesprochen werden darf. Das ist mit „religiösem Gehorsam des Verstandes und des Willens" gemeint und nicht mehr.

Im Kirchlichen Gesetzbuch wird in can. 752 zur religiösen Glaubenszustimmung gesagt: *„Nicht Glaubenszustimmung, wohl aber religiöser Verstandes- und Willensgehorsam ist einer Lehre entgegenzubringen, die der Papst oder das Bischofskollegium in Glaubens- oder Sittenfragen verkündigen, wann immer sie ihr authentisches Lehramt ausüben, auch wenn sie diese Lehre nicht definitiv zu verkünden beabsichtigen; die Gläubigen müssen also sorgsam meiden, was ihr nicht entspricht."*

Auch die deutschen Bischöfe haben in ihrem Schreiben aus dem Jahre 1967 an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, herausgestellt, daß in einem solchen Fall durchaus auch eine andere Position bezogen werden kann. Es heißt darin, *„daß der kirchlichen Lehrautorität bei der Ausübung ihres Amtes Irrtümer unterlaufen können und unterlaufen sind ... Diese Irrtumsmöglichkeit bezieht sich nicht auf solche Leitsätze, die durch eine feierliche Definition des Papstes oder des Allgemeinen Konzils oder durch das ordentliche Lehramt als mit absoluter Glaubenszustimmung umfassend verkündigt werden"* (n. 17). Und im weiteren Text dieses Schreibens heißt es: *„Wer glaubt, der privaten Meinung sein zu dürfen, die bessere künftige Einsicht der Kirche schon jetzt zu haben, der muß sich vor Gott und seinem Gewissen in nüchterner selbstkritischer Einschätzung fragen, ob er die nötige Weite und Tiefe theologischer Fachkenntnis habe, um in seiner privaten Theorie und Praxis von der augenblicklichen Lehre des kirchlichen Amtes abweichen zu dürfen. Ein solcher Fall ist grundsätzlich denkbar"* (n. 19).

Der zweite Zusatz des neugeforderten Treueeides aber geht noch über den geforderten „religiösen Gehorsam" hinaus und verlangt die feste Annahme von allem, was die Glaubens- und Sittenlehre betrifft und vom ordentlichen Lehramt der Kirche vorgelegt wird. Aus dem vorliegenden Text geht nicht klar hervor, um welche Lehren es sich handelt und inwiefern diese in ihrer Verbindlichkeit von den unfehlbaren Lehren des ersten Absatzes der „Professio fidei" zu unterscheiden sind. Dies klingt vielmehr nach einer Blankounterschrift für beliebige Inhalte, wie sie vom kirchlichen Lehramt vorgelegt werden.

Nun zeigt sich, daß bei den vorgesehenen Strafmaßnahmen auch für eine Abweichung

von den nicht unfehlbaren Aussagen der Kirche Sanktionen vorgesehen sind. Zunächst sieht der Canon 1364 des CIC für den Apostaten, den Häretiker und den Schismatiker als Tatstrafe die Exkommunikation vor. Dann aber wird in can. 1371 n. eine äußerst problematische Strafandrohung festgeschrieben, in der es heißt: *„Mit einer gerechten Strafe soll belegt werden: 1. Wer außer dem in can. 1364 § 1 genannten Fall eine vom Papst oder einem Ökumenischen Konzil verworfene Lehre vertritt oder eine Lehre, worüber can. 752 handelt* (dies ist jener Canon, der sich auf die nicht unfehlbaren Aussagen des kirchlichen Lehramtes bezieht und von der religiösen Glaubenszustimmung des Verstandes und des Willens handelt! – der Verf.), *hartnäckig ablehnt und nach Verwarnung durch den Apostolischen Stuhl oder den Ordinarius nicht widerruft"*. Hier wird also gerade für jene kritische Position, die jemand – wie die deutschen Bischöfe bekunden – zu Recht beziehen kann, auch eine Bestrafung vorgesehen. Eine solche Strafe erscheint mir moralisch nicht gerechtfertigt. Die Erfahrung hat auch gezeigt, daß kirchlicherseits in solchen Fällen einer Abweichung von der (nicht unfehlbaren) kirchlichen Lehre entsprechende Sanktionen vorgenommen wurden, ohne daß es zu einem eigentlichen kirchlichen Prozeß gekommen ist.

4. Nichtrechtmäßige kirchliche Sanktionen

Es gibt durchaus Sanktionen, die zwar im Codex als Strafen nicht vorgesehen sind, die aber dennoch den Charakter einer strafenden Maßnahme erhalten; sie sollen „um der Wahrheit willen" gerechtfertigt werden, erweisen sich aber letztlich als Machtausübung, ja als ein Machtmißbrauch.

Aus der Reihe mehrerer derartig betroffener „Fälle" soll hier nur ein Beispiel herausgegriffen werden: So wurde von der Kongregation für das katholische Bildungswesen dem langjährigen Theologiedozenten P. Johannes Müller SJ das notwendige „Nihil obstat" für die Berufung als Professor für Sozialwissenschaften und Entwicklungspolitik an die Hochschule für Philosophie in München verweigert. Dieser Entscheidung lag ein umfassendes Gutachten eines ungenannten Verfassers zugrunde mit der Bemerkung, es sei notwendig, daß Müller „zur Bestätigung seiner positiven lehrmäßigen Orientierung in entsprechender Weise mittels verschiedener Artikel zu den bekannten Problemkreisen Stellung nimmt"[2].

Es ging dabei u. a. um einige kritische Anfragen und Stellungnahmen Müllers zu Problemen der Weltbevölkerungsentwicklung und zu einschlägigen kirchlichen Lehräußerungen. Trotz entsprechender Rückäußerungen des Betroffenen wurde ihm die erbetene Lehrerlaubnis nicht erteilt. Von einem fairen Verfahren konnte keine Rede sein.

In ähnlicher Weise wären auch zwei Vorfälle an der Universität Wien als nichtrechtmäßige kirchliche Sanktionen zu bezeichnen. Den beiden emeritierten Theologen Prof. Dr. Hermann Stenger und Prof. Dr. Alfons Auer sollte von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien aufgrund ihrer Verdienste in der Theologie die Ehrendoktorwürde erteilt werden. Doch der zuständige Ortsbischof verweigerte das hierfür erforderliche „Placet", da diese beiden Theologen wegen ihrer Mitunterzeichnung der sog. „Kölner Erklärung" vom 25. Jänner 1989 als in der kirchlichen Lehre nicht zuverlässig gelten würden.

Wenn jenen Theologen, die die „Kölner Erklärung" unterzeichnet haben, von kirchlicher Seite die Rechtgläubigkeit abgesprochen wird und ihnen als Konsequenz eine Berufung auf einen Lehrstuhl versagt wird, wie dies inzwischen in mehreren Fällen – u. a. bei Prof. Dr. Siegfried Wiedenhofer, einem Schüler von Joseph Ratzinger, anläßlich der vorgesehenen Berufung nach Graz – geschehen ist, dann ist dies eine Form von Bestrafung, die nicht gerechtfertigt erscheint und den Charakter bloßer Machtausübung und des Amtsmißbrauchs trägt. Solche Formen von Sanktionen und Bestrafungen sind moralisch nicht gerechtfertigt. Man vermißt im kirchlichen Gesetzbuch einschlägige Ausführungen und Sanktionen gegenüber der kirchlichen Autorität für jene Fälle, wo Macht – wie dies in den hier genannten Beispielen ersichtlich ist – mißbraucht wird.

5. Strukturell bedingter Konflikt zwischen Lehramt und Theologie

Das hier vorliegende Spannungsverhältnis ist strukturell bedingt, d. h. Konfliktsitua-

[2] *Wolfgang Seibel*, Lehramt und Wissenschaftsfreiheit, in: Stimmen der Zeit 210 (1992) 685–692, hier 686.

tionen werden immer wieder neu zwangsläufig dadurch entstehen, daß bestimmte legitim bestehende Rechtsverhältnisse durch unrechtmäßige Auslegungen überzogen sind und damit zu ungerechtfertigten Anwendungen führen[3].

Dies ist etwa dann der Fall, wenn bei nicht unfehlbaren Aussagen und Erklärungen des kirchlichen Lehramtes – so z. B. die Verurteilung aller empfängnisverhütenden Maßnahmen in der Enzyklika „Humanae vitae" (1968) – der Eindruck erweckt wird, als dürfe es in diesen Fragen keinen Dissens geben; Theologen, die eine davon abweichende Meinung vertreten, müßten mit entsprechenden Reglementierungen oder gar Verurteilungen rechnen. Bestimmte Formulierungen in römischen Erklärungen und Papstansprachen – besonders in der Ansprache des Papstes vom 12. November 1988 vor dem internationalen Moraltheologenkongreß in Rom – erwecken den Eindruck, als komme den Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes ein Vorrang gegenüber dem Gewissensentscheid zu, als sei also das Lehramt dem einzelnen eindeutigen Gewissensspruch – Gewissen hier nicht als „Willkürmeinung", sondern als recht informiertes Gewissen verstanden – übergeordnet. So unterstreicht auch die von der römischen Kongregation für die Glaubenslehre am 24. Mai 1990 herausgegebene „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen" die Aufgabe des kirchlichen Lehramtes, für das Gewissen der Gläubigen normgebende Urteile aufzustellen. Diesen lehramtlichen Entscheidungen in Sachen der Disziplin fehle nicht der göttliche Beistand, „selbst wenn sie nicht durch das Charisma der Unfehlbarkeit garantiert sind" (n. 17). – Mit „göttlichem Beistand" soll hier also nicht Unfehlbarkeit gemeint sein. Sollte mit dem Hinweis auf den „göttlichen Beistand" einer Maßnahme jeder begründete theologische Dissens dazu ausgeschlossen werden, dann allerdings würde die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil proklamierte Gewissensentscheidung des einzelnen mündigen Christen nicht mehr ernst genommen; es wird dann zumindest der Eindruck erweckt, das Gewissen besitze nur die Aufgabe, vorgegebene Normen auf die jeweilige Situation hin richtig anzuwenden. Tatsächlich heißt es auch in der römischen Instruktion von 1990: „Endlich kann auch der Hinweis, man müsse seinem Gewissen folgen, den Dissens nicht rechtfertigen, denn diese Pflicht wird ausgeübt, wenn das Gewissen das praktische Urteil im Hinblick auf eine zu treffende Entscheidung klärt, während es sich hier um die Wahrheit einer Lehraussage handelt" (n. 38). Selbstverständlich kann und darf das kirchliche Lehramt in eine theologische Diskussion eingreifen und muß nicht zuschauen, bis sich eine Häresie herausgebildet hat. Doch der sachgemäße Eingriff ist nicht das Verbot, sondern das theologische Argument; ein gutes Argument macht ein Verbot überflüssig. Einem Verbot ohne überzeugendes Argument fehlt die moralische Legitimation; es erweist sich als reine Machtausübung und setzt die kirchliche Autorität dem Ideologieverdacht aus.

[3] Vgl. hierzu *Hadewych Snijdewind*, Die Orden und die kirchlichen Zentralgewalten. Ein struktureller Konflikt?, in: Bulletin Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie 3 (1992) 98–115; *Johannes Gründel*, Das Gewissen – subjektive Willkür oder oberste Norm?, Düsseldorf 1990, 121–126.

Praxis

Hans-Georg Ziebertz

Konfliktbewältigung in der Kirche

Der folgende Beitrag will zu einem besseren Verständnis und zu einer positiveren Bewertung der Konflikte in der Kirche hinführen. Der Autor beschreibt fünf Konfliktlösungsmodelle nach ihren Vorzügen und Nachteilen. Schließlich faßt er die Ergebnisse einer Untersuchung zur Konfliktbereitschaft bei Religionslehrern und Jugendleitern in Deutschland zusammen. Das erfreuliche Ergebnis: die Befragten sprechen sich überwiegend für eine Konfliktlösung aus, die der Klärung der Sachprobleme wie der Förderung der Beziehung entspricht. red

In Mt 5, 38 wird dem Spruch „Auge um Auge, Zahn um Zahn" eine andere Maxime ge-

genübergestellt: „Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand, sondern wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halte ihm auch die linke hin." Es ist schwer abzuschätzen, welche Wirkung dieser Vers in der Geschichte der Kirche in bezug auf das Konfliktverhalten von Christen gehabt haben mag. Daß aber erstens die Bereitschaft in der Kirche, die Existenz von Konflikten zuzugeben, und zweitens die Übung in der Konfliktbewältigung nicht besonders hoch ausgeprägt sind, ist allenthalben zu hören[1]. Konflikte gibt es *in* der Kirche und *mit* der Kirche: beispielsweise über den rechten Gebrauch der Räume des Gemeindezentrums, über die Öffnungszeiten des Kindergartens, in Fragen der Jugendarbeit, über Entscheidungen der Kirchenleitung, zu lehramtlichen Verlautbarungen in Fragen der Ethik (vor allem Sexualethik), zum Umgang mit Geld und Macht – die Reihe der Beispiele kann fortgesetzt werden. Sind Konflikte bedauerliche Zwischenfälle, die schnell zu beseitigen sind, wenn sie denn einmal auftreten? Oder sind sie unvermeidlich und stellt sich viel eher die Frage nach den möglichen Formen einer konstruktiven Bewältigung?

1. Einige Aspekte von Konflikten

Als Konflikt versteht man die Feststellung einer Unvereinbarkeit von Auffassungen, Interessen, Zielen, Rollen, Wert- und Glaubensvorstellungen, die sich in unterschiedlichen Konstellationen zwischen Personen, Gruppen und Institution(en) ereignen können (Micro-, Meso-, Macro-Niveau). Die Vorstellungen der konfligierenden Parteien lassen sich zwar einzeln verwirklichen, aber nicht oder nur schlecht zusammen. Sie schließen sich also ganz oder teilweise aus. Zum Konflikt gehört, daß er offensichtlich ist, d. h., daß sich zumindest eine Partei des Konflikts bewußt wird. Mit der Bewußtwerdung, daß man von einer anderen Partei bedrängt wird oder sich bedrängt fühlt, daß dies feindselige Gefühle zur Folge hat und daß man „Gegenmaßnahmen" einleitet, wird der Konflikt zu einem psychologisch faßbaren Problem[2]. Es kann beobachtet werden, wie Konfliktpartner ihre Beziehung und ihr Verhalten zueinander verändern. Neben den beobachtbaren Fakten findet aber auch eine innere Konzeptualisierung des Konflikts statt. Menschen definieren eine bestimmte Ausgangslage und schaffen sich ein bestimmtes affektiv und kognitiv strukturiertes Konzept von dem Konflikt. Das Konzept dient der Ausrichtung des eigenen Verhaltens und bietet einen Rahmen zur Interpretation des Verhaltens eines Konfliktpartners[3].

Ambivalenz von Konflikten

Die grundsätzliche Bewertung von Konflikten ist abhängig von der Sichtweise, ob Konflikte eher als dysfunktional oder als funktional eingeschätzt werden. Bei einer dysfunktionalen Betrachtung wird der Konflikt als etwas nicht Normales, sondern als Störung eines natürlichen Ablaufs verstanden, und die Ursachen für den Konflikt werden oft dem Individuum zugeschrieben. Die zweite Sichtweise versteht Konflikte als etwas Normales oder, besser, als etwas Unvermeidliches. Konflikte werden als integraler Bestandteil der menschlichen Kommunikation erkannt und akzeptiert.

Konflikte sind ambivalent, sie haben konstruktive und destruktive Seiten. Konflikte können konstruktiv wirken, indem sie das Klima zwischen Menschen verbessern, wie ein Gewitter die Atmosphäre reinigt. Sie können der Anlaß sein, zwischenmenschliche oder strukturelle Veränderungen einzuführen, sie können Erneuerung und Reform zur Folge haben, Kreativität freisetzen und Interesse, Motivation sowie Partizipation fördern. Konflikte lassen die Konturen unterschiedlicher Überzeugungen klarer erkennen, was nicht zur Distanzierung der Konfliktpartner voneinander führen muß, sondern, im Gegenteil, die Gruppenkohäsion erhöhen kann. Konflikte können dazu führen, daß Beziehungen verstärkt und vertieft werden, weil einzelne Positionen deutlicher und Überzeugungen gestärkt werden.

Allerdings schränkt das Wort „kann" diese positiven Möglichkeiten bereits ein. Kon-

[1] Vgl. die Beschreibung von *N. Derksen*, Konfliktbearbeitung durch Gemeindeberatung, in: Diakonia 23 (1992) 125–130.

[2] Vgl. *H. Prein*, Conflicthantering door een derde partij, Lisse 1982, 48f.

[3] Vgl. weiterführend: *L. Bühl* (Hg.), Konflikt und Konfliktstrategie. Ansätze zu einer soziologischen Konflikttheorie, München 1972; *H. J. Krysmanski*, Soziologie des Konflikts. Materialien und Modelle, Reinbek 1971; *A. Freiburg*, Konflikt als gesellschaftliche Dimension, Hamburg 1983.

flikte können auch gegenteilige Konsequenzen zur Folge haben. Es kann deutlich werden, daß bestimmte Interessen nicht miteinander vereinbar sind, was zu psychischem und physischem Unwohlbefinden führen kann. Zwischen Konfliktpartnern kann die Kommunikation versiegen, man reagiert übersensibel auf den anderen, die eigene Wahrnehmung dessen, was der andere sagt oder tut, wird stark verzerrt. Durch einen Konflikt kann die Arbeit an einer gemeinsamen Zielsetzung beeinträchtigt oder gestoppt werden. Der Verbrauch von Personal, Zeit und Geld steht dann oft in einem sehr ungünstigen Verhältnis zur tatsächlichen Leistung. Die Spannungen können einen Grad erreichen, daß Interaktionen immer rigider werden, daß Aggressivität eskaliert und sogar Krankheiten auftreten.

Keine Erneuerung ohne Konflikte

Konfliktbearbeitung und Erneuerung gehen Hand in Hand. Wer etwas verändern will, wird sowohl Befürworter als auch Gegner mobilisieren. Solche Prozesse können sich auf lange Zeiträume erstrecken. Die Nachwirkungen des II. Vatikanums, bezogen auf den durch das Konzil erhobenen Reformanspruch, zeigen bis heute deutlich, wie Konflikte lange Zeit latent „schlummern" können, bis sie erneut sichtbar und – mit unterschiedlich verteilter Zufriedenheit – bearbeitet werden. „Welche Kirche wollen wir, wie soll sie sein?", diese Fragen sind seit der Konzilszeit latent präsent, und von Zeit zu Zeit kommt es darüber zu lokalen Konflikten[4].

Für die Kirche ist der Erneuerungsgedanke wichtig, sie muß daher mit Auseinandersetzungen rechnen. Aber steht ihr ein adäquates Konfliktbewältigungsinstrument zur Verfügung, um die Restaurativen, die Zufriedenen und die Reformwilligen miteinander im Gespräch zu halten[5]? Viel eher kann in der Kirche eine deutliche Konfliktscheu konstatiert werden. Unbeschadet einzelner Gegenbeispiele ist die Haltung weit verbreitet, Konflikte seien nicht normal und anstößig. Die Gedanken von Einheit, Versöhnung, Geschwisterlichkeit usw. lassen sich zudem leicht als theologische Untermauerung für eine Auffassung verwenden, daß Konflikte eigentlich auch nicht sein „dürfen". So muß es nicht nur die Angst vor den destruktiveskalierenden Folgen eines Konflikts sein, die das innerkirchliche Konfliktklima beeinflußt, sondern das gemeinschafts- und harmoniebetonende Selbstverständnis der Kirche trägt einen Teil dazu bei, Konflikte als etwas Unangenehmes und schnell zu Überwindendes aufzufassen.

Konfliktvermeidung erscheint als das höchste Ziel – und wenn dies nicht zu erreichen ist, wird mit Konfliktbegrenzung vorliebgenommen. Aber es ist noch eine andere Haltung denkbar: Konfliktstimulierung. In der Konflikttheorie[6] geht man davon aus, Konflikte als einen zuweilen ärgerlichen, aber nicht vermeidbaren Sachverhalt aufzufassen. Nicht die Konflikte selbst werden als Wert oder Unwert bezeichnet, sondern ihre Folgen in bezug auf andere Dinge, die als wertvoll empfunden werden. In einer Organisation kann die Effektivität der Dienstleistung einen solchen Wert darstellen. Konflikte beeinflussen diesen Wert positiv oder negativ. Der Organisation wird es auf Dauer schaden, wenn die negativen Aspekte eskalieren[7]. In einer Kirchengemeinde, in der der Communio-Gedanke gepflegt wird, kann der vielfältig vernetzte Dialog unter den Gemeindemitgliedern ein hoher Wert sein. Die Qualität des Umgangs miteinander ist gefährdet, wenn Konflikte ihre destruktive Seite stark entfalten.

Begrenzung der Destruktivität – Förderung konstruktiver Aspekte

Moralische Kategorien (wertvoll, wertlos, hilfreich, schädlich usw.) werden also nicht auf die Tatsache des Konflikts selbst bezogen, sondern vielmehr auf dessen Folgen angesichts eines anderen Wertes, der von einem Konflikt beeinflußt wird. Damit bietet sich eine neue Perspektive auf Konflikte an. Es geht nicht primär um sein Vertuschen oder um seine Eliminierung, sondern es stellt sich

[4] Vgl. *N. Greinacher – H. Küng* (Hg.), Katholische Kirche – Wohin? Wider den Verrat am Konzil, München 1986.

[5] Vgl. *G. Douglas Lewis,* Resolving Church Conflicts: A Case Study Approach for Local Congregations, San Francisco 1981.

[6] Vgl. zusammenfassend die Darstellung von *Prein,* a. a. O. (1982).

[7] Vgl. *F. Glasl,* Konfliktmanagement. Diagnose und Behandlung von Konflikten in Organisationen, Bern 1980.

vielmehr die Aufgabe, die destruktiven Seiten eines Konflikts auf ein Minimum zu beschränken und die konstruktiven soweit wie möglich zu erhöhen. Das kann auch bedeuten, nicht nur defensiv im Sinne einer Schadensbegrenzung mit Konflikten zu arbeiten, sondern bestimmte inhaltliche Aspekte eines Konflikts zu verstärken, um Positionen deutlich zu machen, Konsequenzen ins Bewußtsein zu rufen, wechselseitige Ansprüche zu erhellen usw. Der Gedanke der Konfliktbegrenzung erscheint damit nicht mehr als der *einzige,* sondern als *eine* Strategie zur Bewältigung von Konflikten, nämlich zur Begrenzung möglicher negativer Folgen. Mit dieser Begrenzung ist nicht notwendig die Freisetzung positiver Entwicklungsmöglichkeiten verbunden. Dafür bietet sich als aktive Beeinflussung von Konflikten eine akzentuierte Konfliktstimulation an, um „faule Kompromisse" zu verhindern und ein überzeugendes Agreement zu finden.

Dazu müssen die Eskalationsstufen erkannt werden, die Konflikte in der Regel durchlaufen[8]. Konflikte werden zu einem psychologischen Phänomen nicht durch den Konflikt an sich, sondern durch eine bestimmte Wahrnehmung von Vorgängen (Perzeption) und eine Bewertung der wahrgenommenen Vorgänge (Evaluation). Für die mögliche Eskalation eines Konflikts ist von Bedeutung, wie die Konfliktparteien den Konflikt definieren. Wie wird die Größe und das Ausmaß des Konfliktes bewertet? Handelt es sich um eine begrenzte Unstimmigkeit im „Hier und Jetzt", an der eine begrenzte Zahl von Personen beteiligt ist? Oder erstrecken sich die Unterschiede auf Grundsätzliches (Prinzipien)? Übersteigt der Konflikt in der Wahrnehmung der Beteiligten Zeit und Raum? Wie wird weiterhin das eigentliche Problem beschrieben? Geht es um eine tatsächliche Unstimmigkeit in bezug auf einen Interessenkonflikt, oder wird ein Konflikt stellvertretend für andere, vielleicht tieferliegende Probleme geschürt, die aber selbst nicht zur Sprache kommen? Verharren die Konfliktparteien so sehr auf ihrer eigenen Position, daß sie sich weigern oder nicht in der Lage sind, die Interessen, Wünsche und Argumente der anderen Partei zur Kenntnis zu nehmen? Sind sie bestrebt, vor allem das Unterschiedliche und Trennende hervorzuheben, oder bleibt ein wenig Raum, um auch das (noch) Verbindende wahrzunehmen? Je nach der Konstellation der Wahrnehmungsmuster jeder Konfliktpartei eskaliert der Konflikt. Gefühle von Angst, Wut, Aggressivität und Feindschaft verstärken sich. Es geht nicht mehr nur um eine Sache, sondern auch um die Person(en). Der andere soll nicht mehr umgestimmt, sondern ausgeschaltet werden. Die Interaktion wird formalisiert und setzt, soweit möglich, Macht und Zwang frei.

[8] Vgl. dazu *Prein,* a. a. O., 1982, 50ff.

2. *Modelle der Konfliktbewältigung*

Der niederländische Psychologe H. Prein[9] nennt im Anschluß an die klassischen Forschungsarbeiten der US-Amerikaner R. R. Blake und J. S. Mouton[10] fünf Reaktionsformen auf einen Konflikt:

1. einem Konflikt ausweichen,
2. einen Konflikt zudecken,
3. einen Konflikt forcieren,
4. einen Kompromiß suchen und
5. mit Konfliktlösungen konfrontieren.

Die fünf Modelle werden im folgenden zunächst etwas genauer beschrieben, dabei soll auch den Gründen[11] Rechnung getragen werden, die Handelnde haben können, um sich an einem dieser Modelle zu orientieren.

Beschreibung der Konfliktlösungsmodelle

1. Konflikten ausweichen

Bei diesem Handlungsstil ist von Bedeutung, daß Handelnde weder in bezug auf die inhaltlich zur Diskussion stehenden Sachfragen noch in bezug auf die Integration der gegenseitigen Interessen aktiv werden, sondern versuchen, sich aus der Konfliktzone zurückzuziehen. Das Modell „ausweichen" stimmt mit dem Modell „zudecken" darin überein, daß beide keine sachbezogenen Aktivitäten zur Lösung eines Konflikts unternehmen. Sie unterscheiden sich in der Motivation, die zu diesem Handeln führt. Beim „zudecken" ist der Wille zur Harmonie vorherrschend, beim „ausweichen" steht die Gleichgültigkeit (non-involvement) für die

[9] Vgl. dazu seinen Forschungsbericht: Stijlen van conflicthantering, in: Nederlands Tijdschrift voor de Psychologie 31 (1976) 321–346.

[10] The Managerial Grid, Houston 1964.

[11] S. dazu *H. Prein,* Trainingsboek conflikthantering, Alphen 1989, 74.

betroffene Beziehung im Mittelpunkt. Man zieht sich aus einer Beziehung zurück, obwohl eine wechselseitige Abhängigkeit fortbesteht, und weigert sich anzuerkennen, daß ein Konflikt faktisch besteht. Eine äußerlich passive Haltung soll davor schützen, daß Emotionen in die Diskussion einfließen. Der physisch-soziale Kontakt wird auf die notwendigen Interaktionen reduziert.
Einige Gründe sollen genannt werden, warum Handelnde Konflikten ausweichen: Der Inhalt des Konflikts wird als unbedeutend eingeschätzt; man sieht keine Möglichkeit, sein Ziel zu erreichen; die möglichen Kosten einer direkten Konfrontation werden im Vergleich mit dem aktuellen Zustand als zu hoch eingeschätzt; durch das Ausweichen tritt eine Ruhepause ein, aus der heraus neue Anläufe entwickelt werden können; nach einer Phase des Nachdenkens wird einem schnellen Beschluß der Vorzug gegeben; jemand anders kann den Konflikt besser führen, oder der Gegenstand des Konflikts ist ein Deckmantel für etwas Wesentlicheres und schließlich Beziehungsverlust.

2. Konflikte zudecken

Für dieses Modell werden auch die Begriffe „glätten", „zugeben" oder „anpassen" gebraucht. Es geht von der Annahme aus, daß viele Menschen fragil sind, daß ihnen eine offene Konfrontation und das Durcharbeiten von Meinungsverschiedenheiten sehr schwerfällt. Beispielsweise suchen Menschen im Kontakt zu anderen eher eine freundschaftlich-harmonische Atmosphäre, als daß sie negative Emotionen hervorrufen wollen, die sich einstellen können, wenn sie sich in einen offenen Konflikt begeben. Die Atmosphäre soll von negativen Emotionen und Belastungen freigehalten werden. Es wird versucht, Meinungsverschiedenheiten zu vermeiden und zu umgehen, indem diese zum Beispiel auf einem so abstrakten Niveau diskutiert werden, daß jeder damit übereinstimmen kann. Die Herstellung von Harmonie geht einher mit der Preisgabe eigener Ziele. Man paßt sich an und versucht, andere zufriedenzustellen, ohne die eigenen Ansprüche zu realisieren.
Als Gründe für das Zudecken von Konflikten kommen in Betracht, daß ein Handelnder unrecht hat und daher eine direkte Auseinandersetzung in jedem Fall vermeiden will; weil er die persönliche Ausgangsposition für einen späteren Zeitpunkt zu verbessern meint, z. B. indem er zu erkennen gibt, daß er aus Fehlern lernen kann; um sozialen Kredit zu gewinnen oder aus Angst vor Beziehungsverlust; um größeren Schaden zu vermeiden, etwa bei der Gefahr, einen Konflikt zu verlieren und ausgeschaltet zu werden, oder weil der Konfliktinhalt nicht als bedeutend angesehen wird, um deshalb einen Konflikt zu wagen.

3. Konflikte forcieren

Wer Konflikte forcieren will, sieht die sich gegenüberstehenden Ansprüche als einander ausschließend. Ziel ist es, in dem Konflikt um jeden Preis zu gewinnen. Dies kann auch unter Anwendung von Machtmitteln geschehen, wenn diese zur Verfügung stehen. Zum Beispiel können gezielt Informationen zurückgehalten oder Falschinformationen gegeben werden. Das Handeln nach diesem Modell ist stark an seiner sachbezogenen Lösung in eigenem Interesse orientiert.
Es gibt einige Gründe, die für eine Orientierung an diesem Modell sprechen können: Eine schnelle bestimmte Handlung erscheint als geboten; es geht um besonders wichtige Fragen, für deren Bewältigung unpopuläre Entscheidungen in Kauf genommen werden; eine Entscheidung wird durchgedrückt, weil sich andere Betroffene gegen eine Mitverantwortung bzw. Mitarbeit sperren; es geht um Fragen, die z. B. den Fortbestand einer Gruppe bestimmen, und man hält andere für wenig kompetent, sie sachdienlich bearbeiten zu können, oder man verfügt über entsprechende Machtmittel und kann Konflikte forcieren, ohne daß die eigene Position bedroht wird.

4. Konfliktlösung durch Kompromiß

Dieser Handlungsstil sucht nach einer „mittleren Auflösung", die es jeder Partei ermöglicht, etwas von ihrem eigenen Standpunkt beizubehalten, ohne ihn aber vollständig realisiert zu haben. Natürlich wird jede einigermaßen befriedigende Lösung von Konflikten mit einem (wie auch immer beschaffenen) Kompromiß enden. Was diesen Handlungsstil aber kennzeichnet, ist das sofortige Anstreben einer für beide Parteien bestmöglichen Auflösung, wobei dem Gedanken des Gleichgewichts besondere Be-

deutung zugemessen wird. Dazu müssen beide Parteien Konzessionen machen, was im Endeffekt auch eine „schiefe" Lösung zur Folge haben kann.
Gründe für dieses Modell liegen auf der Hand. In der Regel bietet es einen Ausweg aus dem Extrem „forcieren", dabei eventuell zu unterliegen oder aber einen Konfliktgegner zu überwältigen, und es bietet einen Ausweg aus der unbefriedigenden Sachlösung beim Extrem „zudecken".

5. „Konfrontative" Konfliktlösung

Dieser Stil wird nach Prein als der meist effektive zur Auflösung von Konflikten beschrieben. Er setzt sich zusammen aus den Elementen „Konfrontieren" und „Problem-Lösen". Unter Konfrontieren wird verstanden, daß ein Problem in einer Kommunikation offen und direkt angesprochen wird, daß Ursachen aufgehellt, Gefühle mitgeteilt und Mißverständnisse aufgeklärt werden. Die Konfrontation räumt gewissermaßen den Weg frei, um Konflikte lösen zu können. Die Problemlösung sucht nach realen Möglichkeiten, die auf beiden Seiten zu einer hohen Befriedigung führen sollen. Ziele und Inhalte beider Parteien werden in ein drittes Konzept integriert, dessen Erstellung als eine gemeinsame Aufgabe verstanden wird. Jeder Gruppe wird die gleiche Chance eingeräumt, ihre Anliegen und Ziele zur Sprache zu bringen (konsentisch-orientiertes Diskursmodell). Mit Hilfe dieser semantischen Bestimmung soll der Begriff „konfrontieren" beibehalten werden, der im deutschen Sprachgebrauch aufgrund seiner Härte nicht unbedingt die beschriebenen Assoziationen hervorruft.
Gründe für diese Position können sein: Beide Interessen werden als so bedeutend angesehen, daß man sie nicht durch einen Kompromiß verwässern will; man strebt eine Integration beider Positionen an; die Mitwirkung beider Parteien ist bei der Beschlußfassung über ein Programm unverzichtbar; die Erhellung der Beziehungsebene wird als notwendig für die weitere Zusammenarbeit angesehen; entsprechende Zeit und Mittel stehen zur Verfügung, um eine konfrontative Konfliktlösung zu suchen, oder beide Gruppen sind genügend motiviert, um daran zu arbeiten, die Beziehungen zu verbessern.

Beziehung zwischen den Modellen

Diese fünf Handlungsmodelle können des weiteren in eine zweidimensionale Tabelle eingetragen werden[12]. Die Senkrechte beschreibt das Maß der Energie, die in eine inhaltliche Problemlösung investiert wird (= Sachebene). Das Kontinuum läuft von passiv bis aktiv. Als passiv im Sinn der inhaltlich orientierten Konfliktlösung gelten die Konzepte „ausweichen" und „zudekken", und als „aktiv" können die Modelle „forcieren" und „konfrontieren" verstanden werden. Die Waagrechte mißt die Intensität der Sorge für eine gute Zusammenarbeit und Integration von Interessen, und das Kontinuum dieser Achse verläuft von negativ nach positiv (= Beziehungsebene)[13]. Wenig Aufmerksamkeit erfährt diese Dimension bei den Konzepten „forcieren" und „ausweichen" (negativ), hohe Aufmerksamkeit hingegen bei den Konzepten „zudecken" und „konfrontieren". Das Konzept Kompromiß-Suchen ist in beiden Fällen auf einer Mittelposition einzuordnen.

Zweidimensionale Zuordnung der fünf Modelle

Sachebene

aktiv	forcieren	konfrontieren
	Kompromiß	
passiv	ausweichen	zudecken
	negativ	*positiv*
	Beziehungsebene	

Sicherlich ist Vorsicht geboten, vorschnell ein bestimmtes Handlungskonzept als besonders geeignet für die Bewältigung aller Typen von Konflikten zu erklären. In der Praxis kann es Gründe geben, daß jedes der genannten Modelle in unterschiedlichen Situationen Anwendung findet[14]. Das bedeutet aber nicht, daß sie gleichwertig sind. Es zeigt

[12] Vgl. *Prein* 1976, 340, und *ders.* 1982, 54.
[13] Die kommunikationstheoretischen Aspekte (Sach- und Beziehungsebene) behandeln *P. Watzlawick – J. H. Beavin – D. D. Jackson,* Menschliche Kommunikation, Bern u. a. ^{5}1980.
[14] Beispielsweise weist Van der Ven mit Blick auf das Neue Testament nach, daß die junge Christengemeinde zu verschiedenen Anlässen nicht nur eine bestimmte, sondern mehrere der genannten Konfliktlösungen praktiziert. Vgl. *J. A. Van der Ven,* Ecclesiologie in Context, Kampen 1992.

sich, daß das Modell „ausweichen" in sachorientierter Hinsicht in Passivität verharrt und in beziehungsorientierter Hinsicht keinen Beitrag zur positiven Entwicklung der Zusammenarbeit leistet. Daher dürfte dieses Modell für die Konfliktbearbeitung am wenigsten geeignet sein. Daneben sind zwei Extreme denkbar: erstens die Konzentration auf den Sachbezug unter Vernachlässigung der Dimension der Zusammenarbeit (forcieren), oder umgekehrt: die Konzentration auf den Erhalt der Möglichkeit der Zusammenarbeit, allerdings unter Aufgabe einer sachbezogenen Lösung des Konflikts (zudecken). Idealtypisch bietet sich die Diagonale als Ausweg an, dabei ist das Kompromiß-Modell vielleicht der oft gesuchte Ausweg „in der Mitte" zwischen passiv und aktiv sowie zwischen negativ und positiv. Als eine weitergehende Perspektive bietet sich das Konzept „konfrontieren" an, das das höchste Maß an sachbezogener Aktivität und das höchste Maß an Integrationsbestreben beinhaltet. Es will die destruktiven Seiten von Konflikten, die aus der Majorisierung von Konfliktgegnern und der Vergiftung des Klimas folgen können, nicht nur begrenzen oder neutralisieren, sondern das implizite destruktive Potential in konstruktive Bahnen lenken. Es gibt sich weder mit einer durchgedrückten Sachlösung noch mit unechtem Harmoniebestreben zufrieden.

Dieses zweidimensionale Schema kann zum einen gebraucht werden, um den Verlauf und die Richtung, die Konflikte nehmen, adäquat analysieren zu können (Ist-Zustand), es kann zweitens gebraucht werden, um eine wünschenswerte Form der Konfliktlösung festzulegen (Soll-Zustand), und es kann drittens dazu dienen, bei der Konfliktbegleitung den realistischen nächsten Schritt zu planen (konkretes Handlungsziel).

3. Methode der Untersuchung und Untersuchungsfragen

Wie wollen nun Religionslehrer und Hauptamtliche in der kirchlichen Jugendarbeit mit Konflikten umgehen? Dazu einige Untersuchungsfragen und -ergebnisse.

Den Befragten[15] wurde zunächst die Schilderung eines Konfliktfalls vorgelegt. Eine kirchliche Arbeitsgruppe hatte eine Aidsbroschüre erstellt, worin sowohl offen über alle Sexualpraktiken berichtet wird, bei denen eine hohe Infektionsgefahr besteht, und die ausführliche Hinweise enthält, wie man sich schützen kann. Eine Reihe von Angaben ist nach Meinung der Kirchenleitung überflüssig, weil die genannten Praktiken bei Jugendlichen ohnehin nicht vorkommen sollten. Die Veröffentlichung soll gestoppt werden, aber die Gruppe besteht darauf und meint, auch in kirchlichen Kreisen müsse umfassend aufgeklärt werden. Der Konflikt spitzt sich zu, und Konsequenzen werden angedeutet.

Die Befragten erhielten eine Liste mit 20 Aussagen, wobei jeweils vier Aussagen zusammen eines der fünf Konfliktlösungsmodelle repräsentierten. Sie sollten bei jeder Aussage auf einer Skala angeben, welche der Aussagen am besten die Haltung ausdrückt, wie sie in dieser Situation reagieren würden. Die Wahlmöglichkeit reichte für jede Aussage von „sehr zutreffend", „zutreffend", „weder noch", „eher unzutreffend" bis „sehr unzutreffend". Das Besondere an dieser Skala ist, daß sie aus Sprichwörtern (Aphorismen) besteht. Prein zufolge kommt in den Sprichwörtern „ein Stück Volksweisheit" zum Ausdruck, das davor bewahrt, in fachsprachliche Begriffe zu verfallen. Zur Veranschaulichung sollen einige Beispiele genannt werden: „um den heißen Brei herumreden", „sich taub stellen" (ausweichen); „kein Mensch ist ein Engel", „ein sanftes Wort stillt den Zorn" (zudecken); „wer nicht hören will, muß fühlen", „besser schlagen als geschlagen werden" (forcieren); „den goldenen Mittelweg gehen", „die Wahrheit liegt in der Mitte" (Kompromiß); „kein Blatt vor den Mund nehmen", „den Stier bei den Hörnern packen" (konfrontieren)[16].

Im folgenden soll überprüft werden, wie die untersuchte Gruppe kirchlich-orientierter Pädagogen und Theologen Konflikte austragen will. Gemessen wird allerdings nicht das faktische Konfliktthandeln dieser Personen, dazu wären observierende Verfahren nötig. Vielmehr wird die Selbsteinschätzung der

[15] Die Daten basieren auf einer Untersuchung aus dem Jahre 1989, an der 585 Befragte (Religionslehrer Sek II und Hauptamtliche in der kirchlichen Jugendarbeit) teilgenommen haben. Sie wurden per Zufallsstichprobe ausgewählt. Genauere Hinweise vgl. *H.-G. Ziebertz*, Moralerziehung im Wertpluralismus, Weinheim/Kampen 1990, 162ff.

[16] Die vollständige Liste vgl. *Prein* 1976, a. a. O., und (modifiziert) *ders.* 1989, a. a. O., 33.

Befragten erfaßt, wie sie meinen, daß Konflikte behandelt werden sollten und müßten. Die Ergebnisse spiegeln somit das Idealbild wider, das die befragten Lehrerinnen und Lehrer sowie die hauptamtlichen Kräfte in der kirchlichen Jugendarbeit von einem adäquaten Umgang mit Konflikten haben. Des weiteren soll die Berücksichtigung von drei weiteren Merkmalen – erstens das Lebensalter der Befragten, zweitens ihre allgemeinpolitische und drittens ihre kirchenpolitische Orientierung – Aufschluß darüber geben, ob sie zu signifikanten Unterschieden bei der Beurteilung der fünf Konfliktbewältigungsmethoden führen.

4. Untersuchungsergebnisse

Tabelle 1 stellt die Zustimmungswerte zu den Modellen dar. Je kleiner der Wert ist, desto höher fällt die Zustimmung aus.

Tabelle 1: Zustimmungswerte zu den fünf Konfliktbewältigungsmethoden

konfrontieren	(aktiv-positiv)	2,28
zudecken	(passiv/positiv)	3,14
Kompromiß	(akt./pass. – neg./pos.)	3,31
forcieren	(aktiv – negativ)	4,18
ausweichen	(passiv – negativ)	4,34

(Bedeutung der Ziffern: 1 = sehr zutreffend; 2 = zutreffend; 3 = weder – noch; 4 = eher unzutreffend; 5 = sehr unzutreffend)

Das Konzept, das als das besonders effektive zur Lösung von Konflikten verstanden wird, steht an der Spitze der Zustimmungsskala. Die Befragten unterstützen den Gedanken, auf Konflikte nicht nach *reinen* Sachgesichtspunkten zu reagieren, und auch nicht, sich *einseitig* um die Integration der Interessen zu bemühen. Sie wollen auch nicht primär den „goldenen Mittelweg" gehen und Kompromisse suchen, sondern sie stimmen hoch mit dem Modell der Konfrontation mit Konfliktlösungen überein, das erstens sachlich um eine höchst-möglich diskursive Positionsbildung und hinsichtlich der sozialemotionalen Dimension um einen höchstmöglichen Ausgleich von Interessen bemüht ist. Interessant ist, daß das Modell „zudekken" den zweiten Platz belegt. Die Befragten bevorzugen also Konfliktlösungsmodelle, die in beiden Fällen eine positiv sozial-emotionale Atmosphäre beinhalten. Im ersten Fall (konfrontieren) ist dies gekoppelt an eine gleichermaßen sachlich befriedigende Lösung, im zweiten Fall (zudecken) fällt dieser Aspekt aus. Erst an dritter Stelle folgt das Kompromiß-Modell, bei dem die schnelle Herbeiführung eines „Normalzustands" erreicht werden soll, auch wenn dies „schiefe" Lösungen beinhaltet. Negativ beurteilen die Befragten zwei Modelle, die gekennzeichnet sind durch das Maß an Energie, das in eine inhaltlich-sachbezogene Lösung von Konflikten investiert wird, wobei zugleich der sozial-emotionalen Komponente keine Aufmerksamkeit zukommt. Immerhin bildet das Modell „ausweichen" das Schlußlicht bei der Wahl von Konfliktlösungsmethoden; eher wird noch ein Durchdrücken von Lösungen toleriert.

Das vor allem strukturierende Element ist somit die positive Ausrichtung auf den Erhalt einer Atmosphäre, bei der alle Beteiligten das Gefühl haben können, daß ihre Interessen berücksichtigt werden. Ideal ist es, wenn eine angemessene Sachlösung hinzukommt. Die Modelle, die diese Perspektive nicht oder nur ungenügend wertschätzen, werden von den Befragten als adäquate Wege zur Lösung von Konflikten abgewiesen.

Interessant ist nun, daß die genannte Rangfolge der Lösungsmodelle völlig gleich bleibt, wenn unterschiedliche Altersgruppen gesondert betrachtet werden. Auch bei der Berücksichtigung der allgemeinen politischen Orientierung der Befragten gibt es kaum Unterschiede zwischen den CDU-, SPD-, FDP- und Grün-Sympathisanten hinsichtlich des Modells „konfrontieren". Alle stimmen darin überein, dieses Modell als beste Form der Konfliktlösung zu verstehen. Auch am negativen Ende der Rangfolge der fünf Konfliktlösungsmodelle zeigt sich hinsichtlich der Modelle „forcieren" und „ausweichen" zwischen den politischen Lagern Übereinstimmung. Signifikante Unterschiede sind lediglich bei der Beurteilung der Modelle „zudecken" (zwischen 3,0 und 3,4) und „Kompromiß" (zwischen 3,1 und 3,6) anzutreffen.

Etwas deutlicher werden Unterschiede bei der Berücksichtigung der kirchenpolitischen Einstellung der Befragten. Grundlage dieser Frage ist, ob die Veränderungen in der Kirche seit dem II. Vatikanum zu weit gegangen sind und die Kirche besser zu ihren eigentlichen Wurzeln und überliefertem Glauben

zurückkehren müßte (restaurativ), oder ob man mit den eingeleiteten Reformen zufrieden ist und meint, die Kirche habe ihr Gesicht zeitgemäß verändert, ohne Wesentliches aus ihrer Lehre zu gefährden (zufrieden), oder ob man schließlich mit den Reformen unzufrieden ist, weil sie nicht ausreichend seien, und eine weitergehende Erneuerung der Kirche für nötig hält (reformorientiert). Bis auf das Schlußlicht der fünf Modelle, das Modell „ausweichen", gibt es eine Reihe von signifikanten Differenzen.

Tabelle 2: Konfliktbewältigungsmethoden und kirchenpolitische Orientierung

	restaurativ	zufrieden	reformorientiert
konfrontieren	2,6	2,4	2,2
zudecken	2,4	3,0	3,3
Kompromiß	3,2	3,1	3,5
forcieren	3,5	4,2	4,2
ausweichen	nicht signifikant		

(Bedeutung der Ziffern: 1 = sehr positiv; 2 = positiv; 3 = Mitte; 4 = negativ; 5 = sehr negativ)

5. Diskussion

Bei der Beurteilung dieser Ergebnisse muß berücksichtigt werden, daß die Berufsgruppen, die an dieser Untersuchung teilgenommen haben, in der schulischen und außerschulischen Bildungsarbeit professionell mit Jugendlichen arbeiten und in ihrem Beruf tagtäglich mit Konflikten umgehen müssen; die Ergebnisse lassen sich also nicht auf andere Gruppen und ihre „Konfliktscheu" ausdehnen; zudem handelt es sich um eine Selbsteinschätzung der Befragten, d. h., was sie ideal vertreten, muß nicht identisch sein mit ihrer Praxis.

Was die Daten mitteilen, ist das Wunschbild der Befragten, wie sie sich eine Konfliktpraxis vorstellen. Diese Praxis wird nicht durch Ausweichen oder Zudecken von Konflikten gekennzeichnet, sondern durch ein offensives Zugehen auf konfligierende Positionen. Konflikte sollen gelöst werden, indem der Sach- und Beziehungsebene gleichermaßen recht getan wird.

Im Grunde kann dieser Sachverhalt nur sehr positiv zur Kenntnis genommen werden. Er kann ermuntern, sehr viel stärker auf allen kirchlichen Ebenen dafür zu sorgen, einen Ausweg aus der Beklemmung zu bahnen, die sich häufig einstellt, wenn unterschiedliche Meinungen und Interessen aufeinanderprallen. Nur selten steht dabei die „tiefste Wahrheit Gottes" zur Diskussion, um derentwegen keine Kommunikation mehr stattfinden dürfte. (Und stünde sie zur Diskussion, müßte dann nicht erst recht gestritten werden?)

Um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen: Auch das Konfrontationsmodell sucht den Ausgleich zwischen unterschiedlichen Positionen, also den Kompromiß. Aber es will ihn nicht „um des lieben Frieden willens", und es nimmt nicht an, daß der Kompromiß immer „in der Mitte" liegt („Die Wahrheit liegt in der Mitte"). Die Stärke des Konfrontationsmodells ist die institutionalisierte Metakommunikation über das, was angesichts unterschiedlicher Positionen von allen Beteiligten und jenen, die nicht beteiligt, aber betroffen sind, gewünscht werden kann. Es sucht die Lösung nicht zwischen der Perspektive von ICH und DU, sondern übersteigt sie zur Perspektive des WIR. Nicht der schnelle Kompromiß, der den Konflikt „endlich" beendet, zumindest äußerlich, sondern die Kommunikation *über* den Konflikt, *über* seine sachlichen und emotional-affektiven Dimensionen, führt die Parteien zusammen und nimmt ihre Belange ernst. Es ist zu wünschen, daß das hier vorgestellte Idealbild vom Umgang mit Konflikten in der Kirche an Gewicht gewinnt.

Knut Walf

Schiedsgerichtsbarkeit

In vielen wichtigen Segmenten der Gesellschaft gibt es verschiedene Formen von Schiedsstellen zur Lösung von Konflikten, die man nicht den ordentlichen Gerichten zur Entscheidung vorlegen will. Auch in der katholischen Kirche sind „Schiedsgerichte" seit längerem bekannt. Besonders in den nachkonziliaren Synoden hat man sich um eine wirksame Schiedsgerichtsbarkeit bemüht. Trotz des CIC von 1983 ist diese Einrichtung aber noch nicht zu einem wirksamen Instrument der Konfliktlösung geworden. *red*

Ein schwieriger Begriff

Schiedsgerichtsbarkeit ist ein weiter und undeutlicher Begriff. Im zivilen innerstaatlichen Recht wird damit ein Verfahren bezeichnet, in dem ein privater bzw. privatrechtlicher Streit durch eine Schiedsstelle oder ein „Schiedsgericht" an Stelle eines Gerichts im eigentlichen Sinne entschieden wird. Seit etwa einem Jahrhundert spielen Schiedsgerichte zudem eine immer größere Rolle im zwischenstaatlichen bzw. internationalen Bereich. Man denke etwa an den Ständigen Schiedshof in Den Haag, der 1899 auf der Haager Friedenskonferenz gegründet wurde; seine Tätigkeit ist übrigens von der des Internationalen Gerichtshofs im Haag zu unterscheiden.

Schiedsgerichtsbarkeit ist von der Verwaltungsgerichtsbarkeit zu unterscheiden, also von Gerichten, die über die Recht- und/oder Gesetzmäßigkeit von Akten der Verwaltung zu urteilen haben. Dieser Unterschied wird nicht immer gesehen. Verwaltungsgerichte sind im Unterschied zu Schiedsstellen wirkliche Gerichte. Da aber bekanntlich Gerichte jeglicher Art überlastet sind, bestand und besteht in der Gesellschaft das Bedürfnis, unterhalb der Ebene der Gerichte Recht mit Hilfe von Schiedsstellen zu suchen. Schiedsstellen finden sich heute in vielen wichtigen Segmenten der Gesellschaft, in der Wirtschaft, in Gewerkschaften, Sportverbänden und eben auch in den Kirchen. Gelegentlich trifft man zudem noch Schiedsmannsverfahren an, die aber keine schiedsrichterlichen Verfahren sind. Wie gesagt, ein undeutliches Terrain.

Bis zum Codex Iuris Canonici 1917

In der katholischen Kirche sind Schiedsstellen bzw. „Schiedsgerichte" seit längerem bekannt. Die Kirche berief sich dabei sogar auf das Neue Testament, auf 1 Kor 6, 1 („Wagt da einer von euch, der einen Rechtsstreit mit einem anderen hat, bei den Ungerechten richten zu lassen und nicht bei den Heiligen?"). Es ist hier nicht möglich, die ganze, oft gebrochene, allerdings auch kaum erforschte Geschichte der Schiedsgerichtsbarkeit in der (katholischen) Kirche nachzuzeichnen[1]. Jedenfalls kannte auch der Codex Iuris Canonici von 1917 (CIC 1917), in gewisser Weise Zusammenfassung und Resultat des traditionellen Kirchenrechts, eine kirchliche Schiedsgerichtsbarkeit, und zwar in seinen canones 1929–1932[2]. Der CIC 1917 unterschied zwischen Schiedsrichtern (arbitri) und Schiedsmännern (arbitratores), wobei den Schiedsrichtern eine quasirichterliche Funktion zugesprochen wurde, den Schiedsmännern hingegen eine deutlich außergerichtliche. Beide Figuren besaßen jedoch keine hoheitliche Stellung. Zudem konnten sie nur im Auftrag von Parteien in Sachen handeln, die einen Vergleich durch die Parteien zuließen. Interessant ist, daß gemäß dem früheren Codex bei der Durchführung des Verfahrens die Vorschriften des lokalen staatlichen Rechts anzuwenden waren. Das „Lexikon für Theologie und Kirche" von 1964 (Bd. 9, Sp. 400) vermeldete, daß Anwendungsfälle für die kirchliche Schiedsgerichtsbarkeit „z. B. Dienststreitigkeiten der Kirchenangestellten" seien. In der nachkonziliaren Zeit gibt es in der Tat zahlreiche Beweise, daß man innerhalb der katholischen Kirche gerade im Hinblick auf dieses Feld möglicher Konflikte eine Schiedsgerichtsbarkeit modernen Stils entwickeln wollte.

Nach dem II. Vaticanum

In den USA strebte die nationale Bischofskonferenz (National Conference of Catholic Bishops = N.C.C.B.) von vornherein nicht die Einführung einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit an, sondern entschied sich bereits im November 1969 für eine streng formalisierte Gerichtsbarkeit in der Tradition des angloamerikanischen Common Law, „Due Process" genannt. Bezeichnung und Inhalt kann man ins Deutsche wegen fehlender Vergleichsmöglichkeiten kaum zureichend vermitteln; Lexika übersetzen es mei-

[1] Die häufig zitierte, verdienstvolle Untersuchung von *H. Schmitz* beschäftigt sich nur mit Teilaspekten in einem begrenzten historischen Rahmen: Appellatio extraiudicialis. Entwicklungslinien einer kirchlichen Gerichtsbarkeit über die Verwaltung im Zeitalter der klassischen Kanonistik (1140–1348), München 1970. Vgl. auch: *I. Gordon*, De iustitia administrativa ecclesiastica tum transacto tempore tum hodierno: Periodica 61 (1972) 251–378.

[2] Die Quellenausgabe des Codex 1917 nennt Fundorte, auf die sich seine Bestimmungen stützen. Wer sich für die Geschichte interessiert, kann also dort beginnen. Diese Quellenangaben beziehen sich ausnahmslos auf das Corpus Iuris Canonici.

nes Erachtens unzureichend mit „ordentlichem Gerichtsverfahren“[3], die „Herder-Korrespondenz“ sprach in ihrer damaligen Berichterstattung etwas schwammig von „Schieds- und Schlichtungskommission“[4]. Nach den kirchenintern üblichen Verzögerungen erhielt der US-amerikanische Entwurf für „Due Process“ die Billigung des Papstes im Oktober 1971[5]. Bereits 1973 hatten 100 Bistümer in den USA „Due Process“ eingeführt. In diesem „Due Process“ findet sich auch ein Abschnitt „Process for Arbitration“, den man mit der in Europa bekannten Schiedsgerichtsbarkeit vergleichen kann[6]. Im Jahr 1991 veröffentlichte die außerordentlich rührige Canon Law Society of America unter dem Titel „Protection of Rights of Persons in the Church“ eine revidierte Fassung ihres ersten Berichts vom Jahre 1987 (vgl. Fußnote 3) über „Due Process“. In diesem Rapport findet sich auch ein Vorschlag zur Neuordnung der Schiedsgerichtsbarkeit auf der Grundlage der über zwanzigjährigen Erfahrungen[7]. Von der Möglichkeit des „Due Process“ machte man zwischen 1970 und 1985 in 69 Bistümern der USA Gebrauch; 83% der Bistümer verlangen im Rahmen des „Due Process“ die Anwendung der Schiedsgerichtsbarkeit (Arbitration). Die Gesamtzahl der „Due Process“-Verfahren betrug 939, die weitaus meisten befaßten sich offensichtlich mit Fragen des Arbeitsrechtes (219); in 405 Fällen wird keine Spezifikation angeführt[8].

In Deutschland forderte im Oktober 1969 die Meißener Diözesansynode die Möglichkeit einer Schiedsgerichtsbarkeit. Hingegen sollte in Bayern zu Beginn der siebziger Jahre im Unterschied zu den USA eine Ordnung für ein Verwaltungsgericht der beiden bayerischen Kirchenprovinzen (mit Sitz in Eichstätt) eingeführt werden; Rom lehnte jedoch ab. Der drohenden Vergessenheit soll hier sodann entrissen werden ein Beschluß der „Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“, der sogenannten Würzburger Synode, vom 19. November 1975 über eine „Ordnung für Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung – KVGO)“[9], die allerdings gleichfalls in Rom keine Bestätigung fand. Sie ist dann zwar in den Amtsblättern der deutschen Bistümer veröffentlicht worden[10]. Und später wurden auch in einer Reihe deutscher Bistümer solche diözesanen Schiedskommissionen installiert, von deren Wirken man allerdings nie etwas hört. Nach dem Inkrafttreten des Codex von 1983 wurden sie auch nicht auf eine neue Rechtsbasis gestellt. In der kirchenrechtlichen Fachliteratur werden sie bezeichnenderweise nicht beachtet.

Die KVGO unterschied in wohltuend deutlicher Weise zwischen Schiedsstellé und Verwaltungsgericht; bereits die Verwirrung stiftende Bezeichnung Schiedsgericht wurde also bewußt vermieden. Die Ordnung sah die Errichtung jeweils einer Schiedsstelle und eines Verwaltungsgerichts für jedes Bistum vor, eine Idee, die selbst bei Befürwortern der Sache auf Kritik stieß, da man dies für undurchführbar oder auch für unnötig

[3] *R. T. Kennedy* umschreibt „Due Process“ folgendermaßen: “The expression ‘due process’ is borrowed from Anglo-American jurisprudence, where the full expression is ‘due process of law’. It is a technical expression, not easily definable, analogously applicable to a great number of differing situations. It has to do with rights, with the protection of rights, but more particularly with insuring the availability of structures to protect rights should they be threatened, and to vindicate rights when in fact they have been impaired.” (Der Ausdruck „due process“ ist der angloamerikanischen Rechtswissenschaft entlehnt, wo der volle Ausdruck „due process of law“ [„due process“ des Gesetzes] lautet. Es ist ein technischer Begriff, nicht leicht definierbar, analog anwendbar auf eine große Zahl unterschiedlicher Situationen. Er hat mit Rechten zu tun, mit dem Schutz von Rechten, aber in ganz besonderer Weise mit der Sicherung der Möglichkeit von Strukturen, Rechte zu schützen, sollten sie bedroht werden, und Rechte zu verteidigen, sollten sie gar beeinträchtigt werden): Canon Law Society of America (Ed.), Protection of Rights of Persons in the Church, Revised Report of the Canon Law Society of America on the Subject of Due Process, Washington D.C. 1991, 40.

[4] Herder-Korrespondenz 24 (1970) 12.

[5] Jetzt am besten erreichbar in: *J. H. Provost* (Ed.), Due Process in Dioceses in the United States 1970–1985 – Report on A Task Force Survey, Canon Law Society of America, Washington D.C. 1987, 186–221 (Appendix A).

[6] Ebd. 199–200 (Erläuterung), 205–213 (Bestimmungen).

[7] Canon Law Society of America (Ed.), Protection of Rights of Persons in the Church, 16–19.

[8] *Provost* (Ed.), Due Process, Table 24 und 25 (S. 92–94).

[9] *L. Bertsch u. a.* (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland – Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg – Basel – Wien 1976, 727–763.

[10] Nur als Beispiel vgl. Kirchliches Amtsblatt für das Bistum Trier, 120. Jg., Ausg. 18 vom 15. Oktober 1976, 312–326 (Nr. 237).

erachtete. Der Leiter der Schiedsstelle, vom Bischof ernannt, sollte eine Amtszeit von drei Jahren haben. Gleichfalls ziemlich unrealistisch war jene Bestimmung, wonach bei der Schiedsstelle für jede Region (des Bistums) oder mehrere Dekanate eine Kammer gebildet werden sollte (§ 10 Abs. 1). Jede Kammer erhielt einen Vorsitzenden. Zudem waren Beisitzer vorgesehen, jeweils „für jede Schiedskammer eine Liste von fünf bis zehn Priestern und fünf bis zehn Laien" (§ 11 Abs. 2). Im Rückblick betrachtet erscheint es durchaus verständlich, daß die Ordnung *in dieser Form* bei der römischen Kurie keine Zustimmung fand. Wäre sie realistischer gestaltet worden, hätte sie vielleicht größere Chancen gehabt, die Zustimmung zu erlangen.

Zu den Dokumenten zwischen II. Vatikanischem Konzil und Codex von 1983, in denen (im deutschprachigen Raum) von Schieds- bzw. Schlichtungsstellen gesprochen wird, ist die sogenannte MAVO, die „Rahmenordnung für eine Mitarbeitervertretungsordnung" für kirchliche Dienstnehmer vom Jahre 1977, zu zählen. Danach (§ 25) war/ist eine Schlichtungsstelle für jedes Bistum vorgesehen.

Ähnliches ist in anderen Teilkirchen bekannt. So gibt es für sechs der sieben niederländischen Bistümer seit 1984 ein „Reglement" für ein Schiedsgericht in Rechtsfragen kirchlicher Dienstnehmer. Das Gericht wird durch die Bischofskonferenz berufen und umfaßt zehn Mitglieder, von denen vier durch die Bischofskonferenz und vier von den Organisationen der kirchlichen Dienstnehmer er- bzw. benannt werden. Diese acht bestimmen einen Vorsitzenden und einen Vizevorsitzenden, die nicht aus den eigenen Reihen kommen.

Codex Iuris Canonici 1983 und nachfolgende Entwicklung

Der neue Codex von 1983 kennt gleichfalls in seinem Prozeßrecht die Möglichkeit des Vergleichs bzw. des Schiedsspruchs (c. 1446 § 3; cc. 1713–1716), die beide als Möglichkeiten der Abwendung von Gerichtsverfahren betrachtet werden. Neu ist gegenüber dem Codex 1917, daß neben, ja vor dem „geltenden weltlichen Recht" „das etwa von der Bischofskonferenz erlassene Gesetz" genannt wird (c. 1714), auf dessen Grundlage Schiedsverfahren durchgeführt werden können/sollen. Deutlich wird nun auch gesagt, daß „bei Streitsachen, die das öffentliche Wohl betreffen", diese Schiedsverfahren nicht möglich sind (c. 1715 § 1). Daß die Grenzen zwischen der Tätigkeit von Schiedsstellen und Gerichtsbarkeit fließend oder unsicher sind, beweist c. 1716, der von der Möglichkeit einer richterlichen Bestätigung eines Schiedsspruches spricht.

Gemäß dem neuen Codex (c. 1733 § 2) kann die Bischofskonferenz bestimmen, „daß in jedem Bistum ein Amt oder ein Rat für dauernd eingerichtet wird, dem entsprechend den von der Bischofskonferenz zu erlassenden Bestimmungen die Aufgabe obliegt, billige Lösungen zu suchen und anzuraten; trifft die Konferenz keine solchen Anordnungen, so kann der Bischof einen Rat oder ein Amt dieser Art einrichten". Wenige Bischofskonferenzen, darunter die niederländische, hingegen nicht die deutsche, haben inzwischen von dieser Möglichkeit Gebrauch gemacht. Unter dem Datum vom 31. Jänner 1989 hat der Vorsitzende der niederländischen Bischofskonferenz (mit der Zustimmung Roms) allgemeine Statuten für die Einrichtung diözesaner Schiedsstellen (Bureaus voor Geschillen) ermöglicht[11]. Von dieser Möglichkeit hat allerdings bislang nur eines der sieben niederländischen Bistümer, das von Breda, Gebrauch gemacht und eine derartige Schiedsstelle im Jahre 1991 installiert. Die anderen Bischöfe hatten bereits auf einer Sitzung am 11. und 12. Dezember 1989, also nur ein knappes Jahr nach der Veröffentlichung des Reglements, beschlossen, von der Konkretisierung abzusehen. Man begründete dies mit dem Hinweis auf die ausreichende Wirksamkeit von Ad-hoc-Lösungen (also etwa Einsetzung spezieller Kommissionen zur Regelung konkreter, strittiger Fälle) und zudem mit dem nicht uninteressanten Argument, ähnliche Schiedsstellen seien bislang in keiner anderen Kirchenprovinz errichtet worden.

In der Tat zieht man es in vielen Teilkirchen vor, strittige Fälle unterhalb der Gerichts-

[11] Regelingen R. K. Kerkgenootschap in Nederland, nr. 5. Toepassingsbesluiten bij de Codex Iuris Canonici, n. 27 (p. 19–23): Decreet tot oprichting van een Diocesaan Bureau voor Geschillen tengevolge van bestuurlijke besluiten.

ebene durch „Kommissionen" u. ä. zu bereinigen bzw. zu lösen. Ein Beispiel, das in den Niederlanden weithin bekannt wurde, war die sogenannte Zandbelt-Kommission, die im Jahre 1990 im Auftrag des Utrechter Erzbischofs eine Lösung im Falle Zandbelt, eines Pastoralreferenten, der nach Ansicht des Erzbischofs seine Kompetenzen überschritten hatte, suchte und auch fand. Mit dem Kommissionsergebnis war der Erzbischof nicht zufrieden, doch wurde es immerhin im Amtsblatt des Erzbistums veröffentlicht, allerdings auf eine Weise, die den Widerspruch der Kommissionsmitglieder fand. Die Kommission bestand aus drei externen Fachleuten, dem ehemaligen Generalvikar eines anderen niederländischen Bistums und zwei Kirchenrechtlern; zudem war ein amtlicher Sekretär, ein Ziviljurist, der Kommission beigefügt. Sicher können auch auf diese Weise Lösungen gesucht werden, doch verdienen fest installierte Schiedsstellen den Vorzug, da die jeweilige personelle Zusammensetzung von Ad-hoc-Kommissionen bereits Anlaß für neue Streitigkeiten sein kann.
Es sei schließlich noch auf eine Bestimmung des Codex hingewiesen, die wenig genannt bzw. kommentiert und dementsprechend kaum bekannt ist: c. 1400 § 2. Danach können Streitigkeiten, die sich aus einer Maßnahme der Exekutive (Verwaltung) ergeben, nur einem Oberen (Bischof, Ordensobere) oder einem Verwaltungsgericht zur Entscheidung vorgelegt werden. Da es in der katholischen Kirche jedoch bedauerlicherweise immer noch keine Verwaltungsgerichtsbarkeit gibt, können derartige Streitigkeiten kaum neutral behandelt werden. Hier bestünde nun ein Feld für die Schiedsgerichtsbarkeit, jedoch wird sie merkwürdigerweise in dieser Bestimmung des Codex nicht genannt.

Urs Josef Cavelti

Die Rechtsgrundlagen der Bischofswahlen in der Schweiz[1]

Die Mitwirkung des Volkes Gottes bei der Bestellung neuer Bischöfe wäre eine der selbstverständlichen Konsequenzen aus der Lehre von der Kirche als Volk Gottes. Das freie Wahlrecht von Domkapiteln ist dafür noch nicht die angemessenste Form; aber in der gegenwärtigen Praxis von Bischofsernennungen gegen die Ortskirchen, wie sie immer wieder geschehen, würde man vielen Diözesen und Ländern wünschen, daß sie ein solches abgesichertes Wahlrecht hätten, wie es hier für Basel und St. Gallen beschrieben wird. *red*

Die Wahl der Bischöfe in den sechs Bistümern der Schweiz widerspiegelt ein Stück Kirchengeschichte, die schließlich in knapper Form in den Kodex 1983 einfloß: „Der Papst wählt die Bischöfe frei oder bestätigt die rechtmäßig Gewählten." Tatsächlich hat nicht nur jedes Bistum seine eigene Geschichte; selbst innerhalb der einzelnen Sprachgebiete sind die Entwicklungen differenziert verlaufen. Länger als anderswo vermochte sich in der Schweiz die sich im Mittelalter durchsetzende Wahl des Bischofs durch die Domkapitel zu erhalten. Der Druck auf eine Bereinigung bzw. Anfechtung der Kapitelwahl ist seit Inkrafttreten des Kodex 1917 unverkennbar.

Päpstliche Ernennung in drei Bistümern

Im Westschweizer *Bistum Lausanne, Genf und Freiburg* ernennt der Papst den jeweiligen Bischof. Dies ist der Fall, seit der Bischof in der Reformation (1536) von seinem Sitz in Lausanne vertrieben wurde. Damals wurde auch das bisher wahlberechtigte Domkapitel aufgehoben, so daß die Bischofswahlen durch den Papst zu vollziehen waren. Daran änderte sich nichts, als 1819 der Kanton Genf dem Bistum Lausanne-Genf einverleibt und 1924 das Domkapitel in Freiburg wiederhergestellt wurde.
Im jüngsten Bistum der Schweiz, dem *Bistum Lugano,* erfolgte die Ernennung des jeweiligen Bischofs von jeher durch den Papst. Dies wurde im Konkordat von 1968 über die Errichtung des Bistums Lugano festgeschrieben. Diese Lösung war bereits hundert Jahre zuvor eingeleitet worden. Mit den Konkordaten von 1884 und 1888 wurde im Tessin eine Administratur mit eigenem Ad-

[1] Beim vorliegenden Beitrag handelt es sich um eine skizzenhafte Darlegung der Rechtsgrundlagen der Bischofswahlen in der Schweiz. Die Vertiefung findet sich in der Spezialliteratur. Sie ist umfassend aufgelistet in: *Dieter Kraus – René Pahud de Mortanges,* Bibliographie des schweizerischen Staatskirchenrechts (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiet von Kirche und Staat, Bd. 31), Freiburg/Schweiz 1991. Die Literaturangaben am Ende des Artikels bieten eine Auswahl.

ministrator errichtet. Eine Mitwirkung örtlicher Behörden bei der Bischofswahl wurde nicht gefordert, weil die Tessiner Regierung ausdrücklich darauf verzichtet hatte und die Bundesbehörden ihr verfassungsmäßiges Genehmigungsrecht ausschließlich auf die Zirkumskription der Diözesen eingrenzte.
Nochmals anders war die Durchsetzung der ausschließlichen Zuständigkeit des Papstes für die Ernennung des *Bischofs von Sitten.* Seit dem späten Mittelalter hatten die politischen Behörden das Wahlrecht des Domkapitels faktisch auf ein Vorschlagsrecht eingeengt. Nach Inkrafttreten des Kodex 1917 verneinte der Heilige Stuhl eine gewohnheitsrechtliche Grundlage der vom Großen Rat des Kantons Wallis ausgeübten Bischofswahlen. Das Parlament akzeptierte 1919, daß die künftigen Bischofsernennungen gemäß Kodex erfolgen würden, und es begnügte sich mit der päpstlichen Zusicherung, auf die Wünsche der Walliser Regierung Rücksicht zu nehmen.

Freies Wahlrecht der Domkapitel Basel und St. Gallen

In der deutschsprachigen Schweiz wurde der Regelungsbedarf, welcher mit der Aufhebung des Bistums Konstanz entstanden war, teilweise durch die Reorganisation des Bistums Basel und die Gründung des Bistums St. Gallen abgedeckt. Die damals abgeschlossenen Konkordate widerspiegeln die Restaurationszeit.
Grundlage des *Bistums Basel* bildet das Konkordat von 1828 mit den vier Kantonen Bern, Luzern, Zug und Solothurn. Die territoriale Umgrenzung wurde durch Anschlußkonkordate von 1828/1829 und nochmals 1978 auf das Gebiet von zehn Kantonen ausgedehnt. Die rechtlich unbestrittenen Verträge verankern das Recht des Domkapitels, den jeweiligen Bischof frei aus dem Diözesanklerus zu wählen. Die Kantone erhielten vertraglich eine Mitwirkungsbefugnis bei der Wahl der Kanoniker. Für die Bischofswahl wurden den Regierungen lediglich zugesichert, das Domkapitel erhalte die Weisung, jeweils einen den Regierungen genehmen Bischof zu wählen. Bei allen Bischofswahlen seit 1828 hat das Domkapitel die von ihm aufgestellte Liste von sechs Kandidaten vor der Wahl den Diözesanständen (Regierungsvertretern) zur Feststellung der Genehmheit unterbreitet. Das Exhortationsbreve an das Domkapitel von 1828 ist offen formuliert; so hat dessen „authentische Interpretation" von 1863 das Unterbreiten der Liste nicht verboten, erachtet jedoch das Ergebnis als rechtlich unverbindlich. Dies letztere ist von den Regierungen stets bestritten worden. Seit 1888 haben die Diözesanstände jeweils wenigstens drei Namen von Kandidaten auf der Liste stehen gelassen. Das Domkapitel hat seinerseits seit 1828 stets einen von den Regierungen als genehm bezeichneten Kandidaten zum Bischof gewählt. Dieser außervertragliche und seit 1888 ohne Anfechtung ununterbrochen ausgeübte Modus der Feststellung der Genehmheit des künftigen Bischofs hat die berechtigte Erwartung der Kantone auf eine gleiche Fortführung des Wahlablaufs entstehen lassen. Jedenfalls können sich die Stände heute auf das völkerrechtlich geschützte Vertrauen berufen, welches die Praxis in ein künftig gleiches Verhalten jeder Partei bewirkt hat. Der Name des vom Domkapitel gewählten Bischofs ist jeweils unmittelbar nach der Wahl und vor der Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl feierlich verkündet worden. Die vom Heiligen Stuhl nach Inkrafttreten des Kodex 1917 verlangte Vorverlegung des Informativverfahrens vor den Wahlakt führte 1967 zu einer Kontroverse. Neu wird das Ergebnis der Wahl von den Domherren geheimgehalten, bis das Informativverfahren durchgeführt und der Gewählte vom Heiligen Stuhl bestätigt ist.
Die Verhältnisse im *Bistum St. Gallen* zeigen Parallelen zum Bistum Basel. Nach Unterzeichnung des Konkordats von 1845 über die Reorganisation des (1823 gegründeten und zunächst als Doppelbistum mit Chur vereinigten) Bistums St. Gallen erfolgte die Herausgabe der Errichtungsbulle erst 1847 nach neuen Verhandlungen. Der Heilige Stuhl hatte die Ratifikation verweigert, bis der Kanton St. Gallen seine konkordatswidrigen Einführungsbestimmungen zurückgenommen hatte. Erstmals 1941 hat dann der Heilige Stuhl geltend gemacht, das Konkordat sei mangels förmlicher Ratifikation nie gültig zustande gekommen. Dieser Rechtsstandpunkt ist nachweislich falsch. Einerseits hatte der Heilige Stuhl bei der Herausgabe

der Bulle zur strikten Einhaltung des Konkordats aufgefordert und die Herausgabe der Bulle als gleichbedeutend mit der Ratifikation betrachtet. Das Konkordat gewährt dem Domkapitel das Recht, den jeweiligen Bischof frei zu wählen. Das Domkapitel unterbreitet die von ihm aufgestellte Liste von sechs Kandidaten dem Katholischen Kollegium zur Feststellung der Genehmheit der Kandidaten. Dies erfolgt in Nachachtung des Genehmheitsgrundsatzes, der für den zu wählenden Bischof – in Abweichung zum Bistum Basel – im Konkordat selbst festgelegt ist. Bereits bei dessen Unterzeichnung war bekannt, daß die St. Galler Behörden darunter ein rechtlich verpflichtendes Streichungsrecht verstanden. Schon vor Herausgabe der Bulle war das St. Galler Regulativ von 1846 erlassen, wonach das Katholische Kollegium bis zu drei Kandidaten streichen könne. Seit Abschluß des Konkordats haben sich sämtliche Bischofswahlen unangefochten gemäß diesem Regulativ abgewickelt. Das Schweigen des Heiligen Stuhls – insbesondere bei der ersten Wahl von 1863 wäre ein Handeln völkerrechtlich erforderlich gewesen – hat die St. Galler Durchführung des Konkordatsgrundsatzes zum rechtsgültigen Wahlmodus erhoben. Das Katholische Kollegium, welches ein Streichungsrecht besitzt, bestand 1845 aus den Volksvertretern katholischer Konfession im kantonalen Parlament. Seit 1861 werden die Mitglieder unmittelbar in den katholischen Kirchgemeinden gewählt, und das Katholische Kollegium setzt sich aus Laien und Geistlichen zusammen. Dies ist einzigartig: Im Bistum St. Gallen besitzen Geistliche und Laienvertreter der Katholiken – nicht eine politische Behörde – ein völkerrechtlich abgesichertes Mitwirkungsrecht bei der Wahl ihres Bischofs. Bezüglich der unmittelbaren Bekanntgabe des Gewählten hat das Domkapitel 1957 zugestanden, daß das Informativverfahren vor den Wahlakt verlegt und auf die ganze Kandidatenliste ausgedehnt werde. Die heutigen Kapitelstatuten halten ausdrücklich fest, daß die Vorverlegung einzig dem Zweck diene, die Wahlverkündigung unmittelbar an den Wahlakt anschließend vornehmen zu können.

Begrenztes Wahlrecht im Bistum Chur[2]

Das Bistum Chur beruht seit seiner Gründung in spätrömischer Zeit auf kirchlicher Errichtung. Seit 1819 sind dem jeweiligen Bischof das Gebiet der Innerschweiz und der Kanton Zürich provisorisch unterstellt. Einzig der Kanton Schwyz fand 1824 einen definitiven Anschluß an das Bistum Chur. Die entsprechende Errichtungsbulle war inhaltlich mit der Kantonsregierung vereinbart und stellt eine „bulla concordata" dar. Das Recht der Bischofswahl lag auch nach der Aufhebung des Wiener Konkordats 1806 beim Churer Domkapitel und wurde während des 19. Jahrhunderts unangefochten ausgeübt. Dieses innerkirchliche Recht ist 1824 vertraglich auf die neuen Domherren aus dem Kanton Schwyz ausgedehnt wie auch das Wahlrecht selbst gegenüber dem Kanton Schwyz zugesichert worden. Nach Inkrafttreten des Kodex 1917 hat das Domkapitel mit dem Heiligen Stuhl über das Wahlrecht verhandelt. Trotz klarem Widerstand des Domkapitels hat der Heilige Stuhl 1942 autoritativ sowohl eine vertraglich vereinbarte wie gewohnheitsrechtliche Wahlberechtigung verneint. Unter erheblichem Druck hat das Domkapitel auf das freie Wahlrecht verzichtet und der Reduktion auf den zugestandenen Dreiervorschlag des Papstes zugestimmt. Dieses neue Wahlrecht aus einer Terna erhielt im Dekret „Etsi salva" von 1948 als Privileg eine neue Rechtsgrundlage. Der Wortlaut des Dekrets ist nie publiziert und erst 1988 bekannt geworden. Noch vor 1948 verwahrte sich der Kanton Schwyz gegen eine einseitige Änderung des ihm gegenüber garantierten Wahlrechts des Domkapitels. Auf die Zusicherung des Heiligen Stuhls, das Wahlrecht werde lediglich auf einen Dreiervorschlag reduziert, hat die Regierung der Änderung zugestimmt. Die Neuordnung hatte jedoch auch ihre Bedeutung bezüglich einer Koadjutorwahl. Unter dem Dekretalenrecht war unbestritten, daß ein Weihbischof mit Nachfolgerecht nicht

[2] Das Bischofswahlrecht im Bistum Chur ist wegen der Verknüpfung mit verschiedenen Rechtsvorgängen das komplexeste in der Schweiz. Die Aufarbeitung ist erschwert, weil das Ordinariat Chur bis heute jegliche Einsicht in die Akten der Verhandlungen, welche zur Neuordnung im Jahre 1948 (Dekret „Etsi salva" vom 18. Juni 1948) führte, verweigert. Das Ordinariat selbst verwendet allerdings die Akten in seinen Stellungnahmen.

ohne Mitwirkung des wahlberechtigten Domkapitels ernannt werden könne. Mit dem Dekret von 1948 wurde die Koadjutorwahl verändert und der Regelung des Kodex 1917 bzw. der päpstlichen Ernennung unterstellt. Dem Domkapitel in Chur war allerdings zugesichert worden, es werde bei einer Koadjutorwahl jeweils neue Weisungen (nicht genau bestimmten Inhalts) erhalten. Gegenüber dem Kanton Schwyz hat der Heilige Stuhl nie zu erkennen gegeben, es werde eine neue Rechtsgrundlage geschaffen, und diese beinhalte auch eine Neuregelung der Koadjutorwahl. Die Zustimmung der Regierung konnte sich damit nicht auf die Änderung in der Zuständigkeit der Koadjutorwahl beziehen. Ein Übergehen des Domkapitels bei der Ernennung eines Koadjutors ist deshalb mit dem bestehenden Vertragsverhältnis mit dem Kanton Schwyz rechtlich nicht in Einklang zu bringen.

Der Grundsatz von Treu und Glauben

Die rechtlichen Auseinandersetzungen, welche verschiedentlich bei Bischofswahlen in der deutschsprachigen Schweiz aufgebrochen und bis heute nicht ausgeräumt sind, liegen insbesondere in unterschiedlicher Beurteilung von Tatsachen, welche völkerrechtlich erheblich sind. Es geht einerseits um die Auslegung von Verträgen, welche nicht einseitig erfolgen kann; maßgeblich sind neben dem Wortlaut auch die Erklärungen der Parteien während der Vertragsverhandlungen und bei Vertragsabschluß. Sodann kommt dem Verhalten nach Abschluß völkerrechtlicher Vereinbarungen bzw. der Praxis rechtsrelevante Bedeutung zu. Der Grundsatz von Treu und Glauben erhält damit eine fundamentale Bedeutung.

Literaturhinweise

Ulrich Lampert, Kirche und Staat in der Schweiz, Bd. 2 und 3, Freiburg/Schweiz, 1938/39; *Bernhard Ehrenzeller,* Die Diözesankonferenz des Bistums Basel (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiet von Kirche und Staat, Bd. 22), Freiburg/Schweiz 1985; *Urs Josef Cavelti,* Die Ernennung eines Koadjutors für das Bistum Basel. Studie zur Rechtslage, Gosau 1989; *ders.,* Die Staatsvertragliche Grundlage des Bistums St. Gallen, St. Gallen 1988; *Joseph Bonnemain,* Ausschließliche Kompetenz des Heiligen Stuhls bei der Ernennung eines Bischofkoadjutors für die Diözese Chur, Maschinenschrift 1989; *Walter Gut,* Zur Ernennung eines Koadjutors des Bischofs von Chur, in: *ders.,* Politische Kultur in der Schweiz, Freiburg i. Ü. 1990, 41–55; *Werner Kundert,* Die Koadjutoren der Bischöfe von Chur (Beiheft 13 zur Zeitschrift für Schweizerisches Recht), Basel 1991; *Heinz Maritz,* Das Bischofswahlrecht in der Schweiz unter besonderer Berücksichtigung der Entwicklung im Bistum Basel nach der Reorganisation (Bd. 36 der Münchener Theologischen Studien), St. Ottilien 1977; *ders.,* Erwägungen zum Churer „Bischofswahlrecht" (Festschrift Georg May „Fides et Ius"), Regensburg 1991, 491–505; *Alois Riklin* (Hrsg.), Bischofswahlen in der Schweiz. Expertenbericht, Zürich 1992; *Franz Xaver von Weber,* Rechtliche Erwägungen zur päpstlichen Koadjutorernennung im Bistum Chur, in: Zeitschrift für Gesetzgebung und Rechtsprechung in Graubünden, Chur 1988, 48–62.

Leonard Swidler

Aufruf zu einer Katholischen Verfassunggebenden Versammlung

Einer kritischen Analyse nachkonziliarer Fehlentwicklungen, die vor allem zu einem immer stärkeren römischen Zentralismus und zur Einschränkung von Grundrechten der Gläubigen führten, folgt der Vorschlag, auf internationaler Ebene eine Verfassunggebende Versammlung vorzubereiten. Die Ergebnisse solcher Zusammenarbeit von Laien, Priestern und Bischöfen könnten dann vielleicht einmal einem Ökumenischen Konzil vorgelegt und von ihm beschlossen werden. Als Trägerorganisation steht die in den Vereinigten Staaten von Amerika entstandene „Gesellschaft für das Recht der Katholiken" zur Verfügung, die sich in besonderer Weise um ein kollegiales Selbstverständnis in der Kirche bemüht. *red*

1. Der Auftrag des II. Vatikanums zur Erneuerung der Kirche

„Christus ruft die auf ihrem Pilgerweg befindliche Kirche zur notwendigen andauernden Reform auf" – dies ist kein Ausspruch Luthers, Calvins oder eines anderen Reformators aus dem 16. Jahrhundert, sondern das Wort der Gesamtheit der katholischen Bischöfe beim II. Vatikanischen Konzil.
Noch eindringlicher formulierten Papst und Bischöfe das Anliegen mit folgenden Worten: „Alle sind aufgerufen, wo immer es notwendig erscheint, sich mit Eifer für die Aufgabe der Erneuerung und Reform einzusetzen." Man beachte, daß Papst und Bischöfe nicht etwa die Formulierung gebrauchen: „. . . alle Bischöfe, alle Priester, alle Ordensleute"; sie

riefen „alle" auf, d. h. alle Adressaten dieses Dekrets: alle katholischen Gläubigen.
Darüber hinaus wurde dieser Auftrag zu Erneuerung und Reform keineswegs als müßige Beschäftigung für jene Katholiken verstanden, die nichts Besseres zu tun wußten. Er ist vielmehr eine allen Katholiken auferlegte Pflicht, wie Papst und Bischöfe unmißverständlich darlegten: „Vorrangige Pflicht der Katholiken ist es, mit Sorgfalt und Aufrichtigkeit zu überprüfen, was in der Gemeinschaft der Kirche der Erneuerung bedarf."[1]

2. Die Umsetzung des II. Vatikanums

Viele katholische Laien, Ordensleute und Angehörige des Klerus und sogar der Hierarchie reagierten positiv auf die Forderung nach Erneuerung und Reform, die den Zweck hatte, die Kirche wieder zu einem gesellschaftlich wirksamen Faktor zu machen („Aggiornamento" nannte es Papst Johannes XXIII.). In den Jahren unmittelbar nach Ende des Konzils 1965 schritt die Erneuerung zügig voran. 1968 jedoch erlitt sie mit der Enzyklika Humanae Vitae Papst Pauls VI., die sich gegen die Geburtenkontrolle wandte, ihren ersten Rückschlag.
Einen weiteren schweren Schlag bedeutete die Ablehnung der Empfehlung, als Gremium für die Papstwahl anstelle des bislang vom Papst ernannten Kardinalskollegiums gewählte Delegierte der nationalen Bischofskonferenzen einzusetzen. Bereits 1970 wurde Papst Paul VI. dieses Dekret vorgelegt, aber konservative Kreise der Kurie veranlaßten ihn zu seiner Ablehnung.
Hätte der Papst in dieser Schlüsselfrage anders entschieden, wäre die Weiterführung der Erneuerung wohl in ganz anderen Bahnen verlaufen. Jeder neugewählte Papst hätte notwendigerweise Verantwortungsbewußtsein und stärkere Kollegialität gegenüber jenen entwickelt, die ihn gewählt hatten: gegenüber den Vertretern der Weltkirche. Und, was noch bedeutsamer ist: Diese strukturelle Veränderung an der Spitze hätte einen unaufhaltsamen Trend bewirkt, auch Bischöfe und Pfarrer durch Gemeinde- bzw. Diözesanvertreter zu wählen.

[1] Alle Zitate aus dem Dekret des II. Vatikanischen Konzils über die Ökumene, Abschnitte 4 und 5.

Im Lauf der 70er Jahre wuchs die Unentschlossenheit Papst Pauls VI.; einerseits war er bestrebt, den Auftrag des II. Vatikanums zur Erneuerung und Reform zu verwirklichen, andererseits fürchtete er die Gespenster der Irrlehre und der Anarchie, die ihm gegenüber ständig heraufbeschworen wurden. 1978 starb Papst Paul VI.; ihm folgte zunächst der nur kurz amtierende Papst Johannes Paul I. und, zu Ende des Jahres 1978, Johannes Paul II.

3. Papst Johannes Paul II. und die Restauration

1979 war ein schlimmes Jahr. Schlecht hatte es begonnen, noch schlechter endete es. Am 18. Dezember um 3 Uhr morgens läutete mein Telefon. Ed Grace, ein amerikanischer Theologe und Journalist in Rom, berichtete mir atemlos: „Der Vatikan hat soeben Hans Küng verurteilt!" Kurz nach der Amtsübernahme Johannes Pauls II. waren offensichtlich die Inquisitoren der Glaubenskongregation (des Heiligen Offiziums) aktiv geworden, wie die folgenden Ereignisse zeigen:
1. Bereits im Frühjahr 1979 erhielt der französische Theologe Jacques Pohier aufgrund seines Buches „Wenn ich von Gott spreche" Redeverbot.
2. Im Juli wurde ein Buch zur Thematik Sexualität, verfaßt von einem vierköpfigen amerikanischen Theologenteam, verurteilt.
3. Im September wurde der Jesuitengeneral in Rom, P. Pedro Arrupe, dazu gezwungen, allen Ordensmitgliedern eine briefliche Warnung zu erteilen, daß ein öffentliches Abweichen von päpstlichen Positionen nicht gestattet sei.
4. Während des ganzen Herbstes wurden schwere Häresieanschuldigungen gegen Edward Schillebeeckx veröffentlicht; vom 13. bis 15. Dezember wurde Schillebeeckx vom Heiligen Offizium in Rom „befragt".
5. Im gleichen Monat wurden Publikationen des brasilianischen Befreiungstheologen Leonardo Boff „verurteilt" (er erhielt später Redeverbot).
6. Am 18. Dezember – genau zu jenem Zeitpunkt, als Papst Johannes Paul II. erklärte: „Wahrheit ist die Macht des Friedens . . . Was ist von der Vorgangsweise zu halten, Andersdenkende zu bekämpfen oder mit Redever-

bot zu belegen?"[2] – veröffentlichte die Glaubenskongregation eine Stellungnahme über Hans Küng, in der es hieß, er „könne nicht länger als katholischer Theologe angesehen werden". Charles Curran (Moraltheologe an der katholischen Universität), David Tracy (Systematische Theologie) und ich veröffentlichten daraufhin eine Presseerklärung katholischer Theologen der USA, in der wir feststellten, daß „Küng ohne Zweifel als katholischer Theologe zu betrachten sei". In den mit vielen Theologen in ganz Amerika geführten Gesprächen hörten wir immer wieder: So kann es nicht weitergehen. Wen wird es als nächsten treffen? Wir müssen uns organisieren!

4. Die Gründung der Gesellschaft für die Rechte der Katholiken in der Kirche (Association for the Rights of Catholics in the Church; im folgenden mit ARCC abgekürzt)

In den darauffolgenden Tagen beschäftigte ich mich mit einem Vorschlag zur Einrichtung der späteren ARCC, den ich an alle interessierten Kontaktpersonen sandte. Die Rückmeldungen waren überwältigend positiv. Vom 7. bis 9. März 1980 fand die Gründungsversammlung statt. Die ARCC setzte sich zum Ziel, „ein kollegiales Selbstverständnis in der Kirche herzustellen, auf dessen Basis alle Katholiken, ungeachtet des Ansehens der Person, an Verantwortung und Entscheidungsprozessen teilhaben". Sie betont die *fundamentalen Rechte,* die im Mensch-Sein und in der Taufe aller Katholiken begründet sind, dies in Übereinstimmung mit der Forderung der Bischofssynode in Rom 1971 („Im eigenen Bereich der Kirche ist jedes Recht unbedingt zu achten. Keiner, welcher Art auch immer seine Beziehungen zur Kirche sein mögen, darf in den jedermann zustehenden Rechten verkürzt werden." De Iustitia in Mundo, 42).
Im Einklang mit der *Charta der Rechte der Katholiken in der Kirche,* die ARCC 1983 nach weltweiten Beratungen veröffentlichte, im Einklang mit Canon 208 des CIC von 1983 („Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit . . .") und entsprechend dem Bewußtseinsstand einer Mehrheit der katholischen Laien weist ARCC alle trennenden Dualismen im christlichen Leben zurück, mögen sie Kirche und Welt, Männer und Frauen oder Klerus und Laien in Gegensatz zueinander stellen. All diese „Gegenpole" entspringen einer gemeinsamen Wurzel und streben ein gemeinsames Ziel an. Sie müssen einander gegenseitig durchdringen und zusammenarbeiten. In dieser Einheit begründen sich die Rechte aller Katholiken. „Die Rechte der Katholiken in der Kirche leiten sich sowohl von unserem grundsätzlichen Menschsein als Personen als auch von unserer Taufe zu Christen ab" (Präambel der Charta).

5. Die Restauration geht weiter

Die nächsten vierzehn Jahre des Pontifikats Papst Johannes Pauls II. sind geprägt von der außergewöhnlichen Reisefreudigkeit des Papstes. Dies gestattete ihm, die Verwirklichung der Menschenrechte im weltlichen Bereich einzufordern; dieses Anliegen vertrat er unermüdlich. Gleichzeitig jedoch dienten seine Weltreisen als Instrument massiver Machtzentralisierung innerhalb der Kirche. Sie ging Hand in Hand mit einem Prozeß, der als beharrliche Unterdrückung der Rechte in der Kirche bezeichnet werden muß. In der Öffentlichkeit führte diese „Doppelmoral" zu einem Verlust an Glaubwürdigkeit.
Den Perioden schwerer Unterdrückung, wie 1979/80, folgten angesichts wachsenden Protests und Widerstandes Phasen einer gewissen Beruhigung. Aber ständig hat Papst Johannes Paul II. konservative und ultrakonservative Bischöfe ernannt und konservative oder reaktionäre Vorhaben, wie etwa den Treueeid oder den neuen Weltkatechismus, verwirklicht, um die zentralisierende konservative Macht zu konsolidieren.

6. Der US-amerikanische Katholizismus wird mündig

Die Ergebnisse all dieser Restaurationsbemühungen blieben jedoch hinter den Erwartungen zurück, insbesondere was die Neo-Integristen im US-amerikanischen Katholizismus betrifft. Dies ist sehr ermutigend. Entsprechend der Gallup-Umfrage, die im Sommer 1987 kurz vor dem Papstbesuch im September dieses Jahres durchgeführt wur-

[2] Washington Post, 19. Dezember 1979.

de, präsentierte sich die amerikanische katholische Kirche in einem Prozeß des raschen Mündigwerdens.

Der Sonntagsgottesdienstbesuch ging von 1968 (vor dem Erscheinen der Enzyklika Humanae Vitae) bis 1975 von 65% auf 50% zurück; von da an ist er bis heute konstant geblieben. Vor dem II. Vatikanum waren die amerikanischen Katholiken von den folgenden Merkmalen geprägt: Betonung der Strenggläubigkeit in der Lehre, Konformität im Ritus und Gehorsam gegenüber den kirchlichen Autoritäten[3].

Diese Untertänigkeit hat sich dramatisch vermindert. Gegenwärtig sind 70% der befragten Katholiken der Auffassung, man könne auch ohne regelmäßigen Sonntagsgottesdienstbesuch ein guter Katholik sein. Entsprechend einer anderen Umfrage lehnten 79% das vatikanische Verbot künstlicher Geburtenkontrolle ab; 73% waren der Überzeugung, daß geschiedene Katholiken in der Kirche bleiben sollten; 58% sprachen sich für verheiratete Priester und 60% für das Priestertum der Frau aus. 90% stimmten der Feststellung zu, daß man von der kirchlichen Lehre abweichen und doch ein guter Katholik bleiben könne; nur 26% hielten den Glauben an die Unfehlbarkeit des Papstes für unerläßlich für einen guten Katholiken.

Dem Rückgang des Gehorsams zufolge hätte man ein rasches Ansteigen der Kirchenaustritte vermuten können. Dies war jedoch nicht der Fall. Die amerikanischen Katholiken verbleiben in der Kirche. Die Soziologin Teresa A. Sullivan hat dafür folgende Erklärung: „Die amerikanischen Katholiken erfahren im Katholizismus etwas, was tiefgreifend und lebensnotwendig ist; und dies hat wenig zu tun mit dem Vatikan oder den Bischöfen."[4] Zur gleichen Zeit ortet die Soziologin Ruth A. Wallace eine „Bereitwilligkeit, an einer Vielfalt von politischen Fragen mitzuwirken, unabhängig von Altersgruppe oder Bildungsgrad"[5]. P. Josef Fichter SJ hatte schon ein Jahrzehnt zuvor auf die Akzentverschiebung in bezug auf den Ursprung von Moral und religiöser Führung hingewiesen. „Die Abhängigkeit von der Weisung von oben wurde in hohem Maße abgelöst von der Bestimmung durch das Gewissen der Menschen."[6]

7. *Einberufung einer Katholischen Verfassunggebenden Versammlung*

Nun scheint die Zeit reif geworden für die Gestaltwerdung einer Idee, die ich erstmals von Rosemary Ruether formuliert hörte: die Einberufung einer Katholischen Verfassunggebenden Versammlung. Ein solches Vorhaben ist keine Abweichung von der Tradition. Ganz im Gegenteil! Es ist die Rückkehr zur grundlegenden Tradition, zu den ersten „verfassunggebenden Versammlungen", nämlich den „ökumenischen Konzilen", an denen nicht nur Laien ebenso wie Vertreter des Klerus teilnahmen, sondern die darüber hinaus von Laien (den römischen Kaisern, darunter gab es auch eine Frau!) einberufen wurden. Und sie wurden erst mit der Promulgierung durch den Kaiser offiziell anerkannt.

Ich rufe alle katholischen Organisationen und Einzelpersonen dringlich zur Vorbereitung eines solchen ökumenischen Konzils für das dritte Jahrtausend auf, zu einer „Katholischen Verfassunggebenden Versammlung". Als ersten Schritt in diese Richtung möchten die ARCC und ich die folgenden Überlegungen als Impuls für alle anbieten:

[3] Vgl. *Gerhard Lenski,* Der religiöse Faktor, 1961, in: „NCR Gallup Poll", National Catholic Reporter, September 1987, p. 10. – Vgl. auch *Leonard Swidler,* Roma Locuta, Causa finita, in: *Leonard Swidler und Arlene Swidler* (Hg.), Women Priests A Catholic Commentary on the Vatican Declaration, New York 1977, p. 3.

[4] NCR Gallup Poll, pp. 10.

[5] Ebd. Noch interesssanter sind jene Daten der Gallup-Umfragen, die die Haltungen der großen Mehrheit der amerikanischen Bevölkerung, der sog. „baby-boomers" (jener, die zwischen 1948 und 1957 geboren wurden), wiedergeben. Sie repräsentieren nicht nur ein unverhältnismäßig großes Segment der amerikanischen Bevölkerung; da der „baby-boom" unter den Katholiken stärker war als in der Bevölkerung im allgemeinen, stellt diese Gruppe die „Trend-Setters" für die Zukunft des amerikanischen Katholizismus dar. Die Angehörigen dieser Gruppe sind liberaler als der Durchschnitt; und sie unterstützen Demokratie und Erneuerung in der Kirche in höherem Maße als der Durchschnitt. Dies gilt auch für Katholiken mit höherer Bildung; je höher der Bildungsgrad der Katholiken ist, mit desto höherer Wahrscheinlichkeit sind sie liberal, erneuerungs- und reformfreudig und mündig. Und der Bildungsgrad der amerikanischen Katholiken steigt rasch.

[6] *Joseph H. Fichter,* Restructuring Catholicism: Symposium on Thomas O'Dea. Sociological Analysis 38, 1977, pp. 163f.

zum kreativen Nachdenken, zur breiten Diskussion und zur Rückmeldung von Ideen und Anregungen für die Weiterarbeit an ARCC[7].

Im folgenden einige Vorschläge:

1. Das gesamte Projekt sollte grundlegend positiv sein. Beispielsweise: „So wie die gesamte zivilisierte Welt sich unaufhaltsam in Richtung Demokratie entwickelt und die grundlegenden Prinzipien des Mensch-Seins entsprechend der Erschaffung als Gottes Ebenbild in Verfassungen neu festlegt, tut dies auch die Kirche ... gemäß den Erklärungen des II. Vatikanums sowie der Päpste Johannes XXIII., Paul VI. und Johannes Paul II. in ihrem unermüdlichen weltweiten Einsatz für die Menschenrechte."

2. Internationale Kontakte müssen bereits zu einem sehr frühen Zeitpunkt aufgenommen werden, um zu gewährleisten, daß diese Versammlung eine internationale („ökumenische") sein wird.

3. Textvorlagen für die Versammlung sollen rechtzeitig durch ein kleines Vorbereitungskomitee ausgearbeitet werden. Dieses Komitee sollte eventuell auch für die Revision der Texte während und nach der Konferenz und die Endformulierungen verantwortlich sein.

4. Die *Charta der Rechte der Katholiken in der Kirche* wäre gemeinsam mit den Grundrechten, die der Codex von 1983 formuliert, eine einleuchtende Quelle für die aus diesen Bemühungen hervorgehende Verfassung der katholischen Kirche.

5. Zusätzlich zu diesen bereits genannten Anregungen schlägt ARCC die folgenden, in zwei Komplexen zusammengefaßten Forderungen zur Diskussion vor:

A. Strukturen für die Entscheidungsfindung und für ein faires Verfahren

Unter Bezugnahme auf die Aussage der Bischofssynode von 1971, wonach „die Glieder der Kirche einen gewissen Anteil haben an der Vorbereitung von Entscheidungen ..., insbesondere durch Einführung von Räten auf allen Ebenen" (De Iustitia in Mundo, 47) sowie auf die eigene Charta bekräftigt ARCC das Folgende: „Alle Katholiken haben ein Stimmrecht in allen sie betreffenden Entscheidungen" (Charta, Recht 5). Sie haben das „Recht auf allgemein akzeptierte, faire, administrative und rechtliche Verfahrensregeln" (Charta, Recht 9) und das „Recht, im Rahmen der allgemeinen Prozeßordnungen Beschwerde einzulegen" (Charta, Recht 10).

Welche Strukturen zur Leitung der Kirche auch immer beschlossen werden, sie sollten notwendig die nachstehenden Prinzipien enthalten:

a) Die Wahl der Verantwortlichen, einschließlich der Pfarrer, der Bischöfe und des Papstes; eine entsprechende Struktur hat dem jeweiligen Wählerkreis das Stimmrecht zu gewährleisten.

b) Die Begrenzung der Amtsperiode für diese Verantwortlichen, entsprechend der seit Jahrhunderten in den Ordensgemeinschaften geübten Praxis[8].

c) Gewaltentrennung und Etablierung eines Systems von Kontrolle und Gleichgewicht („checks and balances") auf der Ebene der Pfarrgemeinderäte sowie der diözesanen, nationalen und internationalen Räte. Ebenso ein unabhängiges Rechtssystem, durch das die Verantwortung in angemessener Weise mit Pfarrern, Bischöfen und Papst geteilt wird.

d) Angemessene Vertretung aller Gruppen der Gläubigen auf allen Leitungs- und Entscheidungsebenen unter Einschluß der Frauen und der Minderheiten.

Strukturen zur Unterstützung vieler dieser Rechte existieren bereits, doch sind sie ungenügend entwickelt und bestehen für Millionen Katholiken nur auf dem Papier[9]. Aus diesem Grund fordert die ARCC als vordringliche nächste Schritte:

1. daß in jeder Pfarre und Diözese Pastoralräte verpflichtend eingeführt werden (soweit dies noch nicht geschehen ist); daß diese Räte nach demokratischen Prinzipien gewählt werden und daß sie wirkliche Entscheidungskompetenzen erhalten, um eine echte Teilung der Verantwortung zwischen Klerus, Ordensgemeinschaften und Laien zu gewährleisten.

[7] Adresse für den deutschsprachigen Raum: 7501 Woodcrest Ave., Philadelphia, PA 19151.

[8] Zur historischen, biblischen, kirchenrechtlichen und theologischen Begründung der Wahl der Kirchenleitung und der begrenzten Amtsdauer: vgl. *Leonard Swidler and Arlene Swidler* (Hg.), Bishops and People, Westminster Press, Philadelphia 1970.

[9] Vgl. dazu die ausgezeichnete Einführung zur Verwirklichung der nach dem Codex von 1983 bereits bestehenden Rechte von *James Coriden* in: *Leonard Swidler and Patrick Connor,* Alle Katholiken haben das Recht, München 1990.

2. In jeder Diözese sollen Gerichte etabliert werden, um das Recht zur Beschwerdeführung und das Recht auf angemessene Verfahrensweisen zu gewährleisten. Diese Forderung könnte verwirklicht werden durch die Ausweitung der Kompetenz bestehender Ehegerichte, wie dies bereits für den CIC 1983 überlegt wurde, oder die Schaffung neuer Verwaltungsgerichte, ebenfalls gemäß dem Codex. In beiden Fällen muß ein gerechtes und effektives System gewährleistet, promulgiert und verwirklicht werden.
3. Auf nationaler und internationaler Ebene sollen repräsentativ gewählte Synoden unter Mitwirkung von Laien und Klerus neben den nationalen Bischofskonferenzen, den Bischofssynoden und dem Papsttum als verfassungsmäßige Elemente einer kollegialen Kirchenleitung auf nationaler und weltweiter Ebene eingerichtet werden.

B. Der Status der Frau

Das am weitesten verbreitete und deutlichste Beispiel des trennenden Dualismus in der Kirche wie auch in der Gesellschaft ist der Dualismus zwischen Frauen und Männern, der in der Diskriminierung der Frauen resultiert. Dies widerspricht eindeutig der christlichen Taufe, die Frauen und Männer gleichberechtigt in die Gemeinschaft der Jünger Jesu aufnimmt: „Es gibt nicht mehr Mann und Frau . . . denn alle sind einer in Christus Jesus" (Gal 3, 28).
Zwar haben alle Menschen das Recht der Selbstbestimmung, in der Regel können Frauen dieses Recht innerhalb der Kirche nicht wahrnehmen. Dies war auch der Bischofssynode 1971 bewußt, wenn sie „für die Frauen den ihnen gebührenden Anteil an der Verantwortung und überhaupt am öffentlichen Leben, nicht zuletzt in der Kirche", forderte (De Iustitia in Mundo, 43).
Bedauerlicherweise wurde diese Empfehlung bislang nicht effektiv in die Praxis umgesetzt. Ehe dies geschieht und ehe ausreichende und adäquate Rollenmodelle für Frauen in kirchlichen Leitungsfunktionen vorhanden sind, werden Frauen nicht fähig und bereit sein, aktiv am Leben der Kirche teilzunehmen.
Daher fordert ARCC:
4. Jede Pfarre und Diözese, jede nationale, internationale oder andere entsprechende Organisation soll im Rahmen der gegenwärtig durch das Kirchenrecht gegebenen Möglichkeiten ohne Verzug die nötigen Schritte einleiten, kompetente Frauen im Verhältnis zu ihrer jeweiligen Mitgliederzahl in Führungs- und Entscheidungsfunktionen zu berufen. „Katholische Frauen haben das gleiche Recht wie Männer, zur Entscheidung über Finanzmittel und zur Ausübung der Amtsgewalt in der Kirche zugelassen zu werden" (Charta, Recht 26).
5. Jede Pfarre und Diözese, jede nationale, internationale oder andere entsprechende Organisation soll unverzüglich Schritte setzen, kompetente Frauen in alle ihnen nach dem derzeitigen Kirchenrecht offenstehende liturgische Ämter zu berufen, entsprechend ihrer jeweiligen Mitgliederzahl. Dies schließt die Funktion der Lektorin, Kommentatorin, Kantorin, der Leitung von Wortgottesdiensten, der Tauf- und Kommunionspendung sowie der Mesnerin ein.
6. Laien, Priester und Bischöfe sollen unter Einschaltung aller möglichen entsprechenden Vermittlungsinstanzen den Vatikan dringlich auffordern, kompetente Frauen so rasch wie möglich zum Diakonat, Priester- und Bischofsamt zuzulassen: „Alle Katholiken – ohne Rücksicht auf . . . [das] Geschlecht . . . haben das Recht, alle Dienste in der Kirche auszuüben, für die sie ausreichend vorbereitet worden sind, je nach den Bedürfnissen und mit Zustimmung der Gemeinde" (Charta, Recht 16).
7. Jede Pfarre und Diözese, jede nationale und internationale und entsprechende andere Organisation soll unverzüglich beginnen, jegliche sexistische und andere ausschließende Sprachformen in ihren Dokumenten auszumerzen: „Katholiken dürfen erwarten, daß sexistische Sprache in kirchlichen Dokumenten und Materialien vermieden wird und daß Symbole und Bilder für Gott nicht ausschließlich männlich sind" (Charta, Recht 32).
8. Jede kirchliche Einheit, insbesondere der Bischof, soll innerhalb der örtlichen, regionalen, nationalen und internationalen Gemeinschaften ihre prophetische Aufgabe in bezug auf die Anliegen der sozialen Gerechtigkeit erfüllen, vor allem im Hinblick auf die für gewöhnlich ohnmächtigsten Mitglieder der Gesellschaft: die Frauen.

8. Schlußfolgerungen

Dies möge als erster Stimulus genügen, um den Weg für eine Katholische Verfassunggebende Versammlung zu bereiten. Freilich wird diese Verfassunggebende Versammlung nicht in nächster Zukunft zustande kommen. Auch wird das (kirchliche) Establishment nicht die Initiative dazu ergreifen. Doch der Nachdenk- und Diskussionsprozeß über diese Versammlung und ihre möglichen Inhalte wird dazu führen, daß sie und die Werte, die sie symbolisiert – eine mündige, freie und verantwortliche katholische Kirche –, weltweit ins Bewußtsein der Katholiken dringen. Dann endlich wird eine solche Versammlung zunächst zu einer verwirklichbaren Möglichkeit und letztlich zur Wirklichkeit werden.

Unmöglich? Wer hätte 1958 die Möglichkeit der „Revolution" durch das II. Vatikanum oder die Revolution in Osteuropa 1989 ernsthaft erwogen? Was wir brauchen, ist Gottvertrauen; dann können wir mit aller verfügbaren Kreativität und Tatkraft arbeiten!

Übersetzung aus dem Englischen: Dr. Evelyn Hödl. – Anmerkung zum deutschen Text: Die der Charta entnommenen Textstellen sind zitiert nach: „Alle Katholiken haben das Recht", L. Swidler und P. Connor (Hg.), München 1990, 26ff. Die Textstelle aus dem Can. 208 wurde der deutschen Ausgabe des CIC 1983 entnommen, die Abschnitte aus dem Dokument der Bischofssynode 1971 sind zitiert nach: Texte zur katholischen Soziallehre (Hg. KAB Deutschlands), 1977.

Literarischer Text

Karl Rahner

Zum Wesen des Rechtes der Kirche

Der unermüdliche Arbeiter Karl Rahner verfaßte vor 30 Jahren – neben seiner Tätigkeit als Hochschullehrer, als Herausgeber des Lexikons für Theologie und Kirche und als Konzilstheologe – für das von ihm konzipierte und mitherausgegebene Handbuch der Pastoraltheologie eine Reihe von grundlegenden Beiträgen, davon auch einen zur Disziplin der Kirche (Band I, 333–343), aus dem wir einige Zitate bringen. So bedeutsam das Recht in der Kirche als eine Grundfunktion nach Rahner auch ist, muß neben dem Dienstcharakter besonders auch die Relativität des Kirchenrechts und die Notwendigkeit von Veränderungen unterstrichen werden. red

1. Das Wesen des Rechtes als partikuläre Grundfunktion der Kirche

Eine der Grundfunktionen der Kirche ist das Recht in der Kirche: „. . . die Vollmacht der Kirche, rechtliche Normen zu setzen; die rechtliche Natur vieler Institutionen und Vollzüge, die diesen schon durch die Stiftung der Kirche von Christus her zukommt; die Verpflichtetheit des einzelnen auf solche rechtliche Normen; die Normiertheit der einzelnen Handlungen der Kirche (zu der auch der einzelne Christ und sein Tun gehören) durch solche rechtliche Bestimmungen. Da nach katholischer Lehre die Kirche eine letzte, unabänderliche gesellschaftliche Struktur hat, die für alle Mitglieder der Kirche verbindlich ist, da es nach dieser Lehre von Christus her ein Amt mit Vollmacht gibt, das zur Ordnung des kirchlich-gesellschaftlichen Lebens für das Gewissen der Mitglieder verbindliche Normen setzen kann, da sogar die Spendung der Sakramente gesellschaftlich bedeutsame Tatbestände in der Kirche schafft, also auch eine rechtliche Bedeutung hat, ist nicht zu bezweifeln, daß es in der Kirche Recht gibt und dieses zu den Grundfunktionen der Kirche gehört. Natürlich hat dieses Recht in der Kirche als die Ordnung gesellschaftlichen Lebens, sosehr es auch unter den abstrakt formalen Begriff einer gesellschaftlichen Ordnung überhaupt fällt, seine spezifische Natur vom Wesen der Kirche im Unterschied zu jeder anderen Gesellschaft . . ."

2. Dienstcharakter und Relativität des Rechtes der Kirche

Das Recht in der Kirche hat, gesehen als Vollmacht in deren Träger, einen radikalen Dienstcharakter; gesehen als Verpflichtung in dem ihm Unterworfenen, eine eigentümliche Relativität.

„Zwar haftet einer rechtlichen Vollmacht zur Erhaltung einer gesellschaftlichen Ord-

nung, also dem Recht, immer und überall ein Dienstcharakter an, da die gesellschaftliche Ordnung als eine solche (im Unterschied zur geistig-personalen Einheit vieler in der Wahrheit und Liebe) selber einen bloß mittelhaften Charakter hat und darum nie Selbstzweck ist. Ordnung ist immer nur sinnvoll als Ermöglichung eines Geschehens im Menschen, das selbst nicht wiederum Ordnung ist. Aber dieser *Dienstcharakter* verschärft sich in ganz wesentlicher Weise in der Kirche. Denn die Güter, denen diese rechtliche Ordnung und die Vollmacht, sie aufrechtzuerhalten und evtl. zu erzwingen, dienen soll, liegen im Unterschied zu einer natürlichen Gesellschaft in einer wesentlich höheren Dimension, sie können gar nicht unmittelbar durch die Wirklichkeiten, die in der gesellschaftlichen Dimension als solcher liegen, hergestellt werden, da sie letztlich in der absolut freien Selbstmitteilung Gottes, in seiner substantiellen Wahrheit und Liebe und in dem Glauben und in der Liebe bestehen, die diese göttliche Selbstmitteilung allein dem Menschen möglich macht. Der unendliche Abstand, der zwischen Gott und Kreatur, Gnade und Natur, sakramentaler Gnade und sakramentalem Zeichen, göttlicher Wahrheit und menschlichem Wort besteht, obwaltet im Unterschied zu den Verhältnissen zwischen den Gütern einer innerweltlichen Gesellschaft auch zwischen dem Recht der Kirche (gleichgültig, ob es ‚göttliches' oder ‚menschliches' Recht ist, da beide Ordnungsstrukturen einer Gesellschaft sind) und dem Gut der göttlichen Selbstmitteilung, dem dieses Recht dienen soll. Von daher hat es seine absolute Dienstfunktion objektiver Art, die sich dann in das subjektive Bewußtsein der Vollmachtsträger umsetzen muß. Beides ist dann gegeben, wenn diese Amtsvollmacht mit dem Bewußtsein vollzogen wird, daß das Gut, das der einzige Sinn dieser Vollmacht ist, auch von Gott gegeben werden kann, ohne den Vollzug dieser Vollmacht, vor dem Recht und über dieses Recht hinaus. Eine solche Vollmacht kann also nie in einem magischen oder klerikalen Bewußtsein ausgeübt werden, als ob der Vollmachtsträger so im Besitz des von ihm zu vermittelnden Heilsgutes sei, daß es schlechterdings nur durch ihn allein vermittelt werden könnte.

Damit ist auch eine eigentümliche *Relativität des Rechtes* gegeben, insofern es sich als verpflichtende Norm an das ‚untergebene' Mitglied der Kirche wendet. Natürlich ist diese Relativität noch einmal sehr verschieden abgewandelt und gestuft, je nachdem es sich um das den Sakramenten, ihrer Notwendigkeit und Verpflichtung immanente Recht oder um außersakramentales Recht (bloßes der potestas iurisdictionis entsprechendes Recht), um göttliches oder menschliches Recht in der Kirche, um gesatztes Recht oder Gewohnheitsrecht, um zwingendes oder nachgiebiges, um vollkommenes oder unvollkommenes Recht handelt. Wenn wir hier aus pastoraltheologischen Gründen von einer Relativität des Rechtes sprechen wollen und dabei doch einigermaßen alles Recht zusammen betrachten, so bezieht sich diese Relativität des Rechtes auf das *Recht als solches,* d. h., insofern es sich wirklich um Normen der gesellschaftlichen Ordnung der Kirche handelt; also nicht auf die sittlichen Normen, insofern diese göttliches Gesetz der Offenbarung oder der Natur bedeuten und einen Sachverhalt aussprechen, der unmittelbar durch Gott allein gesetzt ist und in sich selber mittelhaft heilsnotwendig ist . . ."

3. Die Veränderlichkeit des Rechtes der Kirche

„Vom Wesen der praktischen Theologie her ist noch eine andere ‚Relativität' des Kirchenrechtes, soweit es ius humanum ist, hervorzuheben: seine Veränderlichkeit, das Recht und die Pflicht der Kirche, ihr Recht zu wandeln, es an die vorgegebene geschichtliche Situation anzupassen und dadurch selber wieder in einer letztlich freien und nicht adäquat ableitbaren Entscheidung diese Situation zu verändern . . . Eine eigentlich wissenschaftliche und dabei theologische Reflexion über die profane und heilsgeschichtliche Situation der Kirche als solche und damit die wissenschaftliche, kritische Nachprüfung der vorwissenschaftlichen Situationserfahrung ist nicht Gegenstand und Aufgabe der Kanonistik, aber gerade eine fundamentale Aufgabe der praktischen Theologie, wenn sie ihr eigenes Wesen richtig versteht . . ."

Bücher

Ein couragiertes Volk Gottes

Ernst Leuninger, Wir sind das Volk Gottes! Demokratisierung der Kirche, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main 1992, 168 Seiten.

Um über Demokratisierung in der Kirche zu diskutieren, wird man nicht gleich Robespierre zitieren, der meinte, daß jede Institution schädlich sei, die nicht davon ausgehe, daß das Volk gut und die Behörden verderbt sind. Vielmehr wird man im Hinblick auf die Wiederaufnahme des Gottesvolk-Begriffs des II. Vatikanums sich der Stellen im Exodus erinnern, an denen das Volk auf das Angebot Gottes antwortet – in freier Entscheidung. Die Geistbegabung, also das Recht auf Mitentscheidung und Mitverantwortung, wurde dann später auch allen zugesprochen.

Wie soll man die „vielen Wohnungen im Hause meines Vaters" verstehen, wenn nicht als die Wohngemeinschaft derer, die mit Jesus in und als ihre Mitte leben wollen? Doch nicht als eine patriarchale monarchische Kathedrale mit ausgegliederten Notschlafstellen für Almosenempfänger, die sich „in kindlicher Anhänglichkeit gegenüber dem Papst" üben. Die Teilhabe an der Kirche derer, die an Christus glauben, begründet ihre Würde, Sendung und Verantwortung. Dies sollte in einer zeitgemäßen gesellschaftlichen Verfaßtheit der Kirche zum Ausdruck kommen.

Im Kapitel über die Kirche als Volk Gottes werden die verschiedenen Kirchenbegriffe vom Volk Israels bis zur Kirchenkonstitution des II. Vatikanums analysiert – mit dem Schluß, es könne keine Stände geben, sondern nur „Dienste in Ämtern und Charismen". Bereits im 5. Jh. hatte die Professionalisierung des Amtes die Charismen auf die hinteren Ränge verwiesen. Auch das unausrottbar erscheinende Verständnis des Begriffs Laie als Nicht-Fachmann entstammt dem ständischen Wortgebrauch und ist nicht schriftgemäß. Im Apostolat der Laien (siehe 4. Kap. der Kirchenkonstitution) als Anteil an der Sendung des ganzen Volkes Gottes ist auch die herkömmliche Trennung in Kirche und Welt aufgehoben. Die Kirche, bisher dem Klerus, dem Stand der Vollkommenheit zugeordnet, war neben die Welt geraten und schickte die Laien in sie hinein. Kirche aber ist als Ganzes Sakrament der Heiligung der Welt, ihre Hinordnung auf Christus. Die Fixierung der Kirche auf das Amt ist bestenfalls im Teilbereich Organisation akzeptabel und kann daher kein dogmatischer Anspruch sein. Der Demokratiebegriff ist heute zum einen nicht einheitlich und zum anderen äußerst komplex und zudem in dauernder Entwicklung. Der Monarchismus der Kirche und die Dogmatisierung des Primats des Papstes, die wir erleben, deuten in die Richtung einer absoluten Monarchie. Ursprünglich sollten sie die Unabhängigkeit der lokalen Kirche vom Staat und damit auch den Menschen mehr Freiheit sichern. Hinsichtlich einer Demokratisierung der Kirche gibt es zur Zeit drei Möglichkeiten: Entweder rüstet man zu einem Kreuzzug der Restauration, oder wir erleben ein letztes Aufflackern eines klinisch bereits toten Machtanspruchs (da sollte man Trauerarbeit leisten), oder wir setzen den Kirchenbegriff des II. Vatikanums tatsächlich in die Realität um.

Ist die Kirche ein Ort der Freiheit? Freiheit äußert sich über das Selbstbestimmungsrecht – im öffentlichen Bereich über die Mitbestimmung. Stehen Kirche und Freiheit von ihrer Stiftung her in Beziehung? Die Freiheit ist eine Berufung durch Christus – befreit zur Liebe. Wer Christus nachfolgt, ist durch ihn befreit. Der Autor geht den verschiedenen Sichtweisen von Freiheit im Lauf der Geschichte nach und zeigt die Wechselwirkung von Kirche und Staat auch in der jeweils vermeintlichen Sicherstellung auf. Es geht nicht um ein Contra von ich und wir, sondern um die Balance der beiden, das heißt in einer Großorganisation Partizipation. Diese kann aber auch nicht verordnet werden. Resümierend meint der Autor, man könne der Kirche kaum einen Beitrag zur Befreiung der Menschen zuerkennen. Einen umso bemerkenswerteren ersten Schritt habe die lateinamerikanische Kirche getan und diesen Ansatz im Grunde auch in Rom durchgesetzt. In jüngster Zeit ging diesen Weg auch die Kirche in den sog. Oststaaten und auch der Papst selbst in Polen. Da ergeben sich viele Fragen: Worin liegen die

Schwierigkeiten der Demokratisierung eigentlich begründet? Liegen sie noch im rationalen Bereich? Wird Autorität mit Macht vermischt oder verwechselt? Gibt es die Angst des Autoritätsverlusts? Könnten Formen des Gehorsams ins Wanken geraten? Wie versteht das Lehramt den Prozeß der heutigen Demokratisierungsdiskussion? Welche Art von Dialog wird geführt? Wo liegen die Grenzen für Mitsprache und Dialog bei Lehräußerungen? Soll Demokratie Lebens- oder Herrschaftsform der Kirche sein? Kann eine Kirche, die sich nicht ändern kann, zukunftsbestimmend wirken? Darf man annehmen, daß ohne die Mitwirkung der Gläubigen als den eigentlichen Handlungsträgern der (Neu-)Evangelisierung und Inkulturation auch die besten Papiere der Zentrale letztlich Makulatur sind? Längst anstehende Strukturprobleme lassen sich nicht über gelegentliche Verbesserungen des Umgangsstils lösen ... Es geht ja nicht darum, ob das Amt oder das Volk herrscht, sondern darum, sich in den Willen Gottes zu begeben und ihn zu realisieren, also darum, wie dieser Wille am besten erkannt und verwirklicht werden kann. Nach einem Überblick über verwirklichte Demokratisierungsansätze in der Kirche im Lauf der Geschichte stellt der Autor zwölf Thesen vor, wie ein Teil einer Demokratisierungstheorie aussehen könnte, wenn sich ähnlich der Option für die Armen eine Option zur Demokratisierung durchsetzen könnte. Dabei müßten sich Hierarchie und Demokratisierung nicht gegenseitig ausschließen, wenn nämlich Amt als „zum Dienst gewählt" und Demokratie als Lebens- und Herrschaftsform im Prozeß (Option) verstanden würden. Amtsträger sollten dabei für das Ganze sorgen, nicht aber einsam die Details bestimmen. Ein Demokratisierungsprogramm ermutigt jedenfalls zur Mitarbeit an der Sendung „durch wachsende Teilhabe an der Gestaltung der Kirche". *Otto Krinzinger, Wien*

Walbert Bühlmann, Zivilcourage in der Kirche, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1992, 176 Seiten.

Nicht der Wissenschafter Bühlmann hat dieses Buch geschrieben, sondern der Christ Bühlmann, der an der Krise seiner (vor allem Amts-)Kirche leidet, sich ärgert, besorgt ist, nach Lösungen sucht, der andere tröstet, ermutigt und neue Zuversicht ausstrahlt: Wir sind Kirche und nicht ihr Gegenüber, denn wir haben den Hl. Geist mit und in uns. Also mitdenken, mitreden, mitentscheiden und mitgestalten und nicht nur beten, gehorchen und bezahlen. – Hoffentlich fühlt sich der Autor jetzt etwas wohler! Man möchte dem Buch ein kirchliches Verbot wünschen, damit es viele lesen. Denn sie werden sich in zahlreichen Passagen wiederfinden, wenn ihnen die traditionsgebundene Weise des Leitungsstils der römischen Kurie ein Ärgernis ist. Dann mag es tröstlich und wohltuend sein, sich in der guten Gesellschaft des Autors zu wissen. Was ihm mißfällt, das sagt er unverblümt. Aber auch wie dem zu begegnen ist, was sich mit dem Geist Jesu oder den Ergebnissen des II. Vatikanums nicht vereinbaren läßt: es kommt im Titel des Büchleins klar heraus. Es braucht die Zivilcourage aller Christen, wenn wir als Kirche die Aufgaben dieser Zeit ernsthaft angehen wollen. Die Herausforderung ist da.

Bühlmann nennt die Dinge sachlich bei ihrem Namen. Er provoziert nicht, aber er verharmlost auch nicht. Tief besorgt um die Entwicklungen in unserer Kirche, besser in unseren Kirchen, weiß er, daß jede Entwicklung Krisen hat und daß Heilsgeschichte noch nie eine heile Geschichte war. Die ersten Wortspiele des Buches bringen gleich das Grundanliegen: Wenn die Kirche im 3. Jahrtausend nicht nur überleben, sondern neu aufleben soll, dann dürfen ihre Mitglieder nicht austreten, sondern müssen entschieden auftreten. Das Rüstzeug für einen derartigen Prozeß des Aggiornamento sind die Ergebnisse des letzten Konzils – für mächtige Gruppen im Vatikan ein „Unheil" und daher ihr Bemühen um Restauration, vorwiegend über das Mittel der Bischofsernennungen. Auch andere Probleme werden angesprochen: Bußfeiern mit sakramentaler Lossprechung, Laienpredigt, Frauen im Altarraum usw. Von Feudalkirche ist die Rede, auch davon, daß die Treue zum Papst in Verruf gerät. Das erläutern 20 Seiten zu Bischof Haas und zehn Seiten zu österreichischen Bischöfen. Der Autor sucht nach Auswegen aus solchen Irrwegen und findet sie in der Rückbesinnung auf das leitende Lebensprinzip, den Heiligen Geist im Denken der evangelisch-urchristlichen Gemeinden, die auch

noch keinen Klerikalismus kannten, denen Triumphalismus und Mystizismus des Amtes fremd waren. Damals gab es noch keine Ismen. Zentralismus, Legalismus und Konservativismus werden als heute besonders verhängnisvoll für die Kirche beschrieben. Wie könnte sich der notwendige Wandel vollziehen? Indem viele gleich von der Kirche träumen – wie Morris L. West im Lazarus? Wird es weniger Struktur, dafür aber mehr Leben an der Basis geben? Weniger Kirchenrecht und dafür mehr Evangelium? – Bühlmanns Antwort und Aufforderung: Ja, mit Zivilcourage in der Kirche! *Otto Krinzinger, Wien*

Leonard Swidler – Patrick Connor (Hrsg.), „Alle Katholiken haben das Recht . . .“ Freiheitsrechte in der Kirche, mit einer Einführung von *Norbert Greinacher,* Kösel-Verlag, München 1990, 190 Seiten.

Das weltweite Eintreten der katholischen Kirche für Menschenrechte kann nur dann die notwendige Glaubwürdigkeit bekommen, wenn dieselbe Kirche auch den eigenen Mitgliedern und MitarbeiterInnen ein Minimum an Rechten und Rechtssicherheit zugesteht, die modernen rechtsstaatlichen Systemen längst selbstverständlich sind. Schon die römische Bischofssynode 1971 hat dies klar formuliert: „Im eigenen Bereich der Kirche ist jedes Recht unbedingt zu achten.“ (JM 42) Nicht nur die aktuellen Konflikte um Lehrstuhlbesetzungen und Bischofsernennungen, um die Schließung von (befreiungs-)theologischen Ausbildungsstätten und um die CLAR machen deutlich, in welchem Maße kirchliche Amtsträger sogar gegen die von ihnen selbst aufgestellten Regeln verstoßen oder sie zu umgehen versuchen, was von vielen Christen zu Recht als Skandal empfunden wird.
Sehr viel stärker als hierzulande besteht offenbar in der US-amerikanischen katholischen Kirche das Bewußtsein, daß der innerkirchliche Umgang der Christen miteinander rechtlicher Regelungen bedarf, daß dabei durchaus ein innerer Zusammenhang von „Menschenrechten“ und „Christenrechten“ besteht und man die Verwirklichung von „Christenrechten“ nicht nur ethischen Appellen zu einer christlichen Nächstenliebe überlassen darf, sondern daß sie auch im Kirchenrecht selbst verankert sein müssen. Es ist vermutlich Norbert Greinacher und dem Komitee „Christenrechte in der Kirche“ zu verdanken, daß mit dem vorliegenden Band in deutscher Übersetzung der Stand der Diskussion in der US-amerikanischen Kirche zugänglich gemacht wurde, wo diejenigen TheologInnen, die sich um solche Fragen kümmern, weit weniger an den Rand gedrängt werden als bei uns. Die Herausgeber sind führende Mitglieder der „Vereinigung für die Rechte der Katholiken in der Kirche“ (ARCC), die 1980 gegründet wurde und eine über den kirchenrechtlichen Codex von 1983 hinausreichende „Charta der Rechte der Katholiken in der Kirche“ veröffentlicht hat, die auch abgedruckt ist (26–31). Sie reichen von der Gewissensfreiheit (Recht 1) über das Recht der Katholiken, ihren Dissens bezüglich Entscheidungen der kirchlichen Autoritäten öffentlich zu äußern (Recht 8), bis hin zum Recht auf Vermeidung einer sexistischen Sprache (Recht 32). Den Hauptteil des Buches machen genaue Erläuterungen und Begründungen zu jedem einzelnen dieser 32 Rechte aus. Im Anhang werden relevante Canones des Codex von 1983, die UNO-Menschenrechtserklärung und wertvolle Hinweise zu Gruppen und Initiativen, die sich für „Christenrechte“ engagieren, abgedruckt.
Insgesamt ist so eine nicht nur für kirchenrechtlich interessierte Katholiken wichtige Sammlung entstanden.

Gerhard Kruip, Würzburg

Büchereinlauf

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

Von Balthasar Hans Urs, Licht des Wortes. Skizzen zu allen Sonntagslesungen, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg/Br. 1992, 344 Seiten, DM 38,–.

Baumer Iso, unter Mitarbeit von *Hans Cichon,* Max von Sachsen. Prinz und Prophet. Jugend und Ausbildung. Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Schöpfung, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1992, 388 Seiten, sFr 49,–.

Böhnke Michael – Reich K. Helmut – Ridez Louis (Hrsg.), Erwachsen im Glauben. Beiträge zum Verhältnis von Entwicklungspsychologie und religiöser Erwachsenenbildung, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1992, 208 Seiten, DM 49,80.

Delbrêl Madeleine, Leben gegen den Strom. Denkanstöße einer konsequenten Christin, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 160 Seiten, DM 26,80.

Domek Johanna OSB, Sehnsucht weiß mehr. Vom geistlichen Suchen und Finden, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 110 Seiten, DM 17,80.

Von Drücker Uwe, mit einem Vorwort von *Walter Scheel,* Die Kinder der Straße. Überleben in Südamerika, Fischer Taschenbuch Verlag, Band-Nr. 11347, Frankfurt am Main 1992, 240 Seiten, DM 14,90.

Easwaran Eknath, Der Ruf des Universums. Neue Sensibilität für das Leben, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 180 Seiten, DM 28,–.

Eickhoff Klaus, Gemeinde entwickeln für die Volkskirche der Zukunft. Anregungen zur Praxis, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, 364 Seiten, DM 39,80.

Fischer Balthasar (hrsg. von *Albert Gerhards* und *Andreas Heinz*), Redemptionis mysterium. Studien zur Osterfeier und zur christlichen Initiation, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1992, 299 Seiten, DM 48,–.

Fröhlich Roland, Große illustrierte Kirchengeschichte. Die Erfahrung von 2000 Jahren, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 280 Seiten, DM 68,–.

Geist Heinz, Maria – Prophetin des Glaubens. Marienpredigten, Echter Verlag, Würzburg 1992, 120 Seiten, DM 19,80, S 154,40.

Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur. Band 12. Erster und zweiter Weltkrieg. Demokratien und totalitäre Systeme (1914–1958), hrsg. von *Jean-Marie Mayeur,* deutsche Ausgabe bearbeitet und hrsg. von *Kurt Meier,* Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 1248 Seiten, Subs.-Preis DM 198,–, ab 1. Jänner 1994 DM 248,–.

Giussani Luigi, Zum Unendlichen offen. Die Frage nach dem religiösen Sinn. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg/Br. 1992, 224 Seiten, DM 36,–.

Gross Walter – Kuschel Karl Josef, „Ich schaffe Finsternis und Unheil!" Ist Gott verantwortlich für das Übel? Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992, 236 Seiten, DM 42,–.

Heinz Andreas – Rennings Heinrich (Hrsg.) in Verbindung mit dem Deutschen Liturgischen Institut, Trier, Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. Für Balthasar Fischer, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 546 Seiten, DM 78,–.

Kaefer Herbert, Viele kleine Schritte tun. Schüler- und Familiengottesdienste. Frieden – Gerechtigkeit – Schöpfung, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 192 Seiten, DM 24,80.

Kestler Joachim, Der Umgang mit Jesus macht frei. Predigten zum Lesejahr A, Echter Verlag, Würzburg 1992, 156 Seiten, DM 29,–, S 226,20.

Kohler Marc Edouard, Kirche als Diakonie: Ein Kompendium. Illustrationen von *Bruno Sommer,* hrsg. vom Kirchenrat der Evangelisch-Reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, Theologischer Verlag, Zürich 1991, 304 Seiten, sFr 28,–, DM 34,–.

Leiser Udo – Schwartz Wolfgang, Neue Rorate-Gottesdienste. Frühschichten, Jugendvespern, Wortgottesdienste, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 96 Seiten, DM 14,80.

Oosterhuis Huub, Dein ist die Zukunft. Meditationen – Gebete – Lieder von Advent zu Advent, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 176 Seiten, DM 24,–.

Religion im Film. Lexikon mit Kurzkritiken und Stichworten zu 1200 Kinofilmen, erarbeitet von *Peter Hasenberg, Johannes Horstmann, Reinhold Jacobi, Werner Jungeblodt, Wolfgang Luley, Helmut Morsbach* und *Joachim Zöller,* Katholisches Institut für Medieninformation (KIM), Köln o. J. (Pattloch-Verlag), 361 Seiten, DM 39,80.

Richter Klemens, Darum kommen wir vor dein Angesicht. Vom Sinn des liturgischen Gebets, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 152 Seiten, DM 22,80.

Sattler Dorothea, Gelebte Buße. Das menschliche Bußwerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992, 454 Seiten, DM 48,–.

Schönborn Christoph, Weihnacht. Mythos wird Wirklichkeit. Meditation zur Menschwerdung, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg/Br. ^{2}1992, 87 Seiten, DM 16,–.

Seuffert Josef (Hrsg.), unter Mitarbeit von *Günther Duffrer* und *Rupert Berger,* Neues Werkbuch zum Gotteslob. Lesejahr A, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 272 Seiten, DM 32,–.

Sievernich Michael SJ – Camps Arnulf OFM – Müller Andreas OFM – Senner Walter OP (Hrsg.), Conquista und Evangelisation. 500 Jahre Orden in Lateinamerika, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992, 486 Seiten, DM 48,–.

Speyr Andrienne von, Bei Gott und bei den Menschen. Gebete, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg/Br. 1992, 112 Seiten, DM 19,–.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Leo Karrer ist Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz.

Ilona Riedel-Spangenberger ist Professorin für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät der Universität Trier.

Bruno Primetshofer CSsR ist Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Heinrich Schneider ist emeritierter Professor für Politikwissenschaften an der Universität Wien; er war Stellvertretender Delegationsleiter der Delegation des Heiligen Stuhles bei den Wiener KSZE-Verhandlungen und seit 1992 beim KSZE-Sicherheitsforum.

Evelyne Menges (Sr. Dominica OCist), Lic. iur. can., ist Rechtsanwältin und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Kanonistischen Institut München.

Franz Nikolasch ist Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Universität Salzburg.

Günter Virt ist Professor für Moraltheologie an der Universität Wien.

Johannes Gründel ist Professor für Systematische Theologie/Moraltheologie an der Universität München.

Hans-Georg Ziebertz, Dr. theol., ist Universitätsdozent in der Fachgruppe Empirische Theologie der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Nijmegen.

Knut Walf ist Professor für Katholisches Kirchenrecht an der Universität Nijmegen.

Urs Josef Cavelti, Dr. iur., ist Kantonsrichter und seit 1991 Präsident des Kantonsgerichts St. Gallen.

Leonard Swidler ist Professor für Katholische Spiritualität und Interreligiösen Dialog an der Temple University, Philadelphia, und Mitbegründer und Herausgeber des Journals für ökumenische Studien.

Leitartikel

Peter F. Schmid

Neue Manns-Bilder?

Auf dem Weg zu einer Emanzipation der Männer

Die Frauen haben den ersten Schritt getan

Kein Zweifel: Die Frauen haben die Zeit genutzt und sich weiterentwickelt. Die Emanzipation der Frauen ist schon lange nicht mehr den „Emanzen" vorbehalten. Für eine immer größere Zahl von Frauen ist ein neues, unverkrampftes Selbstbewußtsein inzwischen zur Selbstverständlichkeit geworden. Sie verstehen sich einfach als Frauen und leiten ihre Identität aus ihrem Frausein her – nicht aus ihrer Beziehung zu den Männern.

Und irgendwann ist das auch den Männern aufgefallen, zumindest den meisten. Den traditionellen wohl zu allerletzt: Das sind die, die Frauen von Natur aus für geeigneter halten, Kinder aufzuziehen, selbst aber Ernährer und Erhalter der Familie zu sein. Die meinen, Männer müßten beim Kennenlernen stets den ersten Schritt machen. Die fest davon überzeugt sind, Männer hätten größere gesellschaftliche Verpflichtungen zu tragen und seien daher unfreier. Und die „natürlich" glauben, Sexualität sei für Männer wichtiger als für Frauen[1].

Aber irgendwann hat auch ihnen zu dämmern begonnen: So wird es wohl nicht mehr lange weitergehen. Vielleicht haben sie es an ihren Söhnen zuerst bemerkt. Oder am Bild, das die Medien von den Geschlechtern transportieren. Oder an der zunehmenden Wahrscheinlichkeit, mit Texten, die bei der Formulierung auf das weibliche Geschlecht keine Rücksicht nehmen, anzuecken. Oder am eigenen oder des Kollegen Herzinfarkt[2]. Oder aber an ihren Frauen.

Die Männer spüren die Notwendigkeit eines neuen Selbstverständnisses . . .

Denn nicht zuletzt durch den feministischen Aufbruch sind die Männer in Zugzwang geraten: Söhnen und Vätern, Ehemännern und Singles, Chefs und einfachen Angestellten bleibt nichts anderes übrig, als sich auf die Suche nach einem neuen Selbstverständnis zu machen. Bibliotheken[3] und Selbsterfahrungsgruppen werden damit gefüllt. Ein „neuer Männertyp" wird propagiert: Der

[1] Repräsentative Umfrage im Auftrag der Katholischen Männerbewegung in Österreich (Kathpress Nr. 136 v. 17. 7. 1992, S. 3).

[2] Männer leben kürzer (in Österreich 7 Jahre) und gefährlicher (2/3 aller Notfallpatienten, 3/4 aller Mordopfer), schaden sich selbst systematischer (in Spitälern für chronisch Kranke sind doppelt soviele Männer) und bringen sich dreimal so häufig um. Das medizinische Bild des Herzinfarktpatienten ist identisch mit dem Idealbild des „richtigen Mannes" der Leistungsgesellschaft; nach *M. Hofer,* Männerarbeit, in: bakeb informationen 3 (1991) 3.

[3] Einige Titel: *A. u. L. Colman,* Der Vater. Veränderungen einer männlichen Rolle, München 1991; *S. Keen,* Feuer im Bauch. Über das Mann-sein, Hamburg 1991; *S. Osherson,* Die ersehnte Begegnung. Männer entdecken ihre Väter, Köln 1990; *R. Rohr,* Der wilde Mann. Geistliche Reden zur Männerbefreiung, München 1986; *L. Yablonski,* Du bist ich. Die unendliche Vater-Sohn-Beziehung, Köln 1991. Siehe auch die Buchbesprechungen in diesem Heft.

„wilde Mann" als Transzendierung der einseitigen Charakterisierung des „Macho" wie des „Softie". Das Buch vom „Wilden Mann"[4] führte fast ein Jahr lang die Bestsellerliste der New York Times an: Im Grimmschen Märchen ist der „Eisenhans" ein Königssohn, der auszog, um, begleitet vom Wilden Mann, durch Spontaneität und direkten Kontakt zur Natur, durch leidenschaftliches und entschiedenes Handeln, aber auch durch Leidensfähigkeit, Besonnenheit und Selbstdisziplin vom Knaben zum Mann zu werden. Die darin enthaltene Mischung aus Empfindsamkeit und Härte, Mythos und Psychologie übt für eine große Zahl eine gewaltige Faszination aus.

Viele Männer sind mit Frauen verheiratet, die längst nicht mehr die Frauen sind, um derentwillen sie die Männer einst geheiratet haben. Ehe- und Partnerschaftskrisen sind die unausweichlichen Folgen dort, wo die Männer noch immer den überkommenen Rollenvorstellungen verhaftet sind, während für die Mehrzahl der jungen Frauen die feministischen Themen und politisches Bewußtsein eine Selbstverständlichkeit geworden sind.

Männer entdecken Unsicherheiten – und sie gestehen sie sich auch ein. Der Abschied von traditionellen Machtpositionen und entsprechenden Rollenverteilungen fällt vielen von ihnen einerseits schwer, andererseits wollen sie nicht als rückständig etikettiert werden und „mitziehen".

Zusammen mit dem schrumpfenden Einfluß traditionell männlicher Bastionen wie Militär, Kirche oder politische Parteien kommt es langsam zu einer „Entpatriarchalisierung"[5], weicht sich die Polarisierung zwischen den Geschlechtern fast überall in der Gesellschaft auf.

Auch in der Kirche, einer der letzten Männerbastionen, deuten Auseinandersetzungen um Ministrantinnen und die Weihefähigkeit der Frauen eher auf Rückzugsgefechte als auf Souveränität der Männer hin.

. . . aber sie haben sich noch kaum geändert

Die Männer sind also zunehmend unter Druck geraten. Aber das heißt noch lange nicht, daß sie sich deshalb auch schon wirklich geändert hätten. Vom Erkennen der Notwendigkeit bis zur tatsächlichen Änderung ist es ein weiter Weg. So ergab erst eine im Vorjahr in Österreich durchgeführte Umfrage[6] eine nach wie vor starke Verankerung des traditionellen Männerbildes und eine Änderung nur an der Oberfläche. Danach sind die Männer

[4] *Robert Bly,* Eisenhans. Ein Buch über Männer, München 1991; orig. 1990.
[5] *Eva Kreisky* bei einem Symposium zum Thema „Männerbünde" in Graz im Juni 1992.
[6] Kathpress, a. a. O. (Die Auswertung der Daten liegt noch nicht vor.)

zwar zunehmend bereit, traditionellerweise „Frauenbereichen" zugeordnete Arbeiten wie Kinderpflege, Kindererziehung und Haushalt zu übernehmen, aber in Krisensituationen, so meinen etwa immer noch 60 Prozent sogar jener Männer, die sich als „nicht traditionell" bezeichnen, sollten zuerst die Frauen entlassen werden.

Die Folgerung aus der Untersuchung: Der Mann gibt sich partnerschaftlicher, aber in Krisenfällen greift er auf traditionelle Männerbilder zurück. Die Neigung zu autoritärem Verhalten ist traditionell mit dem herkömmlichen Männerbild fest verbunden. (Was sich dahinter an Unsicherheit und Identitätsmanko findet, davon können Psychotherapeuten und Psychotherapeutinnen ein Lied singen.) Noch schlimmer aber ist die damit immer auch verbundene Neigung zu Gewalt. Und – nicht wirklich überraschend: Die Männer sind umso traditioneller eingestellt, je kirchlicher und religiöser sie sind. Religiosität und Kirchenbindung hemmen die Modifikation des Selbstbildes im statistischen Schnitt bei den Männern eher, als daß sie sie fördern.

Angesichts der Bedrohung, die die „Herren der Schöpfung" empfinden, könnte durchaus – zumindest vorübergehend in Form eines Pendelausschlags in die Gegenrichtung – ein neuer männlicher Chauvinismus die Folge sein. Wie eine ähnliche Reaktion auf Aufbruchstendenzen in der Kirche nur zu gut bekannt ist. Daß Karrierefrauen in Chefetagen vorzudringen beginnen, macht angst, und nicht wenige Männer wollen solchem Spuk ein Ende bereiten, bevor er sich auszubreiten beginnt. Auch die allerorts beobachtbaren zunehmenden faschistischen Tendenzen haben damit zu tun.

Die notwendige „Männerbefreiung" wirft Fragen auf . . .

Andererseits sind mehr und mehr Männer bereit, einen anderen Weg zu gehen, nicht zurück, sondern nach vorne – auch wenn er in eine ziemlich ungewisse Form des Selbstverständnisses und Zusammenlebens führt. Und dieser Weg heißt: Die Männer müssen sich ebenfalls emanzipieren. Aber was heißt das und wie soll das vor sich gehen?

. . . nach dem Selbstverständnis als männlicher Mensch . . .

Die für eine solche „Männerbefreiung" (ironisches Schlagwort: „E*mann*zipation") notwendige Neuorientierung wirft für die Betroffenen zunächst eine Unmenge von Fragen auf, die alle noch nicht letztlich zu beantworten sind: Wer ist man eigentlich, wer ist „Mann" eigentlich? Und zwar als Mann, nicht als Chef, Vater, Liebhaber, sondern ganz einfach als männlicher Mensch? Also noch „vor" Rollenverteilung, Geschlechterkampf und Beanspruchung von Machtpositionen. Wie sieht es aus, das Männerbild der neuen Mannsbilder?

Wo findet er seine Identität, der „neue Mann"? Irgendwo zwischen Rambo und Woody Allens Versagertypen, zwischen androgynen Superstars und biederen Hausmännern? Oder nicht irgendwo dazwischen, sondern auf einer neuen Ebene, die sich nicht durch Abgrenzung und Ab- oder Aufwertung von anderen (Frauen und Männern), sondern durch ein neues Selbstverständnis auszeichnet, das aus der Erschließung eines bislang ungenutzten Potentials rührt?

. . . nach Emotionalität und Sexualität . . .

Wie geht ein solcher Mann mit seinen Gefühlen um? Wenn die Geringschätzung der Emotionen durch die Machos, die Macher und die Pusher „out" ist und die Softies und die „feministischen Männer" mit ihrer Totalabsage an Härte und Durchsetzungskraft auch nicht der Weisheit letzter Schluß sind, was ist dann „Männlichkeit" eigentlich? Wie macht „Mann" es: hart sein *und* Schwäche zeigen können? Wie fühlt sich authentische männliche Zärtlichkeit an? Wie kann sich „das starke Geschlecht" durchsetzen, ohne gleich wieder „typisch männlich" zu rivalisieren? Und was heißt: Die Männer müßten über ihre Gefühle männlich und die Frauen darüber weiblich reden können?

Wie kann ein genuines, kongruentes Verständnis männlicher Sexualität gefunden werden? Angenommen, die Klischees, die mit Leistungsansprüchen und Potenzdruck verbunden sind, ließen sich lockern, wie würde sich dann männliches Begehren und Begehrtwerdenwollen zeigen? Und wie sieht – jenseits von Potenz und Befriedigung – die männliche Seite des Kommunikationsaspekts von Sexualität, die Körpersprache des männlichen Menschen aus? Was haben solche Männer zu geben, wie sieht ihre Hingabe aus?

. . . nach gleich- und verschiedengeschlechtlichen Beziehungen . . .

Wie kann überhaupt eine Änderung der Männer gefördert werden? Ist dazu ein neuer Geschlechterkampf erforderlich, eine Offensive der Männer, die die Defensivposition der letzten zwei Jahrzehnte satt haben? Oder ein vorübergehender Rückzug in nicht-koedukative Bereiche, in Männergruppen und andere neue Formen der Männerbünde? Welche Gruppen – jenseits traditionell „männerbündlerischer Zusammenschlüsse" mit ihren kryptofaschistischen und homophoben Tendenzen – haben die Männer den Frauen entgegenzusetzen?

Wie geht der „neue Mann" mit seinen Mit-Männern um? Wie können Männer ihre tiefsitzende Angst vor Homosexualität überwinden und Männerfreundschaften schließen? Wie sehen Männergruppen aus, deren emotionale Qualität nicht vorwiegend der Abwehr der Frauen oder der verdrängten Befriedigung gleichgeschlechtlicher Be-

dürfnisse und Wünsche dient? Wie können sie zu neuen Formen von Gemeinschaft finden, ohne daß die Verbündung der Männer die Absicherung oder Wiedererringung der Dominanz zum Ziel hat?

... nach Konfliktaustragung und Erziehung ...

Wie können die unvermeidlichen Konflikte (im einzelnen Mann, zwischen Männern, zwischen den Geschlechtern) konstruktiv bewältigt werden? Wie wird die Reaktion der Frauen auf einen neuen Aufbruch der Männer sein? Wie kann eine neue Kultur der Konfliktaustragung zwischen den Geschlechtern gefunden werden? Wenn es so etwas überhaupt schon geben kann, wie kann in dieser Situation ein neues Miteinander von Frauen und Männern aussehen?

Was können Frauen dazu tun, die Männer zu unterstützen? Wie müssen Mütter ihre Söhne erziehen, damit sie nicht aus der Angst, Muttersöhne zu bleiben, sich wieder in Frauenverachtung und -diskriminierung, gepaart mit Mutter- und Madonnenverehrung, flüchten? Wie müssen Väter ihre Söhne erziehen, so daß diese das Gefühl haben werden, in ihren Vätern Vorbilder gehabt zu haben und Männer, die bereit waren, sich der Auseinandersetzung zu stellen?

... nach Kultur und Religion

Welche Rolle spielt der vermehrte Einfluß anderer Kulturen, wie etwa des Islam, in denen eine strikte Trennung von Frauen und Männern stattfindet?

Wie kann das traditionelle, durch und durch männlich geprägte Bild vom „Gott Vater" oder jenes vom „Herrgott" überwunden werden zu einem persönlichen, aber nicht geschlechtsfixierten Gottesbild, zu einem solidarischen Gottesbild, das patriarchale Vorstellungen überwindet? Ist Gott als „Freund des Lebens" eine Alternative zum „Vater unser?" Finden sich alternative Männerbilder in der Bibel und der kirchlichen Tradition?

Wie kann Seelsorge durch diese Männer, mit und an ihnen geschehen? Warum bleiben die Männer oft weg, wo Frauen in pastoralen Bereichen tätig werden, die bislang vorwiegend oder ausschließlich von Männern ausgeübt wurden? Was verunsichert sie offenbar so, daß sie das Feld räumen? Was sind die Konsequenzen für das Selbstverständnis der Priester und Ordensmänner?

Wie muß in der Kirche mit Männern geredet werden? Wie muß über Männer geredet werden? Und vor allem: Wie müssen Männer in der Kirche reden?

Das ungehobene Potential: Ein neues Verständnis von Potenz

Fragen über Fragen. Aber allen Männern (und Frauen), die sich ihnen aus einem so veränderten Bewußtsein stellen, ist klar: Ziel kann weder eine Feminisierung der Ge-

sellschaft sein, noch kann Männeremanzipation heißen, daß die Männer so werden, wie die emanzipierten Frauen glauben, daß sie sein sollten[7].

Diese Männer ahnen, daß ein „postfeministisches Männerbild" nicht gegen irgend jemanden gerichtet sein kann, sondern auf einem neuen Selbstwertgefühl beruht, dessen Quelle weder Schuldgefühle noch Abwehr sind. Sie sind überzeugt, daß gegenseitige Schuldzuweisungen zwischen den Geschlechtern in keine veränderte Zukunft führen.

Diesen Männern ist die Karriereleiter nicht mehr alles, aber deswegen wollen sie noch lange nicht Leistung und Erfolg geringschätzen. Die Natur und deren Schutz hat für sie einen neuen Stellenwert erhalten, aber deswegen ziehen sie nicht in den Wald oder ernähren sich ausschließlich von Müsli und Früchten.

Sie wollen Stärke, aber nicht Herrschaft. Sie wollen zu ihren Stärken ebenso stehen wie zu ihren Schwächen.

Die „neuen Männer", oder besser jene Männer, die Ansätze zu einem neuen Selbstverständnis spüren, müssen sich selbst auf einen risikoreichen Weg machen.

Sie können dazu aber bereits einiges an Rüstzeug mitnehmen: Das Wissen darum, daß mit Hirn, Kraft und Geld allein das Leben nicht zu meistern ist, daß Rationalität, Potenz und Macht allein nicht glücklich machen. Die Frucht der Entdeckung auch jener Seiten in sich, die traditionellerweise dem Weiblichen zugeordnet werden: Herz, Mitgefühl und Emotionalität, Geduld und Liebe. Das sichere Gespür: Da ist ein vernachlässigtes Potential an Sensibilität, Partnerschaftlichkeit, Liebesfähigkeit und vielen anderen, gern „feminin" genannten Anteilen der eigenen Person, die es zu akzeptieren gilt. Die Überzeugung, daß es notwendig ist, *diese* Potenz zu aktualisieren.

Die Männer, die zu solcher Metanoia entschlossen sind, ahnen auch: Das Abgeben von Macht, das Abstreifen von Klischees, die Überwindung der Sicherheit, die die traditionelle Rolle bietet, könnte auch zu neuer Freiheit führen – auch wenn diese zunächst angst macht.

Es gilt, wieder einmal, neu anzufangen (Mt 4, 17).

[7] *Hofer*, a. a. O.

Artikel

Brigitte Kahl

Kain und Abel: Von Geburt und Wiedergeburt des Mannes

Ein Versuch, Gen 4 im Textganzen der biblischen Urgeschichte zu lesen

I. Eine Sündenfallgeschichte des Mannes

Was hat uns die Geschichte von Kain und Abel (Gen 4) über das Verständnis des Mannes zu sagen? Daß Gott von Kain, dem autonomen Mann, verlangt, Gutes zu tun und über die Sünde zu herrschen; nicht eifersüchtig auf den nachgeborenen, schwächeren Bruder zu schauen und der Versuchung, ihn zu „erledigen", zu widerstehen. Es ist spannend zu lesen, was der Vergleich mit Gen 3 für das Verständnis der Geschichte Kains und für die Anforderungen Gottes an den „Mann" ergibt. *red*

Durchaus kontrovers ist die Geschichte von Kain und Abel über die Jahrhunderte hinweg in den verschiedensten theologischen, psychologischen, kulturhistorischen Deutungskategorien gelesen worden; mit ihrer prägnanten Darstellung des Urkonfliktes von Bruderrivalität und Brudermord gehört sie, so scheint es, selbst in nachchristlichen Kontexten noch zu den halbwegs geläufigen Wissensbruchstücken aus dem Reservoir biblischer Erzählstoffe. Aber Gen 4 erzählt nicht einfach eine Brudergeschichte, sondern viel pointierter: eine *Männergeschichte,* eine der exponiertesten Männergeschichten der Bibel überhaupt. *Erworben habe ich mit Hilfe des Herrn einen Mann,* erklärt Eva den Namen ihres Erstgeborenen (4, 1). An keiner anderen Stelle der Bibel wird ein Neugeborenes so bezeichnet, nur hier im Rahmen der Urerzählung (Gen 1–11) und eingebettet in das dramatische Szenario von Schöpfung, Fall, Sintflut, Turmbau ereignet sich die Geburt eines *Mannes.* Er ist der erste Mensch überhaupt, der in der Bibel von einer Frau zur Welt gebracht wird: kein Kind, sondern ein Mann. Gen 4 handelt vom Eintritt des Mannes in die Menschheitsgeschichte.

Im Unterschied zur unmittelbar voranstehenden sog. Sündenfallgeschichte in Gen 3, deren weibliche Dimension seit jeher präsent war und eine für das Frauenbild ebenso wie für das Sündenverständnis verhängnisvolle Wirkungsgeschichte zeitigte, wurde Gen 4 grundsätzlich eher in allgemeinmenschlichen Kategorien gedeutet. Dabei wird bei einer zusammenhängenden Lektüre der biblischen Anfangskapitel schnell deutlich, daß die Geschichte von Kain und Abel die spezifisch männliche Parallele und Fortschreibung der weiblich akzentuierten Adam-und-Eva-Erzählung darstellt. Die Begriffe *Sünde* und *Fall* tauchen erst hier überhaupt auf – ebenso wie der Tod, der bereits in 2, 17 als Folge des *Sünden-Falls* angekündigt worden war.

Zugleich finden sich in Kap. 3 und 4 auffällige Entsprechungen in den Hauptmotiven der Handlung. Übereinstimmend wird erzählt von einer Versuchung – die Schlange bei Eva, die als rätselhaftes begehrliches Wesen vor der Tür lagernde Sünde bei Kain; das Ineinander von Gottesgebot und dessen willentlich-selbstherrlicher Übertretung begegnet wie bei Eva (als sie die paradiesische Speisesatzung in 3, 2f wiederholt, bevor sie sie bricht) auch bei Kain, der von Gott eine Weisung erhält, über die er sich hinwegsetzt. Identisch in ihrer Struktur sind ferner die jeweilige Gottesfrage (*Adam, wo bist du? / Kain, wo ist dein Bruder Abel?*), die darauffolgende Selbstrechtfertigung des Menschen in Form einer Distanzierung vom anderen (*Das Weib, das du mir zugesellt hast . . . / Soll ich meines Bruders Hüter sein?*) und schließlich die Gottesstrafe, die in einer Vertreibung gipfelt: Adam und Eva müssen das Paradies verlassen, Kain seinen Acker. Beide Male wird dabei die Härte der Strafe durch eine gnädige Gegenmaßnahme Gottes eingedämmt (Fellkleider in 3, 21, Kainszeichen in 4, 15). Alle diese Beobachtungen sprechen dafür, daß die Geschichte von Kain die männliche Version und letzte tödliche Zuspitzung der Sündenfallereignisse erzählt.

II. Herr sein statt Bruder

Handelt die Eva-Erzählung von der gottgleich machenden Klugheit als dem primären Objekt menschlich/weiblicher Begierde und Versuchbarkeit, beschreibt die Geschichte von Kain die Versuchung des Mannes in einer deutlich veränderten Konstellation. Bereits in den ersten beiden Versen des 4. Kapitels werden die entscheidenden Markierungspunkte gesetzt: . . . *und sie gebar den Kain und sprach: Erworben habe ich einen Mann mit Hilfe des Herrn. Und sie fuhr fort zu gebären seinen Bruder, den Abel* (4, 1f).

Hier ist es wichtig, auf den genauen Wortlaut zu achten. Es sind nicht zwei Männer, die Eva zur Welt bringt, auch nicht zwei Brüder, sondern *ein Mann* und *sein Bruder.* Und nur von ersterem wird der gewichtige Vorgang einer Namengebung und -interpretation berichtet. An der Person und dem Namen Abels dagegen scheint es nichts besonders Erwähnenswertes zu geben, rein semantisch ist er als *sein Bruder* Kain bei-, zu- und untergeordnet, das Kind einer Folgegeburt *(und sie fuhr fort zu gebären)* und eher Anhängsel der Haupthandlung als eigenständiger Akteur. Die Erzählung klassifiziert Abel von vornherein als den anderen, den kleineren Bruder. Tatsächlich wird Abel soziologisch gesehen als der Zweitgeborene nach den Regeln patriarchaler Ordnung immer durch das Erstgeburtsrecht Kains benachteiligt und zurückgesetzt

sein. Nach alledem kann es kaum ein Zufall sein, daß die von Eva nicht erklärte Wortbedeutung des Namens *Abel* auf hebräisch lautet: Hauch, Nichts, Hinfälligkeit. Gemessen an Kain ist Abel ein Niemand und Nichts.

Ganz anders dagegen Kain, der *Mann*. Er ist nicht definiert durch Beziehung zu irgend jemandem wie Abel, *sein Bruder*. Er steht für sich, autonom, unangewiesen. Andere sind von ihm abhängig, *sein Bruder* beispielsweise oder seine Frau(en), seine Kinder und Nachkommen (vgl. 4, 17ff). Sie alle sind durch ihn bestimmt, werden ihre Namen von seinem herleiten. Ihn selbst bestimmt keiner. Er ist der Erste, der Patriarch, Hausvater, Stammvater. Kain braucht niemanden, um das zu sein, als was der Text ihn in die Geschichte einführt: Kain, *der Mann*.

Eine Zwischenüberlegung

Formal-logisch gesehen ist natürlich auch Kain der Bruder Abels. Aber das wird ausdrücklich nicht gesagt. Könnte es sein, daß genau in dieser offenkundigen Nicht-Äquivalenz zwischen den beiden Bezeichnungen der Eva-Söhne als *der Mann* und *sein Bruder* der Text sein eigentliches, theo-logisches Problem zu erkennen gibt? Dann würde die Geschichte, die vom ersten Sich-Einfinden der Menschheit in der post-paradiesischen Realität handelt, uns mit der von nun an (seit 3, 16) nach patriarchalen Spielregeln konstituierten Männerrolle konfrontieren, die das zwischenmenschliche Beziehungsgefüge tiefgreifend verändert. Seitdem Eva und Adam im Garten Eden die lebenerhaltende Thora/Weisung Gottes in den Wind schlugen und von der Frucht aßen, bedeutet die Zwei-heit der Menschen nicht mehr von vornherein Ein-heit und Gemeinsamkeit (so in 2, 23–25), sondern schlägt um in die Vor-Herrschaft der Ersten, hier zuerst als Männer-Herrschaft gedacht (3, 16). In diese Problemkonstellation wird Kain, *der Mann,* hineingeboren, schreibt sich der Text ein als die Urerzählung von Versuchung und Fall des Mannes.

So gesehen nimmt die Geschichte einen äußerst kohärenten Fortgang. Zunächst einmal wird im dritten und vierten Vers von einer Opferhandlung berichtet, bei der sowohl Kain als auch Abel die Früchte ihrer Arbeit darbringen: zuerst Kain und dann Abel, *auch* er. Fast unbemerkt ist Gott ins Spiel gekommen. Kain, der Mann, initiiert den ersten Gottesdienst, und auch hier ist ihm Abel, sein Bruder, wie selbstverständlich der Nachgeordnete. Kein Wort läßt der Text verlauten über eine unterschiedliche Qualifikation der Gaben oder der Geber. Nur eines ist deutlich: Es ist kein *gemeinsames* Opfer, das Kain und Abel darbringen. Zuerst bringt Kain dar.

Und dann Abel, *auch* er. In der von Kain begründeten Kulthandlung wird die vorgegebene Rang- und Reihenfolge zwischen *dem Mann* und *seinem Bruder* eingehalten und festgeschrieben. Das Opfer *des Mannes* bezieht sich auf seine Arbeit, nicht auf *seinen Bruder.* Ein Durchbruch zur Brüderlichkeit im Rahmen dieses ersten, urmännlichen Gottesdienstes ist nicht vorgesehen. Auch vor Gott bleiben die Ersten Erste und die anderen zweitrangig. Wie auf Erden, so im Himmel.

III. Der Bruder-Gott und das Manns-Bild

Aber Gott fällt aus dem Rahmen, der ihm durch die Theologie Kains vor-geschrieben ist. Gott achtet auf das Opfer Abels. *Aber auf Kain und sein Opfer achtete er nicht* (V. 5f). Diese Einseitigkeit Gottes ist schockierend, bis heute. Nicht ohne Grund gehen die Deutungen hier weit auseinander und offenbaren immer wieder Ratlosigkeit. Was bedeutet das Nichtansehen des Kain-Opfers? Gnadenloses Strafverdikt? Ausdruck unumschränkter Souveränität eines Gottes, der in freier Verfügung erwählt oder verwirft? Despotischer Willkürakt, der bedingungslose Unterwerfung fordert? Oder läßt sich die Härte dieser göttlichen Brüskierung mildern, indem man kulturhistorische Konfliktfelder zwischen seßhaften Ackerbauern/Landbesitzern (Kain) und nomadisierenden Hirtenvölkern (Abel) als Hintergrund vermutet?

Folgt man dem Text in seinem genauen Wortlaut und Verlauf, legt sich ein anderes Erklärungsmuster nahe. *Und Kain wurde sehr zornig, und sein Angesicht fiel,* schließt V. 5 ab. Spätestens hier wird klar, was Kain (und wir mit ihm) beim Vollzug des Opfergeschehens mit Fug und Recht erwarten zu können glaubte: Daß nämlich Gott sein, Kains, Opfer als erstes ansehen würde. Und danach, vielleicht, Abels Opfer, *auch seines.* Kain, der Mann, bestimmt nicht nur über den Ort seines Bruders Abel in der Geschichte, sondern auch die Rolle, die Gott in dem Stück zu spielen hat.

Wenn Kain *sein Angesicht fallen* läßt, dann bedeutet dies den Abbruch der Kommunikation mit Gott, die er durch das Darbringen seiner Opfergabe in scheinbar frommer Erhebung gesucht hat. Voller Zorn wendet sich Kain ab von einem Gott, der sich offenbart als ein Gott nicht nach seinem, des Mannes Bild, sondern als Gott-für-den-Bruder.

Gott aber läßt Kain nicht *fallen,* er wendet sich ihm gerade in seinem Abgewandtsein zu. Genauer gesagt *kann* er sich ihm erst jetzt zuwenden. Weil doch eigentlich bisher allein Kain das Sagen hatte. Erst durch das Fiasko des Mannes ist der Raum geöffnet für die Frage, die für ihn vorher einfach nicht bestand: Die Frage, was eigentlich

Gottesdienst heißt, wer da wem dient, und welche Rolle die Brüderlichkeit, das Verhältnis zum Mitmenschen dabei spielt. *Und Gott sprach zu Kain: Warum zürnst du, und warum ist dein Angesicht gefallen? Ist es nicht so: Wenn du Gutes tust, ist Erhebung. Wenn du aber nicht Gutes tust, lauert die Sünde vor deiner Tür, und nach dir hat sie Verlangen. Du aber herrsche über sie* (V. 6f).

Mit kaum zu überbietender Eindringlichkeit gibt Gott hier zu erkennen, wie sehr seine scheinbare Abwendung von Kain im Zeichen der Zuwendung zu ihm steht. Gott weist Kain nicht zurück, sondern er ringt um seine Zu-Recht-Weisung, um das Zu-Recht-Rücken seines Gottes- und Menschenbildes. Der Begriff der *Erhebung* ist dabei mehrdeutig, er kann sich auf die Gegenbewegung zum *Fallenlassen* des Angesichts beziehen, auf die Annahme des Opfers (Aufsteigenlassen des Rauches als Zeichen göttlicher Akzeptanz), auf den erstrebten Aufstieg Kains in eine vor Gott geachtete Position. Alle drei Sinnrichtungen können zutreffen und tragen zur Deutung bei. Entscheidend ist in jedem Fall, daß die mit *Erhebung* bezeichnete Wende für Kains Gottesverhältnis an *Gutestun* gebunden wird.

Damit fällt der Blick wieder auf den Bruder und schließt sich der Kreis. In der Verweigerung des Mannes-Opfers hat sich Gott zu erkennen gegeben als ein Gott, der nicht Manns-Bild ist, sondern Gott-mit-dem-Bruder. Gott ist damit stellvertretend für Kain die Beziehung zu *seinem Bruder* eingegangen, die für *den Mann* bis dahin irrelevant war. Nun wird die Konsequenz dessen nochmals explizit gemacht. Kains (Opfer-)Theologie, die das Mann-Gott-Verhältnis als eine rein vertikale Angelegenheit unter Ausklammerung jeder zwischenmenschlichen Dimension definiert, läuft ins Leere. Will Kain zu Gott gelangen, muß er zuerst im *Guten* zum Bruder finden. Gott wird für Kain die Brücke zum Bruder, der Bruder die Brücke zu Gott. Gott zeigt Kain den Ausweg aus dem Dilemma der gottmißfälligen, weil selbstvergötzenden Kulthandlung: Überwindung des Zorns, Wiedererheben des Angesichts, Gutestun stehen für die große Umkehr, die Kain zu Gott bringen könnte – für die Bekehrung des *Mannes* zu *seinem Bruder*, für seine Umkehr zur Menschlichkeit . . .

IV. Triumph des Mannes über den Bruder/Gott

Aber genau dieses Opfer, das Opfer der Versöhnung mit dem Bruder, ist Kain nicht zu bringen bereit. Zorn und gekränkte Selbstliebe wiegen schwerer als das Gottesgebot der Nächstenliebe. Kain verharrt in seiner Selbstverkrümmtheit, die in der Formulierung vom *Fall seines Angesichts* ihren plastischen körpersprachlichen Ausdruck

findet: Wer sein Angesicht fallen läßt, sieht nur noch den eigenen Nabel und sich selbst. Diese egozentrierte Grundhaltung des In-sich-selbst-Verkrümmtseins, des *incurvatus in se,* bedeutet: Sünde.

Es ist sicherlich kein Zufall, daß in der Gottesrede der Verse 6f genau diese Verknüpfung von *Fall* und *Sünde* auftaucht, nun also tatsächlich vom *Sünden-Fall* die Rede ist. Die *Sünde,* vor der Gott den Mann bewahren möchte, ist die Weigerung, im Tun des Guten den Blick weg von sich selbst und hin zum Nächsten zu wenden. Erst wenn Kain das in sich selbst hineingefallene Antlitz und Selbst wieder *erhebt,* Gott und den Nächsten als Gegenüber wahrnimmt, kann er sich herausarbeiten aus dem Teufelskreis der Selbstbezogenheit, der das Vorfeld der Sünde ist: . . . *so lagert die Sünde vor der Tür, und nach dir hat sie Verlangen, du aber sollst über sie herrschen* (V. 7).

Kain jedoch verweigert sich dem, was göttliche Bestimmung für ihn, den *Mann,* ist. Er wird nicht zum Herrn über die Sünde der Unbrüderlichkeit und Beziehungslosigkeit. Statt dessen macht er sich endgültig zum Herrn über *seinen Bruder;* zum Herrn auch über Gott, dessen Wissen und Weisung, was *gut* ist, er durch eigenes Gut-Dünken ersetzt – so wie er es der Frucht vom Baum der todbringenden Erkenntnis verdankt: Er *wird wie Gott,* indem er von sich aus *weiß, was Gut und Böse ist* (vgl. 3, 5). Und genau diese Klugheit, die Eva im Garten Eden für sich und Adam erstrebenswert fand, kostet sie nun ihren zweitgeborenen Sohn: Kain *erhebt* sich, aber nicht, um dem Bruder ein Bruder und Gott ein Mensch zu werden, sondern um Abel umzubringen. *Und es begab sich, als sie auf dem Felde waren, da erhob sich Kain wider seinen Bruder Abel und schlug ihn tot* (V. 8).

Die Position Kains als des Ersten kann nun von niemandem mehr in Frage gestellt werden, weder von Menschen noch von Gott. Die Männlichkeit Kains hat über die Brüderlichkeit triumphiert, die Macht des Mannes die Ohnmacht des Bruder-Gottes der Lächerlichkeit preisgegeben.

Kain ist nun allein. In der aggressiven Gegen-Reaktion auf die Bruder-Frage Gottes bekräftigt er dieses Für-sich-Sein als sein Recht und seine eigentliche Bestimmung: *Da sprach der Herr zu Kain: Wo ist dein Bruder Abel? Er sprach: Ich weiß nicht. Soll ich meines Bruders Hüter sein?* (V. 9). Nun endlich ist es ausgesprochen: Kain, *den Mann,* geht *sein Bruder* nichts an. Kain ist kein Kindermädchen und keine Krankenschwester. Er ist Ackerbauer, greift ein in die Natur, ringt dem Boden

das Lebensnotwendige ab. Hüten, hegen, pflegen, ob Tiere oder Menschen, das tun Frauen und Schwächlinge. So könnte man seine Entgegnung lesen. Oder auch: Er hat seine Arbeit, was braucht er den Bruder? Er ist für keinen verantwortlich, schließlich verdankt und erwartet er sich auch niemandes Fürsorge. Nicht Mitmenschlichkeit trägt ihn, sondern eigene Leistung. Kain verteidigt ein autonom-beziehungsloses Leitbild von Männlichkeit, das die Menschlichkeit ausklammert bis hin zur letzten, mörderischen Konsequenz.

V. Brudermörder und Selbstmörder

Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei, hatte Gott in Gen 2, 18 feststellen müssen, als er Adam geschaffen und in den paradiesischen Arbeitszusammenhang eingewiesen hatte. Zum Menschsein fehlte der Mitmensch, zur Arbeit die Liebe. So gesehen hat Kain in der Zerstörung des Du sich selbst des *guten* Menschseins beraubt; er hat seine ihm von Gott geschenkte Möglichkeit verspielt, zur Männlichkeit die Brüderlichkeit dazu- und mit ihr ein Stück des Paradieses zurückzugewinnen. Kain wollte nicht *einswerden* mit Abel, er wollte der Erste sein und bleiben. Warum hatte Gott am sechsten Tag nicht einfach den Mann als Arbeits- und die Frau (oder wen auch immer) als Beziehungswesen erschaffen? Warum hatte er sie *beide* nach seinem Bilde gemacht, ihnen die Mitmenschlichkeit als unausweichlich auferlegt, ehe er ihnen beiden gemeinsam die Erde anvertraute (1, 27f)? Kain hat rebelliert gegen diesen Gott, der ihm neben dem Opfer seiner Arbeitsleistung auch noch eine Beziehungsleistung abverlangte, er hat Gottes menschliches Männer-Bild ersetzt durch sein eigenes, männliches Bild von Gott. Nun ist der Bruder tot, Gott abgeschafft, der Mann Gott. Als Kain das alles geschafft hat, die Schöpfung umgestaltet ist nach dem Bild des Herren-Menschen, muß er feststellen, daß er selbst ein toter Mann ist.

Er aber sprach: Was hast du getan? Die Stimme des Blutes deines Bruders schreit zu mir von der Erde . . . Wenn du den Acker bebauen willst, soll er dir hinfort seinen Ertrag nicht geben . . . Kain aber sprach zu dem Herrn: Meine Strafe ist zu schwer, als daß ich sie tragen könnte. Siehe, du treibst mich heute vom Angesicht des Ackers, und ich muß mich vor deinem Angesicht verbergen und muß unstet und flüchtig sein auf Erden. So wird mir's gehen, daß mich totschlägt, wer mich findet (4, 10ff). Erst als er durch seinen mörderischen Eingriff alle Netze zerrissen hat, die ihn hielten, erkennt Kain seine Angewiesenheit auf die menschliche Gemeinschaft, auf die Erde und auf Gott. Das Feld, auf dem er das Blut des Bruders vergossen hat, wird unfruchtbar für ihn, der Acker, Kains Ar-

beits-Feld und ureigenste Domäne, verwandelt sich in einen schreienden Resonanzboden für das Unrecht, das auf ihm geschehen ist – eine Horrorvorstellung apokalyptischen Ausmaßes. Die Erde speit Kain aus, und die menschliche Gemeinschaft, deren Hüter er nicht sein wollte, wird ihn ausmerzen, wo immer sie seiner habhaft werden kann. Es ist, als hätte sich die Gesamtheit der ökologischen und sozialen Lebenszusammenhänge mit dem Bruder/Gott gegen Kain verbündet. In der mörderischen Selbstbehauptung gegenüber seinem Bruder hat Kain sich seiner eigenen Lebensgrundlagen beraubt.

Es gibt nur noch eine einzige, wirklich letzte Chance für Kain: die Brüderlichkeit Gottes. Und nun, nachdem er alles verloren und verspielt hat, nichts mehr in der Hand hält, erkennt und bekennt Kain endlich, wer Gott wirklich ist. Gott-für-Abel aber löscht den *glimmenden Docht* Kains, der nun selbst zu einem Hauch und Nichts und Niemand geworden ist, nicht aus (vgl. Jes 42, 3). Das Kainszeichen bedeutet göttlichen Schutz für den Vogelfreien, trotz allem.

VI. Epilog: Wiedergeburt des Mannes im Bruder?

Was aber wird eigentlich aus Abel, dem Erschlagenen? Der weitere Verlauf der Menschheitsgeschichte scheint vorgezeichnet, sie wird über Abel hinweggehen, so wie sie immer über die Opfer hinweggeht. Und Kain, der Mann, im folgenden Abschnitt scheinbar schon wieder obenauf als Ahnherr der später im Turmbau gipfelnden urbanen Zivilisation (4, 17; 11, 4), der zu noch größerer *Mannhaftigkeit* befähigenden Eisen-(Kriegs-)Technik (4, 22) und einer sich ins Uferlose potenzierenden Gewalt (4, 23f), wird zum Stammvater der künftigen Menschheit werden. Er ist der einzige, der von Adams und Evas Söhnen übrigbleibt.

Und außerdem der Erstgeborene. In der patriarchalen Genealogie sind es die Erstgeborenen, die die Väterfolge weiterführen. Auch in der Bibel ist das so; gerade in dem Stammbaum, der sich an die Kain-und-Abel-Geschichte in Gen 5 unmittelbar anschließt, sind die jeweils ersten Söhne der Ur-Männer die Träger des genealogischen Gerüstes, das von Adam bis Noah reicht.

Umso erstaunlicher ist es, daß als Sohn Adams in 5, 3 nicht Kain genannt wird. Da ist von einem anderen, von Seth die Rede. Wer ist dieser Seth? Mit ihm findet die Kain-und-Abel-Geschichte ihren eigentlichen Abschluß: *Adam erkannte abermals sein Weib, und sie gebar einen Sohn, den nannte sie Seth; denn Gott hat mir, sprach sie, einen anderen Sohn gegeben für Abel, den Kain erschlagen hat* (4, 25). Nicht Kain, der *Mann,* ist der Stammvater der Menschheit, sondern Seth, der *Sohn,* auch er ein

künftiger Mann, aber ganz offenkundig ein Mann nicht nach dem Bilde Kains, sondern ein Mann, der für Abel, den erschlagenen Bruder, (ein)steht.
Liest man diese erste in der langen Reihe biblischer Genealogien so, d. h. über alle Gräben der Quellenscheidung hinweg „synchron" und im textlichen Gesamtzusammenhang, dann sind ihre theologischen Konsequenzen in der Tat aufregend: In der nach göttlichem Muster aufgebauten und „selektierten" Fortpflanzungslinie lebt nicht das Männliche, Starke, Selbstbehauptungsfähigste weiter, sondern das Schwache, Kleine, Verlorengegangene. Heißt das, daß als das eigentlich tragende „genetische Prinzip", als Überlebensformel der Menschheit in der Bibel nicht Männlichkeit im Sinne von Durchsetzungsfähigkeit zugrundegelegt ist, sondern solidarische Menschlichkeit? Könnte es sein, daß Seth, der Mann *nach dem Bilde Gottes und Adams* (5, 1–3), in der Dramaturgie der biblischen Urgeschichte auf die lebensnotwendige Versöhnung des *Mannes* mit seinem Mitmenschen, Mann oder Frau, verweist und damit auch auf die Versöhnung mit der schreienden Erde, mit Gott, mit sich selbst? Dann wäre er Hoffnungsträger der Menschheit, von Anfang an.

Gotthard Fuchs
Theologische Männerforschung: ein Gebot der Stunde

Wie soll eine Veränderung der Männer der Kirche aussehen, wie kann sie geschehen? Indem wir nicht vorschnell alle Spannungen, Verschiedenheiten und Benachteiligungen der Frauen in eine „neue Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche" hinein aufzuheben versuchen, sondern indem sich jeder von uns Männern zu genauerer Selbstwahrnehmung und zu einer Umkehrbewegung aufmacht. Im folgenden werden Erfahrungen und Erkenntnisse vorgelegt, die die Augen für diesen Prozeß öffnen und ihn voranbringen helfen können. red

„Nicht die Kirche, sondern die Männer in der Kirche müssen sich ändern." Dieser von Kardinal König im Jahre 1987 zitierte Satz[1], den Erzbischof Franz Jachym auf einer Tagung zur Vorbereitung des Katholikentags 1983 geprägt hat, artikuliert Programm und Problem. Vor allem dank des geistlichen Aufbruchs und der theologischen Initiativen von Frauen sollen endlich auch die Männer sich explizit auf ihre spezifischen Verhaltens- und Sehweisen, ihre besonderen Sprachspiele und per-

[1] Frau und Kirche, in: Stimmen der Zeit 112 (1987), 507–515, 508.

spektivischen Engführungen und Möglichkeiten besinnen; aber die Kirchen-Männer sprechen von „den" Männern, nicht von sich selbst, wenigstens so, daß sie formulieren: „Wir Männer in der Kirche müssen uns ändern." Bezeichnend bleibt in diesem mutigen Programmwort selbst auch die Scheu, im theologisch präzisen Sinne „ich" zu sagen[2]. Natürlich spiegelt sich in solcher Zurückhaltung die Ehrfurcht vor der „Sache" der Kirche und die Entschiedenheit, um der Glaubenswirklichkeit selbst willen als Subjekt förmlich zurückzutreten und in der Botschaft zu verschwinden. Dabei wäre es aber konstitutiver Bestandteil der Änderung selbst, bis in Sprache und Formulierung hinein den eigenen lebens- und glaubensgeschichtlichen Kontext explizit zu benennen und in Inhalt und Form der Aussage einzubringen – nicht um sich mit der so hinfälligen eigenen Biographie wichtig zu machen oder die Wahrheit des Glaubens gar psychologisierend zu verkürzen und zu subjektivieren. Ganz im Gegenteil würden die Aussagen dramatisch genauer, wenn im Medium der eigenen Wünsche und Ängste, der eigenen Überzeugungen und Niederlagen allererst zum Vorschein käme, wie solche Veränderung der Männer in der Kirche (und damit der faktischen Kirche selbst, ihrer Theologie und Pastoral!) aussähe. Eigentümlich also ist das Verschwinden von uns Männern in Theologie und Kirche selbst dort noch, wo die Herausforderung konkreter Geschwisterlichkeit prinzipiell schon erkannt ist und lebhaft empfohlen wird. Entsprechend gibt es in der neueren theologischen Literatur immer mehr Arbeiten von Männern, die meist „über", bisweilen auch mit feministischer Theologie sprechen, dann freilich über „die Würde der Frau" oder über „Mann und Frau"; kaum begonnen hat die Arbeit von uns Männern, von uns Kirchen-Männern, auf das eigene Mannsein als Medium unseres theologischen Redens und pastoralen Tuns ausdrücklich zu achten. Hier scheint eine spezifische Angst im Spiel, sich selbst in seiner Größe und Grenze als Mann, als Glaubenssubjekt, als Christenmensch zu ver-

[2] Wie der Kontext zu diesem Zitat zeigt, ist sich Kardinal König der hier angesprochenen Problematik bewußt. Der ganze Abschnitt lautet: „Noch ein persönlicher Hinweis: Es wird heute häufig festgestellt, daß es in der Kirche vor allem Männer sind, die zum Thema ‚Frau in der Kirche' sprechen, zumindest was die Vorträge betrifft, die von sogenannten Amtspersonen oder Führungskräften gehalten werden. Aus diesem Grund habe ich bei der Vorbereitung meiner Ausführungen auch mit einigen Frauen gesprochen und dadurch wertvolle Anregungen und Hinweise erhalten. Bei diesen Gesprächen habe ich dann auch eine Entdeckung gemacht, die ich mit den Worten meines verstorbenen Mitbruders, des Erzbischofs Franz Jachym, formulieren möchte: ‚Nicht die Kirche, sondern die Männer in der Kirche müssen sich ändern.' Bei der Beschäftigung mit unserem Thema ist mir auch klargeworden, daß ich als Mann nur dann etwas, das Hoffnung und Zuversicht einschließt, sagen kann, wenn ich zu meiner Rolle als Mann stehe." (ebd. 507f)

stehen und die Manns-Bilder anzuschauen. Die angemessenste Antwort auf das theologische Bemühen von Frauen jedenfalls wäre es, wenn wir Männer von uns als Männern genauer sprechen lernten. In diesem Sinne plädieren die folgenden Gedanken für theologische Männerforschung, für die Beachtung von Männerbildern in Theologie und Kirche[3]. Zur Sache selbst gehört es dann, den eigenen biographischen Kontext auszuformulieren (was hier nur andeutungsweise mit einem Schlüsselerlebnis geschehen kann), bevor dann einige Probleme und Aufgabenfelder programmatisch umrissen werden können.

1. Mein Schlüsselerlebnis

Der entscheidende Anstoß, um die eigentümliche Subjektlosigkeit theologischer Rede und pastoraler Praxis fortan genauer in den Blick zu nehmen, war für mich ein Schlüsselerlebnis Ende der 60er Jahre. In der theologischen Kommission der Arbeitsgemeinschaft der Katholischen Studentengemeinden (AGG) äußerten Frauen den Wunsch, ein Seminar über feministische Theologie zu veranstalten. Wir Männer, aufgeschlossen und wohlwollend, wie wir uns fühlten, stimmten zu mit der völlig selbstverständlichen Voraussetzung, an diesem Seminar wenigstens teilzunehmen, wenn nicht mitzuwirken. Dagegen aber protestierten die anwesenden Frauen und formulierten klar, daß sie unsere Anwesenheit dabei nicht wünschten: Wenn sie unter sich seien, könnten sie freier, intimer und genauer sprechen; wenn wir Männer dabei wären, ginge sofort das Rivalisieren, Imponieren und Konkurrieren los, und das spezifische Interesse an den eigenen Hoffnungs- und Leidensgeschichten käme spirituell und theologisch zu kurz. Nicht nur ich fühlte mich abgelehnt, in meinem Narzißmus tief gekränkt (und entlarvt). Sofort kamen männlicherseits die üblichen Abwehr- und Verdrängungsmuster ins Spiel: Es gehe doch um die gemeinsame Sache des Glaubens und der Theologie, die Geschlechtsunterschiede seien diesbezüglich doch eher sekundär, gemeinsam könnten wir doch mehr erreichen etc. Die Ablehnung, ja die Vertreibung von uns Männern aus diesem theologischen Diskurs von Frauen war für mich zunächst nur ärgerlich und empörend, trotz aller Anstrengung des Verstehens und allen Mühen um Empathie für die anwesenden Theologinnen (freilich

[3] Im Hintergrund steht ein auf mehrere Jahre angelegtes theologisches Werkstatt-Projekt der Katholischen Akademie Rabanus Maurus unter meiner Leitung. Die beiden ersten Tagungen („Begierde und Askese"; „Kirchen-Väter: Gottes-Söhne"), zusammen mit Herbert Frohnhofen erarbeitet, werden in Kürze dokumentiert vorliegen. Vgl. *Gotthard Fuchs* (Hg.), Männer. Auf der Suche nach einer neuen Identität, Düsseldorf 1988 (Heyna-TB 1280); *ders.*, Art. Männerbilder, in: Frauenlexikon, Freiburg 1988, 698–700.

nicht ohne gönnerhaft patriarchalischen Unterton, den ich damals freilich noch als „geschwisterlich" ideologisierte). Dieser durch solche Frauen ermöglichten Unterbrechung meiner und unserer Männerperspektive verdanke ich seitdem viel[4]: Es begann eine Umkehrbewegung – hin zu genauerer Selbstwahrnehmung als Mann, als Kirchen-Mann und Theologe, als Amtsträger zudem in priesterlicher Voll-Macht und (nicht länger zu verdrängen!) als Mit-Glied im klerikalen Männerbund (durchaus homoerotisch getönt). Hier wäre nun ins einzelne zu gehen: Von Ängsten und Fortschritten, von Widerständen und Rückschritten wäre zu reden.

Dieser autobiographische Einstieg sollte wenigstens im Ansatz deutlich machen, wie sehr die Achtsamkeit auf die eigene Lebens- und Glaubensgeschichte ins Zentrum auch kirchlicher Männerbewegung und theologischer Männerforschung gehört – nicht aus Wichtigtuerei oder narzißtischer Fixierung, sondern auf der Linie jener „Bekenntnisse" eines Augustinus oder einer Teresa, die zugleich Umkehr und Doxologie, Lebensänderung und Gottesentdeckung realisieren. Erkenntnis und Interesse, Gefühlswert und Beziehungskontext der folgenden Anmerkungen sind also sehr deutlich von der Tatsache geprägt, daß ich als männlicher Theologe nicht nur, sondern als Priester denke, fühle und spreche. Solche „Engführung" auf bloß meinen Wahrnehmungshorizont auszuhalten und auszuarbeiten ist entscheidend, um nicht ins schlechte Allgemeine und theologisch Abstrakte zu entwischen, wo dann fast beliebig von „der" Frau, „dem" Weiblichen, „der" Kirche, „dem" Amt etc. geredet wird. Was mich in der Begegnung mit Christinnen und Theologinnen am meisten herausfordert, ist gerade ihr Mut, konsequent von sich auszugehen und ihr Anderssein mir gegenüber stark zu machen. Hier sind wir Männer gefragt, uns selbst zu alphabetisieren, damit die kostbare Verheißung von einer wirklich geschwisterlichen Kirche und Welt nicht leer und unerfüllt bleibt. Gerade um dieser „versöhnten Verschiedenheit" der Geschlechter willen, die Inbegriff vollendeter Gemeinschaft sein wird (vgl. Gal 3, 28), gilt freilich hier und jetzt (noch) der – notgedrungen polemische – Grundsatz: „Frauen und Männer sollen endlich aufhören, sich gegenseitig zu ergänzen."[5] Denn dies kann eine besonders subtile Form des Selbstbetrugs und der Bevormundung

[4] Aus der Vielzahl der Literatur nenne ich nur *Elisabeth Gössmann, Elisabeth Moltmann-Wendel* u. a. (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 1991 (Lit.).

[5] *Doris Strahm,* Aufbruch zu neuen Räumen. Eine Einführung in feministische Theologie, Freiburg/Schweiz 1987, 128.

sein – Ausdruck der Angst allemal, wirklich ein Selbst im *Gegen*über zu der anderen zu werden, eine unvertretbar eigene Biographie zu wagen und die damit auch gegebenen Konflikte zu riskieren.

2. „Verchristlichung des Geschlechts"[6]

Daß die geschlechtliche Prägung des Menschen ein Gottesgeschenk ist, das nicht genug gewürdigt und begrüßt werden kann, gehört bekanntlich – historisch keineswegs selbstverständlich – zu jenem Kernbestand des christlichen (und jüdischen) Glaubens, der konsequenter Realisierung auch in den Kirchen erst noch bedarf. Daß die Geschlechterverhältnisse faktisch immer durch Imponiergehabe, Unterwerfungslust und Vergewaltigung gefährdet, ja pervertiert sind, wird ausdrücklich als Folge des Unglaubens gebrandmarkt. Die Sünde Adams ist demnach, wie historisch bedingt und vermittelt auch immer, doch genau benennbar – als Herrschsucht und Machtgier im Felde der Angst, ein Nichts zu sein. Am Beginn der ganzen „Kultur"geschichte steht der Brudermord! Entsprechend zielt das Tun des „neuen Adam" auf Resozialisierung des männlichen Gewalttäters und Wiederherstellung jener „Macht in Beziehung", die allein gottgemäß ist.

Diese Zentralperspektiven theologischer Anthropologie, Schöpfungs- und Vollendungslehre brauchen hier nicht entfaltet zu werden[7]. Ihre Erinnerung führt freilich zu zwei wichtigen Konsequenzen für theologische Männerforschung: Zum einen sollten die Einsichten der Human- und Gesellschaftswissenschaften theologisch ernst genommen werden. Zum anderen sollte die faktische Kirchen- und Theologiegeschichte auf „das Andronormative"[8] in ihr hin so reformuliert werden, daß gleichermaßen die erlösenden, emanzipativen Impulse *und* die vergewaltigenden, unterdrückerischen entdeckt, bearbeitet, betrauert, befreit und so für weibliche wie für männliche Identitätsbildung fruchtbar gemacht werden.

Ursachen für Verunsicherung und Neuorientierung der Männer

Daß, zum ersten in Kürze, wir Männer hierzulande in einer Phase fundamentaler Verunsicherung und Neuorientierung sind, hat viele Ursachen[9]. Drei seien eigens genannt: neben der Frauenbewegung ist es die ökologische Krise, die die Eindimensionalität neuzeitlicher männlicher Vernunft problematisiert und deren strukturelle

[6] *Teilhard de Chardin*, Briefe an Frauen, hg. von *G. Schiwy*, Freiburg 1988, 140.

[7] Aus der zahlreichen Literatur sei hier stellvertretend genannt: *Theodor Schneider* (Hg.), Mann und Frau – Grundproblem theologischer Anthropologie, Freiburg 1989.

[8] *Elisabeth Gössmann*, a. a. O.

[9] Vgl. aus der Flut der Literatur *Peter Michael Pflüger* (Hg.). Der Mann im Umbruch. Patriarchat am Ende? Olten – Freiburg 1989. Zudem die ständige Debatte um den neuen Mann.

Gewaltförmigkeit ans Licht bringt; zum dritten ist es die Neuverteilung der Erwerbsarbeit, die uns Männer umso mehr treffen muß, je mehr wir durch Leistung allein unser Dasein zu rechtfertigen hatten. „Die männliche Rolle besteht [ja] gesellschaftlich aus Leistung, Härte, Kontrolle, Konkurrenz, Kampf, Distanz und Gehorsam."[10] Der Preis dieser Rollenzuweisung – mit entsprechend abspaltenden Delegationen an die Frauenseite – ist für uns Männer hoch: eingeschränktes Gefühlsleben, Homophobie und Berührungsangst, Behinderung ganzheitlich sexuellen und affektiven Verhaltens, Sucht nach Leistung und Erfolg, entsprechend gestörtes Verhältnis zum eigenen Körper samt signifikant unsorgsamer Gesundheitspflege. Diese Symptomatik zeigt sich bei uns Kirchen-Männern spezifisch z. B. als Helfersyndrom, als Pastoralsucht und männerbündelnde Beziehungsnot. Wie sehr Mutterbindung und Feminisierung dabei eine Rolle spielen, wird eigens zu bedenken sein. Auffällig jedenfalls ist eine typische Beziehungslosigkeit zur eigenen (auch genital bestimmten) Männlichkeit, die doch ein Gottesgeschenk ist.

Die „Männerfallen"

Was den zweiten Aspekt angeht, die spezifisch männlich schon selektierende Wahrnehmung der Kirchen- und Theologiegeschichte, so hat Peter Eicher mit Recht von „Männerfallen"[11] gesprochen, die wir unbewußt selbst aufstellen und die es, um nicht länger hineinzutappen, zu erkennen und zu bearbeiten gilt. Da ist zum ersten die Gefahr, die Androzentrik des bisherigen Christentums gleichsam historistisch und museal zu betrauern und die patriarchale Vergangenheit so zu entsorgen, daß daraus für die Gegenwart keine reale Veränderung erwächst. „Die Vergegenwärtigung der vergangenen Beherrschung der Frauen erzeugt den Schein ihrer aktuellen Aufhebung – wenigstens im Bewußtsein" (gerade von – uns – sensibleren Kirchenmännern, die sich auf solche Empathie nochmals etwas einbilden und im übrigen von der notwendigen Selbstveränderungsarbeit abgelenkt bleiben).

„Die reale Machtlosigkeit der von der katholischen Hierarchie mit ‚Schwestern' angeredeten Frauen wird nicht getilgt durch die Geschichte der Frauenmystik, der Frauenorden, der Begegnung Jesu mit den Frauen oder der Sage von den großen Frauen Israels." Und vor allem bliebe unbedacht, inwiefern wir Männer als Hier-archen auf die Täterseite gehören und uns nicht flugs mitleidend

[10] *Walter Hollstein*, Art. Mann, in: EKL III, 267–270, 268 (Göttingen 1992) aufgrund zahlreicher Veröffentlichungen und Literaturangaben.
[11] Vorwort zu *Doris Brockmann*, Ganze Menschen – Ganze Götter. Kritik der Jung-Rezeption im Kontext feministisch-theologischer Theoriebildung, Paderborn 1991, 9ff. Hieraus auch die folgenden Zitate.

auf die Seite der Opfer schlagen dürfen. Die zweite Männerfalle betrifft „die Demaskierung der androzentrischen Sprachprägung des Kulturmenschen", der biblisch den Namen und das Zeichen Kains trägt. Bis in die Grundlagen der Triebdynamik, des Begehrens und Denkens hinein gilt es diese definitorische Macht der (männlichen) Sprache zu analysieren, damit Man(n) und Frau gleichermaßen ein letztes Wort beanspruchen können. Das häufig gehörte „Argument" z. B., es gehe um „den" Menschen, nicht um Frau und Mann, verschleiert, daß hier immer noch Menschsein wie selbstverständlich vom Mann her definiert ist. Schließlich sei „die utopische Verflüchtigung der historischen Geschlechterdifferenz" eine Falle. Daß im Reiche Gottes Geschlechtlichkeit nicht mehr von Bedeutung sei, sozusagen abgestreift und zurückgelassen wie ein Treibsatz aus irdischen Zeiten, wird dann zur hochambivalenten Begründungsfigur, um hier und jetzt Veränderungen zu scheuen – dem ganzen inkarnatorischen Drive des Evangeliums zum Trotz, demzufolge „das Fleisch der Angelpunkt des Heiles"[12] sei. Geht es also im Sinne des Schöpfungs- und Auferstehungsglaubens um die „Verchristlichung des Geschlechts", dann haben wir als Männer zu fragen, wo wir – selbst- und gottesflüchtig – Frauen dämonisiert oder divinisiert, ver*teufelt* und ver*herr*licht haben, anstatt das einzig Wahre zu tun: uns als – geschlechtlich und also sterblich geprägte – Männer so zu realisieren, daß wir „Macht in Beziehung" und in gleichberechtigter Wechselseitigkeit geschehen lassen. Dabei käme es natürlich vor allem darauf an, die eigenen Ängste vor dem anderen Geschlecht, aber auch vor der eigenen (Im-)Potenz durchzuarbeiten.

In solchen Perspektiven wäre nun konkret in die Christentumsgeschichte zurückzufragen, um die jeweis befreiend-erlösenden und die verstellend-unterdrückenden Impulse zu unterscheiden und, im kritischen Zwiegespräch mit heutigen Human- und Gesellschaftswissenschaften, auf ihre aktuelle Erschließungs- und Veränderungskraft hin zu übersetzen (mit optionalem Interesse an den jeweiligen Männerbildern, aber mit entschiedener Beachtung der historischen und hermeneutischen Differenz, um kurzschlüssigen Ideologisierungen zu entgehen). So käme z. B. der Wirkungsgeschichte der Adam-Christus-Typologie besondere Bedeutung zu (vgl. Röm 5, 12ff). Nicht minder interessant wäre die Deutekraft des Bildes vom vollkommenen Mann (den die Ein-

[12] Nach dem berühmten Wort Tertullians in antignostischem Kontext (Über die Auferstehung der Toten 8, 2).

heitsübersetzung flugs in den vollkommenen Menschen nivelliert), auf das sich der patristische Topos vom Männlichwerden der Frau bezieht (vgl. Eph 4, 13). Auch die Auffassung der Alexandriner Klemens und Origenes, daß der innere, wahrere Mensch aus (männlichem) Geist und (weiblicher) Seele bestehe, ist bis in die bisweilen fast androgyne Anthropologie Meister Eckharts von großer Bedeutung. Daß die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen faktisch dualistisch war und zur Zweiklassengesellschaft zwischen Mann und Frau legitimatorisch mißbraucht werden konnte, sollte inzwischen theologisches Allgemeinwissen sein. Gleichberechtigung beim inneren Menschen, männliche Dominanz beim äußeren. Natürlich gibt es kreative Gegenstimmen, besonders deutlich bei Hildegard von Bingen, auch in der Liebes- und Frauenmystik der Gottes-(und Männer-) Freundschaft[13]. Insgesamt aber ist hier, zumal im Blick auf das Selbst- und Fremdbild der Männer, eine unerforschte Terra incognita.

3. Mutter-Kirche – Männer-Kirche

„Man kann nicht Gott zum Vater haben, ohne die Kirche zur Mutter zu haben. Aus ihrem Schoß sind wir geboren, von ihrer Milch werden wir ernährt, durch ihren Geist werden wir beseelt."[14] Diese vielzitierten Sätze des karthagischen Bischofs Cyprian sind nicht zuletzt wegen ihrer – durchaus patriarchalisch vorgestellten – „Verehelichung" von Gott und Kirche symptomatisch – immerhin von einem Hierarchen formuliert und mit auffälligem Interesse für die Bedeutung der mütterlichen Funktionen ausschließlich. Daß Kirchenväter in der Rolle der Söhne die lebenslang nährende Bedeutung der Mutter betonen, gibt zu denken. Daß bald darauf die Symbolik von Mutter-Kirche und Mutter-Gottes sich mariologisch verband, daß zudem Braut- und Ehebund-Metaphern seit alttestamentlichen Überlieferungen sich wirksam zeigen, ist für die jeweils vorausgesetzten Männer-Bilder von großem Gewicht: Heilige Väter, gehorsame Söhne verehren die erwählte Frau als „Pforte des Himmels" und fürchten die verführerische als „Tor zur Hölle". Zwischen Dämonisierung und Divinisierung der Frau schwankend, bleiben wir Kirchen-Männer oft in eigentümlicher Ambivalenz. Diese matrilineare Symbolik der Männer wird spezifisch ergänzt und durchkreuzt durch die patrilineare: Der himmlische Vater sendet und opfert

[13] Vgl. hierzu die Arbeiten von *Elisabeth Gössmann* insgesamt, auch bei *Schneider* (Anm. 6). Die Frage nach Männerbildern in Theologie und Kirche ist bislang kaum gestellt, geschweige denn mit historischer Tiefenschärfe und kultur- und sozialgeschichtlicher Kontextuierung bearbeitet.

[14] *Cyprian*, Über die Einheit der Kirche 5, 6.

seinen Sohn, dieser gibt sich freiwillig hin zur Genugtuung des Vaters, und der legitimatorische Bezug auf dieses durchaus ödipale Vater-Sohn-Geschehen in Gott begründete in der Kirche heilige Herr-Schaft im Auftrag des Vaters und in der Stellvertretung des Sohnes[15].

Kirchen-Männer – allzeit im selbstlosen Dienst . . .

Entsprechend sind Kirchen-Männer, zumal ihrem eigenen Erleben und Selbstverständnis nach, allzeit im selbstlosen Dienst. Macht kennen sie nicht und wollen sie nicht; was sie haben, ist Voll-Macht, und diese ist Dienst in Potenz, bis zur Selbstaufgabe. Eigentümlich jedenfalls ist, wie sehr in Kirche – und Theologie – die Frage nach Macht, nach Herrschaft und Gewalt unterbelichtet oder verdrängt bleibt, so als wäre sie unanständig oder doch schon längst aufgehoben in der Gestalt selbstlosester Proexistenz für euch und für alle. Daß derlei christologisch begründete Diakonia ein Höchstwert von Gottes Gnaden ist, bedarf gewiß keiner eigenen Betonung, durchaus erstrebenswert für die Berufenen. Aber was derart das Ziel der Berufung ist, gilt nicht schon für den Weg, für die ersten Schritte darauf erst recht nicht. Die Männerfrage als (Ohn-)Machtfrage zu thematisieren ist ein zentraler Punkt theologischer Männerforschung. Das ständige Reden jedenfalls vom selbstlosen Dienst und von rückhaltloser (rückgratloser) Ganzhingabe entpuppt sich als hoch ambivalent – durchaus begründet als Ideal und Zielvorstellung, aber hochgradig auch Hierarchismen mentaler und faktischer Art verschleiernd. Warum sollte nicht klar auch gesagt werden dürfen, daß, wer zum Priester geweiht wird, zum Macht-Haber eingesegnet wird? Warum sollten wir Kleriker nicht deutlicher darüber sprechen, daß wir – „Priesterleben – Opferleben" hin oder her – vielleicht gar Lust an der Macht haben, an der Macht, die Eucharistiefeier zu leiten oder – ohne jedes Widerwort – anderen zu predigen? Gerade um einer evangeliumsgemäßen Spiritualität des Dienens willen braucht es eine ekklesiale Analyse naturwüchsiger Machtdynamik! Und dies nicht minder zwecks genauer Wahrnehmung und Gestaltung der eigenen, der männlichen Potenz![16]

[15] Besonders hilfreich: *David Bakan*, Mensch im Zwiespalt. Psychoanalytische, soziologische und religiöse Aspekte der Anthropologie, München – Mainz 1976, 174–209. Die Notwendigkeit, das metaphorische Sprechen theologisch ernst zu nehmen, unterstreicht für unser Thema nachdrücklich *Jürgen Werbick*, Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre, München 1992, 202–263.

[16] Es mutet in diesem Zusammenhang gespenstisch und bezeichnend an, wie schnell Mann und Frau fertig zu sein scheinen mit *Eugen Drewermanns* Kleriker-Buch. Der Rekurs auf die offenkundigen Schwachstellen und Projektionen sollte doch nicht zum Alibi werden, genau gestellte Fragen und Aporien zu bearbeiten. Das Sammelwerk von *Karl Hillenbrand*, Priester heute, Würzburg 1990, ist allenfalls ein Anfang einer dringlichen Debatte!

In diesem Zusammenhang muß zu denken geben, daß in den gegenwärtigen Kirchen der phallische, der draufgängerische und eindringliche Mann mit seiner durchaus aggressiven Kraft kaum erwünscht ist und signifikant wenig vor-dringt. (Warum übrigens ist Aggression fast automatisch mit Destruktivität gleichgesetzt und kirchlich also desavouiert?) Gefragt ist der einfühlsame, mitdenkende, empathische Mann, zumal in kirchlichen Diensten. Von der Feminisierung des Mannes in der Kirche ist die Rede – vertreibt die Mutter die anderen? –, und manche sprechen gar von einem kastrativen Verhältnis. Dabei wäre es töricht, diese Frage unmittelbar mit der Zölibatsfrage zu verknüpfen. Von Bedeutung für theologische Männerforschung aber ist die Frage, welcher Typ Mann aus welchen Gründen und in welchen Wachstumsstadien eigentlich Leitbildfunktion hat[17]. Die allgemeine Patriarchatsdebatte gewinnt für den kirchlichen und theologischen Kontext besondere Bedeutung: „Das Patriarchat läßt sich unter diesen Vorzeichen als Reaktion kastrationsgeängstigter Männer auf ein mächtiges Matriarchat begreifen. ‚Patriarchen' sind Muttersöhne, und ihre Herrschaft ist Mutterschaft. Letzteres übrigens im doppelten Sinne: Sie ist zum einen Herrschaft der Mütter, zum anderen der Versuch der Söhne, dieser Herrschaft dadurch zu entrinnen, daß sie sich mit ihr identifizieren und an ihre Stelle setzen, um nicht nur ihre Herrschaft, sondern auch noch ihre genitale Potenz zu usurpieren: Patriarchen bauen große Mutterschöße als Klöster, Kirchen, Tempel, Parlamentssäle und Fabriken."[18] Solch männliche Identifikation mit dem mütterlichen Aggressor führt dann zu jener Form „spiritueller" Selbstbestimmung, derzufolge der empathische, der fürsorgliche, der selbstlose „liebe" Mann allemal schon der christlichere ist (und dem korrespondiert das Bild eines „lieben" Gottes, der von der Strenge wirklicher Liebe, von Zorn und Gericht nichts mehr zu wissen scheint). So lange wir Männer dieser subtilen Macht der Mutterbindungen nicht auf die Spur kommen und entsprechend unseren Beitrag zu einer kommenden geschwisterlichen Kirche leisten, und dies phallisch durchaus, werden wir den feministisch arbeitenden Frauen (und uns selbst) schuldig bleiben, was allein unsere Sache ist. Nur so gewinnt das Bekenntnis zu jenem Gott, der uns als Mann

[17] Bezeichnend scheint mir diesbezüglich *Georg Baudlers* insgesamt anregendes Buch „Gott und Frau", München 1991, wo aber ständig von der sich aufrichtenden (!) männlichen Tötungsgewalt die Rede ist, rein negativ natürlich, und dem die bergende lebenspendende Kraft der Frau gegenübergestellt wird – mit entsprechenden Konsequenzen für eine gegenabhängige Feminisierung des Gottesbildes.

[18] *Dietrich Stollberg,* Vom Unsinn der „-archate" und vom Ernst der Liebe. Eine (Anti-)These, in: *Heinrich Albertz* (Hg.), Die zehn Gebote. Eine Reihe mit Gedanken und Texten, XI, Stuttgart 1992.

und Frau schuf, erlösende Kraft. (Im übrigen herrscht hier zwischen den christlichen Kirchen kollusive, verborgen sich wechselseitig ergänzende Gemeinsamkeit: Wird katholischerseits der Gottesglaube im Horizont der Mutterbindung dominant entfaltet, so im Protestantischen im Kontext der Vaterbindung. Entsprechend hätte ökumenisch theologische Männerforschung genau zu akzentuieren!)

4. Die „Hoffnungsstruktur der Lust"[19]

Ausgangspunkt dieser allzu kurzen Skizze war im Schlüsselerlebnis ein Konflikt: Frauen, glaubend auf der Suche nach sich selbst und ihrer geistlichen Bestimmung, eröffneten die Auseinandersetzung, ja den Kampf mit uns Männern. In der Tat: Geschlechterkampf aus Liebe, zwecks wechselseitiger Ermutigung zum je Eigenen, mit entschiedenem Lob des Unterschieds und Lust auf Andersartigkeit. Dogmatisch steil formuliert, ist just dies das Werk des Hl. Geistes von Urzeiten an. Er stiftet Einheit in Unterschiedenheit, Vielfalt in Einheit, Anderssein in Communio. In diesem geistdrängenden Drive ist auch und gerade die Geschlechtlichkeit des Menschen, trotz aller Sünde und Gewalttätigkeit, voller Hoffnungsstruktur, durch und durch spirituell. Männerforschung, die davon sich inspirieren läßt, ist theologisch. Sie betrachtet schon jetzt das Denken und Verhalten in Matriarchaten, Patriarchaten, Hierarchaten als Vergangenheitsschatz, an dem es sich abzuarbeiten gilt – wohlwissend um die Länge des Wüstenweges für Frauen und Männer. „Ich glaube, die Kirche ist noch ein Kind"[20] – hatte Teilhard in schwerer Wachstumszeit doch hoffend formuliert. Die Weisheit und den Reichtum von Kirchenvätern und Kirchenmüttern sehr schätzend, soll es doch vorangehen zu einer wirklichen geschwisterlichen Kirche und Welt; durch orale, anale, ödipale Krisen hindurch hin zu jener genitalen Glaubensreife, für die dann neu die alten Symbole gelten mögen: Vaterschaft aus Glauben und Mutterschaft, Sohn- und Tochtersein, so oder, je nach Entwicklungsstadium, aber: „Macht in Beziehung", Macht als freigebende Liebe, in der Mann und Frau einander gerecht werden und sich *so,* im Unterschied, frei ergänzen, geschlechtlich geprägte Beziehung als Offenbarungsort des trinitarischen Beziehungsreichtums Gottes[21].

[19] *Gottfried Bachl,* Der beschädigte Eros. Mann und Frau im Christentum, Freiburg 1989, 79ff.
[20] *Teilhard de Chardin,* a. a. O. (Anm. 5), 151.
[21] Es braucht wohl keinen besonderen Hinweis, um den Skizzencharakter dieses Textes zu unterstreichen. Schon die Ineinsschau der unterschiedlichen theologischen Disziplinen in systematischer und historischer Perspektive hätte selbst fürs Telegramm den verfügbaren Raum überschritten, vom Gespräch mit den Humanwissenschaften ganz zu schweigen. Bewußt also wurden einige heikle und kritische Punkte akzentuiert.

Walter Hollstein
Die „starken" Männer – von den Frauen in Frage gestellt

Wie steht es mit dem Selbstbewußtsein der Männer heute, wie geht es den Männern, da sie durch die Frauen allgemein, besonders aber durch den Feminismus immer stärker als Männer und in ihrer Macht in Frage gestellt werden? Unserer Bitte um Beantwortung dieser und ähnlicher Fragen konnte der Autor nur mit der Erlaubnis zu einem (gekürzten) Vorabdruck aus seinem im Sommer 1993 erscheinenden Buch „Der Krieg der Geschlechter" (Kösel-Verlag) nachkommen. – Im folgenden werden wichtige Ergebnisse sozialpsychologischer Forschungen zusammengefaßt. Es ist selbstverständlich, daß die vorgenommenen Typologisierungen nicht auf alle Männer und auf alle Frauen zutreffen. (Man denke an die vielen berufstätigen Frauen.) *red*

Macht und Ohnmacht der Männer

Die Entwicklung zur Männlichkeit verlangt vom Sohn eine Trennung von der Mutter als seinem ersten und existentiellen Liebesobjekt: Er muß Mann werden, und das setzt die Separation von der Mutter nachgerade voraus. Dieser Prozeß ist nicht nur traumatisch; er ist auch ambivalent. Der kleine Junge findet bei seiner Mutter Geborgenheit, Sicherheit und Nähe.

Diese grundsätzliche Konstellation verstärkt sich in der Industriegesellschaft noch durch die Arbeitsteilung, die die Frau ins Haus zwingt. Mit ihrem Monopol über die Erziehung monopolisiert die Mutter auch ihren Sohn. Um ihre Aktivitätsfelder in der Außenwelt gebracht, konzentriert die Frau ihre Energien, Kräfte und Gedanken auf ihre Erziehungsaufgaben. Das ist an sich schon problematisch, wird aber noch viel problematischer dadurch, daß diese Symbiose von Mutter und Sohn zerbrochen werden muß, wenn der Sohn sich zum (heterosexuellen) Mann entwickeln will. Indem der Junge sich von seiner Mutter absetzen muß, ist er auch gezwungen, jene Liebe, Abhängigkeit und Nähe, die er mit der Figur der Mutter natürlicherweise verbindet, zu relativieren. Was vordem Genuß war, wird nun zum Tabu. Der Junge muß seine zentrale Abhängigkeit von der Mutter verleugnen; er muß seine beginnende Männlichkeit als Nicht-Weiblichkeit verstehen lernen. Tatsächlich definieren Männer ihre Geschlechtsidentität im Gegensatz zu den Frauen negativ: Männlich ist, was nicht weiblich ist.

Diese Separation gelingt nur, indem die Erinnerung an das Weibliche der Mutter verdrängt wird, häufig genug auch mit Gefühlen der Ablehnung und des Hasses besetzt wird. In jedem Fall entwickelt sich eine starke, wenn auch zumeist latente Angst vor dem Rückfall in die Symbiose und damit vor einer zweiten traumatischen Verstoßung aus dem Paradies. Das erklärt das männliche

Streben nach Macht. Diese Macht schützt die Männer vor dem Rückfall in das weibliche Universum, aus dem sie kommen.

Ursachen für die Angst des Mannes

Überall in der Kulturgeschichte treffen wir auf diese Angst des Mannes vor der Frau. Es ist die Angst vor ihrer stärkeren Verbundenheit mit der Natur, vor ihrer Unberechenbarkeit, ihrer Irrationalität, vor ihren tiefen Geheimnissen, vor ihrer Gebärfähigkeit und Macht über das neue Leben und nicht zuletzt vor ihrer sexuellen Kraft und ihren Verführungskünsten. Sigmund Freud wußte von der männlichen Angst, „vom Weibe geschwächt, mit dessen Weiblichkeit angesteckt zu werden und sich dann untüchtig zu zeigen". Die Frauen könnten uns von unserer Arbeit, unserem Leistungswillen abbringen. Ohne das wären wir aber wiederum der Natur und deren stärkster Agentin, der Frau, gänzlich ausgeliefert. Das sind Männerängste, Anima-Projektionen. Unsere äußere Macht soll Schutz und Bollwerk gegen die weibliche Verführung sein. Ohne Macht stünden wir nackt und hilflos vor den Frauen.

Gründe für den Machtwillen der Männer

Des weiteren gibt es ganz pragmatische Gründe für den Willen der Männer, Macht zu erwerben und zu erhalten. Dazu gehört, daß das männliche Machtmonopol in der Außenwelt die Männer in die Lage versetzt hat, die Welt zu definieren.

Als einstige Herrscher der Welt haben die Männer die Werte und Normen gesetzt. Wenn Männer von sich gesprochen haben, haben sie jeweils *alle* gemeint. Das heißt, daß Männer die männlichen Sichtweisen, Wünsche und Bedürfnisse nicht als männliche, sondern als universale definiert haben, und damit waren sie natürlich auch für Frauen, Kinder, die Natur und überhaupt die ganze Welt gültig. Defizitär, seltsam und kurierbedürftig erschienen dabei stets die anderen. Wer herrscht, ist immer gesund und stellt sich nie in Frage. Die Männer haben dabei auch ihre Defizite elegant umdefiniert, indem sie sie einfach dem Arsenal normaler Männlichkeit zugeordnet haben: Eine saufende Frau ist ein öffentliches Ärgernis und als solches peinlich; ein saufender Mann beweist hingegen nur seine Trinkfestigkeit und damit vor allem auch seine Männlichkeit.

Ein weiterer Grund, daß Männer im tiefsten gegen ihre eigenen Interessen von Gesundheit und Wohlbefinden handeln, liegt darin, daß die Männerrolle noch immer gesellschaftlich vergoldet wird. Männer besetzen die meisten Machtpositionen in Politik, Verwaltung, Wirtschaft und Kultur. Diese Machtpositionen haben nicht nur ihre materiellen Vorteile, sondern sie bedeuten auch Ansehen,

Renommee, Bewunderung, Ehrfurcht, devotes Verhalten der anderen.

Ohne diese materielle Besserstellung ließe sich der männliche Gehorsam, gefügig und brav innerhalb dieser furchtbaren Rolle zu bleiben, nicht aufrechterhalten. Es ist die alte wohlbekannte Weise von Zuckerbrot und Peitsche. Sie erklärt auch den offenbaren Widersinn, daß viele Männer selbst dort noch bis zu einem Drittel mehr verdienen als ihre Kolleginnen, wo sie quantitativ und qualitativ die exakt gleiche Arbeit erledigen wie diese.

Ein anderer Grund, der in der Optik von Männern entschieden gegen Veränderung spricht, ist, daß männliche Macht hart und voller Anstrengung erworben werden mußte. Keiner wird Generaldirektor, Spitzenpolitiker oder General, weil er so schöne blaue Augen hat, eine schlanke Taille oder andere Vorzüge dieser Art. An die Spitze von was auch immer zu gelangen, verlangt Streß, mehr Arbeit und Einsatz, als vorgeschrieben sind, keine freien Wochenenden, Akten auch noch zu Hause und in Kopf und Seele nichts anderes als das Ziel des Aufstiegs zur Macht. Das bedeutet umgekehrt aber gleichermaßen den Verzicht auf Spaß, Lust, Entspannung, Freude und Selbstverwirklichung. Ist einmal die angestrebte Machtposition erreicht, impliziert das keineswegs das Ende von Streß und Sorgen. Denn jetzt muß die Macht sorgfältig verteidigt werden; überall lauern die Neider und die Konkurrenten. Von daher ist verständlich, daß diese Männer nicht freiwillig auf etwas verzichten wollen, das sie so viele Jahre ihres Lebens gekostet hat. Von daher ist es ebenso verständlich, daß gerade diese mächtigen Männer die schärfsten Gegner aller Quotenregelungen sind.

Wodurch fühlen sich Männer von Frauen bedroht?

Männer fühlen sich in ihrer Identifizierung von Männlichkeit und Macht bedroht, wenn Frauen arbeitend in ihre Domäne eindringen. Im Zusammenhang mit anderen seines Geschlechts fühlt der einzelne Mann sich sicher und in seiner männlichen Identität bestätigt. In Umgang, Gefühl, Kleidung, Sprache, Stärke, Schwäche und Einigkeit findet er sich mit seinesgleichen, wird bestärkt, bekräftigt, konsolidiert, nicht herausgefordert und nicht verunsichert. Eine einzige arbeitende Frau stellt diese Männerwelt in Frage.

Die Frage von Macht und Machtverzicht ist aber nicht nur das individuelle Problem der jeweiligen Machtträger. Damit ist ein weiterer Grund genannt, der Männer daran hindert, sich zu verändern. Das sind die gesellschaftlichen Sanktionen. Wer als Mann auf Macht verzichten will, ist Sanktionen auf zwei Ebenen ausgesetzt: Die erste Ebene ist die institutionalisierte der Arbeitge-

ber. Männer, die ihre Karriere beschränken möchten, die teilzeitarbeiten wollen, die nach Arrangements suchen, in denen sie zusammen mit ihren Frauen eine neue Arbeit finden wollen, werden gesellschaftlich behindert, mit Entlassung bedroht und auf jeden Fall aus dem Gratifikationssystem des jeweiligen Betriebs ausgeschlossen. Die zweite Ebene betrifft den Spießrutenlauf in der Männergesellschaft von Arbeit, Kneipe, Sportverein und Militär. Machtverzicht ist hier gleichbedeutend mit Entmännlichung. Wer nicht um seine Karriere kämpft, ist ein Schwächling, ein Versager, ein Feigling. Es kann nicht verschwiegen werden, daß auch noch viele Frauen in solchen Kategorien denken.

Ein anderer wichtiger Grund, der Männer an Vorstellung und Wirklichkeit der Macht bindet, liegt in der Einseitigkeit der männlichen Rolle selbst. Damit gemeint ist unsere nachgerade zwanghafte Erziehung zu Leistung und Wettbewerb und also zu einem gänzlich verengten Rollenkorsett, das Widerstand, Faulheit, Entspannung, Phantasie und Träume eigentlich nicht zuläßt.

Das angstmachende Neue

In diesem Kontext muß Männern alles angst machen, was anders oder neu ist. Dabei ergeben sich schizophrene Situationen: Diese alte Männerrolle taugt nicht mehr so richtig; sie ist ins Gerede gekommen und insonderheit in die feministische Kritik. Aber eine neue Rolle, die gesellschaftlich verbindlich wäre, gibt es noch nicht. All dies wirft die Männer nicht nur aus vertrauten Traditionen, sondern entläßt uns auch aus alten Sicherheiten der Orientierung, des Verhaltens und der Gewohnheiten. Das schafft Angst. Machtpositionen zu räumen ängstigt, da mit Macht Verfügungskraft, Schutz und Anerkennung verknüpft sind; es ängstigt umso mehr, da eine Alternative, die adäquat und attraktiv zugleich wäre, nicht einfach zur Verfügung steht. Solange gesellschaftlich Mann-Sein und Macht korreliert wird, ist der Verzicht auf Macht mit der Gefahr der Einbuße von Männlichkeit verbunden. Die sicher richtige Aussage, daß 50% weniger Macht 50% mehr Freiheit bedeuten kann, ist für eine Mehrheit von Männern nicht verlockend, weil Macht in der männlichkeitsdominierten Gesellschaft sozial höher bewertet wird als Freiheit – selbst wenn diese Optik nicht als Gewinn, sondern als Ohnmacht erscheint.

Neue Pflichten und Ansprüche ängstigen ebenfalls, zumal sie mit einem veränderten Verhaltensprofil der Frauen verfugt sind. Das heißt: Die fordernde Partnerin löst die dienende Hausfrau und Mutter ab. Und das bedeutet: Der Mann kann nicht mehr einfach verlangen, erwarten, sich bedienen lassen und begehren; er muß auch

geben, Erwartungen erfüllen, antworten und Angebote machen. Schließlich ist mit all dem die männliche Angst verbunden, auf die Liebe der Frauen verzichten zu müssen.

Diese letzte Aussage soll noch präzisiert werden. Empirische Untersuchungen dokumentieren, wie furchtbar Männer der Gedanke schreckt, daß jene Aufmerksamkeit, Fürsorge und Liebe, die die Frauen seit jeher den Männern entgegenbringen, von der neuen weiblichen Erwerbstätigkeit aufgesogen werden könnte. Was also früher die abhängige Frau libidinös ihrem Gatten zukommen ließ, richtet – in der projektiven Männerangst – die unabhängige Frau auf ihren eigenen Beruf. Nachgerade panikartig bewegt die Angstphantasie die Männer und hindert sie vielfach, sich konstruktiv mit den neuen Frauen auseinanderzusetzen, das heißt auch, nicht nur Ängste zu entwickeln, was sie alles verlieren könnten, sondern vor allem realitätseinsichtig zu werden und wahrzunehmen, wo die Vorteile interessanterer Lebensgestaltung, materieller Entlastung, vielseitiger Kommunikation und eines Antriebs zur eigenen Weiterentwicklung aufgrund neuer weiblicher Impulse liegen.

Dabei gäbe es der Gründe genug, den Zusammenhang von Macht und Männlichkeit zu überdenken und zu revidieren. Der äußere Zugewinn an Macht bedingt nämlich innere Leere der Männer. Die männlichen Machtprivilegien haben die Schattenseiten der inneren Ohnmacht. Männer müssen einen Preis dafür entrichten.

„Erfolgreiche" Männer als Sklaven ihrer Machtposition

In den USA hat die Psychologin Jan Halper 4126 Firmenchefs, Direktoren, Manager und leitende Angestellte interviewt, um „die Wahrheit über erfolgreiche Männer" herauszufinden[1]. Nahezu alle Interviewten sind Sklaven ihrer Machtposition. Sie sind arbeitssüchtig und fühlen sich einzig während ihrer Arbeitszeit wohl und lebendig. Ohne ihre Tätigkeit – am Feierabend, am Weekend und vor allem in den Ferien – erleben sich diese Männer als leer, nutzlos und verloren. In den Tiefeninterviews stößt Jan Halper unter der Oberfläche von Erfolg und Macht auf Unsicherheit, persönliche Ziellosigkeit und latente Depression. „Die Quelle dieses Leidens kommt aus der Tatsache, daß Männer davon abgeschnitten wurden, wer sie eigentlich sind. Ihnen ist früh beigebracht worden, ihre innere Welt zu verleugnen, ihre Gefühle zu vermeiden und entsprechend vorgegebener Muster zu leben." Die Männer wissen also nicht mehr, wer sie sind, wenn sie nicht ihre Arbeit sind.

Selbst erstaunt fragt sich Jan Halper, wie nach außen so erfolgreiche Personen im tiefsten so unsicher sein kön-

[1] *Jan Halper,* Quiet desperation, New York 1988.

nen. Die Antwort erhält sie von jenen 23 Prozent der Befragten, die Zufriedenheit signalisierten. Bei der Analyse ihrer Biographien stellt Halper fest, daß diese zufriedenen Männer allesamt durch einen Zeitabschnitt tiefen Selbstzweifels gehen mußten, in dessen Verlauf sie auf die bittere Wahrheit gestoßen waren, daß sie ihre eigenen Werte ihrem Status geopfert hatten, ihre persönlichen Bedürfnisse ihrer Karriere und ihre freundschaftlichen Beziehungen ihrem sozialen Aufstieg. Ihre jetzige Zufriedenheit resultierte aus der erzwungenen Überwindung der Abhängigkeit vom äußeren Erfolg. Die amerikanischen Männerforscher Moore und Gillette stellen dezidiert fest, daß dann, wenn Männer sich in ihrem seelischen Gefüge nicht sicher genug fühlen, sie sich zur Festigung ihres Selbstvertrauens auf die Leistungsfähigkeit in der Außenwelt zu stürzen suchen. Dieses Bedürfnis nach äußerlicher Festigung ist so groß, daß das männliche Verhalten einen Hang zum Zwanghaften bekommt. Der Mann, der aus dieser psychischen Unsicherheit heraus vom „Erfolgreichsein" besessen ist, hat aber menschlich schon verloren. Er wird scheitern.

Zwanghaftigkeit bedeutet immer die Unterwerfung gegenüber Routinen, Erwartungen, Gesetzen, Gewohnheiten, gegenüber Äußerlichkeiten, die fremdgesetzt sind. Zwanghaftigkeit bedeutet standardisiertes Verhalten, das nicht mehr auf seinen Sinn hin erlebt wird und in dieser eingefahrenen Sinnlosigkeit seinem Träger auch keine innere Befriedigung mehr bringen kann. Folgt man der Männerforschung, so ist solche Zwanghaftigkeit der deutlichste Indikator der Krise der Männlichkeit in der spätindustriellen Gesellschaft.

Die Entwertung des Weiblichen:

Kontrolle über Erotik und Sexualität

Zu der bezeichneten Zwanghaftigkeit der Männer gehört die sorgsame Kontrolle über Erotik und Sexualität. Beiden ist bekanntermaßen die Gefahr inhärent, sich zu verlieren, die eigenen Grenzen zu überschreiten, blind den Trieben zu folgen, sich hin- und auszugeben, momenthaft nichts mehr zu sein, sich dem geliebten anderen gänzlich auszuliefern. Solches bedeutet die höchste Bedrohung von Männlichkeit. In der Umarmung der Frau könnten sich die männlichen Grenzen auflösen und die brüchige Männlichkeit erodieren. Erneut würde der Mann in jene totalitäre Abhängigkeit zu einer Frau geraten, die einst die erotische Urbeziehung zur Mutter geprägt hat. Dem muß vorgebeugt werden.

Der Psychoanalytiker Bernd Nitzschke weist darauf hin, daß Männer deshalb die Frau als identitätsbedrohendes Objekt ihres Verlangens zu depotenzieren versuchen. „Zu diesem Zweck mußte der Mann nicht nur die Frau

beherrschen und kontrollieren, sondern auch seine eigenen Gefühle, Wünsche, Leidenschaften, also sich selbst. Dementsprechend galten Selbstbeherrschung, Selbstdisziplin, ‚Treue' im Sinne einer Aufrechterhaltung von Identität, auch angesichts der von Frauen ausgehenden ‚Gefahren' einer Verführbarkeit, als ‚männliche' Tugenden. Odysseus als männlicher Held bleibt an den Mast, an den Phallus, an seine Identität gebunden – so kann er sich den verführerischen Gesang der Sirenen anhören, während seine schwächeren Genossen die Ohren verstopfen, ihre Sinnlichkeit zerstören müssen, um *arbeiten* (rudern) zu können. Arbeit am Fortschritt ist in diesem Sinne auch aufzufassen als Leistung, die Triebverzicht, Verzicht auf die von den Frauen ausgehende Verführung, bedeutet."[2]

Strategien, um Frauen zu depotenzieren

Strategien, um Frauen zu depotenzieren, um die eigene Männlichkeit zu retten, gibt es viele. Dazu gehören Eigenkontrolle, Keuschheit und Zölibat, vor allem die Fremdkontrolle, indem Frauen abgewehrt, unterworfen, entwertet, pornographiert, herabgesetzt, verspottet, erbeutet, erobert, überwältigt, im zuhälterischen Sinne zugeritten, entmachtet und be-„herr"scht werden.

Die Psychoanalytikerin Jessica Benjamin erklärt: „Die Folge solcher Ablehnung der Weiblichkeit ist also eine angstvolle, beherrschte und distanzierte Haltung gegenüber Frauen ... Sobald der unüberbrückbare Geschlechtsunterschied konsolidiert ist, bedroht dessen Auflösung die männliche Identität: die kostbare Identifikation mit dem Vater. Das Festhalten am verinnerlichten Vater, besonders das Festhalten an dem idealen Phallus, ist jetzt ein Schutz gegen das Überwältigtwerden durch die Mutter."[3]

Sexuelle Aggression als prophylaktische Maßnahme

Die Offensive scheint besser als die Defensive, weil letztere die männliche Kontrolle der Situation ausschließt, zumindest aber erschwert. So erweist sich sexuelle Aggression in jeder Weise als prophylaktische Maßnahme der Männer, um Angst vor Ohnmacht, Hingabe, Verführung und Auflösung der Ich-Grenzen abzuwehren. Sexistische Bemerkungen, obszöne Witze, sexualisierte Frauen in Form von Pin-up-Bildern, Klapse und Grabschen u. a. gehören zum männlichen Repertoire, um Frauen einzuschüchtern, in fremdgesetzten Grenzen zu halten und täglich neu zu entwerten.

[2] *Bernd Nitzschke*, Sexualität und Männlichkeit. Zwischen Symbiosewunsch und Gewalt, Reinbek 1988, 76.
[3] *Jessica Benjamin*, Die Fesseln der Liebe, Basel – Frankfurt/M. 1990, 159.

Der amerikanische Psychologe Peter Rutter[4] macht für den Problemkomplex von sexueller Belästigung und „Sex in der verbotenen Zone" den männlichen Mythos vom weiblichen Geschlecht in unserer Kultur verantwortlich. „Er erklärt die innere Haltung, die die Art formt, wie Frauen von Männern begriffen werden und wie Frauen sich selbst sehen. Familiäre und gesellschaftliche Botschaften beeinflussen beide, Männer und Frauen, die zerstörerischen Rollen zu spielen, die durch die Betrachtung der Frauen verursacht ist, die beide Geschlechter zu Opfern macht."

Der männliche Mythos vom weiblichen Geschlecht

Zu diesem männlichen Mythos zählt Rutter die drei Schlüsselelemente der Unterwerfung der Frau, der besonderen Stärken der Frau und der destruktiven Kraft der Frau.

„Nach der männlichen Vorstellung sollte sich eine Frau vor allem dem Mann unterwerfen. Die ideale Frau steht dem Mann als Sexualpartnerin zur Verfügung, als Quelle emotionalen Wohlbefindens und als helfende Gefährtin bei der Führung des Haushalts und der Aufziehung der Kinder. Während diese Funktionen einen Teil des gegenseitigen Respekts und einer befriedigenden Beziehung zwischen einem Mann und einer Frau ausmachen können, ist der Makel die Erwartung der Unterordnung, die den meisten sozialen Arrangements zwischen Männern und Frauen zugrunde liegt. Wenn es zu irgendeinem Konflikt kommt, ist die vorherrschende Erwartungshaltung in unserer Gesellschaft, daß sich die Frau dem Mann unterordnet . . ."

Die zweite Komponente des männlichen Mythos betrifft die nährenden und sexuellen Kräfte der Frau, die diese den Männern verfügbar machen soll. „Die sexuellen und verführerischen Komponenten der den Frauen zugeschriebenen Kraft können Männer trunken machen, wenn sie beginnen, über sexuellen Kontakt mit einer Frau zu phantasieren. Wenn diese Trunkenheit eintritt, kann eine Frau plötzlich als Quelle großer sexueller Kräfte betrachtet werden, die dazu dienen können, seine eigene Sexualität zu bestätigen. Besonders für Männer, die auf diesem Gebiet Probleme haben, wird diese weibliche Kraft unwiderstehlich und überwältigend."

Schließlich gehört zum männlichen Mythos von der Frau deren Diabolisierung. „Es gibt eine Kehrseite zu den Idealvorstellungen von der heilenden Kraft, die Männer den Frauen zuschreiben. Wenn er enttäuscht ist, kann sich die Ansicht des Mannes über die heilende Kraft leicht in

[4] *Peter Rutter,* Verbotene Nähe. Wie Männer mit Macht das Vertrauen von Frauen mißbrauchen, Düsseldorf 1991.

das Gegenteil verwandeln. Frauen werden dann für ihn haßerfüllte, rachedürstige, unterminierende und destruktive Kreaturen. Männer können dann als sicher empfinden, daß, was immer ihnen an Unglück und Schmerz widerfährt, auf die dunklen Kräfte der Frau zurückzuführen ist."

Mit allen drei Komponenten legitimieren Männer – wechselnd und nach Bedarf – ihre sexuellen Übergriffe. Auch Peter Rutter führt diese Delikte auf ursprüngliche Verletzungen der Männer zurück, die in der Kindheit durch unsere Kultur allgemein und durch deren primäre Agenten, die Eltern, erfolgt sind. Dazu gehört im besonderen die männliche Unterdrückung der eigenen Innerlichkeit.

Notwendige Abwendung vom Männlichkeitsideal

Nur indem Männer sich von ihrem veräußerlichten Männlichkeitsideal abwenden und introvertierter werden, sieht Rutter den Weg, von Männer-Gewalt gegen Frauen und letztendlich gegen sich selber abzukehren. „Wenn er sich bemüht, nach innen zu blicken, wird ein Mann mit neuen Reserven in die Außenwelt zurückkehren, um dem Weiblichen zu begegnen. Er wird sich selber über die schützenden Schemen ärgern, die Männer aufgebaut haben, um ihre sexuellen Privilegien zu erhalten, weil sie ein Affront gegen seine eigene Integrität sind. Er wird sich eher von den Vaterfiguren verraten fühlen, die die Abwertung des Femininen unterstützen, statt sie zu bewundern, weil er wissen wird, daß auch er herabgewürdigt wird. Seine Verbindung zu den Werten der Gleichheit statt der Hierarchie wird ihm ermöglichen, Frauen als Kolleginnen und Ebenbürtige statt als Ausbeutungsobjekte zu sehen. Und er wird fähig sein, den Botschaften zu trotzen, die ihn ermutigen, Schweigen zu bewahren, wenn er weiß, daß Leute, gleich welchen Geschlechts, zu Opfern gemacht werden."

Othmar Keel

Wie männlich ist der Gott Israels?

Wie wird aus dem männlichen Kriegsgott der Israeliten, Jahwe, ein Garant universaler Gerechtigkeit, ja der einzige, wahre Gott der Juden, Christen und Moslems? Indem auf Jahwe in den Zeiten des Übergangs Eigenschaften des ägyptischen Sonnengottes ebenso übertragen wurden wie Eigenschaften weiblicher Gottheiten. So wurde deutlich, daß Gott nicht nur männliche Züge, sondern auch mütterlich-weibliche zugeschrieben werden können. Die männliche Vorstellung von Gott wurde allerdings durch den späteren, aber sehr häufigen Gebrauch des Titels „Herr" erneut unterstrichen; es bleibt aber berechtigt, Gott auch „unsere Mutter" zu nennen. *red*

„Jahwe" ist ein Eigenname. Wie der Gott Ammons Milkom hieß und der Moabs Kamosch, so hieß der Gott Israels Jahwe (vgl. Richter 11, 24). Ungefähr 6800mal taucht sein Name in den heiligen Schriften Israels auf. Einzig in den Büchern „Kohelet" und „Ester" fehlt er. Kohelets Gottesvorstellung ist zu abgehoben (vgl. etwa 5, 1), um die Gottheit mit einem Eigennamen zu benennen. Die Ester-Erzählung umschreibt den Gottesnamen geheimnisvoll (4, 14). Das entspricht ihrer Tendenz, das Wirken Gottes als ganz und gar immanent darzustellen. Von diesen beiden Ausnahmen abgesehen, ist der Gottesname „Jahwe" in der hebräischen Bibel omnipräsent, besonders in ihren wichtigsten und einflußreichsten Teilen, in den fünf Büchern Mose, den historischen Büchern, den Psalmen und bei Jesaja, Jeremia und Ezechiel.

Eigennamen sind weitgehend willkürliche Bezeichnungen

Die Behauptung, der Name drücke das Wesen der benannten Größe aus, ist zwar häufig zu hören und wird oft wie ein undiskutables Axiom in die Diskussion eingeführt. Aber ist das auch so? Nicht einmal bei Namen von Gattungen und Arten (Appellativen) trifft sie zu; noch viel weniger bei Eigennamen. Man kann fast jeden beliebigen Namen benutzen, um das zu zeigen. „Bär" heißt der „Braune", „Reh" das „Gesprenkelte", Krähe und Uhu haben ihren Namen von ihren Rufen. Niemand wird behaupten wollen, das „Uhu" des Uhus oder das „Kräh" der Krähe drücke ihr Wesen aus. Sie bezeichnen *eine* Eigenheit, die den Benennenden besonders aufgefallen ist, die die Benennenden besonders beeindruckt hat.

Noch weniger als Appellative bringen Eigennamen das Wesen zum Ausdruck. Bezeichnungen wie „Nadja Müller" oder „Markus Bauer" verraten vom „Wesen" ihrer Trägerin oder ihres Trägers außer ihrem Geschlecht und – schon viel unsicherer – ihrer Kulturzugehörigkeit gar nichts. Manchmal liefern Namen nicht einmal diese Minimalinformationen. Französisch Claude oder Dominique können sowohl einen Mann als auch eine Frau bezeichnen. Nadja oder Tanja informieren uns nicht über die Kulturzugehörigkeit ihrer Trägerinnen. Eigennamen sind weitgehend willkürliche und offene Bezeichnungen.

Die hebräische Namengebung war etwas weniger willkürlich als die heutige. Die Namen sind wohl selten bloß ihres Klanges wegen gewählt worden. Sie drückten meistens die Dankbarkeit der Eltern für das Kind aus. Rut heißt „Erquickung", Natanael „Gegeben hat Gott" usw. Aber auch im Hebräischen sind Eigennamen offene Bezeichnungen. Mit ihren Trägern und Trägerinnen (und damit auch mit deren Namen) verbanden sich verschiedenste und immer neue Erfahrungen, angenehme und unangenehme, und diese konnten in immer neuen Epitheta, Übernamen und Titeln Ausdruck finden, die sich zum ursprünglichen Eigennamen gesellten und diesen gelegentlich weitgehend verdrängten. So war es auch mit „Jahwe". Verschiedenste Erfahrungen und entsprechende Vorstellungen wurden mit ihm verbunden, etwa die des zornigen Kämpfers oder die des fernen Himmelsgottes, so daß man gelegentlich den Eindruck hat, die weit auseinander liegenden Vorstellungen halte nichts zusammen außer das etwas künstliche Band des Eigennamens.

Die Etymologie hilft nicht weiter

Auch wenn Eigennamen wenig oder gar nichts über ihre Trägerinnen und Träger verraten, hat man nach dem Motto „Nomen est omen" doch immer wieder versucht, aus Na-

men und ihrer Wurzel (Etymon) Einsicht in das Wesen der Benannten zu gewinnen, so auch bei Jahwe. Auf die Frage des Mose nach dem Namen des Gottes, der ihm erscheint, läßt der Erzähler den Frager nicht nur den Namen, sondern gleichzeitig seine Deutung erfahren. Die berühmte Stelle Ex 3, 14a erklärt ihn, etymologisch nicht unmöglich, von *hwh* bzw. *hjh* „da sein, wirken" her. Möglich wäre auch *hwh* „wehen" bzw. „wehen lassen" oder *hwh* „leidenschaftlich handeln". Die Identitätsgleichung *ehjeh ascher ehjeh* kann als Zusage verstanden werden: „Ich werde da sein, ja ich werde da sein". Aber *wer* wird da sein? „*Er* wird da sein" oder „*Er* wird wehen". Die Imperfektform läßt die genaue Identität des Subjekts offen, setzt aber ein männliches Subjekt voraus. Die für einen Gottesnamen im Alten Orient eher ungewohnte Form findet sich noch in altarabischen Gottesbezeichnungen wie *Jagut* „er hilft" und *Jaᶜuq* „er schützt". Interessant ist, daß in Mt 1, 21 der Name Jesu (*Jeschuaᶜ*) von einer vergleichbaren Form her gedeutet wird, von *Joschiaᶜ* „Er wird Weite (Rettung) verschaffen". In allen diesen Bezeichnungen ist nicht das Subjekt, sondern das Wirken die Hauptsache. Das Subjekt bleibt im Hintergrund.

Diese Verborgenheit wird durch die Formulierung *ehjeh ascher ehjeh* unterstrichen, die nicht nur als Bekräftigung des Da-seins, sondern gleichzeitig als Verweigerung einer Wesens-Definition verstanden werden muß, etwa im Sinne des Satzes „Der Lukas ist der Lukas". Die Tautologie bedeutet immer „einen wütenden Bruch der Intelligenz mit ihrem Objekt" (R. Barthes). So sehr er da sein wird, so sehr wird er in einer nicht festzulegenden Weise da sein (vgl. Ex 33, 19; Ez 12, 25). Die Fortsetzung in 3, 14b und die Aufnahme in Hos 1, 9, die die Deutung ohne den Relativsatz bringen, insistieren dann allerdings weniger auf der Wahrung des Geheimnisses als auf der Zusage des Da-Seins, konkret des Da-Seins beim Exodus.

In welchen Zusammenhängen und Funktionen erscheint Jahwe zuerst?

Wenden wir uns von der Etymologie der Semantik zu und befragen die Schriften der hebräischen Bibel, wenn sie von Jahwe reden, als was, wo, wie und für wen er denn „da ist" bzw. „weht" oder „wehen läßt", so erhalten wir vielfältige Antworten.

Die älteste noch vorbiblische Verwendung des Namens Jahwe ist uns in ägyptischen Tempelinschriften des 14. und 13. Jh. v. Chr. im Sudan überliefert (Soleb, Amara). Hier scheint „Jahwe" eine Landschaft, vielleicht ein Gebirge im nordwestlichen Arabien oder im südlichsten Jordanien, dem alten Edom, zu benennen. Mit Bergeshöhen (nie mit Höhlen oder Unterwelt; vgl. 1 Kön 20, 23) und mit dem Süden ist Jahwe auch in frühen Überlieferungen Israels oft eng verbunden. Von dort kommt er. Einer der ältesten biblischen Texte, der Anfang des Debora-Liedes in Ri 5, 4f, läßt denn Jahwe auch von dort aufbrechen, um den von Stadtkönigen bedrängten Israeliten und Israelitinnen zu Hilfe zu kommen:

„Jahwe, wenn du aufbrichst von Seïr,
daherschreitest aus dem Gebiet von Edom,
bebt das Land, trieft der Himmel, triefen die Wolken von Wasser.
Die Berge wanken vor Jahwe, vor dem vom Sinai,
vor Jahwe, vor dem Gott Israels."
(Ri 5, 4f; ähnlich Ps 68, 8f)

Man hat aufgrund dieses und ähnlicher Texte Jahwe als Wettergott-Gestalt, als „Donnerer" *(Hadad)* verstehen wollen. Das ist richtig, wenn man beachtet, daß der Zusammenhang nicht der von Fruchtbarkeit, sondern von Krieg ist. Das ist typisch für die Zeit des Debora-Liedes (12./11. Jh.). In der großen kanaanäischen Epoche der Mittelbronzezeit (ca. 1750–1550 v. Chr.) war der Wettergott eine sexuell bestimmte Größe, der mit seinem Regen-Samen die weibliche Partnerin, die Erde, begattete und so die Vegetation erzeugte. Aber zumindest im Süden Palästinas hat sich das in der folgenden Epoche, in der Spätbronzezeit (ca. 1550–1200 v. Chr.), geändert. Palästina stand während ungefähr 300 Jahren unter ägyptischer Vorherrschaft. Der alte Wettergott, den man inzwischen schlicht als Baal „Besitzer (des Landes)" bezeichnete, wurde mit dem ägyptischen Sturm- und Kampfgott Seth identifiziert und so zu Baal-Seth. Der sexuell geprägte Fruchtbarkeitsaspekt des Wettergottes trat durch die Identifikation mit Seth stark in den Hintergrund. In den Vordergrund trat der Kampf gegen alles Schädliche, das Kulturland Bedrohende. Die Partnerin hat sich dem kriegerischen Gebaren

angepaßt (z. B. Anat) oder hat an eigenständiger Bedeutung eingebüßt (z. B. Aschera). Diese Entwicklung verschärft sich noch in der Eisenzeit I (ca. 1200–1000). Weiträumige politische und kriegerische, den Männern reservierte Aktionen beherrschen die Szene. Das Debora-Lied entwirft ein typisches Bild. Die Anhänger Jahwes, das Volk Jahwes (Ri 5, 11), sind wie Jahwe selber Krieger. Soweit Frauen auftreten, zeichnen sie sich, wie Debora und Jael, auch wenn erstere „Mutter in Israel" genannt wird, durch aggressive und kriegerische Züge aus.

Jael wird zweimal als „Frau des *Keniters* Heber" bezeichnet (Ri 5, 24; 4, 11). Die Keniter, zu denen Hobab, der Schwiegervater des Mose, gerechnet wird, siedelten eigentlich im Negev, in den sie weiter von Süden kommend eingedrungen sind (vgl. Ri 1, 16). Jaels Mann, so wird ausdrücklich gesagt, hat sich von ihnen getrennt. In anderen Texten heißt der Schwiegervater des Mose nicht Hobab, sondern Jetro, und gilt als Priester der Midianiter (vgl. Ex 2, 15–22; 18). Auf welchen Wegen und über welche Gruppen die Verehrung Jahwes aus dem nordwestlichen Arabien bzw. südlichen Jordanien nach Palästina gekommen ist, läßt sich nur ahnen. Am wahrscheinlichsten geschah das über mindestens zwei Wege, wie der doppelte Schwiegervater jenes Mose nahelegt, der als Begründer der Jahwe-Verehrung in Israel gilt. Nach Juda scheint die Jahwe-Verehrung früher, über die Keniter (Ri 1, 16), gekommen zu sein, denn nach der judäischen Überlieferung von Gen 4, 26 hat man schon immer, lange vor Mose, Jahwe verehrt. In Mittelpalästina hingegen scheint Jahwe durch eine Gruppe bekannt gemacht worden zu sein, die aus Ägypten fliehend über Midian nach Mittelpalästina gekommen ist. In beiden Fällen war der ursprüngliche Wohnbereich Jahwes von seinem Einsatzgebiet getrennt, was Mobilität und plötzliches Erscheinen zu seinen Charakteristika werden ließen. Mit dem Königtum scheinen sich die beiden Stränge vereint zu haben, ohne daß die jeweiligen besonderen *Traditionen* schon durchwegs verschmolzen worden wären.

Der Kampf- und Sturmgott-Charakter Jahwes bildet einen hervorstechenden Zug zahlreicher Jahwe-Überlieferungen erzählender und kultischer Art. Als Kriegsheld (Ex 15, 3) befreit er die Moseschar von den sie verfolgenden Ägyptern. Als Kriegsgott hilft er den Stämmen gegen die kanaanäischen Stadtfürsten (Ri 4–5). David aus Betlehem in Juda läßt auf seinen Beute- und Kriegszügen stets Jahwe durch einen Priester befragen, ob und wann er gegen seine Gegner in den Kampf ziehen soll. Jahwe kündigt seine Präsenz als Sturm- und Kampfgott u. a. durch das Rauschen in den Bäumen an (vgl. 2 Sam 5, 17–25, bes. 23f). Durch Hörnerblasen, Fackeln, Feuer und Rauch wie von einem Schmelzofen (vulkanische Elemente?; Ex 20, 16–19) offenbart sich Jahwe nicht nur an seinem Berg. Durch Fackeln und Hörnerblasen wird er auch im Kampf vergegenwärtigt (Ri 7, 16–22). Die Lade, eines der ältesten bekannten Heiligtümer Jahwes, ist mit ihm als „Jahwe der Heere" verbunden (vgl. 1 Sam 1, 3 und 11). Sie wird oft als Kriegspalladium vorgestellt (Num 10, 33–35; 2 Sam 11, 11; 15, 24f).

Noch auf der Stele des Moabiter-Königs Mescha aus dem 9. Jh. v. Chr., auf der Jahwe zum ersten Mal außerbiblisch als Gott Israels bezeugt ist, erscheint er als Kriegsherr, wenn auch als einer, der seinem Gegner Kamosch, dem Gott der Moabiter, unterlegen ist (vgl. Ri 11, 24). Neben Jahwe, dem Gott Israels, und Kamosch, dem Gott Moabs, kennen wir aus dieser Zeit auch Milkom, den Gott Ammons, und aus etwas späterer Zeit Qos, den Gott Edoms. Im Gegensatz zu diesen vier Gottheiten, die alle allein auftreten und eine Nation repräsentieren, finden wir in den phönizischen Städten in der Tradition der spätbronzezeitlichen Stadtstaaten, paarweise auftretende Gottheiten, wie z. B. in Tyrus Melqart und Astarte.

Der praktisch ausschließliche Kult (Monolatrie) eines männlichen und häufig kriegerischen Gottes in der 1. Hälfte des 1. Jt.s ist also keine Besonderheit Israels, sondern findet sich ähnlich in Ammon, Moab und Edom. Die dominierende Position des jeweiligen Nationalgottes wird durch die Eigennamen bestätigt, die sich auf Namenssiegeln und Ostraka erhalten haben. In allen vier Bereichen findet sich eine deutliche Dominanz des jeweiligen Nationalgottes, wenn andere Gottheiten auch nicht ganz fehlen. Am unangefochtensten scheint Jahwe im Südreich Juda die Rolle des Staats- und einzigen relevanten Gottes gespielt zu haben. Seine Stel-

lung hat sich noch gefestigt, als nach dem Untergang des Nordreiches am Ende des 7. Jh.s sein Tempel in Jerusalem als einziger legitimer Kultort propagiert wurde. Im Gegensatz zu Milkom, Kamosch und Qos hat er den Untergang seines Staates überlebt, und in römischer Zeit waren Gemeinden seiner Verehrerinnen und Verehrer im ganzen Mittelmeerraum zu finden. Läßt sich irgendwie verstehen oder wenigstens ahnen, warum der Weg des judäischen Jahwe so anders verlaufen ist als der seiner Kollegen, denen er noch im 9. Jh. so ähnlich war?

Vom kämpferischen Gott einer Gruppe zum Garanten universaler Gerechtigkeit

Die leidenschaftliche, kämpferische Art ist ein grundlegender Charakterzug des biblischen Gottes geblieben, und diese emotionale Bezogenheit auf Gruppen und einzelne Menschen und die damit verbundene Gewalttätigkeit hat von Markion (um 140 n. Chr.) bis heute immer wieder Anstoß erregt[1]. Das von Markion und manchen Späteren geforderte Ideal des leidenschaftslosen, ganz reinen und guten Gottes war allerdings nur unter Verzicht auf seine teilnahmsvolle Gerechtigkeit und um den Preis der Weltferne, um nicht zu sagen einer totalen Indifferenz zu haben. Der aggressive Jahwe aber war ein verbindlicher Gott. In zahlreichen alten Personennamen wird er als Vater gefeiert, so z. B. im Namen Joab „Jahwe (ist) Vater" oder als Bruder, so z. B. in dem in der Frühzeit sehr beliebten Namen Ahija „Bruder (ist) Jahwe". Das Judentum und die Großkirchen haben sich immer wieder gegen den purgierten Gott Markions und seiner Nachfolger für diesen weltbezogenen und damit nicht selten ambivalenten Gott entschieden. Als engagierter Gott, der in verzweifelten Situationen Hoffnung und Mut schenken konnte, war er allerdings nicht „a God for all seasons".

Als David auf der Höhe seiner Macht in Jerusalem Residenz nahm, war Jerusalem die weitaus größte Siedlung im zentralen Bergland und eine Stadt mit ungebrochenen kanaanäischen Stadtstaat-Traditionen. Diese waren in Südpalästina nicht die gleichen wie im nordsyrischen Ugarit. Jerusalem hatte wie ganz Palästina 300 Jahre lang unter ägyptischer Oberherrschaft gestanden. Der ägyptische Sonnen- und Königskult konnte sehr wahrscheinlich an autochthone Traditionen anknüpfen und diese verstärken. Es gibt solide Hinweise darauf, daß im vorisraelitischen Jerusalem eine Sonnengottheit als Hauptgottheit verehrt worden ist, deren Geschlecht keine große Rolle spielte, da sie in Nordsyrien weiblich, in Südpalästina und Ägypten meistens männlich ist. Wichtiger als das Geschlecht der Sonnengottheit von Jerusalem war ihre enge Beziehung zu Recht und Gerechtigkeit. Die Geschichte von Sodom, die in Jerusalem seit alters her bekannt gewesen zu sein scheint (vgl. nebst Gen 19 auch Jes 1, 7. 9f; 3, 9), war ursprünglich eine Geschichte von der Gerechtigkeit des Sonnengottes. Zu ihm drang der Ruf von der Verderbtheit dieser Stadt, und er schickte zwei Boten (vielleicht „Recht" und „Gerechtigkeit"?), um den schlechten Ruf Sodoms zu prüfen. Tatsächlich erwies sich nur ein einziger Bewohner als gerecht. Die anderen wollten sich an den Boten vergreifen. Deshalb beschlossen diese, den einen Gerechten samt seiner Familie zu retten, die anderen dem Gericht des Sonnengottes zu überantworten. Nur so versteht man, daß die Boten Lot und seine Familie zur Eile drängten, als die Morgenröte erschien (Gen 19, 15). Als der Sonnengott über dem Land aufgeht, wirft er Feuer und Schwefel auf die verderbte Stadt (Gen 19, 23f). Das Gericht am Morgen, die jeden Morgen neue Herstellung von Ordnung und Recht, war eine der wichtigsten Leistungen des Sonnengottes (vgl. z. B. Ijob 38, 12–15). Wer die Verse 23f in der Sodomgeschichte in Gen 19 auf Hebräisch liest, sieht deutlich, daß „Jahwe" hier nachträglich eingeschoben und so in die Rolle der Sonnengottheit geschlüpft ist.

Aber Jahwe hat vom Sonnengott in Jerusalem noch mehr als eine enge Beziehung zu universaler Gerechtigkeit geerbt, er hat von ihm in Jerusalem wahrscheinlich auch einen Tempel samt bildlosem Kult übernommen. So verschieden der salomonische Tempel rekonstruiert wird, alle Rekonstruktionen sind sich darin einig, daß er ost-westlich orientiert war. Die Wettergott-Tempel aber sind nord-südlich ausgerichtet, und eine Nord-

[1] Vgl. das Buch von *Franz Buggle*, Sie wissen nicht, was sie glauben, Hamburg 1992, und die um dieses Buch entstandene Diskussion.

Süd-Ausrichtung hätte auch bei Jahwe, der von Süden kam, nahe gelegen. Es gibt einige handfeste Indizien dafür, daß Salomo den Jerusalemer Haupttempel nicht neu gebaut, sondern nur renoviert und ausgebaut hat. Das Hebräische braucht für „bauen", „renovieren", „ausbauen" das gleiche hebräische Wort *banah*. Der ursprüngliche Besitzer des Tempels von Jerusalem dürfte eine Sonnengottheit gewesen sein. Nur vor diesem Hintergrund kann man den Tempelweihspruch Salomos verstehen, der in 1 Kön 8, 12f aus einer alten Quelle zitiert wird:

„Jahwe hat den Sonnengott an den Himmel gesetzt.
Er selbst will im Dunkeln wohnen."

Im Dunkeln des Allerheiligsten, aus dem dieser Spruch die Sonnengottheit ausbürgert, war höchstwahrscheinlich kein Kultbild, sondern nur ein leerer Thron, den Jahwe von seinem Vorgänger übernommen hat.

Mit den Sonnengott-Vorstellungen hat Jahwe Thron und Königstitel, Verantwortung für grundsätzlich universal geltendes Recht und für Gerechtigkeit geerbt, kurzum Eigenheiten, die ihn geeignet machten, zur Hauptgottheit eines geordneten und stabilen Gemeinwesens zu werden, an dessen Spitze nicht ein charismatischer Führer, sondern ein dynastischer Monarch stand, der das Wohl des Landes garantierte (vgl. etwa Ps 72).

Jahwe wurde nicht zur Sonnengottheit. Er überwand und beerbte sie. Das Erbe der universal konzipierten Sonnengottheit, das der geschichtsmächtige Jahwe in Jerusalem übernahm, legte den Grund für die Vorstellung von Jahwe als souveränem Lenker der „Weltgeschichte", wie sie bei Jesaja und anderen Propheten begegnet. Bei Deuterojesaja mündet sie in einem klar formulierten Monotheismus.

Der mitfühlende, bedingungslos liebende Jahwe

Jahwe hat nicht nur die Sonnengottheit von Jerusalem, sondern zahlreiche andere, auch weibliche Gottheiten beerbt. Die wichtigste Erscheinungsform der Göttin Aschera war ein von Ziegen flankierter Baum. Sie wird um 800 v. Chr. in Inschriften aus dem Negev (Kuntilet Adschrud) und aus Judäa (Chirbet el-Qom) als „seine (d. h. Jahwes) Aschera" bezeichnet. Trächtige und säugende Ziegen und Schafe galten als Manifestationen der Göttin Astarte. In Dtn 7, 13 und 28, 4 erscheinen die „Astarten des Kleinviehs" als Bestandteil des *von Jahwe* geschenkten Segens. Jahwe übernahm Erscheinungsformen und Attribute von Göttinnen.

Hat er auch anthropomorphe weibliche Rollen übernommen? Da stellt sich die Frage: Was heißt weiblich? Bis in die Neuzeit war die Vorstellung dominierend, das biologische Geschlecht eines Menschen sei notwendig mit bestimmten Eigenheiten und Verhaltensmustern verknüpft. Aber auch bei dieser Grundannahme kam man nicht umhin festzustellen, daß eine Frau gelegentlich „wie ein Mann", ein Mann „wie eine Frau" handelte. Einerseits sprach man negativ von „Mannweibern" und „weibischen Männern". Anderseits haben „männlich" handelnde Frauen wie Debora, Jael oder Judit nicht nur in Israel, sondern auch in seinen Nachbarkulturen oft besonders fasziniert. Kein kanaanäischer Gott wird als so gewalttätig geschildet wie die Göttin Anat, die bis zu den Knien im Blut watet. Hat Jahwe, wenn er als blutverschmierter Krieger auftritt (Jes 63, 1–6) Züge von Anat und damit weibliche Züge übernommen? Was als typisch weiblich, was als typisch männlich zu gelten hat, ist eine schwer beantwortbare Frage.

Ethnologie und Anthropologie haben uns dafür sensibilisiert, daß manches, was lange als natürlicherweise männlich oder weiblich empfunden wurde (z. B. die langen Haare der Frau in 1 Kor 11, 14f) mit der Natur (Physis) nichts zu tun haben und nicht biologisch, sondern kulturell bedingt sind. Mit der Behauptung, dies und jenes sei Frauen angemessen und für sie natürlich, wurden Mädchen und Frauen oft willkürlich eingeengt. Naturgegeben sind die Produktion von Ei und Same durch je ein Geschlecht. Biologisch bedingt sind auch die mit dem befruchteten Ei verbundene Schwangerschaft und das anschließende Säugen des Neugeborenen. Aufgrund dieser Gegebenheit wird in Ri 5, 30 eine Frau kurz als „Schoß" *(rächäm)* bezeichnet (Ri 5, 30). Der Abstraktplural von *rachamim* bedeutet nicht so sehr „Erbarmen", wie er meist übersetzt wird, sondern das enge Mitleben der Mutter mit dem Fötus, also Mitgefühl. Unter gewissen

Bedingungen kann eine Mutter ihren Fötus bzw. ihr Kind auch hassen und sich evtl. gar veranlaßt sehen, sich seiner zu entledigen. Männer kann ein mütterliches Mitgefühl übermannen (Gen 43, 30!). In der Regel begegnen Menschenmütter ihrem Nachwuchs aber nicht viel anders als die Primaten: mit Empathie und Zuwendung. Das muß so wenig bestritten werden wie die Tatsache, daß im Lauf der Geschichte diese Brutpflege von den Männern oft aus ganz egoistischen Interessen und auf verlogene Weise idealisiert und mißbraucht worden ist („Männer lassen lieben"). Im übrigen muß uns die Frage, wo die Grenze zwischen biologisch und kulturell genau zu ziehen ist, hier nicht weiter beschäftigen. Wichtige altorientalische Göttinnen charakterisiert die Fähigkeit, sich über Prinzipien hinweg mit dem von ihnen hervorgebrachten Leben zu solidarisieren. Jahwe hat diese Fähigkeit von ihnen übernommen, interiorisiert und so eine Dimension dazugewonnen, ohne die er wahrscheinlich ein einseitig gewalttätiger, Prinzipien reitender, politischer Gott geblieben wäre.

Ein deutlich rekonstruierbarer Weg, über den er zur Eigenschaft *rachamim* gekommen ist (ohne daß das Stichwort genannt würde), ist die Sintflutgeschichte. In dieser spielt Jahwe eine merkwürdig wechselhafte Rolle. In Gen 6, 5–7 beschließt er, die Menschen zu vernichten, weil sie von Jugend auf böse sind. In Gen 8, 21f führt ihn die gleiche Einsicht zum Beschluß, den Rhythmus des Lebens fortan nicht mehr zu stören oder gar zu unterbrechen. Wie ist das zu erklären? Von der Sintflutgeschichte, wie wir sie aus der Bibel kennen, sind während der letzten 150 Jahre zwei ältere Fassungen bekannt geworden, von denen die biblische abhängt. Die eine, die altbabylonische, stammt aus dem 18. Jh. v. Chr., die jüngere aus dem 12. Jh. Sie ist auf der 11. Tafel des Gilgamesch-Epos überliefert. In beiden Versionen schlägt der Sturm- und Staatsgott Enlil die Vernichtung der lästig und unbotmäßig gewordenen Menschheit vor. In der älteren Version ist es *Nin-tu* „die Herrin der Geburt", die sich Enlil widersetzt und die Menschen vor der Vernichtung bewahren will. In der jüngeren ist es die facettenreiche Ischtar. Sie läßt sich zwar beim Vernichtungsbeschluß im Götterrat von Enlil überraschen. Wie die Sintflut einsetzt, heißt es:

„Da schreit Ischtar wie eine Gebärende.
Es jammert die Herrin der Götter, die schönstimmige:
Wäre doch jener Tag zu Lehm geworden,
da ich in der Schar der Götter Schlimmem zustimmte.
Wie konnte ich in der Schar der Götter Schlimmem zustimmen,
dem Kampf zur Vernichtung meiner Menschen zustimmen.
Erst gebäre ich meine lieben Menschen,
dann erfüllen sie wie Fischbrut das Meer!"
(Gilgamesch-Epos Taf. 11, 116–123)

Wie sich die Gottheiten dann nach der Sintflut zum Opfer einfinden, das der mesopotamische Noach darbringt, verkündet Ischtar:

„Ihr Götter, so wahr des Lapislazuliamuletts
an meinem Halse ich nicht vergesse,
Will ich die Tage hier, fürwahr mir merken,
daß ewig ich ihrer nicht vergesse!
Die Götter mögen nur kommen zum Schüttopfer!
Doch Enlil soll nicht kommen zum Opfer,
weil er unüberlegt die Sintflut machte
und meine Menschen dem Verderben anheimgab."
(Taf. 11, 164–169)

Enki, der Gott der Weisheit, vermittelt zwischen Enlil und Ischtar und schlägt für die Zukunft Strafe nach Maß vor. Er hat in der biblischen Sintflutgeschichte keine Spuren hinterlassen. Wenn es in Krisensituationen um eine bedingungslose, von menschlichem Verhalten unabhängige Zuwendung Jahwes zur Menschheit oder zu Israel geht, hat diese Zuwendung traditionsgeschichtlich gesehen wiederholt weibliche Wurzeln, rezipiert Jahwe Göttinnen-Traditionen, so etwa wenn sich Jahwe durch den Propheten Hosea ca. 750 v. Chr. zur Vernichtung oder Weiterexistenz Israels äußert. In Hos 11, 1–7 wird die mütterlich-väterliche Liebe Jahwes Israel gegenüber geschildert, die von Israel hartnäckig zurückgewiesen wird. Das müßte eigentlich den Zorn Jahwes aufflammen lassen und zur Vernichtung Israels führen. Aber gegen diese „männliche" Logik erhebt sich eine Gegenmacht in Jahwe selbst. Es sind seine väterlich-mütterlichen Gefühle für Israel, die ihn daran hindern, seinem Zorn freien Lauf zu lassen, und die Israel retten (Hos 11, 8–9). In der Krise des Exils überträgt Deuterojesaja den Schwur der Muttergottheit am Ende der Sintflut auf Jahwe (Jes 54, 9f; vgl. auch Jes 49, 15). Es bedarf keiner langen Beweisführungen, um zur Einsicht zu gelangen, daß der von Jesus präsentierte Gott sehr stark von dieser weiblichen Seite „Jahwes" geprägt ist.

Jahwe, ein Flickenteppich aus kanaanäischen Erfahrungen des Göttlichen?

Die vorausgehenden Ausführungen mögen den Eindruck erwecken, mit dem Eigennamen „Jahwe" seien alle möglichen Geschichten und Titel verbunden worden, die von Haus aus nichts mit ihm zu tun hatten. Dieser Eindruck ist falsch. Er hat seinen Grund in der hier notwendigen Beschränkung auf wenige Seiten, die unweigerlich zu plakativen Verkürzungen führt. Durch sein Gegenüber zu Israel und seine enge und schon früh exklusive Verbindung mit ihm ist Jahwe von Anfang an eine eigene und komplexe Größe. Wahr bleibt dennoch, daß Israel als ein Volk unter andern zahlreiche Gotteserfahrungen mit seinen Nachbarvölkern teilte und durch diese Erfahrungen Aspekte an Jahwe wahrnahm, die es sonst wohl nicht wahrgenommen hätte und zu formulieren in der Lage gewesen wäre. Elija und Elischa, Hosea, vor allem aber das Deuteronomium und die Deuteronomisten haben Israel und Jahwe dann allerdings in einer Weise von seinen Nachbarvölkern abgegrenzt, die jede Erinnerung an kanaanäisches Erbe zu verdrängen suchte und dieses nur noch als negative Folie benützte, um der eigenen Identität möglichst große Eindeutigkeit und Klarheit zu geben. Wir haben hier eine ähnliche Verzerrung der Fakten und eine ähnliche Gehässigkeit, wie wir sie wieder finden, wenn das junge Christentum sich vom Judentum absetzt und dieses als Negativfolie mißbraucht und vergißt, daß Jesus ein Jude war und es selber aus dem Judentum herausgewachsen ist.

„Jahwe" ist, wie eingangs betont wurde, ein Eigenname, und zahlreiche, zum Teil recht widersprüchliche Erfahrungen und Eigenschaften haben sich mit dem so genannten Gott verbunden. Als sich im Exil und in nachexilischer Zeit die Tendenz durchsetzte, Jahwe als einzigen Gott zu prädizieren, wurde der Eigenname obsolet. Wo nur *ein* Gott und Herr ist, genügt ein Appellativ. Götternamen wie Kamosch, Milkom, Jahwe setzen voraus, daß es mehrere Exemplare der Gattung Gott gibt. Durchgesetzt hat sich das Appellativ Adonaj „Herr". An den 6800 Stellen, wo bis anhin der Eigenname „Jahwe" gestanden hatte, begann die nachexilische Gemeinde Adonaj „Herr" zu lesen. In der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel wurde es mit „Kyrios" übersetzt. Durch diese stille Revolution sind zahlreiche Facetten Jahwes rabiat eingeebnet und nivelliert worden. Der Sturmgott, der leidenschaftliche Kämpfer, der solidarische Bruder, die Ordnung schaffende und Gerechtigkeit verwirklichende Sonnengottheit, die bedingungslose Liebe derer, die geboren hat, und vieles, was mit dem „Er wird da sein" eng verbunden war, wurde nun dem 6800mal repetierten „Herr" zu- und untergeordnet. Auf einem Throne sitzend, beherrschte der Herr weitgehend den Horizont. Dieses hierarchische und starre Bild erwies sich im Gegensatz zum Eigennamen „Jahwe" neuen Erfahrungen gegenüber als weitgehend immun, denn es war nicht nur ein Name, sondern vor allem eine Gestalt. Selbst der „Er wird Weite schaffen" (Jesus) schaffte das nur punktuell und endete in der Dogmengeschichte als Opfer auf dem Altar dieses leicht beleidigten und schwer zu versöhnenden „Herrn". Die Frühgeschichte Jahwes hat uns gelehrt, daß nicht nur die reife männliche Psyche eine *anima*- und die weibliche eine *animus*-Komponente integriert hat, sondern daß auch der Gott Israels und Vater Jesu Christi wie andere altorientalische Gottheiten „Vater und Mutter", ja mehr als Vater und Mutter ist (Ps 27, 10).

Die Scheu, die traditionelle Metapher „unser Vater" gelegentlich mit der weniger traditionellen „unsere Mutter" zu vertauschen, ist mit der Unbeweglichkeit langer Gewöhnung und der Irrationalität der Emotionen zu rechtfertigen, aber theologisch nicht zu begründen. Ein praktischer Grund ist die Verwechslungsgefahr, da manche bei „Unsere Mutter im Himmel" an Maria denken würden. Ist in ihr die Göttin zurückgekehrt? Dogmatisch gesehen natürlich nicht. Würde aber z. B. der südliche Kanton der Schweiz, das Tessin, wo es kaum eine Kirche und noch weniger eine Kapelle ohne ein Marienbild in zentraler Position gibt, wie seinerzeit Pompeji von Lava bedeckt, müßte die Archäologie 2000 Jahre später zum Schluß kommen, man hätte im Kanton Tessin im 20. Jh. hauptsächlich eine Mutter-mit-Kind-Göttin vom Typ der ägyptischen Isis verehrt. Die Männer reservieren sich die Macht, die Frauen lassen sie lieben und geliebt werden, im Himmel wie auf Erden.

Verwendete Literatur in Auswahl: *Zu Jahwe* vgl. Wörterbücher und *L. E. Axelsson*, The Lord Rose up from Seir. Studies in the History and Traditions of the Negev and Southern Judah, Lund 1987; *E. A. Knauf*, Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jt.s v. Chr., Wiesbaden 1988. – *Zu den Gottheiten Palästinas in der formativen Phase Israels* vgl. *O. Keel – Ch. Uehlinger*, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, Freiburg i. Br. 1992. – *Zur Sonnengottheit von Jerusalem und ihrem Verhältnis zu Jahwe* vgl. *O. Keel*, Wer zerstörte Sodom?, in: Theologische Zeitschrift 35 (1979) 10–17; *H.-P. Stähli*, Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments, Freiburg i. Ue. – Göttingen 1985; *O. Keel*, Frühe Jerusalemer Kulttraditionen und ihre Träger und Trägerinnen, in: *F. Hahn – F. L. Hossfeld – H. Jorissen – A. Neuwirth* (Hrsg.), Zion – Ort der Begegnung. Festschrift Laurentius Klein, Bonn 1993. – *Zu weiblichen Elementen in Jahwe* vgl. *O. Keel*, Jahwe in der Rolle der Muttergottheit, in: Orientierung 53 (1989) 89–92; *M.-Th. Wacker – E. Zenger* (Hrsg.), Der eine Gott und die Göttin, Freiburg i. Br. 1991. – *Zur Bedeutung der Bilder für die Rekonstruktion eines religiösen Symbol-Systems* vgl. *D. Freedberg*, The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response, Chicago 1989; *O. Keel*, Das Recht der Bilder gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder, Freiburg/Schweiz – Göttingen 1992.

Ich danke Regula Grünenfelder, Andrea Jäkle und Christoph Uehlinger, alle Biblisches Institut der Universität Freiburg, Schweiz, für eine kritische Durchsicht des Manuskripts und Verbesserungsvorschläge verschiedenster Art.

Harald Schützeichel

Homosexualität im Mann

Auf einer Tagung der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg wurde im Oktober 1992 das Thema „Homosexualität im Mann" behandelt. Da es zu dieser Thematik immer noch an sachlicher Information fehlt, die dazu beitragen könnte, Vorurteile und Diskriminierungen abzubauen, haben wir den Leiter der Tagung um einen Bericht für das Schwerpunktheft „Männer" gebeten. Obwohl die Referate bereits in Buchform vorliegen, dürfte ein zusammenfassender Überblick von Interesse sein.* *red*

Die gleichgeschlechtliche Liebe, sei es nun in ihrer schwulen oder in ihrer lesbischen Ausprägung, wird in Kirche und Gesellschaft sehr unterschiedlich bewertet. Für die einen stellt sie noch immer eine Krankheit und Verirrung dar, die von den Betroffenen unterdrückt werden muß; für andere ist sie dagegen eine Variante menschlicher Sexualität, die ebenso wie die heterosexuelle gesellschaftliche und kirchliche Akzeptanz beansprucht. Beide Seiten stützen ihre Argumentation dabei gleichermaßen auf naturwissenschaftliche, soziologische oder biblische Argumente. Nach der von maßgeblichen Stellen der katholischen Kirche vertretenen Meinung ist Homosexualität eine sexuelle Neigung, die der göttlichen Schöpfungsordnung widerspricht, weshalb sie nicht gelebt werden darf, sondern unterdrückt werden muß.

Die Zeit ist jedoch reif für ein Weiterdenken – in Kirche und Gesellschaft. Dazu gehört auch die genauere Information über das Selbstverständnis und die Lebensformen homosexuell liebender Menschen. Das Thema wurde lange Zeit immer wieder tabuisiert, doch hat sich in den letzten Jahren die Einstellung vieler Menschen zur Homosexualität aus den unterschiedlichsten Gründen verändert. Immer häufiger und selbstbewußter treten die Homosexuellen selbst an die Öffentlichkeit, fordern eine Diskussion über ihre Wünsche nach einer ihnen angemessenen Lebensweise und vertreten – teils behutsam, teils provozierend – ihre eigenen Positionen. Erinnert sei hier nur an die letzte größere Aktion im August 1992, als zahlreiche homosexuelle Paare bei den staatlichen Standesämtern versuchten, das Aufgebot zu bestellen. Auch innerhalb der katholischen Kirche wird über Homosexualität zunehmend offener diskutiert – so etwa auf dem letzten Katholikentag in Karlsruhe (1992).

Für viele Homosexuelle ist das (öffentliche) Bekenntnis zu ihrer Lebensform ein langer und schmerzvoller Prozeß. Heterosexuelle dagegen stehen homosexuellen Lebensformen oft mit Befangenheit, Unsicherheit oder Abwehr gegenüber; die Auseinandersetzung mit diesem Thema wird für sie auch zur Anfrage an den Umgang mit der eigenen Sexualität. Obwohl die Öffentlichkeit dem Thema „Homosexualität" immer sensibler gegenübersteht, ist die Diskriminierung und Unterdrückung von Lesben und Schwulen

* *Udo Rauchfleisch* (Hrsg.), Homosexuelle Männer in Kirche und Gesellschaft, Freiburger Akademieschriften 6, Düsseldorf 1993, 168 Seiten.

sowohl in der Gesellschaft wie auch in den christlichen Kirchen noch lange nicht beendet. Sich zu seinem Schwul- oder Lesbisch-Sein öffentlich zu bekennen – dazu gehören weiterhin viel Mut und Selbstvertrauen. Viele können sich das öffentliche Bekenntnis aber schon deshalb nicht leisten, weil sie sonst um ihre berufliche oder gesellschaftliche Position fürchten müßten. Die Folge ist ein psychisch nur schwer auszuhaltendes Doppelleben.

Verständnis für die Lebenswirklichkeit homosexuell liebender Menschen zu gewinnen und zugleich Raum zu schaffen für das Gespräch zwischen Homo- und Heterosexuellen – das war Anliegen einer Tagung der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg im Oktober 1992, die sich schwerpunktmäßig mit der „Homosexualität im Mann" beschäftigte. Die Tagung fand ein reges und kontroverses Echo. Für viele ist sie angesichts ihrer oft jahrzehntelang unterdrückten oder geheimgehaltenen eigenen Homosexualität zu einer Art Hoffnungsschimmer geworden, zu einem kleinen Schritt in Richtung auf eine Beseitigung kirchlicher und gesellschaftlicher Diskriminierungen homosexueller Lebensformen.

1. Die alltägliche Diskriminierung

Homosexuell liebende Menschen sind Bestandteil der Menschheit wie Rothaarige oder wie Rechts- und Linkshänder; sie finden sich zu allen Zeiten, in allen Berufen, in allen sozialen Klassen und in allen Lebensumständen – stellt der Historiker und Lehrer *Claus Donate* in seinem Beitrag fest und zerstört das gängige Schwulen-Klischeebild: „Man kennt den schwulen Modeschöpfer und den effeminierten Friseur, der in Herrenwitzen auf den Namen ‚Detlef' hört – aber es gibt auch den schwulen Automechaniker mit den öligen Fingerkuppen und den schwulen Metzger mit den breiten Schultern. Man kennt den zarthüftigen Ballettänzer und den kreischigen Damenimitator, aber niemand erahnt im Goldmedaillengewinner des Zehnkampfes oder im Bundesliga-Star den Mann, der Männer liebt."

Etwa 4–6% der männlichen Bevölkerung im geschlechtsreifen Alter empfinden ausschließlich homosexuell. Diese Minderheit wurde wegen ihrer sexuellen Orientierung über Jahrhunderte hinweg geächtet, verfolgt, getötet: bei den Germanen im Moor versenkt, im Mittelalter auf dem Scheiterhaufen verbrannt, im Dritten Reich im KZ getötet. Die Bundesrepublik übernahm 1945 den § 175 in der nationalsozialistischen Fassung, wonach jede Unzucht zwischen Männern unter Strafe steht. In diesem geistigen Klima wagten es schwule KZ-Opfer nicht, Entschädigungsanträge zu stellen; ehemalige KZ-Häftlinge finden sich – wegen desselben § 175 angeklagt – in bundesrepublikanischen Zuchthäusern wieder (100.000 Verurteilungen in der Zeit zwischen 1953 und 1966). Erst 1985, in der Rede des Bundespräsidenten zum 40. Jahrestag des Kriegsendes, werden die Schwulen zum ersten Mal in einer offiziellen Rede als NS-Opfer geehrt.

Die DDR hatte noch im Mai 1989 den § 175 ersatzlos gestrichen. Im Einigungsvertrag wurde festgelegt, daß die Regelung der alten DDR für Gesamtdeutschland übernommen wird. Bis heute ist dies nicht geschehen.

Doch im vereinten Deutschland hält die Diskriminierung nicht nur juristisch an: „Kein Heterosexueller muß seine Heterosexualität rechtfertigen, keinem heterosexuellen Lehrer unterstellt man, daß er pausenlos seinen Schülerinnen unter die Röcke faßt. Der schwule Lehrer dagegen gilt weithin als Gefährdung, als potentieller Verführer seiner Schüler." Bemerkungen von Zuschauern bei schwulen Demos sind bezeichnend: „Schwanz ab!" – „Vergasen sollte man die!" – „Kinderverführer" – „Unterm Hitler hat's das nicht gegeben!" Das „Homo-Aufmischen" oder „Schwulen-Ticken" ist zum makaberen Alltag in unseren Städten und Gemeinden geworden.

Dieser Situation, so stellt Donate fest, weichen viele Schwule aus, indem sie gerade das Anderssein betonen (die „kreischige Tunte" oder der „kerlige Ledermann"); andere verstecken sich, passen sich an, führen ein psychisch belastendes Doppelleben, ohne die ihnen eigene Form der Sexualität in Freiheit leben zu können. Die bürgerliche Tarnung wird zur Schutzmaßnahme, um beruflich und gesellschaftlich überhaupt leben und wirken zu können.

2. Die Angst vor der Homosexualität

Der Basler Psychologe *Udo Rauchfleisch* benennt in seinem Beitrag zunächst einige

Gründe für die Diskriminierung Homosexueller. Verbreitet sind moralische Argumentationen, die in der Homosexualität etwas „Unnatürliches", „Widernatürliches", „Perverses" sehen. Hier ordnet er auch manche Formulierungen ein, die sich im *Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen* (1986) finden. Bestandteil solcher moralischer Argumentationen ist jeweils auch das Argument, Homosexuelle könnten Jugendliche und Kinder zu einer homosexuellen Neigung verführen (Verführungs-Theorie). Eine solche Annahme entbehrt zwar jeder medizinischen oder psychologischen Grundlage, ist aber Ausdruck einer sehr tiefen Angst vor der Homosexualität.

Andere Diskriminierungen basieren darauf, daß Homosexuelle eine (neben vielen anderen) Aids-Risikogruppe bilden. Da Aids als „Strafe Gottes" angesehen wird, präsentiert sich die Ausgrenzung Homosexueller geradezu im Gewand kluger, selbstverständlicher „Notwehr".

Verbreitet ist schließlich die Annahme, bei der Homosexualität handele es sich um eine Krankheit, die es – wie jede andere Krankheit auch – zu therapieren, zu heilen gelte. Diese Auffassung wird jedoch von Medizinern und Psychologen aufgrund neuerer Forschungen zunehmend als irrig entlarvt. Entsprechend wurde etwa in dem von der „Amerikanischen Psychiatrischen Gesellschaft" herausgegebenen *Handbuch der Diagnosen* bereits 1980 die Homosexualität aus der Liste der psychosexuellen Störungen gestrichen. Demnach sollte es bei einer Therapie nun nicht mehr darum gehen, einen homosexuell liebenden Menschen auf gegengeschlechtliche Empfindungen „umzupolen", sondern einzig um das Herausfinden der ihm eigenen sexuellen Identität und das offene Bekenntnis zu ihr. Auch die medizinische Forschung ist sich heute darin einig, daß Homosexualität keine Krankheit ist und ihr Entstehen auf ein komplexes Zusammenwirken biologischer, psychischer und sozialer Faktoren zurückgeht, also keineswegs monokausal erklärt werden kann.

Rauchfleisch weist überzeugend nach, daß das krampfhafte Festhalten an den eingangs beschriebenen „Argumentationen" begründet ist in einer Angst vor homosexuellen Menschen, die sich aus verschiedenen Quellen speist. Dazu gehört vor allem die radikale Infragestellung der sonst gültigen Normvorstellungen durch homosexuelle Lebensformen. Auf die Konfrontation mit fremden Verhaltensweisen reagiert der Mensch mit Verunsicherung. „Die daraus resultierende Beunruhigung steigert sich gerade bei Menschen, die sich aufgrund eigener Unsicherheit stark an äußeren Regeln und Autoritäten orientieren, zu großer Angst und schlägt nicht selten in eine massive Aggressivität denen gegenüber um, die sie mit der ihnen fremden Lebensart konfrontieren." Die Abweichenden werden – dies zeigen gerade auch die derzeitigen Übergriffe gegenüber Ausländern – zum Ziel von Haß und Wut. Mit der Vernichtung des anderen, so hoffen die verunsicherten Menschen, ist dann auch die so schwer erträgliche eigene Angst beseitigt.

Worin liegt nun konkret das so bedrohliche Fremde im Falle homosexuell liebender Menschen? Rauchfleisch verweist hier auf drei Aspekte: 1. Homosexuelle Lebensweisen stellen die als normal empfundene Mann-Frau-Beziehung in Frage und rütteln am traditionellen Familienideal; 2. Homosexuelle stellen das traditionelle (heterosexuelle) Männerbild in Frage; 3. als Minderheit werden Homosexuelle zum Prototyp des „Abweichenden".

Wege aus der Diskriminierung homosexuell liebender Menschen bestehen zum einen in der Verbreitung theoretischer Informationen und Aufklärungskampagnen, dann aber vor allem auch darin, die Ausgrenzung durch persönliche Kontakte zwischen Hetero- und Homosexuellen zu überwinden: „*Die* Homosexuellen im allgemeinen zu entwerten ist relativ einfach. Sobald man jedoch Frau X und Herrn Y, die man persönlich gut kennt, vor Augen hat, wird die Beurteilung zwangsläufig differenzierter." Schließlich gelte es, so Rauchfleisch, *generell* Diskriminierungen von Minderheiten nicht nur mit Worten, sondern im konkreten, alltäglichen Handeln entgegenzutreten. „Eine solche Haltung entstehen zu lassen, ist Aufgabe eines jeden von uns, in Familien, Schulen, Universitäten, Lehrbetrieben, in der Politik, im persönlichen wie im beruflichen Alltag – und eben auch in den Kirchen!"

3. Haben Homosexuelle Heimat in der Kirche?

Gerade im kirchlichen Bereich findet sich jedoch ein Klima, das nicht dazu angetan ist, Diskriminierungen von homosexuell liebenden Menschen zu verhindern. Dieser Problematik widmen sich die Beiträge von *Johannes Gründel* und *Wunibald Müller*. Der Münchner Moraltheologe Gründel macht zunächst deutlich, daß alle Versuche, die Ablehnung der Homosexualität aus der Bibel zu begründen, einer wissenschaftlichen Prüfung nicht standhalten. Weiter verweist er darauf, daß kirchenamtliche Äußerungen grundsätzlich zwischen homosexueller Neigung und Handlung unterscheiden. Während erstere nicht als in sich sündhaft beurteilt wird, seien homosexuelle Handlungen uneingeschränkt abzulehnen. Aufbauend auf dieser Unterscheidung finden sich in kirchlichen Dokumenten nun unterschiedliche Gewichtungen: Während etwa die *Erklärung der Glaubenskongregation zu einigen Fragen der Sexualethik* von 1975 betont, man müsse homosexuelle Veranlagungen verstehen und die Frage nach der Schuld behutsam und klug beurteilen, erweist sich das *Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen* von 1986 auch gegenüber der homosexuellen Veranlagung weitaus restriktiver. Der neue Weltkatechismus schließlich greift auf die traditionellen Aussagen kirchlicher Lehre von *Humanae vitae* zurück: Der sexuelle Akt wird vor allem von seiner Offenheit auf Zeugung hin bewertet.

Als Resümee seiner Ausführungen zieht Gründel unter anderem folgende Konsequenzen: 1. Homo- wie heterosexuelle Beziehungen stehen unter dem Gesetz der Verantwortung und Liebe der Partner, der Wahrhaftigkeit ihres Verhaltens; 2. der homotrope Mensch sollte seine Veranlagung nicht verdrängen, sondern zutiefst bejahen. Aus dieser Haltung heraus kann er verwirklichen, was ihm sinnvoll erscheint und was der Schöpfungsordnung und der Offenbarung Gottes nicht widerspricht; 3. jede Form der Diskriminierung Homosexueller ist unmenschlich und unchristlich; 4. eine gleichgeschlechtliche Beziehung ist keinesfalls mit der Ehe gleichzusetzen.

In der im Tagungsband nicht dokumentierten Diskussion wurde während der Tagung darüber hinaus deutlich, daß durchaus zwischen den lehramtlichen Äußerungen über Homosexualität einerseits und den Erfordernissen der konkreten Seelsorge andererseits zu unterscheiden ist. In der Tat zeigt sich, daß im konkreten Einzelfall nicht immer die strenge Gesetzesordnung Leitlinie kirchlichen Handelns ist. Andererseits ist es nicht zu übersehen, daß homosexuelle Lebensweisen vor allem dann rigoros verurteilt werden, wenn der oder die Betreffende Angestellte(r) der katholischen Kirche ist und/oder in einer *festen* Partnerschaft lebt.

Die Unterscheidung zwischen homosexueller Neigung und Handlung verhindert schließlich auch nicht, daß in deutschen Diözesen homosexuelle Menschen entweder überhaupt nicht in den pastoralen Dienst aufgenommen werden oder ihnen zumindest die Priesterweihe verweigert wird. Als Grund wird dabei meist die bereits erwähnte Verführungs-Theorie angeführt.

Die Tatsache, daß in allen Kirchen Homosexuelle zum Teil mit Wissen der offiziellen kirchlichen Stellen ein Amt innehaben, ist kaum ein Hoffnungsschimmer, da es sich in der Regel nicht um eine positive Bejahung der Homosexualität, sondern um eine gnadenhafte *Nicht*verfolgung handelt, solange die sexuelle Orientierung geheim bleibt. Was für Schwule und Lesben daher immer bleibt, ist das Gefühl, schuldig, sündig, unerwünscht, krank zu sein. Der leben*spendende* Gott wird zum leben*entziehenden* Richter, der das von ihm geschaffene Menschsein in seiner homosexuellen Ausprägung ablehnt und bekämpft.

So sind die meisten Homosexuellen nicht nur im gesellschaftlichen Umfeld zu einem Doppelleben gezwungen, sondern auch innerhalb ihrer eigenen Kirche bzw. Gemeinde, die ihnen doch eigentlich durchaus auch eine Heimat hätte sein können.

Am eigenen Leib hat dies der Karlsruher Bundesanwalt *Manfred Bruns* erfahren, der seine homosexuelle Orientierung fast 20 Jahre lang völlig unterdrückte, heiratete, Kinder zeugte und sich aktiv in seiner Kirchengemeinde engagierte. Als er sich öffentlich zu seiner Homosexualität bekannte, wurde ihm vom zuständigen Erzbischöflichen Ordi-

nariat 1985 mitgeteilt, daß er gemäß Kanon 915 CIC nicht mehr zur Kommunion zugelassen werde.
Bruns, der inzwischen aus der Rechtsform „Katholische Kirche" ausgetreten ist, beurteilt die langjährige Verdrängung seines Schwulseins heute so: „Ich habe den für mich natürlichen mit dem für mich unnatürlichen Geschlechtsverkehr dadurch vertauscht, daß ich mich in eine Ehe habe drängen lassen. Dadurch habe ich anderen Menschen schweres Leid zugefügt und Schuld auf mich geladen."
In seinem Beitrag mahnt er dringend eine grundsätzliche Revision der kirchlichen Sexualmoral an, die von einer vorgegebenen „natürlichen" Sexualität ausgehe, die es so nicht gibt. Die Fixierung des sexuellen Lebens auf die Fortpflanzung läßt die katholische Sexualmoral zu einer reinen Aktmoral verkommen. Entsprechend fehle auch eine Spiritualität der sexuellen Liebe: „Es gibt zwar unzählige Dankgebete dafür, daß man satt geworden ist, aber kein einziges dafür, daß man mit seinem Partner oder seiner Partnerin eine beglückende, unvergeßliche Nacht erlebt hat... Die Theologen haben zwar viel über die eheliche Liebe nachgedacht, aber nur unter dem Aspekt, ob und wann sich die Eheleute der schweren oder der läßlichen Sünde schuldig machen, wenn sie beim ehelichen Umgang die Lust nicht vermeiden oder gar suchen."
Dem stellt Bruns seine Erfahrung innerhalb einer gleichgeschlechtlichen Beziehung gegenüber: „Wir haben viele Momente der Gemeinsamkeit erlebt, die für mich transzendentale Bedeutung hatten. Sie haben mir eine Ahnung davon vermittelt, wie es einmal sein wird, wenn wir in Gottes Arme fallen werden, und was uns mit ‚Erlösung' zugesagt ist. Für diese Erfahrung gab und gibt es aber keinen Platz in der Kirche."
Wie lange will es sich die Kirche noch leisten, solchen Menschen keine Heimat zu bieten und das homosexuellen Menschen eigene Charisma für den Aufbau der Kirche Jesu Christi ungenutzt zu lassen?

4. Ausblick

Die Auseinandersetzung mit der Homosexualität hat verdeutlicht, daß es letztlich um die Frage geht, wie menschliche Sexualität – gleich welcher Ausprägung – zu beurteilen ist. Traditionelle theologische Ansätze, die zumeist nicht biblischen Ursprungs, sondern aus der kirchlichen Tradition heraus erwachsen sind, gilt es heute zu überdenken. Es stellt sich die Frage, ob die Aussage: „Einzig und allein in der Ehe kann der Gebrauch der Geschlechtskraft moralisch gut sein", wie sie sich 1986 im *Schreiben über die Seelsorge für homosexuelle Personen* findet, nicht eine unzulässige Verengung der Sexualität auf die Lebensform Ehe und den Aspekt der Fortpflanzung darstellt. Benötigen wir demgegenüber nicht ein viel tieferes und umfassenderes Verständnis von Sexualität? Eine Sicht von Sexualität, die diese als eine spezifisch menschliche Kommunikationsform, als eine konkrete Körpersprache in zwischenmenschlichen Beziehungen ernst nimmt und die die Frage nach erlaubt oder verboten ersetzt durch die tiefergehende nach liebevoll oder lieblos?
Notwendig ist eine offene Diskussion über die Fragen der Sexualität auf allen innerkirchlichen Ebenen. So hat auch das vom örtlichen Erzbischof einberufene Diözesanforum der Erzdiözese Freiburg im Oktober 1992 in aller Deutlichkeit festgestellt: Gerade im Bereich der Sexualität „hat die katholische Kirche ihre Kompetenz und Glaubwürdigkeit vollständig verloren, was zahlreiche Umfragen bestätigen. Schlimmer noch: Dieses Faktum diskreditiert Kirche grundsätzlich und untergräbt ihre Autorität auch auf anderen Gebieten... Dialog bedeutet in diesem Zusammenhang: Miteinander reden über Freuden und Hoffnungen, Trauer und Ängste im Bereich Sexualität und gemeinsam schauen, was hat der christliche Glaube dazu zu sagen".
Auch die Ökumenische Arbeitsgruppe „Homosexuelle und Kirche e. V." bemüht sich um einen solchen Dialog und hat für die Diskussion auf Gemeindeebene ein Projekt mit dem Titel „Farbe bekennen" initiiert. Am Schluß einer für dieses Projekt erstellten Broschüre, die als gemeindliche Diskussionsgrundlage sehr empfohlen werden kann, steht eine Solidaritätserklärung, die vielleicht auch einmal am Ende einer gesamtkirchlichen Diskussion stehen könnte und in der es unter anderem heißt:

„1. Sexualität ist ein Teil der Schöpfung Gottes, die in unterschiedlichen Ausprägungen – Hetero-, Homo- und Bisexualität – existiert.
2. In ihrer jeweiligen Ausprägung kann Sexualität in unterschiedlicher Weise gestaltet werden. Sie ist weder ausschließlich auf Fortpflanzung ausgerichtet, noch hat sie ihren legitimen Ort allein in der Ehe.
3. Jeder Mensch, egal ob homo-, hetero- oder bisexuell, hat das Recht, seine Sexualität zu leben.
4. Schwule und Lesben heißen wir als Mitglieder und ohne Einschränkung auch als MitarbeiterInnen ausdrücklich willkommen; wir laden sie ein, sich aktiv am Leben unserer Gemeinde/Gruppe/Kirche zu beteiligen."

Rose-Marie Umbricht-Maurer

Gedanken zur gelebten Gleichberechtigung in Staat und Kirche

Die Gleichberechtigung der Frauen mit den Männern scheint heute eine Selbstverständlichkeit. Warum sind dann die Alltagserfahrungen oft noch ganz anders? Warum gibt es so wenig Frauen in speziellen Positionen? Wohl deshalb, weil in den Köpfen vieler Männer noch überholte Rollenklischees ihr Dasein fristen oder weil es einfach an entsprechendem Bewußtsein für die erforderliche Gerechtigkeit gegenüber Frauen fehlt. Wichtig erscheint der Autorin, daß die Bewußtseinsbildung so sensibel geschieht, daß die Männer, ohne zu große Widerstände zu entwickeln, überzeugt werden können. – Daß bei den Wünschen an die Kirche auch Diakonat (und Priestertum) der Frauen zur Sprache kommen, ist wohl selbstverständlich.
red

In weiten Bereichen der Rechtsordnung und in der Politik, etwa bezüglich der Zugangsberechtigung zu den Parlamentswahlen, haben wir Frauen zumindest formell die Gleichberechtigung erreicht. So kennt beispielsweise die schweizerische Bundesverfassung als oberstes Gesetz des Landes seit 1981 einen Artikel 4, der gleiche Rechte für Frauen und Männer garantiert. Schlimmer als die juristisch greifbaren Verletzungen der Gleichberechtigung ist denn auch die in manchen Bereichen des öffentlichen Lebens häufig fehlende sozialpsychologische Akzeptanz von Frauen. Aber auch das bestehende Umfeld und die traditionellen Arbeitsbedingungen machen es für manche Frauen, obwohl sie die erforderlichen Qualifikationen durchaus aufweisen, sehr schwierig, sich im Beruf oder bei der Übernahme von öffentlichen Ämtern durchzusetzen.

Alltagserfahrungen

Einige Beispiele mögen die Diskrepanz zwischen der Rechtsordnung und der gelebten Wirklichkeit aufzeigen. Neuere Statistiken belegen, daß in vielen Berufen Frauen immer noch einen um ca. 30% niedrigeren Lohn als ihre männlichen Kollegen verdienen. Da zudem in zahlreichen Betrieben Gespräche über Lohnvergleiche höchstes Tabu sind, dessen Verletzung eine Kündigung nach sich ziehen könnte, unterlassen es die Direktbetroffenen begreiflicherweise, gegen solche Ungerechtigkeiten anzukämpfen. In einer entsprechenden gerichtlichen Auseinandersetzung hätten sie zudem den Beweis für das niedrigere Gehalt bei gleichwertiger Arbeit zu erbringen, was kaum je gelingen dürfte.
Aus meiner persönlichen Erfahrung bin ich überzeugt, daß die Durchsetzung der vollen Gleichberechtigung von Mann und Frau im Beruf umso schwieriger wird, je angesehener ein Beruf in der sozialen Hierarchie ist. Hier können erkämpfte Machtstrukturen infolge der nun größer gewordenen Konkurrenz ins Wanken geraten. Welcher Mann möchte sich schon wegen eines anderen Mannes, aber noch viel weniger wegen einer Frau aus seiner beruflichen Stellung verdrängen lassen oder zusehen müssen, wie bei einer Stellenausschreibung ihm eine gleich gute oder besser qualifizierte Frau vorgezogen wird.
Auffällig ist die Tatsache, daß Frauen zwar in vielen akademischen Berufen relativ gut vertreten sind; doch kaum je einmal gelangen sie auf die prestigeträchtigsten Stufen des entsprechenden Berufs. Es gibt beispielsweise sehr gut qualifizierte Rechtsanwältinnen, die mit Können und Erfolg ihre Klienten in Zivil- und Strafprozessen, vor-

wiegend aber ihre Klientinnen in Scheidungsprozessen vertreten. Universitätsprofessorinnen oder Rechtskonsulentinnen von bedeutenden Handels- oder Industriebetrieben werden sie nur höchst selten, obwohl die erforderlichen fachlichen Qualitäten ohne weiteres vorhanden wären. Das Umfeld ist eben wenig dazu angetan, solche Frauen zu ermutigen oder zu fördern. So stelle ich immer wieder fest, daß Männer – leider aber auch viele Frauen – nicht gewillt sind, sich in finanziellen oder geschäftlichen Belangen von einer Frau beraten zu lassen. Mit dieser Erfahrung stehe ich offensichtlich nicht allein da, gelangte doch vor nicht allzu langer Zeit unsere oberste Unternehmensleitung an den bei unserem Bankinstitut bestehenden Ausschuß für Gleichberechtigungsfragen, er möge über die angemessenen Verhaltensweisen nachdenken, wenn sich Kunden in finanziellen Fragen nicht von einer Frau beraten lassen möchten.

Ähnlich präsentiert sich die Lage in der Politik, wenn auch gelegentlich behauptet wird, die mangelnde Frauenpräsenz sei in erster Linie darauf zurückzuführen, daß sich zu wenig Frauen zur Verfügung stellen würden. Nicht selten ist jedoch diese Behauptung bloß eine fadenscheinige Ausrede, damit die zuständigen Parteigremien nicht allzu intensiv nach geeigneten Frauen suchen müssen.

Verglichen mit denjenigen von Männern, sind die Chancen der Frauen, in ein politisches oder parteiinternes Amt gewählt zu werden oder ein politisches Mandat in der Exekutive zu erhalten, unvergleichlich schlechter, weil Frauen im Beruf häufig eine niedrigere Stellung einnehmen und in wirtschaftlichen Verbänden schlechter vertreten sind. Nach wie vor erleichtern aber ein hoher Sozialstatus sowie die Rückendeckung durch einen mächtigen politischen oder Wirtschaftsverband die politische Profilierung, was wiederum die Chancen, gewählt zu werden, ganz wesentlich erhöht. – Gelangen Frauen auf eine Wahlliste, werden oft ihr Umfeld und vor allem ihr Privatleben genauestens unter die Lupe genommen, während dies bei Männern kaum je einmal geschieht. Zudem müssen Frauen, speziell wenn sie für die mitkandidierenden Männer eine reelle Konkurrenz bedeuten, häufig mit schlechteren Listenplätzen vorliebnehmen oder werden auf den Listen besonders gerne gestrichen.

Reaktionen auf die Anliegen der Gleichberechtigung

Naturgemäß reagieren Männer – wie übrigens auch Frauen – sehr unterschiedlich, wenn sie auf Verletzungen der Gleichberechtigung hingewiesen werden. Es mag zutreffen, daß in vielen Fällen nicht so sehr böser Wille als vielmehr das mangelnde Bewußtsein für die erforderliche Gerechtigkeit gegenüber Frauen ein echt partnerschaftliches Zusammenwirken in den verschiedensten Gebieten des öffentlichen Lebens erschwert. Aber auch Vorurteile und eine uneingestandene, vielfach kaum bewußte Angst um die eigene Machtposition bestimmen häufig das Verhalten, wenn Anliegen der Gleichberechtigung zur Sprache kommen. Wo die Argumente fehlen, machen sich gelegentlich umso stärkere gefühlsmäßige Reaktionen des Ungehaltenseins in Mimik, Gestik oder Sprache bemerkbar. „Was wollen diese Weiber noch alles erreichen!" Solche und ähnliche Ausrufe des Ärgers dürften in Diskussionen um die Gleichberechtigung nicht gerade Seltenheitswert haben.

Warum fristen beispielsweise überholte Rollenklischees, die längst nicht mehr der Wirklichkeit entsprechen, in den Köpfen vieler Männer ein so zähes Dasein? Gegen die Berufsarbeit von verheirateten Frauen, speziell wenn sie Kinder haben und die Berufsarbeit nicht aus reiner Not erfolgt, herrschen in der Schweiz – weit mehr als in anderen Ländern – noch bedenkliche Vorurteile. Gefühlsmäßig ertragen es immer noch viele Männer nur sehr schlecht, daß beispielsweise verheiratete Frauen, namentlich wenn es die eigene Gattin mitbetrifft, einen selbständigen Standpunkt einnehmen und Ideen haben, die von den ihrigen abweichen.

Obwohl Personalchefs von größeren Unternehmen lautstark verkünden, in ihren Betrieben sei die Gleichberechtigung erreicht und deshalb schon lange kein Thema mehr, entpuppt sich die Wirklichkeit bei näherem Zusehen oft nicht ganz so rosig, wie zu beweisen versucht wird. Übersehen wird dabei, daß die äußeren Rahmenbedingungen häufig nur den ledigen Frauen ohne Fami-

lienpflichten erlauben, eine nicht von Unterbrüchen gekennzeichnete Laufbahn aufzubauen. Bei verheirateten Frauen muß in der Regel der eigene Gatte zu sehr großen Opfern bereit sein, damit diese Frauen auch nur geringe Karrierechancen haben. Denn bei vielen Unternehmen gilt als heiliges Gesetz, daß würdig, Kaderangehöriger zu werden, nur ist, wer bereit ist, seine Schaffenskraft „fast zweihundert Prozent" dem Wohl der Firma zu opfern. Wie viele Frauen mußten aber in Rezessionszeiten bitter erfahren, daß sie als erste auf Kurzarbeit gesetzt wurden oder mit der Entlassung rechnen mußten.

Überzeugungsarbeit

Der Bewußtseinsbildung in möglichst weite Kreise hinein, speziell aber bei Männern, kommt deshalb eine wesentliche Priorität zu. In der Öffentlichkeit muß immer wieder auf die berechtigten Anliegen der Gleichberechtigung hingewiesen werden und – falls irgendwo Verletzungen stattfinden – müssen diese mit allem Nachdruck entsprechend verpönt werden. Daß dabei der Art und Weise, *wie* diese Sensibilisierungsarbeit vorgenommen wird, größte Bedeutung zukommt, dürfte sich eigentlich von selbst verstehen. Den Frauen selber ist deshalb sehr zu wünschen, daß sie für ihre Anliegen mit Ausdauer und Fachkenntnis, aber auch mit der erforderlichen Dosis an Humor und Charme eintreten und werben. Denn nur so dürften sich Männer überzeugen lassen, daß es dem Gebot der Gerechtigkeit entspricht und dem Wohl der Allgemeinheit dient, Frauen, die die für die konkrete Aufgabe erforderlichen Fähigkeiten besitzen, zur Chancengleichheit zu verhelfen. Noch viel seltener als Frauen selber dürften nämlich Männer bereit sein, Frauen nur deshalb zu unterstützen, weil sie als Frau aufgrund des oft wenig frauenfreundlichen Umfelds ohnehin geringere Erfolgschancen haben.

Wenn den fachlichen Qualifikationen, aber auch der möglichst allseitigen Pflege der fraulichen Werte bei einer partnerschaftlichen Mitarbeit große Bedeutung zukommt, ist es dringlich, daß Frauen und Männer gemeinsam dafür sorgen, daß auch Frauen in allen Gebieten und auf allen Stufen die erforderlichen Fachkenntnisse erwerben können, die sie befähigen, als qualifizierte Partnerinnen in den verschiedenen Bereichen des öffentlichen Lebens mitzuwirken. In dieser Hinsicht erfüllen beispielsweise sowohl die neutralen wie namentlich auch die konfessionellen Frauenverbände heute schon eine wichtige Aufgabe, der sie auch in Zukunft ihre besondere Aufmerksamkeit widmen müssen.

Anzustreben ist, daß sich Männer von der Wichtigkeit der Gleichberechtigungsanliegen überzeugen lassen und bereit sind, bestehende Strukturen und Anforderungsprofile, die sich allmählich als Folge der männlichen Prägung entwickelt haben, unvoreingenommen zu überdenken. – Bei politischen Wahlen wünschte ich mir beispielsweise WählerInnen, die bereit sind, eine Kandidatur auch dann zu unterstützen, wenn sie nicht ohne weiteres in das bis anhin übliche Schema des normalerweise kandidierenden Mannes paßt. Aber auch im Berufsleben ist, von einzelnen löblichen Ausnahmen abgesehen, das Problem von Teilzeitstellen oder Job-sharing besonders im Kader noch weitgehend ungelöst, dies selbst in den Fällen, in denen bei gutem Willen und einiger Fantasie solche Möglichkeiten ohne Schaden für den Arbeitgeber zu schaffen wären. Doch nur wenn solche Wege für die Zusammenarbeit gesucht und gefunden werden, wird eine echte Partnerschaft zwischen mündigen Personen beiderlei Geschlechts wirklich auch gelebt.

Situation und Wünsche an die Pastoral der Kirche

Sicher ist die Heilige Schrift, welche die leitende Norm für das Tun der Kirche zu sein hat, kein Handbuch für Gleichberechtigungsfragen. Schlimm ist jedoch die Tatsache, daß im Lauf der Geschichte Männer der Kirche es immer wieder fertiggebracht haben, die gesellschaftsverändernde Kraft des Evangeliums einseitig zu ihrem Vorteil auszunützen und mit Erfolg zu verhindern, daß Frauen über ihre eigenen Lebenswege selbständig vor Gott reflektieren konnten. Kann das nicht als sexistisches Verhalten bezeichnet werden? So war denn auch bis in die neueste Zeit hinein das Theologiestudium eine ausschließlich männliche Bastion. Die christliche Tradition hat durch ihre Lehre über die Menschenwürde viel zur Befreiung,

leider aber durch andere Aussagen ebenso stark zur Unterdrückung von Frauen beigetragen. Welche Frau, die nicht mehr ganz jung ist, kann nicht ein eindrückliches Lied davon singen, wie ihr von kirchlichen Instanzen Demut, Bescheidenheit, Unterwürfigkeit gegenüber Männern, besonders aber gegenüber Priestern gepredigt wurden, während gleiches gegenüber Frauen den Männern wohl nie abverlangt wurde. Immer hatten – und haben gelegentlich noch – in der Kirche die drei großen K, die da sind: Kirche, Kinder, Küche, bei Frauen hoch im Kurs zu sein.

Die Kirche könnte und müßte einiges unternehmen, um den Anliegen der Gleichstellung in ihren eigenen Reihen Achtung zu verschaffen. Sie müßte aber auch bei ihren Erziehungsaufgaben dahin wirken, daß sich die Gläubigen auch in weltlichen Fragen vermehrt um die Durchsetzung einer wirklich angemessenen Gleichberechtigung bemühen. Gerade im Blick auf den gerechten Gott würde es der Kirche gut anstehen, sich für diese Gerechtigkeit gegenüber der immer noch benachteiligten Hälfte der Menschheit einzusetzen. So wünschte ich mir eine Verkündigung, die solche Fragen des mitmenschlichen Zusammenlebens sensibel thematisiert, selbst auf die Gefahr hin, nicht bei allen Gläubigen Lob zu ernten.

Weil Frauen in der feministischen Theologie versuchen, ihr eigenes Verständnis von Gott zu reflektieren, Gottes Eigenschaften, die bis anhin in der Schultheologie eher vernachlässigt wurden, in den Mittelpunkt ihrer theologischen Betrachtungen zu stellen, ist eine vermehrte Berücksichtigung der feministischen Theologie in der offiziellen theologischen Lehre und Forschung anzustreben. Allzu lange haben ausschließlich Männer bestimmt, was und wie Frauen zu glauben hatten, während ihnen selber eine eigene Artikulation untersagt war. Daß die Katholisch-theologische Fakultät der Universität Bonn kürzlich einen Lehrstuhl für feministische Theologie geschaffen hat, verdient mit Genugtuung und Freude vermerkt und zur Nachahmung empfohlen zu werden. Ebenso wichtig ist jedoch, daß guten Frauen als Dozentinnen der Weg in die theologischen Fakultäten besser geöffnet wird.

Zu fordern wäre aber auch eine vermehrte Einbeziehung von Frauen in die eigentliche Seelsorge. Ministrantinnen, Kommunionhelferinnen, selbst wenn sie gelegentlich von einzelnen Kirchgängern geradezu mit Akribie gemieden werden, und Lektorinnen sind an vielen Orten ein erfreulicher erster Schritt. Bei uns und in der Dritten Welt müßte aber auch das volle Diakonat der Frauen eingeführt werden. Ein gewichtiges Argument hierfür ist die Tatsache, daß namhafte Exegeten dessen Vorhandensein in der Urkirche bejahen. Solange erst kürzlich erfolgte Interventionen von Bischöfen zugunsten des Diakonats der Frauen in Rom auf keinerlei Realisierungsbereitschaft stoßen, wäre es geradezu bar von jedem Realitätssinn, Wünsche für eine Teilnahme von Frauen am Amtspriestertum der Kirche zu formulieren, auch wenn hierfür valable Argumente sprechen.

Daß vor wenigen Jahren die Schweizer Bischöfe zum Mitdenken bezüglich der Rolle und der Aufgaben von Frauen in der Kirche eine eigene bischöfliche Frauenkommission geschaffen haben, darf als positives Faktum dafür gewertet werden, daß sich die Bischöfe der Bedeutung der Frauenfrage in der Kirche voll bewußt sind. Wenn auch diese noch relativ junge Kommission Identität, Aufgabenbereich und Kompetenzen noch teilweise suchen muß, hat sie nicht zuletzt im Hinblick auf die vielen Frauen, die mit ihrer gegenwärtigen Situation in der Kirche unzufrieden sind, eine wichtige Funktion zu erfüllen und ist ein echtes Zeichen der Hoffnung. Sie muß aber sehr aufpassen, daß sie nicht mit der Zeit zu einer reinen Alibifunktion degradiert wird.

Diskussion

Ingrid Klein – Rudolf Schwarzenberger

Die Männer und die Frauen in der Kirche
Ein Gespräch

Obwohl das vorliegende Schwerpunktheft dem Thema „Männer" gewidmet ist, soll doch auch darüber reflektiert werden, wie sich denn die Männer der Kirche den Frauen

gegenüber verstehen und verhalten, wie sie zu den Herausforderungen durch die Frauen und zu den Bemühungen um Gleichberechtigung in Gesellschaft und Kirche eingestellt sind, welche Formen der Zusammenarbeit sich insbesondere in der Pastoral entwickelt haben u. ä. Um dieses Verhältnis von Frauen und Männern in der Kirche geht es im folgenden Gespräch einer seit langem in führenden Positionen des Laienapostolats tätigen Frau und eines Pfarrers, der durch viele Jahre hindurch große Verantwortung für eine konzilsgemäße Weiterentwicklung der Pastoral in der Erzdiözese Wien und in Österreich hatte. Beide freuen sich über das, was – insbesondere an der Basis – schon an Gemeinsamkeit geschieht, bedauern die zum Teil „von oben" kommenden Hemmnisse wie die Tabuisierung der Ämterfrage, lehnen aber bloße „Lückenbüßer-Funktionen" für Frauen ab und hoffen darauf, daß der Geist Gottes wieder über uns hereinfallen wird wie beim II. Vatikanischen Konzil. *red*

S.: Der Ausgangspunkt unseres Gespräches ist die fundamentale Gleichheit aller Getauften. Darin stimmen die Bibel, die lehramtlichen Texte und auch das Kirchenrecht überein. Ich meine allerdings, es geht uns in diesem Punkt, wie in vielen anderen in der Kirche so, daß wir sagen, in der „Theorie" ist alles klar und selbstverständlich, doch in der Praxis halten wir diesen fundamentalen Gleichheitsgrundsatz nicht durch. Wobei ich mir bewußt bin, daß die so verstandene existentiell in Taufe und Firmung begründete Gleichheit von Frau und Mann nicht eine billige „Gleichmacherei" nach sich ziehen soll.

K.: Ich kann dem Befund zustimmen: die Theorie haben wir, aber die Praxis hat sich oftmals anders entwickelt. Wir stehen heute in einer Situation, wo Frauen sicher einen Nachholbedarf haben. Wir dürfen aber nicht bei diesem Nachholbedarf stehenbleiben, sondern wir müssen schauen, daß wir durch-, weiterkommen zu einem neuen, geschwisterlichen Miteinander. Für mich geht es heute – in Kirche und Gesellschaft – nicht nur darum, *mehr* für Frauen zu erreichen, sondern *anderes* (engagierte Toleranz, beständige Dialogbereitschaft, durchtragende Solidarität, umfassende Sensibilität, gewaltfreie Konfliktlösung, . . .). Frauen wollen Männer nicht länger um Einsicht bitten, sondern sie mit eigener Einsicht und den daraus gezogenen Konsequenzen konfrontieren, um in gemeinsamer Verantwortung Kirche zu leben und zu gestalten. Das heißt, um es mit einem Beispiel von Dorothee Sölle zu veranschaulichen: Frauen wollen nicht nur einen größeren Anteil am bestehenden Kuchen; es geht ihnen auch nicht darum, daß einzelne Frauen vermehrt Rosinen und Schokoladesplitter in eine bestehende Kuchenmasse streuen dürfen. Es geht nun darum, daß Frauen und Männer gemeinsam entscheiden, ob überhaupt Kuchen gebacken werden, welche und wie.

S.: Das „anders werden" ist das große Problem, das gilt nicht nur für unsere Überlegung. Wenn wir Christen uns vom Anspruch des Evangeliums her betrachten, so müßten wir uns ja in vielem schon längst anders verhalten als jene, die den Anspruch des Evangeliums nicht kennen. Mir scheint, daß die Frage der Konvention in der Bibel selbst zu Schwierigkeiten Anlaß gibt. Das Verhalten Jesu zu den Frauen war, so zeigen es uns viele Texte im Neuen Testament, grundsätzlich anders als das der übrigen Männer und Lehrer in Israel. Dennoch beachtet Jesus selbst die „Konvention" seiner Zeit und wählt zwölf Männer als Apostel, aber beauftragt eine Frau, diesen Männern das Um und Auf der Glaubensbotschaft zu verkünden, daß er vom Tod erweckt worden ist.
Natürlich kann dann vom Buchstaben der Schrift her argumentiert werden, daß selbst Jesus bei der Wahl der Apostel nur an Männer gedacht hat. Das Anderswerden muß sich einzig und allein an der befreienden Botschaft des Evangeliums in seiner Gesamtheit und nicht an einzelnen Fakten und Worten orientieren. Gesellschaftliche Konvention gab und wird es immer wieder geben, sie hat ihre Bedeutung, doch darf sie der Großzügigkeit der Frohbotschaft nicht entgegenstehen.

K.: Die befreiende Botschaft des Evangeliums heute zu leben, heute zu verkünden, bedeutet, das Heute mit hereinzunehmen. Die gleiche personale Würde für alle Menschen ist eine Grundaussage des Evangeliums, aber ebenso finden sich im Neuen Testament – zeitbedingte!? – Aussagen von der

Unterordnung der Frau unter den Mann. Und dieses zweierlei Maß – Gleichwertigkeit und doch auch Nach- bzw. Unterordnung – finden wir in der ganzen Geschichte unserer Kirche. Und ebenso können wir sehen, daß es häufig Anstöße von außen waren, die Christen veranlaßt haben, sich der fundamentalen neutestamentlichen Aussagen über die Frau zu erinnern. Denken wir nur an Papst Johannes XXIII., der den Faden der säkularen Frauenbefreiungsbewegungen unserer Zeit aufgenommen hat. Er wertete den „Aufstieg der Frau" als ein prophetisches Kennzeichen unserer Zeit. Und die österreichischen Bischöfe haben 1990 in ihrem Sozialhirtenbrief geschrieben: „Wenn aber heute die Kirche die volle Anerkennung der Würde und Rechte der Frau als Zeichen der Zeit erkennt, dann muß das für die Kirche zum unüberhörbaren Imperativ werden."
Unüberhörbarer Imperativ! Was hat sich denn tatsächlich in unserem „Kirchenalltag" verändert?

S.: Diese Frage ist berechtigt, doch hat sich an der so oft zitierten pfarrlichen Ebene einiges gewandelt. Ich denke an den Anfang meiner eigenen priesterlichen Tätigkeit vor 32 Jahren zurück. Wo bin ich in der konkreten Pastoral Frauen als Mitarbeiterinnen begegnet? Im Wiener Raum, Gott sei Dank, in der Person der Seelsorgehelferin. Wenngleich manches Verhaltensmuster für diese frauliche Tätigkeit in der Kirche von den Männern übernommen worden ist, so haben diese Seelsorgehelferinnen, heute Pastoralassistentinnen, doch schon damals ihre frauliche Note in das Tun der Kirche eingebracht.
Neben der Seelsorgehelferin gab es dann in vielen Pfarren noch die Leiterin der Katholischen Frauenbewegung, die mit dem Priester die Frauenrunden gestaltete, und öfters eine Präsidentin der Legio Mariae.
Selbstverständlich waren auch damals schon in den Pflichtschulen Frauen als Religionslehrerinnen tätig, oft mit einer besseren pädagogischen Ausbildung als wir Priester. Im Entscheidungsgremium, dem Pfarrkirchenrat, waren kaum Frauen zu finden, obwohl es auch damals geschäftlich und finanziell versierte Frauen in den Gemeinden gegeben hat.
Wenn ich demgegenüber die Arbeit im Pfarrgemeinderat nehme, so hat sich die Situation zugunsten der Frau hier stark geändert. Es gibt in Österreich jedenfalls erheblich mehr Frauen in Pfarrgemeinderäten als in Gemeinderäten; es gibt viele Frauen als stellvertretende Vorsitzende im PGR, aber kaum Vizebürgermeisterinnen. Hier ist doch etwas von der Idee der Frauenbewegung in unserem Jahrhundert in der Kirche verwirklicht worden.

K.: Wenn wir nur an den Nachholbedarf von Frauen denken, dann hat sich tatsächlich vieles getan. Frauen nehmen heute viel selbstbewußter und selbstverständlicher pastorale Aufgaben auch außerhalb der Familie wahr. Gremien wie der Pfarrgemeinderat bieten ihnen nicht nur vielfältige Möglichkeiten, sondern auch strukturelle Stütze. Hier wurde bestimmt Neues miteinander entwickelt und gelernt.
Aber können wir deshalb schon sagen, daß wir gerechte, partnerschaftliche Formen gemeinsamer Arbeit und Verantwortung in unseren Pfarren praktizieren? Der hohe Anteil von Frauen im Pfarrgemeinderat – oftmals schon weit mehr als die Hälfte – ist nicht nur ein Zeichen der Zustimmung und Anerkennung der Frauen, sondern spiegelt „Männer-Erkenntnisse" wider, wie z. B.: Frauen bringen sich stärker ein, investieren mehr Zeit, hier wird viel Knochen- und Schattenarbeit gefordert und wenig Ehre vergeben usw.
Es hat sich manches zugunsten der Frauen verändert, aber noch mehr zu ihren Lasten. Das alltägliche Leben in unseren Gemeinden wird heute überwiegend durch den ehrenamtlichen Einsatz von Frauen ermöglicht, sei es in der Verwaltung, in der Sakramentenkatechese, bei liturgischen Diensten, in der Caritas- und Altenarbeit, bei Haus- und Putzdiensten etc.; die Männer halten sich da meistens zurück. Für mich sind daher der pfarrliche Alltag und im besonderen der Pfarrgemeinderat in den meisten Fällen noch meilenweit davon entfernt, Modelle eines geglückten und gerechten Miteinanders von Frauen und Männern zu sein.

S.: Trotzdem scheint mir das ein Indiz dafür zu sein, daß ein intensiveres Anteilnehmen der Frau an der Pastoral der Kirche möglich geworden ist. Ich erinnere in diesem Zusammenhang an die Pastoralassistentinnen und

ehrenamtlichen Pastoralhelferinnen in der Krankenhausseelsorge. Noch vor 15 Jahren wäre es undenkbar gewesen, daß in den großen Krankenhäusern der Stadt Wien Frauen anstelle der priesterlichen Krankenhausseelsorger, damals im Talar mit weißem Kittel, an das Krankenbett treten und mit den Kranken viel intensivere Gespräche führen, als es dem Priester allein, bedingt durch die große Zahl der Patienten, möglich gewesen ist. Das zeigt mir, daß die Mitbeteiligung der Frau an der unmittelbaren Pastoral auch heute noch wächst.

K.: Das stimmt; aber die Krankenhausseelsorge ist auch ein gutes Beispiel für die Grenzen, das zweierlei Maß, das Frauen in der unmittelbaren Pastoral immer wieder erfahren. Zunächst ist es der kleinliche Streit darüber, ob ein solcher Dienst von Frauen auch die Bezeichnung „Seelsorgerin" verdient. Kardinal Groër hat diesbezüglich beim Wiener Diözesanforum ausdrücklich darauf hingewiesen, daß die Bezeichnung „Seelsorger/Seelsorge" dem priesterlichen Dienst vorbehalten ist.
Viel gravierender sind aber die Grenzen, die Krankenhausseelsorgerinnen dadurch erfahren, daß sie nicht geweihte Amtsträgerinnen sind. Sie bauen im begleitenden Gespräch mit den Kranken – und ebenso ist die Erfahrung in der Gefangenenseelsorge, in Altersheimen o. ä. – eine Basis, eine Beziehung auf, die zu einem Beichtgespräch, zu einem Lebensbekenntnis führt, und dann muß ein Fremder – in diesem Fall ist der Priester ein Fremder! – kommen für die Absolution.

S.: Damit kommen wir zum neuralgischen Punkt. Zur Frage der Zulassung der Frauen zum Amt. In der Krankenhausseelsorge wird es manchmal ganz besonders deutlich für die betroffene Frau, aber auch für den betroffenen Patienten.
Wir wissen ja, daß seit vielen Jahren auf verschiedenen Diözesansynoden und bei ähnlichen Gesprächsvorgängen in den Diözesen darauf hingewiesen worden ist und wird, daß die Frage der Zulassung der Frau zum Amt der Kirche sauber theologisch, aber auch ideologiefrei erforscht und diskutiert werden soll. Wenn es in unserer Kirche den Diakonat der Frau schon einmal, wenngleich vielleicht auch nur für kurze Zeit, gegeben hat, so darf man doch heute wieder – hoffentlich unter geänderten Bedingungen – offen darüber reden.
Für mich persönlich als Mann in unserer Kirche ist das 16. Kapitel des Römerbriefes aufschlußreich und befreiend. Darin spricht der Apostel Paulus, den man ja immer wegen des Wortes von der Frau, die in der Gemeinde schweigen soll, als frauenfeindlich hinstellt, von Frauen und Männern als seinen Kolleginnen und Kollegen, wie wir heute sagen würden. In verschiedener Weise und Aufgabe stehen diese im Dienst der Gemeinde, selbständig oder als Hilfe und Unterstützung seines eigenen apostolischen Dienstes und Amtes.
Das, was Paulus gelebt, praktiziert und uns überliefert hat, scheint mir ein brauchbares Beispiel kooperativer Seelsorge von Frauen und Männern in der Kirche von heute zu sein. Ohne irgendwelche Ängste, etwa die, daß ich den geweihten Amtsträger dadurch schmälere, kann ich Frauen und Männer, Laien und Laiinnen im Dienste der Pastoral Seelsorger und Seelsorgerinnen nennen.

K.: Zur Zeit bemerke ich wenig, daß in den Fragen nach Diakonat und Priesterweihe für Frauen ernsthaft und beherzt weitergearbeitet wird. Dieser neuralgische Punkt – wie Sie formuliert haben – wird augenblicklich wieder eher zur verbotenen Sache gemacht. Ich persönlich werde immer wieder abgemahnt, mich nicht zu diesem Thema zu äußern, wie z. B. anläßlich der Entscheidungen in der anglikanischen Kirche.
Oftmals wird die Frage nach den kirchlichen (Weihe-)Ämtern für Frauen auch als ein Problem nur weniger Frauen („krankhafter Feministinnen") dargestellt. Dabei tut sich heute gerade deshalb eine zunehmende Zahl von Kirchenmitgliedern – Frauen und Männer – mit unserer Kirche so schwer, weil diese und ähnliche Fragen nicht offen diskutiert werden dürfen.
Trotz allem habe ich Hoffnung und Zuversicht, daß das Evangelium und unser Glaube stärker sind als Tradition und kulturelle Voraussetzungen früherer Epochen der Kirchengeschichte und daß der Ausschluß vom Priesteramt aufgrund des Geschlechtes nicht länger eine tragfähige Position für die katholische Kirche ist. Ich möchte aber nicht, daß erst die Not – der ganz konkrete Prie-

stermangel – die Türen und Tore für die Frauen öffnet.

S.: Das möchte ich unterstreichen. Ich denke wieder an die Seelsorgehelferinnen, und zwar an die in der Zeit während des 2. Weltkriegs. Mit anderen Frauen haben sie in dieser Zeit die Lücken ausgefüllt, die durch die zum Kriegsdienst eingezogenen Priester entstanden waren. Unter schwierigsten Umständen und großen Entbehrungen haben sie gearbeitet. 1945, als der Krieg zu Ende war, hat der Wiener Ordinariatskanzler zur Verantwortlichen der Seelsorgehelferinnen gesagt: „Jetzt könnts die Madln wieder hamschicken, die Männer kummen ja zurück."
Das heißt auch für mich, daß nicht allein die Not an geweihten Amtsträgern Anlaß für die Zulassung der Frauen zum Amt sein darf.

K.: Ja! Frauen dürfen und wollen keine Notnägel sein. Dies erfahren sie heute immer wieder in der Wirtschaft. In Rezessionszeiten werden sie nach Hause geschickt, in wirtschaftlichen „Hochzeiten" werden sie wieder aus dem Haus gelobt.
Ich möchte auch noch sagen, daß unter Frauen heute die Diskussion nicht so sehr darum läuft, erst Diakonat, dann Priesterinnen-Weihe, sondern daß der Ansatz tiefer liegt. Nämlich: Wie muß sich das kirchliche Weiheamt gestalten, damit Männer und Frauen als gerufene und gleichbegnadete Menschen Kirche leben und leiten können?

S.: Dazu ist es freilich notwendig, daß wir zunächst zur Gleichheit aller Glaubenden durch Taufe und Firmung zurückkommen. Jegliches Amt in der Kirche erfordert die Berufung dazu durch Gott. Es geht nicht um ein Bewerben, Durchsetzen und huldvolles Zulassen, sondern um ein Ge- und Berufenwerden zum Dienst am Volk Gottes. Wir müssen die vielen Berufungsgeschichten in der Hl. Schrift noch viel vorbehaltloser lesen, meditieren, studieren und diskutieren, um Gottes Willen für unsere Zeit zu erkennen. Viel davon scheint mir bisher nur vom Standpunkt der oft sehr äußerlichen Konvention her bedacht zu werden.
Darüber angstfrei in der Kirche zu reden, wäre schon ein großer Schritt. Wenn „darüber" nicht offiziell geredet wird, wird umso intensiver inoffiziell geredet, geschrieben, diskutiert und manchmal auch polemisiert.

K.: Solche Verbote, Tabuisierungen werden ja überwiegend von der Kirchenleitung ausgesprochen. An der Basis, in den Gemeinden, in den einzelnen Gruppen ist schon vielen bewußt, daß die tradierte und festgeschriebene Stellung der Frau in der Kirche nicht dem Evangelium entspricht.
Es schmerzt mich, wenn ich lesen muß, daß die amerikanischen Bischöfe ihren beispielhaften, engagierten Vorgang zu einem Frauenhirtenbrief einstellen (mußten). Und mir fallen die Vorbereitungsarbeiten zur Weltbischofssynode über die Laien und die Eingaben zum Wiener Diözesanforum ein. Immer standen Frauenfragen, vor allem die Frage nach dem kirchlichen (Weihe-)Amt für Frauen an oberster Stelle.
Karl Rahner soll einmal gesagt haben: „Wenn in der Kirche etwas von vielen Seiten her kommt, kann man den Verdacht haben, daß der Hl. Geist dahinter ist." Ich schöpfe aus diesen breiten, weltweiten Anfragen Mut und Zuversicht. Sie zeigen mir, daß wir auf der richtigen Suche sind. Wir dürfen nur nicht an Buchstaben hängenbleiben, denn Buchstaben können töten.

S.: Eben. Der Buchstabe tötet, der Geist ist es aber, der lebendig macht. Und damit meine ich wieder einmal den vielgeplagten Geist des II. Vatikanums. Mir wird immer deutlicher bewußt, daß viele noch so gut meinende Katholiken die Zulassung der Frauen zum Dienstamt in der Kirche als hochbrisante oder lästige Sonderfrage ansehen, weil sie die fundamentale Gleichheit aller Getauften und die damit verbundenen Konsequenzen für ein neues konziliares Kirchenverständnis nicht mitvollzogen haben. Ein ähnliches Schicksal erfährt doch auch die konziliare liturgische Erneuerung.
Ich kann natürlich auch Konzilstexte dem Buchstaben nach exerzieren, doch der tötet auch hier, wie bei der Schrift!

K.: Damit haben Sie mir ein Stichwort gegeben. Ich denke, wir sollten auch noch etwas sagen zu dem Miteinander von Frauen und Männern in der Liturgie. Landab, landauf gibt es schon Gemeinden, in denen die Mitarbeit und aktive Beteiligung von Frauen am liturgischen Dienst nicht nur möglich ist, sondern ausdrücklich gefördert wird. Es gibt Amtsträger, die Frauen ermutigen, sich selbst und ihre (Glaubens-)Erfahrungen einzubringen und die um eine frauengerechte Sprache bemüht sind. Aber können wir

schon sagen, daß in der gemeinsamen Feier der Liturgie in elementarer Weise deutlich und sichtbar wird: Hier feiert das Volk Gottes?
Und wir dürfen auch nicht verschweigen, daß beim gemeinsamen Beten und Feiern Frauen nicht immer in gleicher Weise das Wort Gottes verkünden und auslegen, d. h. predigen dürfen.

S.: Wenn es hier auch Vorbehalte und Verbote gibt, ist doch auf Gemeindeebene schon manches aufgebrochen. Wenn z. B. eine Pastoralassistentin, die mit den Tischmüttern die Erstkommunionvorbereitung eigenverantwortlich begleitet, dann auch bei einem Sonntagsgottesdienst mit den Kindern in der Vorbereitungszeit sowohl zu den Kindern wie zur Gemeinde spricht.
Wir haben das vor kurzem praktiziert, und noch nie habe ich für diese Weise der Verkündigung in der Gemeinde so viel Zustimmung gefunden wie an diesem Sonntag.

K.: Es gibt bestimmt viele solcher geglückter und akzeptierter Versuche und auch Möglichkeiten in der Liturgie. Nur ärgert es mich, wenn es dabei notwendig ist, das „Kind" bei einem anderen Namen zu nennen.

S.: Ja! Um nicht Predigt zu sagen.

K.: Richtig! Ich kann ein Zeugnis ablegen, ich kann eine Einführung geben, einen Erfahrungsbericht etc. – Sind diese kleinlichen Maßstäbe wirklich notwendig?

S.: Das ist eine echte Frage. Die aber wird diktiert von der Amtsfrage, die nicht genannt werden darf. Das ist eine Crux für viele, die sich um ein geschwisterliches Miteinander in der Kirche bemühen, das sie teilweise auf Gemeindeebene schon erfahren.
Zur Zeit werden in Kirchen der Wiener Innenstadt Zettel aufgelegt, die all denen Verfälschung des Wortes Gottes vorwerfen, die in der Lesung die Anrede „Brüder und Schwestern" verwenden.
Die Initiatoren sind sicher eine verschwindend kleine Gruppe, die aber eine Stimmung erzeugt, die nicht nur frauen-feindlich, sondern auch kirchen-feindlich ist.
Paulus hatte keine Bedenken in der Nomenklatur seelsorgerischer Natur. Wenngleich man auch bedenken soll, daß zu seiner Zeit noch keine einheitliche Terminologie existiert hat.

K.: Ich möchte auch noch etwas zu den Worten Mit-Bestimmung, Mit-Arbeit, Mit-Verantwortung sagen. Meistens soll damit die Mit-Beteiligung der Frauen zum Ausdruck gebracht werden.
Ich stoße mich immer mehr an dem „mit", denn mir signalisiert es, daß es doch ein anderer, in der Regel wirklich ein ander*er*, ist, der bestimmt, wieviel ich von dem „mit" bekomme. Wir müssen auch in diesen Fällen in der Sprache sensibler werden. Es geht immer um ein gemeinsames Tun, um ein gemeinsames Fragen, Suchen, Beten und Leiten.

S.: Ja, wenn Mitarbeiten so gesehen wird, daß der Amtsträger mitarbeiten „läßt", dann ist es sicher falsch verstanden. Wenn wir allerdings im Sinne der Hl. Schrift uns als Mitarbeiter Gottes verstehen, dann ist jeder, ob Amtsträger oder Laie, ein solcher Mitarbeiter am Bauwerk Gottes.

K.: Erzbischof Jachym hat vor fast genau zehn Jahren – anläßlich einer Tagung zum Österreichischen Katholikentag 1983 – gesagt, daß sich nicht die Kirche ändern muß, sondern die Männer in dieser Kirche, damit es zu einer geschwisterlichen Kirche kommt, in der alle Gaben sich entfalten können, die der Geist Gottes Menschen verleiht.
Heute wird sehr viel vom „neuen Mann" gesprochen, heißt das, daß die Männer dabei sind, sich zu ändern?

S.: Dazu möchte ich sagen: Es gibt nicht *die* Männer in der Kirche, ebensowenig wie es *die* Frauen gibt, sondern es gibt den und jenen Mann, der sich etwas schwerer tut als ein anderer. Dabei spielt die persönliche Erfahrung in der Zusammenarbeit mit Frauen eine große Rolle.
So gesehen wird es ein langes Ringen geben, bis *die* Männer der Kirche *neue* Männer in der Kirche sein werden. Die Motivation, die uns von der Bibel her kommt, sollte uns natürlich in dieser Änderungsbereitschaft bestärken.

K.: Mir ist schon klar, daß wir zu Veränderungen einen langen Atem und sehr viel Geduld brauchen.

S.: Ja, das ist wohl eine der wichtigsten Lehren aus der Geschichte unserer Kirche: Bemühe dich, einen langen Atem zu bewahren! Trotzdem meine ich, daß manchmal auch der Geist Gottes plötzlich über uns herfällt. Ich

denke da an die Einberufung des II. Vatikanums. Dort, wo Menschen hellhörig geworden sind und die Zeichen der Zeit im Lichte ihres Glaubens gesehen haben, wie Johannes XXIII. es getan hat, dort ereignet sich auch der Einbruch des Geistes Gottes in Strukturen und Situationen, die bis dahin als unveränderbar angesehen worden sind. Das ist und bleibt das Hoffnungszeichen des 2. Vatikanischen Konzils für alle weiteren Entwicklungen innerhalb der Kirche.
Letztlich kann kein Mensch das Wirken Gottes in dieser Welt verhindern. Wir lassen es oft an uns nicht herankommen, und dadurch entsteht Schaden. Doch, wenn der Augenblick kommt, der für die Kirche in ihrer Gesamtheit not-wendig und heilbringend ist, dann kommt Gottes Geist, auch unter Sturmesbrausen, nicht immer zur Freude aller! Die Begleiterscheinungen seines Wirkens sind nicht immer auf Ruhe ausgerichtet.

K.: Sturmesbrausen ist für mich eine Assoziation zu Wut. Manche Wut über eine vorgefundene Situation und nicht verrückbare Dinge löst in mir oft Sturmesbrausen aus. Ich glaube, wir alle brauchen diese Wut, um daraus Hoffnung und Mut zu schöpfen. Hoffnung, Zuversicht, daß wir es schaffen werden. Sicher nicht vollkommen, aber wir sind gerufen, daß wir einen Teil von dem neuen Himmel und der neuen Erde, also auch dem neuen Miteinander von Männern und Frauen, hier und jetzt leben.

Praxis

Karl Derksen

Ein Männerorden erweitert seinen Blick

Wie verstehen sich die Männerorden in der heutigen Kirche und Gesellschaft? Was bewegt einen Mann, in den Orden einzutreten? Sind die Ordensmänner mit der Art des Lebens und Wirkens im Orden zufrieden, oder wünschen sie Änderungen? Es sind Fragen nach dem Selbstverständnis, nach den Motivationen von Ordensmännern, aber auch nach dem Ort einer typischen Männergemeinschaft innerhalb einer Kirche, die versucht, eine geschwisterliche zu werden.

Nach zwei Vorbemerkungen, die meinen beschränkten Blickwinkel andeuten sollen, wage ich auf diese wichtigen Fragen einzugehen.
Erstens empfinde und denke ich von einer männlichen, weißen und westeuropäischen Perspektive aus.
Zweitens muß ich hier vor allem ausgehen von den Erfahrungen, die ich in meinem eigenen Orden, dem Dominikanerorden, jetzt schon fast vier Jahrzehnte, machen darf.
Einiges wird sich bestimmt – auch interkulturell – verallgemeinern lassen.

Männerorden

Was heißt eigentlich „Männerorden"? Sind nicht die großen Ordensfamilien in der Kirche Bewegungen von Frauen und Männern? Auch wenn wegen der immer stärkeren Klerikalisierung des Ordenslebens der männliche Zweig der Brüder oft „erster Orden" genannt wurde und wird und auch wenn dieser „erste Orden" bei der Artikulation der je eigenen Spiritualität fast immer dominierte, so soll doch nicht übersehen werden, daß in den meisten Ordensfamilien der frauliche Zweig zahlenmäßig der stärkere ist.
Aber auch historisch, von den Ursprüngen einer Ordensbewegung her, gibt es nicht selten bemerkenswerte Fakten.
Das, was Dominikus de Guzman initiierte, kann man schwer „Männerorden" nennen. Er war nämlich zunächst Mitbegründer einer Schwesterngemeinschaft in Prouilhe (Südfrankreich), ein „Angebot für Frauen (zum Teil aus den Bewegungen der Katharer und Albigenser, K. D.), das diesen die Möglichkeit gab, ihre religiösen Ideale in kirchlich kanalisierten Bahnen zu verwirklichen"[1]. Kurze Zeit später inspirierte er viele Laien – Frauen und Männer, Verheiratete und Unverheiratete –, sich dem heiligen Werke der Predigt anzuschließen[2]. Erst dann

[1] Frauen und Männer im Dominikanerorden, hrsg. v. *Thomas Eggensperger – Ulrich Engel*, Mainz 1992, 20.
[2] Aus einem Dokument über die Dominikanische Familie, Generalkapitel der Dominikaner, Mexiko 1992.

gründete Dominikus auch noch eine Gemeinschaft von Brüdern, welche 1217 offiziell als Orden, Männerorden, in der Kirche anerkannt wurde. Zu dieser dritten Initiative des Dominikus muß ausdrücklich folgendes gesagt werden: Weil er Predigt und Verkündigung in ihrer ganzen Breite innerhalb der Kirche fördern wollte und weil Predigt der kirchlichen Lehre Priestern vorbehalten war, mußte er eigens einen Zweig von Brüdern-Priestern innerhalb seines Ordens der Predigt (Ordo Praedicationis – O. P.!) gründen[3].

Dieser Zweig – an dritter Stelle gegründet – wurde dann zu einem der Männerorden und später, wie auch bei anderen Ordensfamilien, „erster Orden". Im Predigt-Orden wurden übrigens die Bezeichnungen „erster, zweiter, dritter Orden" abgeschafft.

Die Bewegung also, die sich nach Dominikus „dominikanisch" nennt, ist von Anfang an etwas anderes und Breiteres als nur ein „Männerorden".

Dominikanische Familie

Diese „gefährliche Erinnerung" wird gerade im letzten Vierteljahrhundert wieder lebendig. Unter dem Stichwort „Dominikanische Familie" findet in allen Zweigen des weltweiten Dominikanerordens heute eine Neubesinnung und Neuorientierung statt. Manchmal wird sogar von einer Neugründung des Ordens gesprochen, aber diese Bezeichnung wird nicht von allen Brüdern und Schwestern akzeptiert.

Beim Begriff „Dominikanische Familie" handelt es sich um mehr als nur um eine intensivere Zusammenarbeit zwischen den bestehenden, klassischen Gliederungen: die Laiengemeinschaft, die Schwestern, die Nonnen und die Brüder. Weltweit dürfen Brüder und Schwestern heute erleben, daß Frauen und Männer, junge und alte, verheiratete und unverheiratete, MitträgerInnen des dominikanischen Charismas werden möchten. Sie suchen nach Möglichkeiten, sich in der heutigen Zeit und in ihrer jeweils eigenen Gesellschaft am dominikanischen Werk der Predigt zu beteiligen. In einer Selbstdarstellung aus diesen Kreisen heißt es: „Normalerweise verstehen wir unter Predigt das Wort des Priesters im gottesdienstlichen Rahmen. Durch die Laienpredigt kann diese Vorstellung sicher hier und da ergänzt werden. Für die Dominikanische Familie einschließlich der Laien muß man den Predigtbegriff jedoch viel weiter fassen . . . Engagierte Laien können Menschen, die Gott suchen oder die von der Kirche enttäuscht sind, vielleicht einen neuen Zugang zu Gott schaffen, zumindest aber überall dort Türen öffnen, wo die Anwesenheit eines Ordensmannes oder einer Ordensfrau eine Hemmschwelle darstellen, wenn nicht sogar Ablehnung hervorrufen würde.

Neue Formen der ‚Predigt', des Sich-Kümmerns um Suchende, des Zuhörens bei Verzweifelten und Alleingelassenen, des soliden Ratschlags für Ratlose, kurz: neue Formen der Seelsorge können Schwestern und Brüder nur zusammen mit den Laien finden. So können sie – jede an ihrem Platz und jeder in seinem Stand – gemeinsam Licht sein in der Welt und damit der Einladung ihres Ordensvaters folgen, ihn nachahmen."[4]

Nicht selten suchen die erwähnten Frauen und Männer eine andere als die klassische Bindung an bestehende Zweige des Ordens.

Die beschriebene historische und aktuelle Entwicklung führt dazu, daß sich der Zweig der Dominikanerbrüder, des Männerordens sozusagen, auch kritisch neu besinnt auf seine eigene Aufgabe und Position im ganzen des Ordens.

Geschwisterlichkeit

Der gerade zurückgetretene Ordensmeister Damian Byrne hat in seinen Briefen immer wieder den geschwisterlichen Ansatz des Predigt-Ordens betont. Einige seiner Aussagen folgen hier. „Wir Dominikaner besitzen eine ausgeprägte Identität. Wir sind alle Prediger. Das ist unsere Berufung, und alles in unserem Leben ist darauf hingeordnet. Wir – Schwestern und Brüder – haben diese Berufung gemeinsam, und ich glaube, daß wir als Gruppen versuchen müssen, unsere Berufung gemeinsam zu verwirklichen. Der Dominikanerorden ist als Familie entstanden. Dies war der Plan des heiligen Dominikus.

[3] *M.-H. Vicaire,* Sacerdoce et prédication aux origines de l'ordre des prêcheurs. Revue des sciences philosophiques et théologiques 64 (1980) 241–254.

[4] Frauen und Männer . . ., a. a. O., 197f.

Die erste Gründung in Prouilhe hatte einen Prior und eine Priorin. Wenn wir tatsächlich eine Familie sind, müßten wir vieles miteinander auszutauschen haben; Verständnis, Erfahrung und gemeinsame Hoffnung müßten uns gegenseitig anregen und ein wenig gemeinsam träumen lassen." Und an einer anderen Stelle: „Wir können über die Würde der Frau sprechen, aber unsere Worte werden kein Gewicht haben, solange wir nicht als ein Orden gesehen werden, in dem Männer und Frauen in gegenseitigem Respekt und ohne Angst zusammenarbeiten. Das würde tatsächlich ‚fleischgewordenes Wort' sein, die Inkarnation einer Theologie. Es ist wichtig, daß wir uns eingestehen, noch einen weiten Weg vor uns zu haben. Ein Teil des Problems liegt in einem übertriebenen Klerikalismus bei einigen Brüdern, denen die Predigt von Frauen zuwider ist . . . Wenn wir ein größeres Bewußtsein aller Gemeinsamkeiten entwickeln – Liebe zum heiligen Dominikus und ein klares Verständnis unseres Predigtauftrags innerhalb der Kirche –, müssen wir auch mehr Mühe darauf verwenden, einen größeren Teil unserer institutionellen Ausbildung gemeinsam zu betreiben." Die Theologin Schwester Benedikta Hintersberger OP geht auf die Aussagen Byrnes ein und schreibt: „Kritisch und ehrlich stellt der Ordensmeister sich der gegenwärtigen Situation in unserem Orden, spricht offen Widerstände und Schwierigkeiten an und gibt konkrete Anregungen, um die geschwisterliche Struktur und die Zusammenarbeit in der Dominikanischen Familie zu verbessern . . . Natürlich liegt noch ein weiter Weg vor uns, bis unsere Gemeinschaften im geschwisterlichen Zusammenarbeiten zur ‚sacra praedicatio' werden . . . Einen bedeutsamen Schritt, auf den der Ordensmeister nicht eigens eingeht, sehe ich in den Veränderungen, die sich in der geistlichen Begleitung anbahnen. Während bis vor wenigen Jahren die geistliche Führung fast ausschließlich den Brüdern vorbehalten war, nimmt die Zahl der Schwestern zu, die andere geistlich begleiten. Auch wenn die Widerstände, Bedenken und Ängste besonders von seiten älterer Brüder und Schwestern noch massiv sind, widerlegen positive Erfahrungen großteils diese kritischen Einstellungen."[5]

Beim letzten Generalkapitel der Brüder in Mexiko (Juli 1992) reflektierte man die Tatsache, daß der Orden der Predigt aus mehr als 100.000 Laien, aus 36.000 Schwestern, aus 4000 Nonnen und aus etwa 7000 Brüdern besteht und daß viele der Frauen und Männer, die sich am dominikanischen Charisma beteiligen, noch gar nicht registriert werden. Der Zweig der Brüder, der Männerorden innerhalb der dominikanischen Gemeinschaft, hat sich jedenfalls dazu entschieden, bei den Generalkapiteln alle Zweige vertreten zu haben. Und ganz konkret war die Organisation des Generalkapitels in Mexiko in Händen der breiten Dominikanischen Familie. Diese Frauen und Männer empfingen, begleiteten, betreuten und bewirteten die KapitelteilnehmerInnen.

In einem solchen Klima konnte selbstverständlich ein Dokument entstehen, das die neuen Entwicklungen im Orden reflektiert und auch theologisch begründet. Es heißt in diesem Dokument: „In dieser Bewegung der Dominikanischen Familie finden wir die Zeichen der Zeit wieder, z. B. die Gleichwertigkeit der Frau, die Neubewertung der Taufe, die Position der Laien innerhalb der Gemeinschaft der Kirche . . . Das Kapitel betont kräftig, daß alle, die zur Dominikanischen Familie gehören, die Frauen und die Männer, die Kleriker und die Laien, in Würde und in Wert gleich sind, und es wünscht, daß die Zusammenarbeit zwischen allen, die schon ein stückweit in Gang gekommen ist, mit ermutigenden Ergebnissen, tiefer wird und sich über immer mehr Bereiche erweitert . . . Man kann sagen, daß unsere Familie eine Wirklichkeit sein sollte, die ausgeht von einem Teilhaben am Leben der anderen, von geschwisterlichen Verhältnissen, von gemeinsamen Projekten, von geteilten Anstrengungen, vom einfachen Dasein-für-einander. Das gegenseitige Verhältnis muß wohltuend und begeisternd sein; es geht tiefer als eine Freundschaft. Zur Dominikanischen Familie gehören bedeutet: sich der Neigung entreißen, bestimmte Zweige der Familie höher zu erachten oder auf bestimmte Zweige herabzublicken."[6]

[5] Texte von Damian Byrne und von Schwester Hintersberger aus: Kontakt. Freundesgabe der deutschen Dominikaner der Teutonia, 20/1992.

[6] Aus einem Dokument über die Dominikanische Familie, Generalkapitel der Dominikaner, Mexiko 1992.

Neugründung?

Eine Neubesinnung auf die eigenen Anfänge und das Ernstnehmen bestimmter theologischer Neueinsichten – und das Zusammenspiel der beiden, das zu einer neuen Hermeneutik des DominikanerIn-Seins führt –, dies alles verursacht in den verschiedenen Provinzen der Dominikanerbrüder einen interessanten Prozeß. Aus der niederländischen Provinz, zu der ich selber gehöre, kann ich hier einiges berichten.

Im letzten Vierteljahrhundert entstanden neue Kommunitäten. Einige Gemeinschaften bestehen nicht mehr nur aus Männern und auch nicht nur aus Personen, die eine Ordensprofeß gemacht haben. Neben den klassischen Konventen von Männern – Priester und Laienbrüder – gibt es sogenannte erweiterte Kommunitäten und Kommunitäten der Dominikanischen Familie.

In erweiterten Kommunitäten haben sich Laien – Frauen und Männer – der Gemeinschaft angeschlossen. Ihre Rechte und Pflichten werden in einem Kontrakt mit der individuellen Person festgelegt. Tagesordnung und Lebensstil werden in einer erweiterten Kommunität weitgehend von den Profeß-Brüdern bestimmt. Die Laien leben in einer Brüder-Kommunität. Selbstverständlich nehmen sie an den meisten Veranstaltungen der Kommunität teil, aber es gibt Versammlungen oder Handlungen, welche denen vorbehalten sind, die formaljuristisch Profeß gemacht haben.

In einer Kommunität der Dominikanischen Familie leben VertreterInnen aller dominikanischen Zweige – also auch Frauen und Männer aus der Kategorie der noch nicht als Zweig Registrierten – zusammen. Es wird nach einem neuen Lebensstil gesucht, wobei man sich mit den Errungenschaften der verschiedenen Zweige gegenseitig bereichert. Das hat weitgehende Folgen für das konkrete Zusammenleben, für das Gebet, für den geistlichen Austausch, für die Spiritualität, die Theologie und die Verkündigung. Man kann in solchen Kommunitäten das Gefühl bekommen, daß der Orden tatsächlich neu gegründet wird. In einer solchen Kommunität der Dominikanischen Familie entdecken Brüder des Dominikanerordens ganz konkret und existentiell, daß sie nicht mehr zu einem Männerorden gehören.

Nicht nur auf der Ebene des Zusammenlebens, sondern auch auf der Ebene der Struktur und der Engagements der niederländischen Dominikanerprovinz wird eine Neuorientierung sichtbar. Frauen und Männer aus der breiten Dominikanischen Familie werden Mitglieder von Arbeitsgruppen und Kommissionen, welche die Leitung der Provinz einsetzt. Auch übernehmen sie theologische und pastorale Aufgaben und Funktionen, die bisher nur den Brüdern anvertraut wurden.

Obwohl freilich der Rückgang der klassischen Berufungen dazu zwingt, sich über das Fortbestehen des Ordens Gedanken zu machen, ist es dennoch nicht nur diese Not, die uns zur Neubesinnung herausfordert. Es ist die befreiende Kritik an einem eng-klerikalen und einseitig-männlichen Verständnis des dominikanischen Charismas, die unserem dominikanischen Männerorden neue Kreativität schenkt.

Zukunft der Orden

Im vorhergehenden wurde von nur einem Männerorden gesprochen. Aus meinen Kontakten mit Kollegen aus anderen Orden weiß ich aber, daß es dort ähnliche Entwicklungen gibt.

Allerdings soll man auch nicht übersehen, daß manche Männer- oder Frauen-Gemeinschaften verschwinden werden, weil sie ihre Aufgabe erfüllt haben und deshalb mit ruhigem Herzen sterben dürfen.

Auch wurde im vorhergehenden, wie ich im Anfang sagte, von einer ganz bestimmten Perspektive aus geschrieben. Frauen und VertreterInnen anderer Kulturen mögen die Dinge vielleicht anders sehen. Wichtig ist der Dialog über die anstehenden Fragen. Und da können die Orden einen ganz eigenen Beitrag leisten. Es geht hier nämlich um Fragen einer polyzentrischen Kirche, um Fragen der Inkulturation und um eine Praxis der Konvivialität, wie Johann Baptist Metz es nennt. Er fragt sich: „Wären nicht viele unserer Orden, gerade weil sie nicht national, sondern international, nicht regional, sondern global organisiert sind: wären sie und ihre Klöster nicht eigentlich die natürlichen Keimzellen für gelingenden interkulturellen Austausch – und eben nicht nur Trainingszentren für alteuropäische Mentalitä-

ten? Wären sie nicht die ersten Wohnstätten für eine Konvivialität unterschiedlicher Kulturwelten? Müßte man an den Lebensformen unserer Klöster, auch an ihrer liturgischen und an ihrer pastoralen Öffentlichkeit, nicht diesen produktiven Austausch sehen, erleben und lernen können – und zwar auch als Vorbild für eine europäische Gemeinschaft, die nie bloß mehr ‚rein europäisch' sein wird? Wie gesagt, mit den Gelübden darf nicht nur etwas gemieden, es muß mit ihnen ja auch etwas gewagt werden, z. B. das Experiment solcher Konvivialität."[7]

Männerorden in der katholischen Kirche können eine Zukunft haben, insofern sie bereit sind, Klerikalismus und Sexismus in den eigenen Reihen zu überwinden. Wenn sie ursprünglich zu einer breiteren Bewegung gehörten und diese gefährliche Erinnerung zulassen, besteht die Möglichkeit zu einer Neuorientierung. Jedenfalls kann eine Kirche auf dem Wege nach mehr geschwisterlichen Strukturen, Denk- und Handlungsweisen sich keine Institutionen leisten, die Geschwisterlichkeit verhindern oder zerstören. Das soll nicht heißen, daß es nicht weiterhin innerhalb der Kirche Gemeinschaften von nur Frauen oder nur Männern geben dürfe. Das soll aber wohl heißen, daß alle Ordensleute herausgefordert werden, in ihrem Leben und Engagement die Dimension der Partnerschaft zwischen Frauen und Männern zu verwirklichen. Denn nur so gibt es ein befreiendes und befreites Ordensengagement mit Zukunftsperspektiven.

Das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt ist die Thematik der nächsten Bischofssynode in Rom 1994. Es liegen im Augenblick sogenannte Lineamenta vor, ein Gesprächspapier, worin die verschiedenen Aspekte des Ordenslebens dargestellt werden. Von den Fragen, die im vorhergehenden angeschnitten wurden, findet man wenig in diesem Papier. Das sollte aber uns Ordensleute und ganz besonders uns Mitglieder eines klerikalen Männerordens nicht daran hindern, uns im Vorfeld der Synode Gedanken zu machen im angedeuteten Sinne.

[7] *J. B. Metz – T. R. Peters*, Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute, Freiburg 1991.

Gabi Treschnitzer

Neues Zu- und Miteinander von Frauen und Männern in der Pastoral

Wie erlebt eine Frau, die durch viele Jahre hindurch in einem Krankenhausseelsorge-Team mit Priestern und Pastoralassistenten (Frauen und Männern) zusammengearbeitet hat, das Miteinander von Frauen und Männern in der Pastoral? Manche Unterschiede und Belastungen – wie der fundamentale Ausschluß von Frauen vom ordinierten kirchlichen Amt – lassen sich auch durch den besten Willen der Männer-Seelsorger (ob Priester, Diakone oder Laien) nicht beheben; anderes aber liegt sehr wohl an der Sensibilität der Männer. Hier haben Männer in der Pastoral, aber auch im Alltag, in der Ehe, im Umgang mit Mitarbeiterinnen sich immer wieder neu zu sensibilisieren. *red*

Die Überschrift ist eine These. Ein Arbeitstitel, zu dem ich aus meiner Sicht Stellung nehmen soll. Ich könnte auch ein Fragezeichen dahintersetzen – hieß es aus der Redaktion. Oder sollte es ein Rufzeichen sein? Ist es ein Wunsch, der sich hier formuliert, oder entspricht diese These irgendeiner Erfahrung? Ich weiß, was immer ich jetzt zu dieser These sagen werde, wird in irgendeinem Lager entweder auf heftige Kritik oder heftige Zustimmung stoßen . . .

Auf einer Studientagung der SeelsorgerInnen und ReferentInnen für studierende TheologInnen stellte der Referent die Frage: Wie wird man mutig? Antwort: Zuerst brauchst Du eine gute Theorie.

Meine Theorie, die mich *als Frau* in einen pastoralen Beruf gehen ließ, war der Satz aus Gen 1, 27: Gott schuf den Menschen als sein Abbild, als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.

Dieser Satz machte mich mutig. Dieser Satz ist mir bis heute wichtiger als alle Abwehrungen und Abwertungen der Frau in der Gesellschaft, aber vor allem in der Kirche. Dieser Satz machte mich mutig, ein für Frauen damals noch neues Land zu betreten. Zumindest für Frauen, die in ihrer Ausbildung den Priestern ebenbürtig sind. Dieser Satz machte mich mutig, einem Priester zu glauben, daß er wirklich gerne, ja lieber, mit

einer Frau zusammenarbeiten würde, und diesen für mich und ihn neuen Weg der Zusammenarbeit (nicht meiner *Mit*arbeit) zu beschreiten.

Das Mann-Frau-Thema ist so vielschichtig wie jede einzelne Mann/Frau-Beziehung überhaupt. Meine Eindrücke sind natürlich gefärbt von *meiner* Zusammenarbeit mit Männern, von *meiner* Art, Beziehungen zu Männern zu gestalten, von meinem Umfeld und Arbeitsgebiet, von meiner Lebenssituation.

Ich wage den Versuch zu diesem Thema, weil mir Bewußtheit im Umgang zwischen Männern und Frauen sehr wichtig ist; weil ich glaube, daß der seelsorgliche Alltagsstreß uns oft nur mehr agieren und kaum noch reflektieren läßt (und wenn, dann höchstens unser Tun für die anderen, aber nicht oft: Wie geht es mir mit dir als Mann/Frau/Priester).

Trotzdem behaupte ich, daß die Berufszufriedenheit sehr stark davon bestimmt ist, ob und wie dieses Verhältnis gelingt. Neben Sympathie muß es noch aufzählbare Kriterien geben für das Gelingen dieses Miteinanders. Bei meinen Aussagen stütze ich mich auf Umfragen der akademischen PastoralassistentInnen über ihre Berufszufriedenheit, auf viele Krankenhausmodelle, die ich mit MitarbeiterInnen reflektiert habe, auf Erfahrungen meiner KollegInnen, auf feministische Aussagen und auf meine eigene Erfahrung in der Pastoral.

1. These: Von der unüberwindlichen fundamentalen Ungleichheit – Priester und Frauen/Laien in der Pastoral

Nur jetzt keine feministische Amtsdiskussion, höre ich die einen seufzen. Es gibt doch schon so viele Tätigkeiten, die ohne die Weihe genauso getan werden können. Trotzdem können wir uns dem Thema Mann/Frau nicht nähern, wenn wir dieser diskriminierenden Aussage der Weiheunfähigkeit der Frau nicht ins Auge sehen und sie als schmerzliche Tatsache weiterhin wegleugnen. Sie steht im krassen Gegensatz zu *dem* Satz, der mich mutig macht. Natürlich werden jetzt männliche Kollegen sagen: „Ich bin verheiratet, aber nicht geweiht. Also für mich gilt das gleiche." Trotzdem behaupte ich, daß es gefühlsmäßig einen großen Unterschied bedeutet, ob man *ganz grundsätzlich* aufgrund seines Geschlechtes ausgeschlossen ist. Diese Apartheid – wie ein Kollege zu sagen pflegt – sitzt als Abwertung ganz tief. So tief, daß einige Kolleginnen freiwillig die untergeordnete Position beziehen, die ihnen von jeher von der Kirche zugewiesen wurde. Das sind übrigens Frauen, die oft über Jahrzehnte ohne größere Konflikte mit Priestern auskommen. Das ist die Pastoralassistentin, die „Man(n)" sich wünscht.

Kolleginnen entwerfen neue Zugänge, eine neue Sprache, neue Definitionen – und in dieser unumgänglichen Auseinandersetzung wachsen sie zuweilen so weit von den vorgegebenen kirchlichen Strukturen weg, daß sie kaum mehr ihren Platz finden, in dem sie sich als Frauen verwirklichen können. Verständlicherweise verlassen diese Frauen oft den Arbeitgeber Kirche. Schade; aber das Entscheidende ist, daß sie nicht aufhören, sich lautstark zu artikulieren, auch außerhalb der „normalen" Pastoral. Andere wandern in den zynischen Untergrund. Viele wandern von der Seelsorge in die therapeutische Tätigkeit. Und offen gesagt: Wir sind sowieso nicht viele. Und es scheint, daß wir nicht viel mehr werden.

Ich gehöre zu den Frauen, die sagen: Das Wichtigste ist eine Spiritualität des Hineindrängens: Mit größtmöglicher Selbstverständlichkeit einfach dasein, mitreden, mitbestimmen und sich langsam, aber sicher unentbehrlich machen. Die prinzipielle Ungleichheit ist als Druckpunkt da. Auch noch so verträgliche Teams werden immer wieder diese Grenze schmerzlich spüren und müssen sehr aufpassen, sich nicht gegenseitig *persönlich* für diese vorgegebene Struktur verantwortlich zu machen. Abwertungen wie: „Das entscheidest du jetzt nur, weil du Priester bist, und verläßt somit den Boden des Teamgedankens", kommen dann genauso vor wie: „Warum bist du mit dem, was du schon darfst und wir schon erreicht haben, immer noch nicht zufrieden?" Die Frauen sind verletzt, weil alles Bemühen um Gleichwertigkeit mit einem Satz umsonst gewesen zu sein scheint.

Die Priester sind frustriert, weil sie glaubten, ohnehin schon so viel Macht abgegeben zu haben, und jetzt ist es denen immer noch nicht genug.

Es kann nicht genug sein, denn Frauen wissen, daß man ihnen nichts geben muß, um etwas wert zu sein. Genug kann es erst sein, wenn das simple Grundrecht der Gleichwertigkeit von Mann und Frau realisiert wird (siehe Gen 1, 27).
Priester und Frauen müssen erwachsen mit dieser Ungleichheit umgehen: d. h. diese sehen, nicht leugnen, soweit als möglich akzeptieren in der täglichen Arbeit, bei jeder Gelegenheit in der Öffentlichkeit klar aussprechen, daß es keinen wirklichen Grund dafür gibt, sich gegenseitig mitteilen, wie es einem damit geht, aushalten, daß Frauen massiv leiden, und nur ja kein vertröstendes: Aber schau doch, was du schon darfst ... Es gibt ein ehrliches ungespieltes gemeinsames *solidarisches Leiden* an der Abwertung der Frau. Dieses Leiden ist z. B. so ein neuer Weg eines Miteinanders.

2. These: Vom unbekannten Wesen zur beruhigenden Alibifrau – Frauen als „Frau"

Wir hätten sie gern dazu als Frau. Eine Frau soll auch aufs Podium. Der weibliche Aspekt soll auch noch durch einen Beitrag abgedeckt werden.
Die Situation der immer noch großen Seltenheit der Frau an wichtigen Orten der Pastoral läßt solche Sätze aus dem Boden schießen. Wenn meine Kinder mich fragen: Was mußt du denn dort tun?, sage ich sehr oft: Ich gehe als Frau. In den Anfängen der achtziger Jahre erlebte ich mich bei Vorträgen vor Krankenhausseelsorgern noch sehr stark als das unbekannte Wesen; ein bestaunenswertes oder angstmachendes „ES", von dessen Gattung es leider oder Gott sei Dank ohnehin nicht viele gab. Die Entwicklung zumindest im Bereich der Krankenhausseelsorge ist seit damals von einer Frau auf ein doch beachtliches Grüppchen angestiegen. Und das ist gut so. Es gibt sogar Modelle mit Leitungsfunktionen der Seelsorge durch Frauen. Aus dem seltenen Wesen ist keine ausgestorbene Art geworden. So gibt es sie nun, und es ist nicht recht ratsam, sie zu übersehen oder zu überhören. Nun wächst die Gefahr der Alibifrau: wir haben ja eh schon ... Vielleicht geht es noch nicht anders. Aber ich träume davon, nicht deshalb eingeladen zu werden, weil ich eine Frau bin. Ich träume davon, nicht deshalb wo teilnehmen zu müssen, weil eine Frau dort Fuß fassen sollte. Wahrscheinlich geht es noch nicht anders. Aber ich wünsche mir, daß unsere Kompetenzen und Zugänge, unsere Sprache und Spiritualität es sind, die uns qualifizieren. Ich möchte nicht mehr „als Frau" gehen müssen, und doch wird es noch lange notwendig sein.

3. These: Vom Mißverständnis der „Rund-um-die-Uhr-Verfügbarkeit" als Grundlage der pastoralen Tätigkeit – Frauen und Teilzeitbeschäftigung

Ich habe kaum Kolleginnen in der Pastoral, die Kinder haben. Ich gebe jetzt keine Analyse, woran es liegt; dazu ist dieses Problem zu vielschichtig. In meinem Erleben spielt es sich so ab: Einerseits ist es natürlich in der Sache klar, daß eine katholische Ehefrau auch Kinder hat. Weniger klar ist immer noch, daß sie damit auch arbeiten möchte. Im konkreten Umgang erlebe ich mich oft als Behinderte: Ach ja, du hast ja Kinder. Am Nachmittag darf keine Sitzung sein wegen der Kinder. Du stehst ja nicht mehr als die geforderte Arbeitszeit zu Verfügung (was sonst ja aus Idealismus selbstverständlich vorausgesetzt wird) wegen der Kinder. Es gibt eine Spannung zwischen ständiger Verfügbarkeit und zumindest theoretischem Verständnis für Mutterpflichten. Bei dem neuen Miteinander wünsche ich mir mehr Verständnis für die Doppelbelastung – das aber nicht ein herablassendes: „Ach, ich habe vergessen, daß du durch zwei Kinder verhindert bist" ist, sondern ein nüchternes Wahrnehmen der Situation –, keine Privilegien, sondern ein Entgegenkommen bei Ausnahmefällen (z. B. Krankheit der Kinder).

4. These: Das Laie-Sein macht gleicher, als das Mann- oder Frau-Sein trennt – Männliche und weibliche Pastoralassistenten im Miteinander

Um gleich bei These 3 anzuschließen, ein neues Miteinander gibt es vielleicht am stärksten durch die „neuen Väter". Gerade unter meinen Kollegen gibt es einen sehr hohen Anteil derer, die ihre elterliche Verantwortung bewußt und intensiv wahrnehmen. D. h.: Keine Überschreitung der Arbeitszeit oder sogar Arbeitszeitreduzierung, um viel bei der Familie sein zu können. Sie wollen

kein Alibi-Vater sein, sondern aktiv und partnerschaftlich ihre Rolle wahrnehmen. Diese Männer ebnen mit uns Frauen neue Wege. Qualität in der Seelsorge, auch wenn wir quantitativ nicht immer zur Verfügung stehen. Hier müssen neue Modelle entstehen, die nicht mehr an einem 24-Stunden-Priester orientiert sind. Diese Modelle müssen auch zugunsten von Priestern entstehen, denn auch diese sind immer weniger bereit, immer mehr tun zu müssen, weil sie immer weniger werden.

Solidarität der Männer mit den Frauen ist noch an weiteren Beispielen zu nennen: In der Krankenhausseelsorge erlebte ich diese Gleichwertigkeit besonders deutlich bei den eigenständigen Liturgien auf den Krankenstationen. Zunächst gab es Diskussionen um liturgische Kleidung. Die Alba stand mir zweifellos gut, aber es war für mich nicht stimmig, sie zu tragen. In den Anfängen trugen die männlichen Pastoralassistenten zuweilen eine Alba; sie hatten es dadurch bei den Patienten oft einfacher, weil es auf diese vertraut wirkte. Außerdem hielt man sie oft für Priester, und so hatten sie kaum die kritische Situation erlebt, in der frau gefragt wird: Dürfen Sie das überhaupt?! Ist das überhaupt katholisch? Schließlich verabschiedeten sich auch die männlichen Kollegen von der Alba, weil es auch für sie nicht mehr stimmig war und sie mit uns Frauen das Laie-Sein bewußt zum Ausdruck bringen wollten.

Ein weiteres Beispiel der Solidarität: In einem Beschluß der Salzburger Berufsgemeinschaft für akademische PastoralassistentInnen heißt es, daß die Männer die Weihe zum Diakon nicht anstreben, solange diese Möglichkeit nicht auch den Frauen geöffnet wird.

Natürlich spielt auf der kollegialen Ebene das eine große Rolle, was ich im ersten Teil zu beschreiben versuchte (Sympathie, Persönlichkeit . . .). Aber durch den Wegfall der fundamentalen Ungleichheit bleibt es eher auf der Ebene des Persönlich-miteinander-Könnens und ist meistens keine „Herrschaftsfrage".

5. These: Zwischen: „Erst wenn Frauen alles dürfen" und „Ich lasse dich etwas am Amt teilhaben . . ." – Zeichen setzen

Ob Männer und Frauen, Priester und Frauen, Zeichen der Gleichwertigkeit setzen können, hängt weitgehend davon ab, wie ehrlich sie miteinander umgehen und ob sie einander wohlwollend glauben. Dies gelingt am ehesten, wenn sie alles, was sie verletzt, stört, ärgert oder freut und fördert, in einer gemeinsamen Supervision ungeschminkt immer wieder zum Ausdruck bringen. Der ehrlich betroffene Austausch scheint mir unumgänglich für das Gelingen eines Zu- und Miteinanders. Wenn die Beziehung zueinander für jeden unverdächtig und glaubwürdig ist, dann gilt es, gemeinsame Zeichen zu setzen; Zeichen des Satzes, der mich mutig macht: Gen 1, 27.

1. Kein Gang zu kirchlichen oder sonstigen Zentralstellen, bei dem die Frau nicht dabei ist. Und das selbstverständlich ohne Diskussion, und wenn es sein muß, auch ohne Zustimmung derer, die aufgesucht werden.

2. Klare Kompetenzaufteilung, bei der überlegt wird, welchen Part eine Frau übernehmen soll (dabei meine ich nicht die klassische Aufteilung: Frauen zu Kindern und zu Müttern), um ein Zeichen zu setzen. Ein Beispiel: Im Krankenhaus werden die jährlichen Weihnachtsfeiern von der/dem jeweiligen SeelsorgerIn gehalten. So manches Personal höheren Ranges hätte dabei viel lieber einen Priester gesehen und gehört. Hier als Team nicht nachzugeben, sondern auch Konflikte zu riskieren, ist für mich ein solidarisches Zeichen. Klare Kompetenzaufteilung bringt nach einer Umfrage der akademischen PA klar zutage, daß die Berufszufriedenheit massiv von der Eigenständigkeit des Aufgabengebietes abhängt.

3. Ohne Angst aufeinander verweisen: Der/Die möchte lieber mit einer Frau sprechen, sagte der Priester zu seiner PA. Der/Die bräuchte einen Priester, sagt die PA zu ihrem Pfarrer. So müßte und muß es lauten im neuen Miteinander. Es muß eine Kultur des Sich-Ergänzens entstehen, des Sich-Ergänzens in Ämtern und Funktionen, im Können und in der Geschlechterrolle. Doch die Angst sitzt noch tief. Ein Priester brachte es mir gegenüber auf den Punkt: „Wenn ihr [Frauen] euch jetzt schon Seelsorger nennt, was sind denn dann wir?" Dieser Mann hatte ehrlich seine Ängste ausgedrückt, Frauen könnten ihm etwas wegnehmen.

4. Zeichen setzen im sakramentalen Bereich. Ich zeige das am Beispiel von Krankensal-

bungsgottesdiensten: Während der Spendung des Sakramentes lege ich zunächst den Kranken die Hände auf, anschließend salbt der Priester Stirn und Hände. Beides gehört untrennbar zusammen und wird auch von den Menschen zutiefst so empfunden.
Bei Gottesdiensten gibt es viele Möglichkeiten, das Miteinander zum Ausdruck zu bringen. Bei der Gestaltung des Wortgottesdienstes, beim gemeinsamen Stehen um den Altar, beim Kommunionausteilen . . . Hier sind der Phantasie im Rahmen der jeweiligen Bedingungen kaum Grenzen gesetzt.
5. Die liturgische Sprache: Es hat sich schon in vielen Gemeinden eingebürgert, grundsätzlich von Männern und Frauen zu sprechen, respektive von Geschwistern. In meiner Pfarre ging die Solidarität mit den Frauen soweit, daß sich vor allem auch Männer (auch Priester) Zeit nahmen, bei den Gotteslobliedern alle Brüder, Söhne und ähnliches durch ein passendes Wort, das beide Geschlechter nennt, auszubessern.

6. These: Ein neues Zu- und Miteinander kann überall dort entstehen, wo Männer und Frauen ehrlich miteinander umgehen, einander ihre Ängste, Leiden und Hoffnungen mitteilen und mit viel Geduld, phantasievollen Zeichen und Solidarität gemeinsam Schritt für Schritt wagen.

Dominik J. Nimmervoll

Wie wird man „Altabt"?

Wenn die grundsätzliche Einstellung zum kirchlichen Amt stimmt, lassen sich immer wieder neue Wege finden, in der Ausübung wie in der Beendigung eines Amtes der eigenen Gemeinschaft und der Kirche als ganzer zu dienen. Als Abt in Pension zu gehen, um dann als Pfarrer in einer Gemeinde zu wirken, könnte auch für andere Inhaber höherer kirchlicher Ämter beispielhaft sein. Die Entscheidung P. Dominiks basiert auf einer starken Mitverantwortung der gesamten Ordensgemeinschaft an den Entscheidungsvorgängen. *red*

I. Meine Einstellung zum kirchlichen Amt

Auf die Anrede „Herr Altabt" pflege ich gewöhnlich zu sagen: „Ich bin weder alt noch Abt. Abt war ich, alt fühle ich mich noch nicht; ich bin P. Dominik." Sicherlich ist in unserer prestigebewußten und titelsüchtigen Gesellschaft der „Altabt" als ehrenvolle Anrede gemeint, weil man sich schwer vorstellen kann, daß jemand, der in einer doch relativ hohen kirchlichen Stellung war, jetzt einfach so ohne Titel dastehen soll wie ein ganz „gewöhnlicher" Ordensmann. Außerdem vermute ich, daß hinter dem „Altabt" die Anschauung steht, daß das Abtamt wie jedes kirchliche Amt der Persönlichkeit eine bleibende seinsmäßige Qualität verleiht, die auch eine Amtsniederlegung überdauert. Leider wird ja das Amt (in der Kirche) nicht sosehr als eine Dienstfunktion gesehen, sondern vielmehr als Machtbesitz, von dem man sich nur schwer trennen kann, und als persönliche Auszeichnung, auf die man nicht mehr verzichten möchte. Man wird sosehr mit der Rolle eins, daß man ohne sie nichts mehr hat, wovon man leben könnte. Die Bedürfnisse nach Anerkennung, Selbstdarstellung und Machtausübung, die man sich ja nicht eingestehen darf, werden durch das Einswerden mit der Rolle kompensiert und die sich daraus ergebende emotionelle und menschliche Verarmung ideologisiert als bedingungsloser Einsatz und aufopfernde Hingabe und unwiderrufliche Treue im übernommenen Amt. Das Menschsein wird als Bereich neben oder am Rand des ergangenen Auftrages abqualifiziert. So kann man sich vorstellen, daß eine durch Schwierigkeiten oder Alter erzwungene Amtsniederlegung eine schwere Katastrophe darstellt, während ein freiwilliger Amtsverzicht einfachhin unverständlich bleibt.
In meinem Verständnis ist das kirchliche Amt eine Aufgabe, in die man zwar seine ganze Persönlichkeit einbringen soll, die man aber nicht mit der eigenen Persönlichkeit verwechseln darf; darum galt für mich während meiner Amtszeit: „Ich erfülle den Dienst eines Abtes nach bestem Wissen und Gewissen, aber ich *bin* nicht Abt, sondern der Mensch P. Dominik."
Weiters galt für mich der Grundsatz, daß man sich für kirchliche Ämter zur Verfügung stellen soll, wenn man dazu berufen wird

und man sich selber für geeignet hält. Ich habe mich aber von Anfang an um kritische Distanz zum Amt und um innere Freiheit bemüht, um von vornherein keine Totalidentifikation aufkommen zu lassen. Außerdem zählt für mich auch immer die Frage, wie weit kann ich in diesem Amt Mensch bleiben. Es ist mir zum Glück möglich, in einem Kreis von Menschen, in dem ich einfach sein kann, mich selbst zu spüren und auf diese Frage eine Antwort zu finden. So kann ich zu mir stehen, auch zu meinen Grenzen, und konnte die im Lauf der Zeit notwendigerweise auftretenden Abnützungserscheinungen erkennen und die entsprechenden Konsequenzen ziehen. Da mir bewußt war, daß niemand unersetzlich ist, konnte ich auch darauf vertrauen, daß es gut ist, wenn eine andere Persönlichkeit das Amt übernimmt. Ich nahm dabei auch den CIC für mich in Anspruch, der im can. 624 den Grundsatz aufstellt, daß alle Oberen für einen „bestimmten und angemessenen Zeitraum" einzusetzen sind, auch wenn dann die Festlegung der Amtsdauer dem Eigenrecht überlassen wird.

Ich habe mich nie geweigert, Aufgaben zu übernehmen; ich war immerhin vierzehn Jahre Abt in Wilhering, zwölf Jahre Abtpräses der Österreichischen Zisterzienserkongregation und fünf Jahre Delegatus S. Sedis für das Stift Rein. Ich glaube, daß dies meinerseits genug des Dienstes für den Orden und die Klöster ist, und bin der Überzeugung, daß es gut ist, wenn nach so vielen Jahren neue und andere Persönlichkeiten in die Oberenämter eintreten.

II. Der Vorgang

Die von der Österreichischen Zisterzienserkongregation beschlossenen und vom Heiligen Stuhl approbierten Konstitutionen[1] legen die Dauer des Abtamtes[2] und das Verfahren der Abtwahl[3] genau fest.

Grundsätzlich gilt, daß der Abt auf unbestimmte Zeit gewählt wird, das heißt, solange er der Kommunität dienen kann. Das Konventkapitel, in dem alle Klosterangehörigen mit feierlicher Profeß Sitz und Stimme haben, hat die Möglichkeit, in von ihm festgelegten periodischen Zeitabständen durch eine Abstimmung kundzutun, ob es wünscht, daß der Abt weiterhin im Amt bleibt. Spricht sich das Konventkapitel mit absoluter Mehrheit dafür aus, bleibt der Abt im Amt; wenn der Abt mehr als ein Drittel der Pro-Stimmen, aber keine absolute Mehrheit erreicht, kann er bis zur nächsten Abstimmung im Amt bleiben; wenn er dabei nicht die absolute Mehrheit erreicht, muß er sein Amt zurücklegen; ebenso, wenn das Konventkapitel mit Zweidrittelmehrheit gegen einen Weiterverbleib im Amt stimmt. Bei Vollendung des siebzigsten Lebensjahres hat der Abt den Rücktritt anzubieten; er kann allerdings bis zum fünfundsiebzigsten Lebensjahr im Amt bleiben, wenn das Konventkapitel mit absoluter Mehrheit dafür stimmt. Das beschriebene Verfahren sichert den Klosterangehörigen zusätzlich zu den übrigen Rechten des Konventkapitels und des Abtrates auf Zustimmung oder Anhörung vor bestimmten Entscheidungen des Abtes die Mitwirkung an der Leitung des Klosters. Dem Recht des Konventkapitels auf eine Willensäußerung über die Amtsführung des Abtes entspricht auf seiten des Abtes das Recht, „aus verantwortbaren Gründen zu resignieren"[4]. In meinem Fall ergab sich aus den erwähnten periodischen Abstimmungen keinerlei Anlaß zur Amtsniederlegung; ich habe mich nach vierzehnjähriger Amtszeit aus freien Stücken dazu entschlossen, weil ich zu der Überzeugung gekommen war, daß eine allzu lange Amtszeit von theoretisch möglichen dreißig Jahren für alle Beteiligten nicht unbedingt von Vorteil ist. Da ich also keinesfalls bis zum siebzigsten Lebensjahr im Amt bleiben wollte, erschien mir mein Alter von gut fünfzig Jahren als der letztmögliche Zeitpunkt, noch einmal etwas Neues anzufangen. (Derzeit bin ich Pfarrer in Linz-St. Leopold und Lehrbeauftragter für Homiletik an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.) Ich habe das Konventkapitel sechs Monate vor der geplanten Amtsniederlegung davon informiert und meine Beweggründe erläutert; rechtsgültig wurde die Resignation mit der Annahme durch den Abtpräses der Österreichischen Zisterzienserkongregation.

[1] *Dominik J. Nimmervoll* (Hg.), Konstitutionen. Österreichische Zisterzienserkongregation. Zisterzienserorden, Wilhering 1988 (Abkürzung: KonstÖZK).

[2] KonstÖZK, artt. 117–124.

[3] KonstÖZK, artt. 106–116.

[4] KonstÖZK, art. 117, § 3.

Die Regel des hl. Benedikt († um 575), der die Zisterzienser folgen, behandelt im 64. Kapitel die Einsetzung des Abtes. Benedikt ist daran interessiert, daß die Abtwahl ein spiritueller Vorgang ist. Es geht ihm um die Wahl eines Würdigen, der verdienstvolles Leben und Lehrweisheit verbindet, während das natürliche Alter oder der Rang in der Gemeinschaft nicht als Kriterien gelten. Von der wählenden Gemeinschaft wird Einmütigkeit und Gottesfurcht, d. h. das Bewußtsein der persönlichen Verantwortung vor Gott, verlangt. Der Gewählte wird vom Bischof in das Amt eingesetzt; damit weist Benedikt auf die Einbindung des Klosters in die Ortskirche hin.

Auch heute ist die Abtwahl ein geistlicher Vorgang, der vom Gebet begleitet wird. Wahlvorsitzender ist der Abtpräses, er bestätigt den Gewählten und installiert ihn. Das Wahlverfahren ist in den Konstitutionen genau festgelegt.

Die vom Gebet getragene Meinungs- und Willensbildung im Konventkapitel ermöglichte den nahtlosen Übergang vom 72. zum 73. Abt in der beinahe 850jährigen Geschichte des Stiftes Wilhering.

Das Prinzip, daß alle Mitglieder des Klosters Anteil haben sollen an allen Entscheidungen, die sie betreffen, ist eine bewährte Grundlage für das klösterliche Leben und somit auch ein prophetisches Zeichen für die ganze Kirche.

Predigt – Texte

Marie-Louise Gubler

„Wenn das die Stellung des Mannes in der Ehe ist . . .“ (Mt 19, 10)

In der Wut oder im Schrecken neigen wir zu spontanen und zuweilen entlarvend ehrlichen Reaktionen. Es ist darum wichtig, auf diese ersten Worte, die „herausgelassen“ werden, genau zu hören. Ein langes Streitgespräch wird mit dem erschrockenen Ausruf der Jünger Jesu so quittiert: „Wenn das Verhältnis des Mannes zur Frau derart ist, dann ist es nicht gut zu heiraten!“ Was machte die Ehe für die Männer so unattraktiv, daß sie daraus aussteigen wollten? Das Evangelium nach Matthäus erzählt, daß pharisäische Schriftgelehrte Jesus in ein Streitgespräch über Ehescheidungsgründe verwickeln wollen, „um ihm eine Falle zu stellen“. Beliebte Themen solcher Schuldiskussionen unter jüdischen Männern (nur sie konnten als Schriftkundige dazu Stellung nehmen) waren die politisch brisante Kaisersteuerfrage, die zwischen Sadduzäern und Pharisäern kontroverse Auferstehungsfrage, die Messiasfrage, das Problem eines alle Gebote umfassenden Hauptgebotes und eben die legitimen Scheidungsgründe. Jesus wurde getestet: war er der strengen Schammaischule verpflichtet, die nur die Untreue der Ehefrau als Scheidungsgrund anerkannte? Oder war Jesus der liberaleren Hillelschule verpflichtet, die auch ganz banale Gründe wie angebrannte Mahlzeiten oder Verliebtheit des Mannes in eine jüngere und attraktivere Frau gelten ließen? Ließ sich Jesus, der sich den gescheiterten und marginalisierten Menschen gegenüber äußerst verstehend und tolerant verhielt, nicht in Widersprüche verwickeln, wenn er in den Grundsatzfragen sehr konsequent und radikal Stellung bezog? Daß Jesus aber – wie die Leute von Qumran (diese allerdings aus kultischen Reinheitsgründen!) – *eine Ehescheidung überhaupt ablehnen* könnte, ist im Streitgespräch von den Gegnern gar nicht erwogen. Die Diskussion ist ein *typisches Gespräch unter Männern* (heute würde es vermutlich am Stammtisch geführt): Es geht von den selbstverständlichen und nicht hinterfragten Regelungen aus, die Männer entwarfen und in Kraft setzten. Ein jüdischer Mann – und nur er – konnte seine Ehefrau entlassen, wenn er die minimale Formalität einer Scheidungsurkunde vor zwei Zeugen beachtete. In dieser Regelung war nicht die Situation der entlassenen Ehefrau im Blick, sondern die Sicherung einer zweiten Verbindung vor allfälligen Ansprüchen. Unter den jüdischen Männern bestand ein Konsens darüber, daß gerade diese Scheidungspraxis die „Huma-

nität" des Gesetzes zeigte, das „mit sich reden ließ" und der Schwäche des Menschen (bzw. des Mannes) Rechnung trug. Auf das *Privileg* der Scheidung war man stolz, erlaubte es doch de facto eine sukzessive Polygamie, wenn die erste Ehe schiefging. So ist die Verblüffung und der Schock verständlich, mit dem die Jünger Jesu Stellungnahme hörten. Formal läßt Jesus sich auf die Diskussion ein, in der Schrifttext gegen Schrifttext gestellt wird (Dtn 24 kontra Gen 2), stellt aber inhaltlich alles auf den Kopf. Er erklärt die akzeptierte Scheidungsregelung als Notverordnung wegen der „Hartherzigkeit" der Männer und hält dem die ursprüngliche Schöpfungsabsicht Gottes entgegen. Damit aber wird der Diskussion die Basis entzogen und deren selbstverständliche Voraussetzung schlichtweg bestritten: das *Privileg des Mannes* wird plötzlich zu einem *todeswürdigen Vergehen,* nämlich Ehebruch. Der Schock der Jünger zeigt, daß sie die Provokation Jesu verstanden haben: Wenn es zwischen Mann und Frau so steht, ist es besser, sich überhaupt nicht auf das Unterfangen „Ehe" einzulassen! Dann lieber ungebunden und frei die Möglichkeiten ausschöpfen, die einem Mann zugestanden werden! Doch so einfach läßt sich aus der – dem jüdischen Mann auferlegten – Schöpfungsaufgabe nicht aussteigen, wie die erschreckten Jünger meinen. Jesus fügt der ersten eine zweite Provokation zu: die Ehelosigkeit ist keineswegs der leichtere Weg (meint sie nicht einfach Bindungslosigkeit). Der berühmte „Eunuchenspruch" von den Eheunfähigkeitsgründen dient hier nicht der Favorisierung oder Begründung einer zölibatären Lebensform, sondern ist eine herausfordernde Erklärung des „Tarifs" für die Jüngerschaft. Wie die Nachfolgeworte von der Heimatlosigkeit oder vom unaufschiebbaren Abschied vom Bestehenden (Lk 9, 57–62) oder von der Preisgabe aller familiären und wirtschaftlichen Sicherungen (Mk 10, 17–30), steht auch die Eheunfähigkeit *unter einer zwingenden Not.* Es gibt die Eheunfähigkeit „von Geburt an", es gibt die Eheunfähigkeit aufgrund menschlicher Eingriffe, und es gibt die Eheunfähigkeit „um des Himmelreiches willen". In allen drei Fällen ist das starke Wort von der Kastration gebraucht (es sind „Eunuchen"), im letzten Fall gar von der Selbst-Kastration. Und in allen Fällen sind gravierende Gegebenheiten oder Ereignisse die Ursache dieser „Verschnittenheit". Auch das Himmelreich ist so fordernd und drängend in das Leben eines Menschen eingebrochen, daß seine Lebensprojekte aufgegeben werden müssen. Ähnlich dem Zwang, der Paulus ausrufen ließ, „Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde!" (1 Kor 9, 16), liegt auch auf der Ehelosigkeit dieses drängende „Müssen". Und so sagt Jesus ein zweites Mal (wie schon nach der Schockreaktion der Jünger): „Wer das erfassen kann, erfasse es!" (Mt 19, 12). Für Jesus ist sowohl die eheliche Treue wie die Ehelosigkeit keineswegs selbstverständlich und nur denen einsichtig, „denen es gegeben ist" (Mt 19, 11). Damit aber durchbricht er die abgesteckte Plausibilität der „Männerwelt" des Streitgesprächs und richtet den Blick der Jünger auf die Situation der betroffenen Ehefrau und die Herausforderung des Himmelreiches. Da aber rückt er auch uns, den späten Hörern und Hörerinnen des Evangeliums, auf den Leib: Allzu oft entspringen auch unsere Antworten auf existentielle Herausforderungen präzise abgesteckten Regeln, die zur Interessenwahrung einer Gruppe entworfen sind. Kastenschutz und Verteidigung von Machtpositionen und Privilegien werden mit dem Etikett der Gesetzlichkeit oder Billigkeit verschleiert. Dies gilt nicht nur für das Verhältnis der Geschlechter – etwa in Fragen der Lohngleichheit –, sondern auch für den Umgang mit sozial Schwächeren, bei den Bereichen, die keine starke Lobby mobilisieren können, wie die Belange der Kinder, der Natur, des öffentlichen Verkehrs, der Behinderten, der Asylanten usw. Schließlich soll „die Kirche im Dorf bleiben" und den Anfängen gewehrt werden! Klassisch ist solches Denken im *Buch Ester* dargestellt: Die Königin Waschti wird deshalb verstoßen, weil sie sich geweigert hatte, vor einer betrunkenen Soldateska ihre Schönheit zur Schau zu stellen, wie der persische König wünschte. Aufschlußreich ist die Begründung der Verstoßung durch die Ratgeber des Königs: „Das Verhalten der

Königin wird allen Frauen bekannt werden, und sie werden die Achtung vor ihren Ehemännern verlieren" (Est 1, 17). Das ist der Punkt! Das persische Reich muß vor der Anarchie gerettet werden, d. h. hier der emanzipatorischen Infragestellung männlicher Willkür durch die Königin Waschti. Die jüdische Waise Ester verspricht mehr Angepaßtheit und ersetzt die Unbotmäßige – freilich geht diese Rechnung in der Stunde der Gefahr nicht auf. Auch Ester bricht am Ende die Gesetze, um ihr bedrohtes Volk zu retten. Jesu Stellungnahme ist provokativ und unbequem. Sie zwingt zur Überdenkung vertrauter Handlungsmuster, sie rückt die Frage nach dem Preis für den Mitmenschen in den Vordergrund, und sie verlangt eine neue Offenheit und Großherzigkeit. „Wer das erfassen kann, der erfasse es."

Texte von Kurt Marti

Todesfurcht
Nach meinen Beobachtungen fürchten und verdrängen Männer den Tod mehr als Frauen. Deshalb eignen sie sich besser zum Dienst in der Armee, diesem Männerbund, der den allgemeinen Ernstfall vorbereitet und den persönlichen verdrängen hilft.
(*Kurt Marti,* Zärtlichkeit und Schmerz. Notizen, Darmstadt ²1979, 57)

Das messianische Paar
In einer Zeit und Gesellschaft, die den Frauen rechtliche wie religiöse Mündigkeit abgesprochen hat, konnte Gottes Wort, sollte es öffentlich kundgemacht werden, nur in einem *Manne* „Fleisch", d. h. Mensch werden (Johannes 1, 14). Muß christlicher Glaube deswegen für immer auf männerrechtliche Vorstellungen festgelegt bleiben? Sollte z. B., unter veränderten gesellschaftlichen Voraussetzungen, die Wiederkunftshoffnung sich auch einen weiblichen Messias vorstellen dürfen? So haben Saint-Simonisten einst von einer „femme-messie" gesprochen. Ähnlichen Ideen („Restauration des Menschengeschlechts durch das Weib"; „Gleichsam eine zweite Ankunft des Christs") war auch Franz von Baader zugeneigt. Einleuchtender, weil bibelnäher, schiene mir, im Vorstellungsfeld der Wiederkunfterwartung an ein Messias-*Paar* zu denken, welches das Ende jeder einseitigen Geschlechterherrschaft, vielleicht das Ende jeglicher Herrschaft von Menschen über Menschen darstellen könnte. Wird in der neutestamentlichen Typologie nicht vom letzten, vom zweiten Adam (1 Korinther 15, 45. 47) gesprochen? Ein patriarchalisch nicht mehr voreingenommenes Denken dürfte sich die Frage wohl schon erlauben: Wo ist die letzte und zweite Eva geblieben? Oder eben: Wo bleibt das endzeitliche Paar, das dem urzeitlichen der Schöpfungssage rechtens entspricht, falls man den Satz beim Wort nehmen will: „Nach dem Bilde Gottes schuf ER den Menschen; als Mann *und* Frau schuf ER sie" (1 Mose 1, 27).
(*Kurt Marti,* ebd. 133)

Bücher

„Es gibt ihn – den neuen Mann"

Anthony Astrachan, Wie Männer fühlen. Ihre Reaktionen auf emanzipierte Frauen. Ein Report, Kösel-Verlag, München 1992, 368 Seiten.

Für die sechs Jahre nach dem Erscheinen des Originals geplante deutschsprachige Übersetzung sah sich der Autor, ein im Vorjahr verstorbener Journalist der „Washington Post", gezwungen, seinen Optimismus, den er im Original vertreten hatte, zu revidieren: Die Zahl der „neuen Männer", die sich für die Gleichberechtigung der Geschlechter aussprachen, war zurückgegangen, nicht, wie von ihm erwartet, langsam, aber stetig angestiegen. So sehr er die optimistische Erwartung an die neue Revolution beider Geschlechter auch revidieren mußte, so zutreffend sind seine im Stil „wissenschaftlicher Journalismus" geschriebenen Untersuchungen. Das interessant und bemerkenswert differenziert geschriebene Buch beschreibt ausführlich, wie es unterschiedlichen Männern in verschiedensten beruflichen und privaten Situationen angesichts der Emanzipation der Frauen geht, wie sie reagieren, wie sie fühlen, wie sie den Herausforderungen zu

begegnen suchen. Fazit: Sie erleben die Frauen nach wie vor als Bedrohung, denn im Kern geht es um die Macht, und der Anspruch zum Teilen der Macht geht an die Substanz. Astrachan kommt zum Schluß: Auch wenn er noch selten ist (5 bis 10%), der neue Mann – „verständnisvoll, sensibel, vertraut, fähig zur Bindung an einen Partner, an Freunde, die Familie, eine Gemeinschaft und zur Vorstellung der Gleichheit zwischen Männern und Frauen sowie der Gleichheit unter Männern" (360) – es gibt ihn. Und nur er hat, nach der glaubhaften These des Autors, eine Chance, am Erfolg der von den Frauen begonnenen Geschlechterrevolution teilzunehmen. *Peter F. Schmid, Wien*

Robert Moore – Douglas Gillette, König, Krieger, Magier, Liebhaber. Die Stärken des Mannes, Kösel-Verlag, München 1992, 208 Seiten.

Moore, ein Jungianischer Psychotherapeut, und Gillette, ein Künstler und Theologe, sind beide in der Männerbewegung in den USA aktiv. In Anlehnung an die Jungsche Archetypologie stellen sie die vier im Titel genannten Typen einer gereiften männlichen Persönlichkeit den im Patriarchat vorherrschenden unreifen Formen des Mannseins gegenüber, die ausführlich in reifen wie unreifen Ausprägungen anhand mythologischer und historischer Figuren, aber auch etwa anhand bekannter Filmcharaktere beschrieben werden. Das Buch enthält anregende Ansätze, wie etwa die Diagnose, daß das Patriarchat eigentlich ein „Puerarchat", eine Herrschaft der Infantilen, sei, jener, die ihr Mannsein nie zur Reife gebracht haben, und ruft von daher die Männer zur Übernahme ihrer Verantwortung auf. Andererseits demonstriert es aber auch durch eine Reihe von teils reichlich plumpen Übungen „für den Zugang zu den Quellen positiver Kräfte" (191ff), wie es vom Ansatz her zu kurz greift: Reife ist wohl mit Techniken und Rezepten am allerwenigsten zu erlangen („Erheben Sie sich eines Abends vom Fernseh-Sessel und zwingen Sie sich zu einem kernigen Spaziergang. Vielleicht beginnen Sie aber auch mit dem Erlernen einer Kampfkunst. Oder Sie gehen zum Gymnastikunterricht." 204). *Peter F. Schmid, Wien*

Sind jetzt die Männer an allem schuld?

Guy Corneau, Abwesende Väter – Verlorene Söhne. Die Suche nach der männlichen Identität, Walter-Verlag, Solothurn – Düsseldorf 1993, 240 Seiten.

Die Abwesenheit der Väter wird in diesem Buch folgendermaßen charakterisiert: Eigene Schwäche des Vaters, Schweigen, Sich-Verschweigen dem Sohn gegenüber, Sprachlosigkeit, Aufgehen in eigenen Interessen und Hobbys, Medienabhängigkeit, Süchte (z. B. Alkohol), eigentliche Abwesenheit (etwa durch Berufsarbeit oder nach Scheidung; weniger im Todesfall!), Desinteresse, Ablehnung, Sich-Fernhalten, dem Sohn Schuldgefühle einzuflößen, ihn zu schlagen, usf. Wenn der Vater abwesend ist, kann die Mutter-Sohn-Beziehung nicht zum Vater-Mutter-Sohn-Dreieck erweitert werden, und dem Sohn gelingt es nicht, sich von der Mutter zu lösen und eine männliche Identität aufzubauen. Aus der Abwesenheit der Väter ergeben sich, als eine Art Verlorengehen der Söhne, dem Autor zufolge noch: Mangel an Selbstvertrauen, Unsicherheit, Schüchternheit, Ängstlichkeit, Unterdrückung von Gefühl, Sinnlichkeit und Körperlichkeit, Angst vor Vertrautheit und Intimität, Abwertung des Weiblichen, Angst vor Frauen, Depression, Desorganisation, destruktive Tendenzen, Drogensucht, Kriminalität; weiters Heldenpose, Leistungszwang, Perfektionismus, Leben für (oft leere) Ideale, Karriere, Image, Status, aber auch übertriebenes Nett- und Angepaßtsein mit heimlich nagender Wut, Nicht-erwachsen-werden-Wollen bzw. -Können (puer aeternus), oder Bindungsunfähigkeit (z. B. Promiskuität, „Verführung" von Frauen), Homosexualität, feministische Einstellung, Narzißmus u. a.
Auch und besonders in den ersten beiden Lebensjahren des Sohnes (Kindes) sei die Anwesenheit des Vaters erforderlich. Der Autor bedauert, daß Initiationsrituale, welche die Bildung einer männlichen Identität fördern könnten, in unserer Gesellschaft fehlen. Er möchte auch dazu ermuntern, den „Schatten", die archaische, rohe, gewalttätige Seite des Mannseins (vgl. das Märchen vom „Ei-

sernen Hans") anzunehmen und sie bewältigend zu integrieren. Bei Männern finde sich die Tendenz, fehlende Initiation durch größere und kleinere Lebenskatastrophen (Scheitern im Beruf, „Burn-out", Unfälle, Krankheit, Scheidung) „nachzuholen".
Dem Autor gelingt es, seine Sicht plausibel zu machen. Sowohl die von ihm vorgebrachten Fallbeispiele wie auch Beispiele aus Mythologie und Literatur (z. B.: Saint-Exupérys „Der kleine Prinz") sowie auch die Alltagspsychologie des Lesers liefern einleuchtende Bestätigungen.
Erstaunlich war jedoch für mich, daß in den Darlegungen des Autors in dieser Form längst überholt geglaubte Geschlechts- und Rollenstereotype wieder aufleben. War man es bisher gewohnt, als Hauptschuldige negativer Entwicklungen in Familie und Gesellschaft berufstätige Mütter dargestellt zu finden, sind nun die abwesenden Väter an beinahe allem und jedem schuld. Doch wird die Abwesenheit von Vätern und Müttern von unserer „Gesellschaft" bzw. der Industriegesellschaft mit ihren für den einzelnen unveränderbaren Rahmenbedingungen in der Regel einfach erzwungen. Deshalb wäre es notwendig, die lebens-, familien-, kinder- und überhaupt beziehungsfeindlichen Züge unserer Gesellschaft zu ändern, da sie sicher Mitursache von Fehlentwicklungen und Destruktivität sind. *Franz Forster, Wien*

Biblische Männer auf der Wohnzimmer-Couch

Gert Lüninghöner – Christa Spilling-Nöker, Abraham & Co. Biblische Männergeschichten, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 160 Seiten.

Ein Pfarrer und eine Pfarrerin machen sich auf, um biblischen Männergestalten zu begegnen. Sie wählen den Weg der Identifikation im heutigen Lebenshorizont. Die Zeit- und Kulturdifferenz wird also übersprungen, das menschlich unmittelbar Einfühlbare tritt in den Vordergrund. Zum Beispiel: ein Briefwechsel zwischen Kain (Spilling-Nöker) und Abel (Lüninghöner), ausgelöst von Kains Wunsch, ihre seit der Kindheit offensichtlich problematische Beziehung aufzuarbeiten. Der letzte Brief von Kain läßt uns Leser annehmen, daß wohl kurz danach anläßlich einer Begegnung der Konflikt eskalieren und im Totschlag enden wird. Oder, eher in der Logik dieses Briefwechsels bleibend, daß bei diesem geplanten Treffen der tödliche Konflikt würde abgewendet werden können. Vielleicht ist diese Unbestimmtheit schon eine fruchtbare Folge der gewählten Methode.
Im nächsten Kapitel schreibt Isaak Jahrzehnte nach der ihn traumatisierenden Opfer-Szene auf dem Berg Moria an seinen Vater Abraham und verlangt Rechenschaft. Und binnen kurzem ist Wesentliches zwischen ihnen und für unser christliches Glaubensverständnis aufgeklärt. Sehr schön dabei der Satz Abrahams: „Ich möchte unterscheiden lernen, wann Gott wirklich zu mir spricht und wann ich mich nur selbst reden höre." (34)
So werden insgesamt zehn Geschichten aufgegriffen und mittels dieser dialogischen Methode vergegenwärtigt. Neben dem Briefwechsel als Normalform findet sich auch die einseitige Vergegenwärtigung wie etwa durch den nicht abgesandten Brief (Josef in Ägypten) oder das Tagebuch (Jonathan in bezug auf seinen Freund David). Der letzte Text ist schließlich ein Brief von Gott, genauer die Antwort Gottes an Jona in direkter Rede. Und so erfahren wir unmittelbar, was er (von uns!) will: „Ich mute dir zu, dich selbst ganz auf deine innere Lebendigkeit einzulassen und dir selbst ein paar Verrücktheiten mehr zu gestatten, anstatt sie an anderen zu beneiden und anzuprangern . . ." (160).
So richtig dieser Gedanke uns Heutigen erscheinen mag, so sehr verdichtet sich an dieser Stelle der Zweifel, der sich auch schon in einigen der anderen Kapitel gemeldet hatte: Wäre es nicht angemessener, wenigstens Gott im Schweigen zu belassen und nicht an diesen nachempfundenen Gesprächen zu beteiligen? Ähnlich hinsichtlich all dieser biblischen Geschichten: So anregend es sicher ist, diese alten Gestalten aus dem Staub der Vergangenheit auf die Wohnzimmer-Couch zu holen und uns mit unseren heutigen Verstehensmöglichkeiten in sie einzufühlen, so sehr ist auch die Grenze dieses Verfahrens zu

beachten. Um es nur an einem der Beispiele zu benennen: Der im Totschlag endende Konflikt zwischen Kain und Abel ist der Skopus dieser Erzählung, nicht die frühkindlichen Verletzungen eines Geschwisterpaares. Die Einfühlung darf nicht als ausreichender Ersatz für eine auch exegetisch kundige Erarbeitung der Texte und ihrer möglichen Botschaft an uns genommen werden. Die ungeheure Differenz der Zeit und der Kultur ist zu beachten. Aber wenn dies gesehen wird, so kann „Abraham & Co" anregende und bereichernde Aspekte bieten und so auch einen neuen Zugang zu zentralen alten Texten unserer religiösen Tradition ermöglichen. *Achim Battke, Altdorf*

Zum „Herrn" und „Vater" neu „beten lernen"

1. *Anton Rotzetter,* Herr, eile mir zu helfen. Vertraute Gebete neu gedeutet, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 255 Seiten.

2. *Arnold Bittlinger,* Das Vaterunser. Erlebt im Licht von Tiefenpsychologie und Chakrenmeditation, Kösel-Verlag, München ^{3}1992, 127 Seiten.

3. *Trudi Thali,* Das Vaterunser als Chakra-Meditation. Ein Schlüssel zur kosmischen Kraftquelle, Bauer-Verlag, Freiburg 1992, 160 Seiten.

1. Anton Rotzetter beginnt mit einigen Psalmtexten unter der Überschrift „Herr, lehre uns beten", an denen er Grundhaltungen des Betens – körperlich, geistig und spirituell – verdeutlicht: das Sprechen aus dem gesammelten Schweigen, das Sich-Einschwingen in die Sprache alter Gebete, das Sich-Öffnen mit allen Sinnen auf Gott hin und zugleich auf die Welt und vor allem auf unsere Mitmenschen hin, das Stillwerden, um Gottes Stimme oder sein Schweigen zu hören, um nur einige zu nennen. Dieser Teil endet mit einer einfühlsamen Deutung des Vaterunsers.
Dann folgen in zwei weiteren umfangreichen Kapiteln zuerst die großen Gebete des Neuen Testaments, dann ausgewählte Gebete aus der christlichen Tradition, von Augustinus oder Ignatius von Loyola bis zum Gebet der Vereinten Nationen.
Dieses Buch ist sehr empfehlenswert für Menschen, die in der Kirche, in einer der christlichen Kirchen leben, und die sich mehr oder minder professionell auch schon mit der Bibel und theologischer Literatur beschäftigt haben – wenn es ihnen um die Vertiefung und leibgeistige Integration ihres Betens geht. Dabei ist das Buch einfach und unmittelbar auf den Leser hin geschrieben. Vielleicht in einem Satz die Botschaft und Überzeugung des Autors: Beten ist bewußt geübtes Leben im offenen Raum von Mystik und Mitmenschlichkeit (Politik). Aber dies wird nicht abstrakt oder theoretisch ausgeführt, sondern anschaulich an einzelnen zentralen Gebeten erschlossen. So kann, wer sich wirklich darauf einläßt, mit diesem Buch beten lernen. Sich wirklich einlassen, das bedeutet dann aber auch, dieses Buch als meditatives Übungsbuch zu nutzen und Seite für Seite, die Gebete Zeile für Zeile sich zu erschließen und sich „einzuverleiben".

2. Der Schweizer Pfarrer und Psychotherapeut A. Bittlinger legt mit diesem Buch das Ergebnis eines wagemutigen Versuchs vor: das Vaterunser zu deuten und zu verlebendigen im Horizont der analytischen Psychologie (C. G. Jung) und der indischen Chakrenmeditation. Dieses Experiment verdient als solches Respekt und lädt zur Nachahmung ein. Auch kann es eine wichtige Brückenfunktion wahrnehmen: Es kann Menschen, die eher in einem dieser beiden Horizonte beheimatet sind, den Zugang erschließen zu einem zentralen Text der christlichen Tradition. Und es kann Christen den Blick weiten für die spirituellen Schätze der Tiefenpsychologie einerseits, der östlichen Meditation andererseits.

3. Es geht auch in diesem Buch um den Versuch der Verbindung christlichen Betens mit indischer Chakren-Meditation. Thali schreibt ganz aus der sie beglückenden meditativen Erfahrung heraus; sie steht eindeutig auf dem Boden einer zeitgenössischen (westlichen) esoterischen Frömmigkeit und deutet und meditiert in diesem Kontext das Vaterunser. *Achim Battke, Altdorf*

Büchereinlauf

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

Benning Alfons, Herr, bleibe bei uns, denn es will Abend werden. Ein spiritueller Wegbegleiter für ältere Priester und Ordenschristen, Verlag Dr. Alfons Benning, Löningen 1993, 32 Seiten, DM 8,50.

Biffi Giacomo, Die Frage, die wirklich zählt. Was kommt nach dem Tod? Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1993, 127 Seiten, S 148,–, DM 19,80.

Bischofswahlen in der Schweiz. Expertenbericht im Auftrag der Röm.-Katholischen Zentralkonferenz der Schweiz, NZN-Buchverlag, Zürich 1992, 192 Seiten, sFr 25,–, DM 25,80.

Breid Franz (hrsg. im Auftrag des Linzer Priesterkreises), Die Letzten Dinge. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1992" des Linzer Priesterkreises in Aigen/M., W. Ennsthaler Verlag, Steyr 1992, 272 Seiten, S 138,–, DM 19,80, sFr 18,–.

Christen Eduard – Kirchschläger Walter (Hrsg.), Ranftseminar 1987: Verantwortung (aus Anlaß des 500. Todestages des hl. Bruder Klaus); Ranftseminar 1989: Bund; Ranftseminar 1991: Staatsfähigkeit, jeweils Referate und Anregungen, Raeber Verlag, Luzern o. J., 3 Bände, 74 bis 96 Seiten.

Corneau Guy, Abwesende Väter – Verlorene Söhne. Die Suche nach der männlichen Identität, Walter-Verlag, Solothurn – Düsseldorf 1993, 240 Seiten, DM 34,–, sFr 31,–.

Egger Wilhelm, Das Kind mit den fünf Broten. Ein Brief von Bischof Wilhelm an die Kinder mit Bildern von Kindern aus der Diözese Bozen-Brixen, Verlagsanstalt Athesia, Bozen 1992, 64 Seiten, 27 Farbbilder, S 68,–.

Gordan Paulus (Hrsg.), Evangelium und Inkulturation (1492–1992), Salzburger Hochschulwochen 1992, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1993, 232 Seiten, S 280,–, DM 39,40.

Granin Daniil, Die verlorene Barmherzigkeit. Eine russische Erfahrung, Reihe: Herder/Spektrum, Band 4043, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 126 Seiten, DM 12,80.

Kapellari Egon, Ein Fest gegen die Schwerkraft. Osterbetrachtungen, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1993, 120 Seiten, S 168,–, DM 24,80.

Kirchschläger Rudolf – Stirnemann Alfred (hrsg. im Auftrag der Stiftung Pro Oriente, Wien), Chalzedon und die Folgen. 1. Wiener Konsultation mit der Orientalischen Orthodoxie 1971. Dokumentation des Dialogs zwischen der armenisch-apostolischen und der römisch-katholischen Kirche sowie des Dialogs zwischen chalzedonensischer und nicht-chalzedonensischer Orthodoxie. Festschrift zum 60. Geburtstag von Bischof Mesrob K. Krikorian, Pro Oriente Band XIV, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1992, 506+16 Seiten, S 580,–, DM 89,–.

Rauchfleisch Udo (Hrsg.), unter Mitarbeit von *Harald Schützeichel,* Homosexuelle Männer in Kirche und Gesellschaft, Patmos Verlag, Düsseldorf 1993, 166 Seiten, DM 24,80, S 194,–.

LaRouche Lyndon, Christentum und Wirtschaft. Die wissenschaftlichen Grundlagen einer neuen, gerechten Weltwirtschaftsordnung, Dr. Böttiger Verlags-GmbH, Wiesbaden 1992, 304 Seiten, DM 19,80.

Strohm Theodor, Diakonie und Sozialethik. Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche, hrsg. von *Gerhard K. Schäfer* und *Klaus Müller,* Band 6 der Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg, Heidelberger Verlagsanstalt, Heidelberg 1993, 473 Seiten, DM 38,–.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

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

Brigitte Kahl ist Pastorin und Dozentin für Ökumenik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin.

Gotthard Fuchs, Dr. theol. h. c., ist Direktor der Katholischen Akademie Rabanus Maurus der Diözesen Fulda, Limburg und Mainz in Wiesbaden-Naurod.

Walter Hollstein, Dr. phil., ist Professor für Politische Soziologie an der Evangelischen Fachhochschule in Berlin.

Othmar Keel ist Professor für Alttestamentliche Exegese und Altorientalische Ikonographie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz.

Harald Schützeichel, Dr. phil., Dipl.-Theol., ist Studienleiter an der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg/Br.

Rose-Marie Umbricht-Maurer, Dr. iur., Rechtsanwältin im Rechtsdienst einer großen Bank, Mitglied (z. T. in leitender Funktion) bei: Schweizerischer Katholischer Frauenbund, Interdiözesane Vereinigung „Theologie für Laien", Frauenkommission der Schweizer Bischofskonferenz; außerdem ist sie Vizepräsidentin der Christlich-demokratischen Frauen des Kantons Zürich und auf Pfarreiebene Vizepräsidentin einer Kirchenpflege (Kirchenrat).

Ingrid Klein ist Vorsitzende der Katholischen Frauenbewegung Österreichs und Stellvertretende Vorsitzende des Pfarrgemeinderates von St. Othmar in Mödling/NÖ.; sie war u. a. Vorsitzende der Katholischen Jungschar Österreichs und Stellvertretende Vorsitzende des Wiener Diözesanforums.

Rudolf Schwarzenberger, Dr. theol., ist Pfarrer in Wien-Mauer; war von 1975 bis 1987 Leiter des Pastoralamts der Erzdiözese Wien und von 1984 bis 1979 Vorsitzender der Pastoralkommission Österreichs und des Österreichischen Pastoralinstituts.

Karl Derksen OP ist Co-Provinzial der Niederländischen Dominikaner.

Gabi Treschnitzer, Mag. theol., ist beauftragt mit der Seelsorge an den Studierenden der Universität Salzburg und leitet den Arbeitskreis zur Begleitung Schwerkranker und Sterbender am Landeskrankenhaus Salzburg.

Dominik J. Nimmervoll, Dr. phil., war Abt des Stiftes Wilhering/OÖ. und Abtpräses der österreichischen Zisterzienserkongregation; er ist jetzt Pfarrer in Linz-St. Leopold und Lehrbeauftragter für Homiletik an der Katholisch-theologischen Hochschule in Linz.

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

Günter Biemer Initiation: Komplexere Zugänge zur Kirche Gottes und der Menschen

In einer Zeit, in der – in Deutschland – so viele Menschen aus dieser Kirche austreten wie nie zuvor in der Neuzeit, fällt es schwer, die rechte Weise der Eingliederung zu bestimmen; denn die Gestaltung des Eingliederungsprozesses – auch wenn er den psychologischen und theologischen Anforderungen optimal entspräche – würde den Zustand der Kirche nicht verändern, aus der Christen und Christinnen derzeit auswandern und in der die Zahl der Amtsbewerber für das Leitungsamt des Priesters noch immer sinkt. In einem Hirtenbrief dieser Tage lautet die realistische Situationseinschätzung: „Viele von uns leiden unter dem gegenwärtigen Erscheinungsbild der Kirche. Sie sind besorgt über den Rückgang des kirchlichen Lebens. Er zeigt sich an der kleiner gewordenen Zahl der regelmäßigen Gottesdienstbesucher, dem lautlosen Auszug vieler, insbesondere jüngerer Christen, vermehrt auch Frauen, den Kirchenaustritten und der weitverbreiteten Gleichgültigkeit gegenüber Glaubensfragen. Dazu kommen hämische und gehässige Angriffe auf die Kirche in der Öffentlichkeit. – Die Ursachen des Mißmuts und der Kirchenkritik sind vielfältig: Enttäuschungen über den Verlauf des vom letzten Konzil angestoßenen Reformprozesses, Probleme mit manchen kirchenamtlichen Positionen, Ungeduld wegen des Ausbleibens von erwarteten Entscheidungen, schließlich der Priestermangel, der dazu führt, daß viele Gemeinden ohne einen eigenen Priester am Ort sind. Diese Beschreibung der Ursachen reicht freilich nicht aus . . .“[1]

1. Einladung zur Initiation setzt Umkehr und Evangelisierung der Glaubenden voraus

In der Tat spüren wir in dieser dunklen Stunde der Kirche, daß wir hart gebeutelt werden und der Sturm des Geistes nicht nur morsche Äste und Stämme bricht und bersten läßt. Die Frische, Dynamik, Einsatzfreude und Hoffnung jener Jahre nach dem letzten Konzil scheint verflogen, untergegangen im Kleinkram vieler Dekretierungen und Einschränkungen. Die Argumentationsvorräte für die Bedeutsamkeit des Evangeliums fehlen uns gerade jetzt in dieser atemberaubenden Stunde der Menschheit, da ambivalente Experimente in Naturwissenschaft und Technik überzeugende Kriterien benötigen, da die Chance größtmöglicher Demokratisierung der Menschheit unsere kritische Kooperation brauchen könnte, da die ethischen Standards in den elektronischen und Printmedien die produktive Solidarisierung

[1] *W. Kasper*, „Ihr werdet meine Zeugen sein“. Hirtenbrief an die Gemeinden der Diözese Rottenburg-Stuttgart zur österlichen Bußzeit 1993.

der Religionsgemeinschaften nötig macht. Die Grundfähigkeit unserer Kirche, Zeugnis zu geben von dem Leben, das Gott durch den Tod hindurch gibt, das als Neues Leben uns Christen bereits innewohnt, wirkt weithin überzeugungsschwach, blaß und wird kaum der Diskussion für wert gehalten. In vielfacher Hinsicht erinnert die heilsgeschichtliche Situation unserer Kirche an jenes Gebet aus dem Exil Israels: „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 . . ." (Dan 3, 37f). – Ist diese Einschätzung zutreffend, dann folgt daraus, daß die Realitätsvergewisserung nicht als Pessimismus verstanden werden darf, vielmehr könnte aus der heilsgeschichtlichen Interpretation der Situation der Impuls zur Umkehr auf allen Ebenen kommen. Die Chance, uns gegenseitig zu vertrauen und uns an die Umgestaltung des eigenen Lebens und des Lebens der Kirche zu machen, besteht noch.

2. Suche nach vielfältiger Gestaltung der Initiation

Schon vor über einem Jahrzehnt, als „die Zahl der Taufen von Kindern im Schulalter, von Jugendlichen und Erwachsenen deutlich angestiegen" war – parallel zur gesunkenen Zahl der Säuglingstaufen –, gab die Deutsche Bischofskonferenz eine „Handreichung zu Fragen des Katechumenats" heraus[2]. Es zeigte sich, daß die Selbstverständlichkeit, mit der über Jahrhunderte die Zugehörigkeit zur Kirche und das Erlernen der Inhalte christlichen Glaubens mit dem Leben der Familie verbunden gewesen war, weithin zu Ende ging. Innerhalb von ein bis zwei Generationen erlebten Christen, Frauen und Männer, daß die einst fast allgemeine Praxis der Kindertaufe und Jahrgangsfirmung problematisch geworden war. Zwar herrscht ein lokales Gefälle, und an manchen Orten bleibt die alte Praxis länger erhalten, aber der Trend zu mehr Individualisierung der Entscheidung für oder gegen die Kirche ist unverkennbar, eine Trendwende dieses Bewußtseinsgefälles nirgendwo zu sehen. Daran zu erinnern, daß ähnlich auch in der Blüte des ersten Katechumenats während der Zeit der Väterkirche im 4. und 5. Jahrhundert Christwerden mit eigener Glaubensentscheidung einherging, ist verständlich, aber unzureichend zur Charakterisierung unserer Situation; denn damals hatten Christen und Heiden als gemeinsame Voraussetzung ihres Denkens den selbstverständlichen Glauben an Gott bzw. Götter. Zum erstenmal in ihrer Geschichte erlebt sich die Kirche Jesu Chri-

[2] Stufen auf dem Glaubensweg, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1982, Arbeitshilfe Nr. 25.

sti in der europäischen und nordamerikanischen High-Tech-Gesellschaft in einer Welt, in der nicht nur „Gott tot", sondern selbst diese Aussage „egal" ist.

2.1 Bedeutsamkeit der (sakramentalen) Initiation

Daß die lateinische Liturgiesprache überhaupt und so schnell und gründlich verschwinden würde, wer hätte das vor drei Jahrzehnten auch nur geahnt? Gewiß, die Analogie ist eher äußerlich. Wie läßt sich die für den Bestand der Offenbarung wesentliche Funktion ihrer Überlieferung in einer weltweiten Tradierungskrise gewährleisten? Als John Henry Newman vor 160 Jahren seine anglikanische Kirche aus ihrer bürgerlichen Saturiertheit aufzuschrecken vorhatte, stellte er ihr vor Augen, die Väterkirche habe ihren Taufbewerbern den Inhalt des Glaubensbekenntnisses als „eine göttliche Philosophie" vermittelt, so daß sie „die Idee" der christlichen Botschaft in ihrer Bedeutsamkeit und ein für allemal erfaßt hätten; darin sei ihre Befähigung zum Glaubenszeugnis (Martyrium) gesteckt. In der Sakramentenkatechese unserer Tage zeigt sich bei kreativen Seelsorgern und Seelsorgerinnen die Bemühung, es in ähnlicher Weise nicht bei Einzelunterweisung zu belassen, sondern eine mystagogische Einführung in das Geheimnis der Zuneigung Gottes zu geben, die gerade in den Eingangssakramenten von Taufe, Firmung und Eucharistie erschlossen werden kann.

Worin besteht die einzigartige Bedeutung der Initiationssakramente? Fragen wir zuerst nach der Bedeutung des Sakraments! Der „Ursprung" dieses Universums, Gott, der „im unzugänglichen Licht wohnt", der die Welt aus nichts erschaffen hat und sie am „Letzten Tag" wieder ins Nichts versinken läßt, um von sich her ein Neues Jerusalem für die auferstandenen bzw. verwandelten Menschen anzubieten, ER – insofern ER in seiner zweiten Person aus sich herausging – kam in unserer Geschichte vor. ER kam, um z. B. unsere Vorstellungen von Macht auf den Kopf zu stellen und sich als „Loskaufpreis für die Vielen" einzubringen (Mk 10, 39–43), um der Menschheitsgeschichte die Mitte in einem gehängten Menschen zu geben –, nicht weil ER grausam ist, sondern weil wir brutal sind –, um nur zwei Verzeitigungen zur Übersetzung der Botschaft von Jesus anzuführen. Das Sakrament ist das heilsgeschichtliche Ereignis, in dem sein Vorkommen in dieser Welt unfehlbar faßbar, d. h. wirksam wird. Für wen, wozu?

Solange jemand das Geheimnis Gottes nicht in den Blick nehmen kann, ist die Wozu-Frage der Ansatzpunkt zum Sakramentenverständnis. „Von jeher stellt sich den Menschen an wichtigen Stationen ihres Lebens mit besonde-

rer Eindringlichkeit die Frage nach dem Sinn des Lebens. Lebensvorgänge von besonderer Bedeutung, wie Geburt, Eintritt in die bewußte und entschiedene Auseinandersetzung mit Umwelt und Gesellschaft, Eheschließung, Schuld, schwere Krankheit und Tod, lassen ihn danach fragen, was hinter diesem Geschehen steht, woher sein Leben kommt und wohin es führt. Eine eigene Deutung und Bestimmung solcher Situationen gibt der christliche Glaube in den Sakramenten."[3]

Anders als in den anderen Sakramenten wird in denen der Initiation das ganze Leben des Menschen berührt; denn ob nun ein Erwachsener auf der Sinnsuche seines Lebens den Glauben an Gott den Vater Jesu Christi findet oder ob Eltern für ihr Neugeborenes das Beste wollen und es unter Gottes Schutz stellen wollen, das Sakrament der Taufe „taucht" das ganze Leben des Empfängers in den Tod Jesu, in jene geheimnisvolle Situation, in der Jesus in seinem Sterben den Tod zum Leben Gottes hin durchbrochen hat (Röm 6).

2.2 Neue Formelemente für die Pastoral der Initiationssakramente

Die Sakramente der Initiation lassen sich von der ursprünglichen Feier in der Osternacht der Väterkirche her als die liturgische Einheit von Taufe, Firmung und Eucharistie bestimmen. Dabei bleibt die Firmung in Form und Inhalt auf die Taufe bezogen, die durch das „ausdrückliche" Geistsakrament ihre Vollendung erhält[4]. Um auf die vielfachen Veränderungen, die als Anforderungen und Chancen aus der gesellschaftlichen Struktur an die Kirche herangetragen werden, mit einer flexiblen Sakramentenkatechese und Sakramentenpastoral zu antworten, haben Seelsorger und Seelsorgerinnen in Zusammenarbeit mit Gemeindemitgliedern durch ihren Einfallsreichtum vor Ort eine große Zahl von Modellelementen entwickelt und erprobt, die als Zeichen der kreativen Kraft der Kirche und als Ermutigung in der gegenwärtigen Situation betrachtet werden dürfen[5].

Längst ist das Taufgespräch als gemeinsame Veranstaltung von Eltern und Paten zu einem bestimmten Zeitpunkt im Pfarrzentrum nicht mehr die einzige Form der *Taufkatechese*. In einer Kleinstadt, in deren Pfarrei über 50 Taufen im Jahr stattfinden, wird nach einer Gesprächsphase mit den Taufeltern und gemeinsamen Tauf-

[3] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg – Basel – Wien 1976, 240.

[4] Vgl. *G. Biemer*, Firmung – Theologie und Praxis, Würzburg 1973; *ders.*, Katechetik der Sakramente, Freiburg – Basel – Wien ²1987.

[5] Um eine Vorstellung von der kreativen Kraft der Gemeinden in nur einer einzigen Diözese zu einem konkreten Zeitpunkt zu geben, beschränkt sich die folgende Darstellung auf die „Werkstattberichte zur Kommission V des Freiburger Diözesanforums", Freiburg 1992. Daraus einige Beispiele.

feier mehrerer Täuflinge die Begleitung nach der Taufe intensiv ausgebaut in regelmäßigen monatlichen Gesprächsabenden, von denen die ersten alsbald nach der Taufe beginnen und weitere im zweiten und dritten Lebensjahr des Kindes über religiöse Kleinkindererziehung handeln. Zwei Nachbargemeinden in einer Großstadt arbeiten seit zwei Jahren in der Durchführung eines Taufkurses zusammen, der alle sechs bis acht Wochen angeboten wird und aus drei Abenden besteht, deren zentrale Thematik – das neue Miteinander zwischen Eltern und Kind – die Erklärung der Elemente der Tauffeier spiegelt; die Taufen regelmäßig in Hauptgottesdienste einzubinden und sie mit den jeweiligen Eltern vorzubereiten, ist eines der Elemente dieses Modells. Andernorts, wo im Jahr etwa 70 Kinder in einer Pfarrei getauft werden, wurde eine „Arbeitsgruppe Taufpastoral" gegründet, die sich um eine mystagogische Einführung der Tauffamilien bemüht, aber nicht genug damit, sie initiierte auch Folgetreffen der Taufelterngruppen, die seit über einem Jahrzehnt zu einer Aktivierung junger Eltern und Familien in der Pfarrgemeinde führten.

So wird darum gerungen, das Sakrament der „neuen Geburt" (vgl. Joh 3, 15) erfahrbar zu machen. Der Märtyrerphilosoph Justin (gest. 165) sagte: Die Täuflinge „nehmen im Wasser das Bad auf den Vater des Weltalls, unseres Herrn und Gottes, unseres Erlösers Jesus Christus und des Heiligen Geistes". So erhalten sie die „neue Geburt" für das andere, unvergleichliche Leben[6]. – Müßte nicht das Wasser als Quelle, als fließender Brunnen, jedenfalls als ein Element wie Blumen und Kerzen in den Kirchen vorkommen, damit man in der Zeit des kostbarer gewordenen Wassers sehen und betasten kann, wie der symbolträchtige Schoß unserer Geburt für das Gottesleben ausschaut?

Als eindrückliches Erlebnis erscheint die Feier eines Wortgottesdienstes zur Annahme der Firmbewerber, die dabei ihren Namen in eine Liste eintragen, füreinander beten und Kontakt mit ihren FirmgruppenleiterInnen aufnehmen. Die Differenz zwischen einigen an Glaubensfragen sehr interessierten Jugendlichen und den anderen nimmt eine Pastoralregion zum Anlaß, zwei zeitlich verschiedene Zugänge anzubieten, von denen einer als Glaubenskurs für ein Jahr ausgelegt ist. „Permanente Glaubensgruppen" für Firmanden, 16 Jahre als Mindestalter und wenigstens zweijährige Firmtermine sind zentrale Postulate aus bisheriger Erfahrung. Als erfolg-

[6] Erste Apologie für die Christen an Kaiser Antonin den Frommen, Kap. 61, PG 6, 419–422.

reich wird das Angebot eines Glaubenskurses zur aktiven Mitarbeit der Gemeinde auf Ebene der Pfarrverbände bezeichnet, der sich über fünf Wochen erstreckte.
Ähnliche Initiativen zur Verlebendigung der Mystagogie im Bereich der Eucharistiekatechese – häufig in Zusammenarbeit mit den Eltern und zum Teil mit JugendgruppenleiterInnen oder mit MinistrantInnen – zeigen sich im Bereich der Eucharistiekatechese.

3. „Der Neue Weg"

Als „Der (Neue) Weg" wurde die Glaubens- und Lebensweise zuerst innerhalb des Judentums bezeichnet, die wir heute christliche Kirche nennen (Apg 9, 2). Charakteristisch daran und urjüdisch ist, daß es sich um etwas konkret zu Gehendes, zu Erfahrendes, zu Tuendes handelt (und nicht nur um eine Lehre). Was unterschied die neue Halacha oder Derekh von der anderen? Die Vision, daß der Himmel die Erde berührt hatte, war wie im Traum Jakobs, daß das Brot vom Himmel gekommen war, war wie das Manna beim Exodus, aber daß sie Zeugen der Auferweckung des Gerechten, des Gottesknechtes geworden waren, war wie nie zuvor: „. . . dafür sind wir alle Zeugen" (Apg 2, 32). Initiation? Die Vision erfahren, wenn man sich mit ihnen auf den Weg begab, wie zwischen Jerusalem und Emmaus oder Jerusalem und Damaskus oder . . . Vielleicht läßt es sich so sagen: Der alte sterbenskranke Künstler, der zeit seines Lebens Menschen aller Couleurs um seinen übergroßen blankgescheuerten Tisch gesammelt hatte, wo wir mitunter auch Hauseucharistie gehalten hatten, er lud nun einzeln zum Abschiednehmen an sein Sterbebett ein. „Laß es uns noch einmal tun, wie es der Nazarener getan hat", sagte er, als sein Sohn Brot und Wein zur Tür hereinbrachte. Da war sie, die Vision! Ungezählte Tage und auch Nächte hatten wir darüber geredet, gestritten, daraus gelebt, hatte er die unvergeßlich kargen Emmausgestalten dazu entworfen. Die Vision, die sich im Abschiednehmen als tragend erwies. Eine neue Stufe der Initiation.
Im Rückblick auf die letzten drei Jahrzehnte der kirchlichen Praxis und Praktischen Theologie scheint mir dies eine gewiß und einigend: daß selten mit so intensivem Einsatz um die rechte Spur des „Neuen Weges" für unsere Zeit gerungen wurde. Auch die Beiträge in diesem Heft können sich daran messen lassen, daß gerade in der ortskirchlichen Praxis der Gemeinden in vielfältiger Weise die Faszinierthеit von der Vision zu spüren ist, die einem nur zuteil wird, wenn man sich aufmacht und den Weg geht. Initiation – den Weg gewagt, um die Richtung gestritten, die Weggenossenschaft dessen erfahren haben, der die Vision verleiht.

Artikel

August Jilek

Die Taufliturgie und ihre Symbolhandlungen

Ursachen und Hintergründe für Verständnisprobleme

Ein Blick in die Geschichte der Taufe und die Entstehung der damit verbundenen Symbolhandlungen kann helfen, das Verständnis der Symbole zu vertiefen. Der Autor plädiert dabei für die Verwendung solcher Symbole, die der konkreten Situation der Täuflinge (Kleinkinder, Schulkinder, Erwachsenen) angemessen sind. Manche Verdeutlichung und Verlebendigung ließe sich schon heute in der Praxis erreichen; anderes müßte von den für die liturgischen Riten Verantwortlichen geändert werden. red

Die Taufliturgie stellt nicht nur für kirchlich Distanzierte ein Problem dar: Schon ob der Vielzahl ihrer Rituselemente kann sie auch für manch andere wie ein undurchschaubarer ritueller Komplex wirken; die Symbolgestalt einzelner Handlungen bzw. damit einhergehende Deuteworte mögen zumindest teilweise zusätzliches Befremden auslösen. Zugleich gibt es – nicht selten auch auf seiten ganz junger Ehen – immer noch die Erblast unzutreffender oder jedenfalls sehr einseitiger Vorstellungen über Sinn, Wirkung und Notwendigkeit der Säuglingstaufe (Beispiel: Heilsgeschick eines ungetauft verstorbenen Kindes).

Die Ursachen für die hiermit angesprochenen Probleme sind vielschichtig; mangelnde Beheimatung mancher Eltern und Paten in unserem kirchlichen Glauben gehört gewiß dazu. Ein Blick in die Taufliturgie und deren Geschichte zeigt indessen rasch, daß ein erheblicher Teil der Probleme auch noch ganz andere Wurzeln hat.

1. Orientierung an ursprünglichen Gegebenheiten

„Ursprünglich" meint hier „frühkirchlich". Weiter führen Quellen, die über die Liturgie der Aufnahme in die Kirche detailliert Auskunft geben, nicht zurück; was diese bezeugen, ist indessen aufschlußreich genug[1]:

1.1 Aufnahme in die Kirche: ein lebensmäßiger Prozeß

Wer in die Kirche aufgenommen werden will, muß sich zuvor von widerchristlicher Lebensanschauung und Lebensführung lösen und sich in die christgemäße Weise, Leben zu sehen und zu führen, hineinleben. Die Anforderungen an die Taufbewerber sind dabei ebenso einfach wie grundlegend: Sowohl die persönlichen und familiären Lebensumstände wie auch der berufliche Bereich sind christgemäß zu ordnen und zu gestalten. Solches geht nicht von heute auf morgen, sondern braucht ent-

[1] Zum Folgenden und mit entsprechenden Quellennachweisen: *B. Kleinheyer,* Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche (GdK 7,1), Regensburg 1989, 35–77.96–171 (Lit.!); *A. Jilek,* Taufe, in: *K.-H. Bieritz – H.-Chr. Schmidt-Lauber* (Hg.), Handbuch der Liturgik (in Druck). Ferner immer noch sehr instruktiv: *A. Stenzel,* Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie, Innsbruck 1958.

sprechend Zeit. Also: Aufnahme in die Kirche ist damals kein punktuelles Geschehen, sondern stellt eine Entwicklung dar, ist ein lebensmäßiger Prozeß. Und: In dieser Zeit der Neuorientierung (= Katechumenat) begleitet die Kirche die Taufbewerber mit Glaubensunterweisung (= Katechese). Das eben Gesagte läßt schon ahnen: Ziel und Inhalt dieser Katechese ist nicht nur, den kirchlichen Glauben verstandesmäßig kennen-, sondern gleichermaßen ihn leben zu lernen.

1.2 Die Liturgie der Aufnahme

Eine große Feier

Aufnahme in die Kirche wird erst gefeiert, wenn die betreffenden Taufbewerber ein ausreichendes Maß an lebensmäßiger Verwurzelung im Glauben erreicht haben. Dann aber gibt es eine entsprechend große Feier. Diese wird zwar „Taufe" genannt, aber zu ihr gehören – im heutigen Sinn der Bezeichnungen und in dieser Reihenfolge – nicht nur die Wassertaufe, sondern desgleichen die Firmung und die Ersteucharistie; selbstverständlich ist hierzu die ganze Kirche vor Ort samt ihrem Amtsträger versammelt. Übrigens ruft dies auch in Erinnerung, daß Taufe im heutigen Sinn – „Wassertaufe" – nur ein *Teil*vorgang und eine *Teil*feier des Gesamtgeschehens „Aufnahme in die Kirche" ist.

Liturgie und Leben: eine enge wechselseitige Beziehung

a) Die Feier der Aufnahme: die betende Proklamation der Christwerdung

Sowohl der bisherige wie auch der künftige Lebensweg der Taufbewerber ist in der Liturgie Inhalt und Gegenstand der Anbetung Gottes, und zwar an zentraler Stelle. Daß die Taufbewerber sich von widerchristlicher Lebensanschauung und Lebensführung gelöst und in die christgemäße Weise, Leben zu sehen und zu führen, hineingefunden haben, wird in preisendem Gebet als Handeln Gottes proklamiert: *„Gott, du hast sie würdig gemacht, Vergebung der Sünden zu erlangen . . ."* Zugleich wird von Gott erbeten, daß die Betreffenden auch fürderhin auf diesem Weg bleiben: *„Sende auf sie deine Gnade, damit sie dir dienen nach deinem Willen."*[2] Also: In der Liturgie der Aufnahme feiert die Kirche, daß die Taufbewerber während des Katechumenates den Glauben schon zu leben begonnen haben, und erbittet auf dieser Grundlage von Gott, daß die Taufbewerber dies auch weiterhin tun. Damit setzt die Liturgie der Aufnahme einerseits das Christwerden voraus und proklamiert es feierlich, andererseits stellt sie zugleich dessen Verdichtung und Höhepunkt dar. Tertullian sagt es so: „Wir werden nicht deshalb abgewaschen [= getauft], damit wir aufhören zu sündigen, sondern weil wir bereits aufgehört haben, weil wir dem Herzen nach schon abgewaschen [= getauft] sind . . ."[3]

[2] Gebet des Bischofs zur Handauflegung über den Neugetauften: Apostolische Überlieferung c. 21: Fontes Christiani 1, 264f.

[3] *Tertullian*, De paenitentia c. 6,17: CChr.SL 1, 331; BKV 7, 236.

b) Absage und Glaubensbekenntnis

In der Feier ihrer Aufnahme sagen die Taufkandidaten dem Bösen ab und bekennen sich zum christlichen Glauben. Weder das eine noch das andere ist bloßes Wortgeschehen oder bloß verstandesmäßige Aussage, sondern seitens der Taufkandidaten schon vorgängig und im wahren Sinn mit Leben gefüllt: Mit der „Ab-sage" an das Böse artikulieren sie ihre vorausgegangene Bemühung um „Ab-kehr" von unchristlicher Lebensanschauung und Lebensweise, mit der „Zu-sage" des Glaubens (= Glaubensbekenntnis) ihre vorausgegangene Bemühung um „Hin-kehr" zu christgemäßer Lebensanschauung und Lebensweise. Absage und (Glaubens-)Zusage der Taufkandidaten haben also einen konkreten Sitz im Leben: im vorausliegenden Katechumenat, im vorausgegangenen Hineinleben in Glaube und Kirche. Zugleich bekunden die Taufkandidaten damit ihre entschiedene Absicht, es auch künftig so halten zu wollen.

c) Exorzismen

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, wie Exorzismen als Element des Katechumenates bzw. der Aufnahme in die Kirche zu verstehen sind. Der Ritus der Absage kann als Modell gelten: Sich aus der Verfangenheit in Bösem und Widerchristlichem zu lösen, ist dem Taufbewerber bei aller eigenen Bemühung nur unter Gottes gnadenhafter Zuwendung möglich; ebenso hängen Absage als erklärter Wille seitens des Taufkandidaten einerseits und Salbung als Zusage des Handelns Gottes andererseits zusammen: Mit der Absage erklärt der Taufkandidat seinen entschiedenen Willen, jedweder Gestalt des Bösen zu widerstehen; die Salbung antwortet darauf mit der Zusage, daß dem Taufbewerber hierfür Gottes Hilfe verheißen ist. Genauso wird man sich auch die Sinnspitze der Exorzismen im Rahmen der unmittelbaren Taufvorbereitung vorzustellen haben, desgleichen die Gebete, mit denen die Glaubensunterweisung während des Katechumenates regelmäßig schließt: Der Taufbewerber ist dabei, sich auch lebensmäßig von Bösem, von Widerchristlichem zu lösen; hierfür ist ihm Gottes Zuwendung zugesagt, und eben dies wird unter Gebet und Handauflegung proklamiert.

d) Erwachsene – und Unmündige?

Keine Frage, was bislang geschildert worden ist, gilt für erwachsene Taufbewerber. Aber: Wenn solche Taufbewerber unmündige Kinder haben, dann werden auch diese – gemeinsam mit ihren Eltern – in die Kirche aufgenommen, also getauft, gefirmt und zur Eucharistie gebracht. Grundlage hierfür ist der Glaubensweg der Eltern, und es geschieht anscheinend mit solcher Selbstverständlichkeit, daß man die Liturgie nicht einmal der Situation der Unmündigen anpaßt: Die Kinder laufen

sozusagen nebenher mit. Solange die Aufnahme Erwachsener der Regelfall und die Aufnahme Unmündiger nur ein Teilvorgang dieses größeren Gesamtgeschehens ist, treten noch keine sonderlich nachteiligen Folgen zutage; dies ändert sich drastisch, sobald nur mehr Unmündige aufzunehmen sind und man die Liturgie gleichwohl nicht entsprechend adaptiert.

1.3 Folgenreiche Veränderungen: Die Aufnahme Unmündiger wird zum Regelfall, die Liturgie aber bleibt „Erwachsenen"-Liturgie

Wo die Missionssituation zu Ende geht – natürlich in regional unterschiedlichen Etappen – und deshalb nur mehr Nachgeborene in die Kirche aufzunehmen sind, wird die Aufnahme Unmündiger zum Regelfall: Schon Quellen aus dem 6. Jh. rechnen nur mehr mit Säuglingen[4]. Wird die Liturgie nun diesen neuen Gegebenheiten angepaßt?

Ein Beispiel: die Feiern während des Katechumenates

Die Zeit der Umorientierung (= Katechumenat) ist akzentuiert durch gottesdienstliche Feiern. Diese haben, wie vorhin erwähnt, ihren Bezugspunkt in der lebensmäßigen Loslösung der erwachsenen Taufbewerber von widerchristlicher Lebensanschauung und deren allmählichem Hineinwachsen in Glaube und Kirche. Wenn es sich bei den „Taufbewerbern" nur mehr um Säuglinge handelt, gibt es diesen Lebens- und Glaubensprozeß *vor* der Aufnahme in die Kirche nicht mehr. Die entsprechenden gottesdienstlichen Feiern aber behält man gleichwohl bei: von der Eröffnung des Katechumenates angefangen bis zum Großen Exorzismus am Karsamstag. Symptomatisch für den tiefgreifenden Realitätsverlust, der damit einhergeht, ist: Die „Glaubensunterweisung", von der die Quellen sprechen, besteht nur mehr aus dem gottesdienstlichen Handeln, das die Katechesen seinerzeit beschlossen hat; „catechizare" meint nur noch den Vollzug exorzistischer Liturgie[5]! Diese verliert damit ihren Lebensbezug, ihre Wort- und Symbolhandlungen werden zu Sinn-entleertem Ritual.

Schließlich setzt man für diese Rituale keine eigenen Termine mehr an, sondern verknüpft sie mit der Feier der Aufnahme selbst. So begegnet es schon am Ausgang des 1. Jahrtausends, und so bleibt es über das Rituale Romanum von 1614 bis ins 20. Jh. (Collectio Rituum von 1950). Folge: Der Wassertaufe geht jetzt eine ganze Anhäufung exorzistischer Wort- und Symbolhandlungen voraus, denen nun aber jeglicher Lebensbezug fehlt. Dies schadet dem rechten Verständnis eines „Exorzismus" ebenso wie demjenigen der Wassertaufe.

2. Zur jetzigen Gestalt der Kindertaufe

Die Reform im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils hat für die Anpassung der Taufliturgie an die tatsächliche

[4] Vgl. *Kleinheyer*, a. a. O. 106f.
[5] Quellenbelege: ebd. 112.

Situation Unmündiger große Fortschritte gebracht[6]. Freilich sind da und dort noch Probleme geblieben: Teils hat die Reform die Engführungen der überkommenen Erblast noch nicht ganz bewältigen können; teils gibt es in der Praxis der Taufliturgie beträchtliche Defizite, die ihrerseits wiederum auch auf Mängel im Verständnis sakramentlich-symbolischen Handelns zurückgehen. Im folgenden können nur wenige Beispiele herausgegriffen werden.

2.1 Exorzismus und Salbung mit Katechumenenöl

Für die Kindertaufe – genauer: für die Taufe von Säuglingen und Kleinkindern – sind die Wort- und Symbolhandlungen aus der ehemaligen Katechumenatszeit nunmehr markant reduziert: Geblieben sind neben der Bezeichnung mit dem Kreuz nur ein Exorzismusgebet samt Handauflegung (im Anschluß an die Fürbitten) und eine Salbung mit Katechumenenöl; letztere kann zudem durch eine schweigend vollzogene Handauflegung ersetzt werden, was die Österreichische Bischofskonferenz mit besonderem Nachdruck empfiehlt[7].

Diese Reformmaßnahmen sind einerseits erfreulich, andererseits immer noch unbefriedigend, weil sie letztlich auf der Ebene einer lediglich quantitativen Reduktion stehenbleiben. Immer noch ist zu fragen: Welchen Sinn soll es haben, einen Säugling noch rasch zum Katechumenen zu salben, ehe man ihn – nur Minuten später – bereits tauft? Oder: Wozu soll man nach dem Exorzismus-Gebet, mit welchem bereits eine Handauflegung einhergeht, nun – statt der Katechumenensalbung – eine zweite, jetzt aber schweigend vorgenommene Handauflegung vollziehen? Schließlich: Die Wassertaufe selbst ist das Sakrament der Erlösung schlechthin; welchen Sinn soll es haben, ihr trotzdem einen Exorzismus (Gebet mit Handauflegung) unmittelbar vorausgehen zu lassen? Zu wünschen ist, daß man für die Taufe von Säuglingen und Kleinkindern künftig auf diese Handlungen zur Gänze verzichten darf. Sie gehören ja zur Vorbereitungszeit auf die Taufe, nicht zu dieser selbst; dort – und nicht als Vorspann zur Wassertaufe – haben sie auch ihren Sinn. Für die Aufnahme von Kindern im Schulalter sind die Dinge erfreulicherweise ohnehin bereits in diesem Sinn geregelt[8].

2.2 Gebet über dem Wasser und Wasserritus

Wir Menschen sind in grundlegender Weise auf die wort-hafte und zugleich auf die nonverbale, auf die leiblich-

[6] Die Feier der Kindertaufe in den kath. Bistümern des deutschen Sprachgebietes ... Freiburg 1971 (= FKT); Die Eingliederung von Kindern im Schulalter in die Kirche. Studienausgabe ... Freiburg 1986 (= EKSK). – Vgl. hierzu *Kleinheyer*, a. a. O. 171–184.

[7] Vgl. FKT. Vorbemerkungen S. 25.

[8] Vgl. EKSK S. 35–47 u. 49–65, hierin Ritus Nr. 69 u. 83–91.

Vorüberlegungen[9]

zeichenhafte, also symbolische Dimension der Wahrnehmung und Ausdrucksmöglichkeit angewiesen. Der *Gruß*, als Beispiel aus dem Alltag, möge dies illustrieren: Mit dem Gruß*wort* kann eine *Umarmung* einhergehen. Das Grußwort macht unmißverständlich, wie die Umarmung gemeint ist; die Umarmung hinwiederum läßt den Gruß in einer seelischen Tiefe und Intensität erleben, die das Wort allein kaum erreichen kann. Wort einerseits und leiblich-zeichenhaftes, also symbolisches Tun andererseits sind deutend und somit ergänzend aufeinander bezogen: Wie das Wort das symbolische Tun ein-deutig macht, so führt das symbolische Tun das Wort in menschlich-ganzheitliches Erleben und „deutet" es auf diese Weise ebenfalls.

Nicht anders ist es in der Liturgie. In dieser feiert die Kirche Gott und sein Heilshandeln an den Menschen. Jeder christliche Gottesdienst ist daher in seinem Kern preisend-bittende Anbetung Gottes. Diese geschieht nicht nur worthaft, sondern ebenso leiblich-zeichenhaft, also symbolisch: Was die Kirche in ihrem Gebet zunächst worthaft ausdrückt, dem gibt sie in der anschließenden Symbolhandlung leibhaftige Gestalt. Zeichenhaftes Handeln im christlichen Gottesdienst ist also „verleiblichter" Gebetsvollzug. Anders gesagt: Symbolisches Tun in der christlichen Liturgie ist Bildhandlung; in ihm wird das preisend-bittende Gebet, das vorher nur worthaft begonnen und ausgeführt worden ist, fortgesetzt und in leibhaftiger, menschlich-ganzheitlicher Handlung abgebildet – eben wie beim Gruß die Umarmung das Grußwort verdichtet.

Taufliturgie

In der Liturgie der Kindertaufe nun preist die Kirche Gott, weil er im Wasser der Taufe neues Leben schenkt und mit dem Geist seiner Liebe frei macht. Worthaft geschieht dies im sakramentlichen Kerngebet, im Großen Gebet über dem Wasser also[10]. Anschließend werden die Kinder mit dem Wasser übergossen oder in das Wasser getaucht. Die Erquickung, die ein Mensch beim Baden verspürt – weswegen er sich danach „wie neugeboren" fühlt –, und die Reinigung, die ihm das Wasser bewirkt, bilden ab und geben auf ganzheitliche, menschlich-leibhaftige Weise zu erleben, was zuvor worthaft ausgedrückt worden ist: Gott erquickt mit neuem Leben und macht frei – „reinigt" – von Schuldverflochtenheit.

Damit kommt auch in den Blick: Es geht in der Taufliturgie nicht so sehr um das Wasser als solches als vielmehr

[9] Zum Folgenden: *A. Jilek*, Symbol/Zeichen, in: *Chr. Schütz* (Hg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität, Freiburg 1988, 1241ff.

[10] Vgl. die Modelltexte für die Einladung zum Großen Gebet über dem Wasser und das dritte Gebetsformular: FKT. Ritus Nr. 22A.B.23C.

um das symbolische *Handeln* mit dem Wasser. Im Mittelpunkt steht, was mit bzw. in dem Wasser am Täufling geschieht: Er wird darin gewaschen, gebadet, eben erquickt. Daher empfiehlt das Taufbuch nachdrücklich, der Taufbrunnen möge wirklich ein Brunnen sein, ein „sprudelnder Quell", wie das gesamtkirchliche Buch es sagt, in welchem das Wasser auch während der Taufe fließt: Denn „fließendes Wasser ist ein deutlicheres Zeichen des Lebens."[11]

Rückfragen an die Praxis

1. In wie vielen Pfarrkirchen gibt es einen Tauf*brunnen* statt eines bloßen Tauf*steines* (oder gar nur einer Schüssel) mit stehendem Wasser? Wir pflegen in Städten und Gärten Brunnen, die wahre Anziehungspunkte sind; wir bauen Häuser und Pfarrheime mit allem technischen Standard: Da sollte es unmöglich sein, für die Taufe einen Brunnen zu errichten, in dem das Wasser wirklich fließt und sich auch wärmen läßt? Und noch etwas: Wo es einen – entsprechend plazierten – Taufbrunnen gibt, kann man sich, sooft man die Kirche betritt, mit daraus genommenem Wasser bekreuzigen statt mit abgestandenem Wasser aus einem Weihwasserbecken, zumal solches „Weihwasser" ja gerade ein Abkömmling des Taufwassers ist: Jeder Gang zur Kirche kann so noch ungleich intensiver zur Tauferinnerung werden.

2. Wie wird der *Wasserritus* vollzogen? So, daß etwas von jener Erquickung erlebbar wird, die Menschen durch Baden in Wasser auch sonst erleben, oder als bloßes „Tröpferlbad", wie Wiener sagen, mit ein paar Tropfen aufs Köpfchen des Täuflings also? Wie will man Gläubigen – gleich welchen Alters – nahebringen, daß eine solchermaßen verkümmerte Ritushandlung „eigentlich" mit Reinigung und Erquickung in lebendigem Wasser zu tun hat? Kein Taufgespräch, kein Religionsunterricht kann einholen oder gar ersetzen, was durch solch mangelnde Ausprägung der sakramentlichen Symbolhandlung versäumt wird. Niemand wird – um das obige Beispiel nochmals aufzugreifen – auf den Gedanken kommen, es sei gleichgültig, ob es zum Grußwort auch eine entsprechende Umarmung gibt oder nicht. Bei der Taufe aber wäre das anders?

Defizite im Symbolverständnis

Christliche Liturgie lebt davon, daß sich das in ihr symbolisch, leibhaftig Abgebildete – hier: die preisend-bittende Hinwendung der Kirche samt ihrer Täuflinge zu Gott und die heilschaffende Zuwendung Gottes zur Kirche und ihren Täuflingen – tatsächlich ereignet. Das allenthalben anzutreffende Symbolverständnis ist demge-

[11] Vgl. FKT. Vorbemerkungen Nr. 50; Rituale Romanum . . . Ordo baptismi parvulorum . . . Vat. 1969, Praenotanda gen. nr. 25.

genüber massiv verkürzt. Redensarten wie „diese oder jene Handlung sei ja *nur* symbolisch gemeint" zeugen von einer Sicht, die gerade auf die Diskrepanz, auf das Auseinanderklaffen von Symbolhandlung einerseits und symbolisierter Wirklichkeit andererseits abhebt und derzufolge das Symbolisierte sich gerade nicht ereignet, so daß die Symbolhandlung zu inhaltsleerer Gestik wird.

2.3 Der Bekleidungsritus

Der Ritus mit dem Taufkleid soll versinnbilden, was im vorausgegangenen Kernritual der Taufe sakramentliche Wirklichkeit geworden ist. Sowohl die Handlungsanweisungen des Taufbuches wie auch Gepflogenheiten der Praxis beeinträchtigen diese Symbolhandlung ganz erheblich.

Das *Taufbuch* spricht lediglich vom „Auflegen" (in der Überschrift von „Überreichung") des weißen Kleides. Ein Kleid aber zieht man an und legt es nicht bloß auf. Was soll davon abhalten, wirklich zu tun, was im Begleitwort ausdrücklich gesagt wird: „. . . du [bist] in der Taufe neu geschaffen worden . . . und [hast] Christus *angezogen* . . ." (vgl. Gal 3, 27)?!

Gepflogenheiten in der Praxis: In der Regel sind die Kinder bereits weiß gekleidet, wenn sie zur Taufe gebracht werden, so aber kann die Farbsymbolik des Bekleidungsritus nicht zur Geltung kommen. Freilich, die Eltern wissen es nicht besser und sind darauf angewiesen, daß ihnen die entsprechenden Zusammenhänge erschlossen werden. Wer sich darum bemüht, wird auf seiten von Eltern und Paten häufig reges Interesse und entsprechende Kooperationsbereitschaft erleben.

2.4 Die gemeindlich-kirchliche Dimension der Taufe

Die Eröffnungshandlungen

Was zu Beginn der Tauffeier von den Eltern und Paten verfügt wird, ist bereits zuvor – im Rahmen der vorausgegangenen Taufgespräche nämlich – mit den zuständigen Seelsorgern geklärt worden. Daß es nun im Rahmen der Liturgie gleichwohl ein weiteres Mal geschieht, ist weder unbedachte Doppelung noch Liturgizismus, sondern hat seinen guten Grund: Die Kirche vor Ort, die Pfarrgemeinde, ist es nunmehr, welcher die Eltern ihr Kind mit Namen vorstellen, welcher sie ihren Wunsch nach Taufe ihres Kindes zum Ausdruck bringen und der gegenüber sie sich zu den Aufgaben und Pflichten bekennen, die ihnen aus der Taufe ihres Kindes erwachsen.

Großes Gebet über dem Wasser und Glaubensbekenntnis

Nicht anders verhält es sich mit dem Großen Gebet über dem Wasser (wie überhaupt mit allen Gebetselementen) und mit dem Credo: Die Kirche vor Ort ist die Trägerin des Gebetes, in ihrem Namen proklamiert es der Vorsteher, sie ist es auch, die – auf die entsprechenden Fragen des Vorstehers hin – das Bekenntnis der Eltern (samt der vorausgehenden Absage) entgegennimmt und als ihren Glauben bestätigt.

Fazit

Was aus all den genannten Handlungen wird, wenn statt der Pfarrgemeinde nur Verwandte und Freunde anwesend sind, braucht nicht weiter dargelegt zu werden: Man entzieht diesen Ritus-Elementen und der Tauffeier insgesamt die gemeindlich-kirchliche und damit eine wesentliche Sinn- und Verstehensdimension.

2.5 Schlußbemerkung

Mancher Seelsorger mag mit Recht fragen, wie denn das Dargelegte in der Praxis entsprechend berücksichtigt und verwirklicht werden kann. Es sei gar nicht in Abrede gestellt: Jede Erneuerung in der Liturgie stößt – weil sie immer zugleich eine Kritik an Engführungen überkommener Glaubensgestalt enthält – auch auf Widerspruch; ihre Verwirklichung braucht daher entsprechend viel Eigenständigkeit und Beharrlichkeit. Wer die Möglichkeiten, die das Taufbuch unserer Kirche eröffnet, nutzt und zudem unermüdlich das diesbezügliche Gespräch mit der Gemeinde sowie den Eltern und Paten sucht, wird indessen auch die Erfahrung machen, daß nicht wenige Probleme ungleich leichter zu bewältigen sind, als man zunächst meinen möchte, der geistliche Gewinn für alle Beteiligten aber groß ist und in die Zukunft führt.

Dietrich Wiederkehr
Sakramententheologie: Schrittmacher oder Schrittabnehmer der Sakramentenpastoral?

Welches theologische Verständnis der Initiationssakramente, insbesondere der Taufe, kommt heraus, wenn die systematische Theologie ihre bisherigen Selbstverständlichkeiten hinterfragt und wenn sie, wie dies in der Kirchengeschichte der Normalfall war, auch die Praxis der Sakramentenpastoral als für das theologische Verständnis wesentlich versteht? Die Antwort des Autors ist die Hinführung zu einer „gedehnten Initiation". *red*

Nicht nur zwischen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und dem römischen Lehramt stellt sich das Problem der Methodologie, ob das Handeln und Leben der Kirche sich an lehrmäßigen Vorgaben zu messen habe oder ob aus diesem Leben der Glaube und die Lehre auch neu zu reflektieren und zu artikulieren seien. Man braucht nicht soweit zu gehen, um auch nähere Anwendungen und Konsequenzen aus dem Dreischritt: „sehen – urteilen – handeln" als richtige und notwendige Erkenntnisse und Folgerungen anzutreffen. Mochte es noch vor 10 oder 15 Jahren eine gute Reihenfolge scheinen, erst einmal die Theologie der Initiation darzustellen und nachher aus ihr die praktische und pastorale Umsetzung

zu folgern, wird heute nicht nur der praktische Theologe, sondern auch der Systematiker der Sakramententheologie diese Umkehrung mitvollziehen wollen und auch müssen. Die Sakramentenpastoral steht also nicht mehr vor der Tür der Dogmatik, um von ihr gehorsam und willig die doktrinären Anweisungen für die praktische Umsetzung entgegenzunehmen, sondern sie beansprucht mit Recht, sich an den gleichen Tisch zu setzen und bei der theoretischen und dogmatischen Reflexion mitbeteiligt zu sein. Dies mit dem handfesten und überzeugenden historischen Argument, daß es eine andere Theologie der Sakramente gar nie gegeben habe, daß diese schon immer einer bereits ausgeübten sakramentenpastoralen Praxis nachgezogen habe. Was heißt dies für die Theologie der Initiationssakramente, näherhin für die Theologie der Kindertaufe?

Der Schein der theologischen Theorie

Die Wende und Umkehrung ist nicht nur an der theologischen Literatur zu verfolgen, sondern hat sich wohl bei vielen Theologen innerhalb ihrer eigenen Biographie vollzogen. Noch haben wir die theologische Argumentation in Erinnerung, mit der die Theologie der Taufe auf die Praxis der Kindertaufe hin konkretisiert und präzisiert wurde; ja, oft schien der Sonderfall der Kindertaufe beinahe der Modellfall des katholischen Sakramentenverständnisses zu sein. Die theologische Argumentation verlief ungefähr folgendermaßen: Die Tradition der Kindertaufe beruhte vor allem auf ihrer Heilsnotwendigkeit. Für die westliche Kirche hatte hier Augustinus vorgespurt (übrigens auch er mehr aus der Praxis als aus der Lehre argumentierend):

In einer Art Zirkelschluß begründete er die Kindertaufe aus der gemeinkirchlichen Überzeugung von der Erbsünde, wie er umgekehrt und andernorts die Lehre von der universalen Erbsünde aus der Praxis der Kindertaufe ableitete (!). Auch die inzwischen rezipierten kritischen Revisionen der zugrundeliegenden biblischen Texte von Paradies und Sündenfall änderten nichts an einer mehr oder weniger reflektierten Erbsündenlehre, an der Annahme einer radikalen Heilsgefährdung für das neugeborene Menschen- und Adamskind. In diese Befindlichkeit hinein stellte nun die Kindertaufe geradezu den eindeutigen und sichtbarsten Erweis von Gottes zuvorkommendem und bedingungslosem Gnadenhandeln dar. Diese Situation wirkte sich aus auf die allgemeine sakramententheologische Objektivität der Heilszuwendung und -zusage Gottes in den einzelnen Sakramenten. Hier wie nirgendwo sonst werde offenbar, daß und wie Gottes Gnade den sündigen oder auch unheilsgefährdeten Men-

schen ohne jede Vorleistung („ohne Werke") erreiche und neu schaffe. Nur schon um dieser zeichenhaften Eindeutigkeit und Vorgegebenheit willen behalte die Kindertaufe ihre Bedeutung, weil bei den andern „Erwachsenensakramenten" doch immer schon Gottes Gnadenwirken durch die gleichzeitige menschliche Glaubensentscheidung und -zustimmung überformt und so auch „verundeutlicht" werde.

Gewiß mochte man auch bei dieser Frühverlegung der Taufe ins Kleinkindalter die biblische Grundentsprechung des *Glaubens* zur Taufe nicht völlig unterdrücken oder ausfallen lassen. Aber es war doch mehr eine nachträgliche Gutheißung der selbstverständlichen Praxis, wenn die Antwort und Annahme des Glaubens im stellvertretenden Glauben der Eltern und Paten gegeben schien. Die volkskirchliche Allgemeinheit der Kindertaufe bot für diese Annahme auch die statistische Grundlage. Die spätere Einholung und Ratifizierung durch das eigene selbstverantwortete Glaubensbekenntnis stand allen Beteiligten etwa in der Erneuerung der Taufgelübde bei der Erstkommunion als vertraute Übung vor Augen.

Diese Elemente der theologischen Begründung standen in einem derart allgemeinen Praxisraum der Volkskirche, daß ihre anthropologische, sozial- und religionskulturelle Verquickung und Bedingtheit gar nicht als solche bewußt und ausdrücklich gemacht wurden. Die Evidenz und die Selbstverständlichkeit der Praxis ließen es gar nicht sichtbar werden, wie sehr diese „objektive" Tauflehre und -dogmatik durch die Praxis und die sie bedingenden selbstverständlichen Zusammenhänge bedingt war. Ihre lehrmäßige Objektivität vor der Praxis war aber doch nur *schein*bar.

Theologisierte soziale Wirklichkeit

Aus dem gewachsenen Abstand und aus einem allmählichen Nachher und Außerhalb zu dieser traditionellen Selbstverständlichkeit wird heute deutlich sichtbar, daß und wie sehr in dieser „dogmatischen Lehre" weit mehr an zeitbedingter und religionsgesellschaftlicher Bedingtheit mit-verflochten und mit-verschmolzen war und noch ist. Es ist in dieser Tauflehre mehr als nur eine biblische Tauftheologie aufgenommen und mit-theologisiert und mit-dogmatisiert worden, sondern es sind damit ebenso die zeitbedingten religionssozialen Verhältnisse und Selbstverständlichkeiten mit- und aufgenommen worden. Was auf den ersten noch nicht geschichtlich kritisch geschärften Blick als Glaubens- und Kirchenlehre daherkommt, erweist sich aus kritischem Abstand als ein Amalgam von religiös-sozialer Empirie und Fak-

tizität, die auf diese Weise auch überzeitliche und absolut scheinende Normativität erlangt hatten. Im veränderten Klima der Säkularisierung und im sozialen Raum einer sich auflösenden Volkskirche und einer schwindenden Selbstverständlichkeit der Kindertaufpraxis teilen und zersetzen sich die vorher mit- und ineinander verschmolzenen Elemente und Argumente.

Die *Heilsnotwendigkeit* für das durch Erbsünde und Heilsverlust bedrohte Kleinkind enthielt auch andere als nur ewigkeitliche Nachteile in sich, die ein ungetauftes Kind in der allgemein geltenden christenheitlichen Gesellschaft sich zuziehen und erleiden mußte. Ohne Taufe gehörte ein Kind einfach nicht richtig „dazu", und eine Familie, die den allgemeinen Usus der Kindertaufe bei den eigenen Kindern nicht mitmachte, geriet in vielfacher Hinsicht ins Abseits und ins Außerhalb der Pflichten und Rechte der andern Bürger. Die Kindertaufe hatte also ebensosehr, wenn nicht noch mehr, von diesen innergesellschaftlichen und lebenszeitlichen Folgen der „Erbsünde" zu befreien und zu bewahren.

Taufe als religiös-soziale Integrierung

Der Ritus der Taufe als Zeichen der freien und unverdienten Heilszuwendung und des ungeschuldeten *Gnaden*wirkens Gottes war vielfältig verflochten und untrennbar verbunden mit einem ganzen System religiös-sozialer Integrierung. Sie verschaffte Ein- und Zutritt zu einem ganzen räumlichen und zeitlichen Kosmos des kirchlichen Lebens, von Segnungen und Feiern, von weiteren Ritualen und begleitenden Heilszeichen. Darin kam dem Taufritus sicher eine besondere Feierlichkeit und Dringlichkeit zu, ohne daß er sich aber vom vielgestaltigen Zeichensystem der kirchlichen Rituale abhob. Die theologisch-begriffliche Unterscheidung von Sakramenten und Sakramentalien war für den einfachen Gläubigen ohnehin eine nur angelernte Distinktion. Objektive Vorgegebenheiten gab es daneben noch viele andere, wo immer die Gesellschaft, selber religiös und politisch noch nicht deutlich getrennt und unterschieden, den einzelnen Menschen und seinen sozialen Verband (Familie) in sich aufnahm und integrierte. Was später und heute theologisch ausdifferenziert und zugleich miteinander verbunden ist: die Zeichenhaftigkeit für das Heilshandeln Gottes *und* für die Gemeinschaft der Kirche war ohne nähere theologische Unterscheidung im Bewußtsein der Christen ohnehin nicht getrennt und bildete eine verflochtene Einheit. Nicht nur die abgehobene Gnade Gottes, sondern gleichzeitig die Anerkennung und Annahme durch die Kirche und die christenheitliche Gesellschaft hatten sich in diesem Ritus ein Zeichen für

ihre „zuvorkommende“ und „objektive“ Zuwendung gegeben und wurden ebenso ungetrennt als solche angenommen. Man kann einen unfreiwilligen Beweis dafür noch in den nachchristlichen Säkularisaten und Ersatzformen für die christlich-kirchliche Taufe erblicken, die sich in der säkularisierten und pluralistischen Gesellschaft gebildet und erhalten haben, bis zur zunächst zwangsmäßig eingeführten, jetzt aber freiwillig weiter praktizierten Jugendweihe in der früheren DDR.

Warum die bisherige Tauftheologie nicht mehr trägt

Dies alles war in der traditionellen Tauftheologie mittheologisiert, auch und gerade dort, wo man diese gesellschaftlichen Einschmelzungen nicht einmal ausdrücklich unterschieden hatte. Die heutige kritische Revision der Tauftheologie hat also nicht nur damit zu tun, daß für die eigentlich theologischen Gehalte und Verbindlichkeiten der Taufe die glaubensmäßigen Voraussetzungen geschwunden sind, sondern es ist mindestens ebensosehr die Auflösung und der Wandel dieser vorherigen religionsgesellschaftlichen Selbstverständlichkeiten namhaft zu machen. Auch und gerade darum trägt die bisherige Tauftheologie nicht mehr. Sie hat durch den gesellschaftlichen Wandel der Familie, durch das gewachsene Gewicht des Individuums und seiner eigenen Freiheitsgeschichte, ihr soziales und damit auch ekklesiales Substrat, ihren Unterbau, verloren und vermag damit auch als Überbau sich nicht mehr zu halten. Noch mehr wäre und ist die Tauftheologie überfordert und überzogen, wenn man meinte, von ihr her bis in den „natürlichen“ Sozialbereich all das fortsetzen und verlängern zu können, wofür im Kräftehaushalt der Groß- und Kleingesellschaft die Energien und Motivationen sich aufgelöst haben. Vom „stellvertretenden Glauben“ der Familien-Ekklesia her läßt sich weder ein erneuertes ekklesiales Gemeinschaftsbewußtsein wiederherstellen noch die veränderte Familie in Pflicht nehmen.

Ähnlich zerlegt sich rückblickend der „stellvertretende *Glaube*“ der Eltern, Paten oder umfassend der Kirche in Motivationen verschiedener Herkunft und Qualität. Immerhin hatte sich schon immer im theologie- und dogmengeschichtlichen Traditionsnachweis das Motiv des antiken „oikos“ gehalten und damit schon immer auf die verschiedenen Ebenen und Schichten dieser Stellvertretung im Glauben hingewiesen. Die Einbergung des zu taufenden Menschen in eine größere soziale und korporative Glaubensgemeinschaft war sich also doch leise bewußt, daß sie dabei von bestimmten gesellschaftlichen und geschichtlichen Bedingungen und Voraussetzungen profitierte und auf diese aufbaute. In der Stellvertretung

im Glauben wirkten also schon immer andere soziale und bürgerlich-profane analoge Stellvertretungen mit, nicht viel anders als in rechtlichen oder politischen Stellvertretungen für noch nicht mündige Kinder: So spezifisch ekklesial war also dieser stellvertretende Glaube nicht, er war eher eine der vielen sonstigen Anwendungen der Familie als Rechts- und Handlungssubjekt.

Veränderte anthropologische Situierung einer Initiation

Die Tauftheologie und -motivation ist also zu schwach, um leisten zu können, wofür die Dispositionen und Kräfte im Glaubensbewußtsein, aber auch in der veränderten sozialen Wirklichkeit, nicht mehr vorhanden sind: auch mit einer solchen goldenen Klammer lassen sich divergierende und sich neu gruppierende Elemente nicht mehr in der alten Konstellation behalten oder in sie zurückbringen. Eher und umgekehrt muß die Theologie der Kindertaufe und der Initiation sich umsehen, ob und welche veränderte neue individual- und sozialanthropologische Verschiebungen und Neustrukturierungen im Gange sind, an die anknüpfend und aufbauend sich eine erneuerte Tauftheologie entwickeln läßt (sie wird allerdings nie mehr solche Häuser darauf bauen wollen).

Bleibende Kerne der Erbsündenlehre

Gefährdung und Gelingen menschlichen und glaubenden Lebens werden nach wie vor, auch nach aller Entmythologisierung der Erbsündenlehre, bedeutsame Pole der Lebensgeschichte sein und bleiben. In der mythologischen Überlieferung von Erbsünde sind bleibende existentiale Kerne enthalten, die sich immer neu und anders materialisieren und konkretisieren. Von Chance und von Risiko ist und bleibt das Werden und Wachsen des Menschen nach wie vor umgeben, begleitet und bedroht. Im seelsorgerlichen Gespräch über die Taufe oder in der Taufkatechese und -theologie wird man dafür nicht mehr auf mythologische dämonische Ur- oder Hintermächte rekurrieren müssen, sondern mit offenen Augen die vielfältigen körperlichen und seelischen Bedrohungen wahrnehmen, aber auch sich umsehen nach verbündeten lebensförderlichen und -erhaltenden Kräften und Kraftträgern in der Familie, der Kirche und der Gesellschaft: der Glaube weiß sich auch mit nüchternem Blick „von guten Mächten wunderbar geborgen". Gottes zuvorkommende Gnade ist nicht die einzige und isolierte Zuwendung und Bewegung, die das Kind empfängt und die ihm entgegenkommt. Man braucht von den Eltern und der Gemeinde gar nicht einen speziellen Sonderglauben an das Prius der Gnade Gottes vorauszusetzen und vorauszufordern, auch zwischenmenschlich wissen wir gut genug, wie viele Bewegungen auf uns zukommen, unserer

eigenen Entscheidung und Auswahl, unserer Verdienstlichkeit und Würdigkeit zuvor und von ihnen unabhängig. Nicht aus eigenen Werken die Existenz aufbauen und sichern zu müssen, ist nicht nur eine theologische Sonderwahrheit des Glaubens (oder der reformierten Kirchen), sondern eine höchst naturale und „profane" Entlastung und eine geschenkte Freiheit des Menschseins überhaupt.

Soziale Einbindung wie zur Zeit des „stellvertretenden Glaubens" oder des antiken „oikos" läßt sich heute, beim Wandel der Familie und ihrer Beziehungen, nicht mehr herstellen oder voraussetzen. Anderseits bleibt es eine Tatsache, daß persönliche Identität und so auch glaubende Identität in vielfachen wechselseitigen Beziehungen und Kommunikationen, Vermittlungen und Aneignungen vor sich geht. Mag dieser Vorgang heute längst nicht mehr in der früheren Selbstverständlichkeit ablaufen – eine Selbstverständlichkeit, die man aber auch rückblikkend nicht romantisieren darf –, so kann sich doch kein Mensch diesen Verbindungen entziehen. Nach dem notwendigen Emanzipationsschub und -pathos der Aufklärung, nach allen Aufständen gegen überlieferte und vorgegebene Strukturen und Autoritäten bleibt bestehen eine nicht nur biologische, sondern auch psychologische Ab- und Herkünftigkeit des einzelnen Menschen auch als noch so eigenständig werdende oder werden-sollende Person. Vorübergehend war die Kindertaufe gerade unter dem Anspruch auf persönlich-individuelle Entscheidung grundsätzlich problematisiert und in Frage gestellt worden. Glaube sei eine derart persönliche und personale Freiheitsentscheidung, daß sie nur vom je einzelnen Menschen in seiner gewachsenen Reife getroffen werden könne, daß sie in keiner Weise durch irgendwelche Vorentscheidungen der Eltern oder Familie oder der Kirche vorverfügt werden dürfe. Inzwischen hat sich dieses isolierte und beziehungslose Pathos individueller Freiheit und Entscheidung auch als begrenzt und bedingt erwiesen, ohne daß wir allerdings bequem und träge zurückfallen dürften in die vorneuzeitliche autoritäre und familienkollektivistische Einbindung des einzelnen in die auch religiöse Option der Familie oder der Kirche. Mehr als früher muß von Anfang an die Bewegung auf nicht mehr autoritätsgebundene und -abhängige Personwerdung im Blickfeld stehen, sowohl bei den Eltern wie bei den Seelsorgern und den andern Begleitern der personalwerdenden Glaubensgeschichte. Der stellvertretende Glaube gilt so immer auf Abruf hin, und er stellt sich von Anfang an darauf ein, in seinem Gewicht abzunehmen

und die freie Entscheidung des getauften Kindes wachsen und reifen zu lassen, sogar dahin, daß die von andern als vorläufig getroffene Glaubensentscheidung abgebrochen und widerrufen werden kann. Diese Wachstums- und Entwicklungsperspektive verändert die ganze Stellvertretungsbeziehung des Glaubens und läßt sie nicht mehr zur traditionellen Sicherheit und Zielrichtung zurückkehren; nicht einmal mehr die Taufgelübdeerneuerung bei der Erstkommunion kann dabei als vorprogrammiert und gesichert gelten.

Der dynamische Zug der religiösen Sozialisierung

Nicht nur in ihrer sozialen Ausmessung, sondern auch in ihrer lebensgeschichtlichen Dynamik erhält die religiöse Sozialisierung innerhalb der Familie und über sie hinaus in der Gemeinde/Pfarrei (?) einen dynamischen und teleologischen Zug, diesen aber jetzt ohne naturhafte Notwendigkeit. Wie im Verhältnis zwischen Einzelperson und familiärer Einbindung hat sich auch für diese lebensgeschichtliche Dynamik ein allmählicher Ausgleich zwischen zwei statischen und absoluten Punktualisierungen vollzogen. Wie der absolute Einzelne und seine unvertretbare, aber auch beziehungslose Glaubensentscheidung eine individualistische Abstraktion ist, so auch die Gewichtung eines einzelnen Lebenszeit*punktes* durch die darin zu treffende lebensverbindliche endgültige Glaubensentscheidung. Es gibt auch in dieser Richtung und auf dieser Wachstums- und Geschichtslinie diesen so gewichteten, tatsächlich übergewichteten und überforderten Zeitpunkt nicht, in dem eine solche verbindliche Lebensentscheidung getroffen würde. Es gibt allerdings auch nicht das punktuelle Gegenteil: die Stunde der Kindertaufe, in der andere über das Leben dieses Menschen und über seine Geschichte bleibend fremdverfügten. Es gibt auch in dieser Richtung kein Alles-oder-Nichts. Damit verliert auch in lebensgeschichtlicher Richtung der Zeitpunkt der Kindertaufe seine zeitliche Universalität und Totalität, als ob alle nachherige Existenz nur noch die schon getroffene Entscheidung und Verfügung – verfügt durch stellvertretende andere – ausgelebt und ausgeführt werden müßte. Der *Prozeß*charakter der Glaubensreifung und -entscheidung macht nach beiden Richtungen solche punktuelle Absolutzeiten und -stunden unmöglich und unrechtmäßig. Es macht nun einmal das Spezifische des Prozesses und des Reifungsvorgangs aus, daß er nur in und als Bewegung und als Werden gedacht und gelebt werden kann.

Anachronistisch gewordene Tauftheologie

Es liegt angesichts dieser veränderten und bewußteren anthropologischen Grundlegung auf der Hand, daß die überlieferte Tauftheologie mit ihren implizierten und

mit-theologisierten, aber überholten anthropologischen Bedingungen und Bedingtheiten für diese neue Situation inadäquat und anachronistisch geworden ist, auch als Tauf*theologie:* sie hält zu viele nicht mehr gegebene soziale Verhältnisse nach wie vor für gegeben, sie verweilt noch in einer derart kirchengesellschaftlich vorprogrammierten Lebens- und Glaubensevolution, wie es sie auch früher nie gegeben hat, wie es sie aber heute schon gar nicht mehr gibt. Die von dieser Tauftheologie und in ihr unbewußt mitdogmatisierten Familien- und Pfarreikollektive und den darin eingebundenen einzelnen gibt es nicht mehr, ebensowenig gibt es die in einem Norm- und Normalprogramm vorprogrammierte Norm- und Standardbiographie und -entwicklung des einzelnen Glaubenden und seiner Glaubensentscheidung. Die eingetretenen Veränderungen lassen sich durch die unkritische Weiterpraktizierung einer solchen Taufpraxis weder zudecken und schon gar nicht mehr rückgängig machen. Die Tauftheologie und Taufpraxis müssen erst einmal auf diesen veränderten anthropologischen und gesellschaftlichen Veränderungen Fuß fassen und sich so neu artikulieren.

Skizzierung einer „ausgeweiteten" und einer „gedehnten" Initiation

Eine neue Gestaltung der Initiation, vor allem der Tauftheologie, -pastoral und -praxis, muß von Anfang an das ganze *„ausgeweitete" Subjekt* des Taufvollzugs im Auge haben und ansprechen. Das ganze Subjekt: nicht einfach additiv zunächst den individuell neu zu taufenden Menschen, dann die ihn begleitende und umgebende Familie, und noch einmal addiert die Gemeinde, sondern diese dreifache Trägerschaft des persönlichen und gemeinschaftlichen Glaubens bildet von Anfang an ein Ganzes. Oder vielmehr: soll *auf* ein solches ganzheitliches Subjekt *hin* geformt und gebildet werden. Denn die Taufe kann für sich allein weder im Nu ein solches Subjekt hervorbringen, noch kann sie für sich allein, ohne flankierende ganzheitliche gemeindliche Katechesierung diesen Werdeprozeß aus den bloßen sakramentalen Impulsen und Inspirationen vollbringen. Die Initiation muß auch in einer größeren Ausweitung und Integrierung in die Gemeindekatechese, in Gespräche mit und in der einzelnen Familie und in einer entwicklungsgemäßen Anrede an den Täufling geschehen: von selber werden hier die schematischen Artikulationen und Aktivitäten der Seelsorge (leitourgeia, martyria, diakonia, koinonia) zueinander hin durchlässig und einander integrierend. Der Einbezug und die Begleitung dieses integrierten Gesamtsubjektes wird zwar in einzelnen rituellen und sakramentalen Vollzügen besonders feierlich sichtbar, nimmt

aber schon vorher seinen Anlauf und führt auch über solche besondere Versichtbarung hinaus.

Schrittweise Initiation

Weil dieser Subjektstatus heute nicht mehr vorausgesetzt werden kann – ob er früher immer begründet vorausgesetzt wurde, bleibe dahingestellt –, muß die Initiation schrittweise anlaufen, dabei aber doch von Anfang an alle näher oder ferner Beteiligten schon immer einbeziehen. Sowohl die Familie wie die Gemeinde ist nicht nur in einzelnen kurzfristig angesetzten Taufgesprächen an diesem katechumenalen Weg zu beteiligen, sondern erst einmal überhaupt daran zu interessieren und dafür in die Verantwortung zu rufen und zu beanspruchen. Was bisher eher eine rudimentäre Reminiszenz an die Kirche der ersten Jahrhunderte war: die Fürbitte für die Katechumenen, wird so eine alles andere als nur rituelle unverbindliche Beteiligung an der Verantwortung.

Was sich bisher vielleicht erschöpfte in der Verkündigung der am Sonntag gespendeten Taufen oder in der Veröffentlichung der Neugetauften im Pfarrblatt, wird sich entfalten müssen in eine bewußte und engagierte Begleitung der Taufbewerber und ihrer Familien durch die Gemeinde: so leicht und so billig kommt sie dabei nicht mehr weg! Diese Begleitung wird auch nicht nur supernaturalistisch die Weckung, Bildung und Entfaltung des Glaubens im Auge haben, sondern wird sich in die vielgestaltigen Formen alltäglicher und mitmenschlicher Verbundenheit, wenn nötig auch materieller oder geistiger Hilfestellung, ausfalten und konkretisieren.

Glaube als Prozeß

Mit der Ausweitung des Subjektes ist auch die zeitliche und geschichtliche *Dehnung und Erstreckung* des Weges mitgegeben: Glaube ist für den einzelnen Getauften wie für die begleitende Familie und Gemeinde ein nie abgeschlossener Prozeß, ein Lernen und Wachsen, mit Verzögerungen und Stillständen, aber auch mit wichtigen und intensiven Wachstumsschüben und -phasen. Dadurch zerfällt und zerbricht aber die Initiation nicht einfach in einige zerstreute und gestaffelte Zeitpunkte und Zeithandlungen, die aus der gedehnten Bewegung herausfielen, sondern auch die so gestaffelten sichtbaren Zeichenhandlungen bilden untereinander ein Ganzes. Es ist etwa im Blick auf „Ersatzhandlungen" für die Kindertaufe, z. B. in der Segnung oder Darbringung und -reichung der Kinder, auf die Unzufriedenheit der Tauffamilien hingewiesen worden, die in solchen Zeichensetzungen doch nicht das Wesentliche sehen konnten. Wenn aber durch die Verkündigung und die „mystagogische Katechese" auf den Zusammenhang und die zeitliche Zusammengehörigkeit der gestaffelten Zeichensetzungen hingewiesen

wird, sollten sie doch im ganzheitlichen Zusammenhang verbleiben und als solche auch gesehen und empfunden werden. Für diese Sicht gibt es in der sakramentalen Tradition der Kirche Analogien: im oft längergedehnten Weg der Umkehr, von dem die sogenannte sakramentale Beichte doch nur ein besonders wichtiger Schritt ist, aber auch in der Staffelung von Verlobung und Eheschließung, wozu man heute ruhig auch das schon vorherige Zusammenwohnen und -leben zählen darf. (Nur wo diese teleologisch-zielgerichtete Optik fehlt, wird man darin eine Unordnung und unzeitige Vorwegnahme ehelichen Lebens erblicken und verurteilen.)

Abschluß der Reifegeschichte

Natürlich kann diese Dehnung nicht soweit gehen, daß man wieder in den altkirchlichen Mißbrauch der Spättaufe erst auf dem Sterbebett oder kurz davor zurückfiele. Wie für die menschliche Existenzbiographie gibt es für diese Werde- und Reifegeschichte einen ungefähr situierbaren Abschluß mit der Mündigkeit. Genauso wie der junge Mensch in diesem Alter aus der bisherigen Abhängigkeit und Unselbständigkeit heraustreten darf und muß, kann er sich auch nicht mehr in einem stellvertretenden oder gemeinschaftlich bezeugten Glauben verstecken. Ob man für diesen vorläufigen Abschluß und für diesen gleichzeitigen Beginn einer nun zu lebenden eigenen reifen Glaubensentscheidung erst jetzt den Ritus der Taufe feiern will oder ob man hier ihre gleichsam andere Komponente, nämlich die Firmung, spenden will, sollte nicht zu einer Glaubens- und Lehrfrage dramatisiert werden. Die schematische Siebenzahl der Sakramente, auch die zählende Unterscheidung von Taufe und Firmung „numeriert" diese beiden Komponenten der Initiation auf mechanische und desintegrierte und desintegrierende Weise. Ursprünglich bilden Wassertaufe und Geistsalbung nicht zwei verschiedene Sakramente, sondern sie artikulieren die eine und selbe Initiation durch zwei verschiedene Zeichen*sprachen*, denen dann auch komplementäre Wirkungen zugeordnet werden können. Dennoch beziehen sie sich auf den gleichen Werdevorgang und die gleiche Konstituierung der glaubenden und erlösten Existenz: Die Wassertaufe orientiert sich *mehr* am mystischen Mitvollzug des Geschehens von Tod und Auferweckung Christi, die Geistsalbung bringt mehr die pneumatische Dimension des gleichen Geschehens zum Ausdruck. Bisher wurden die beiden Sakramente zu schematisch getrennt, als ob bei der Taufe nur Christus der Sohn, bei der Firmung nur der Geist aktiv würde, wie in zwei trinitarisch unterschiedenen Sakramenten und Wirkenden! Vielmehr sind Wassertaufe und Geist-

salbung als Eröffnung und (vorläufiger) Abschluß der Existenz- und Glaubenswerdung und damit auch der einen Initiation zu verstehen, ungefähr so wie die sich öffnende und schließende Klammer. Erst die Rückverlegung der Taufe ins Kindesalter hat die Firmung abgekoppelt und als eigenes und eigenständiges zweites Initiationssakrament stehengelassen, während sie doch nur das gleiche Geschehen durch die Zeichensprache der Salbung und durch die Geistdimension des Heilsgeschehens zum Ausdruck bringt: in der Firmung kommt also nicht ein anderes Sakrament zur Taufe hinzu, sondern die als Taufe begonnene und eröffnete Initiation findet als Salbung ihren Abschluß.

Auch wenn diese Initiation sich über eine Zeitdauer von der Geburt bis zur menschlichen und christlichen Reife erstreckt und darin gestufte Katechesierungsschritte erfolgen: an der Einheit und Ganzheit des Initiationsweges ändert diese Erstreckung und Dehnung nichts, damit bleibt auch die Einheit des einen Initiationssakramentes gewahrt. Jetzt hat darin aber das ganze ausgeweitete Subjekt und der ganze gedehnte Weg zur verantwortlichen glaubenden christlichen Existenz seinen nötigen menschlichen individuellen und sozialen *Raum* und seine lebensgeschichtlich notwendige *Zeit*.

Schluß

Die Sakramententheologie kann nicht unabhängig und unbekümmert oder vorgängig zu den Erfahrungen der menschlichen Lebens- und Glaubensgeschichte und zu den Strukturen individueller Glaubensentscheidung und sozialer gemeindlicher und familiärer Glaubensgemeinschaft entwickelt, gelehrt oder praktiziert werden. Sondern sie setzt als „Gnade" wiederum die „Natur" ebendieser sozialen Verfaßtheit und dieser lebensgeschichtlichen Zeitigung voraus und muß die dafür gemäße Sprache der Worte und Zeichen und Vollzüge suchen und finden. So hat die Theologie der Initiation der genauen Wahrnehmung ebendieser Verfaßtheit und ebendieser Geschichtlichkeit zu *folgen* und zu entsprechen, nicht umgekehrt mit einem sakramentalen Überbau diese Wirklichkeit zu verstellen oder ideologisch zu fixieren. Sicher ist mit der hier vorgenommenen Reihenfolge und Umkehrung noch nicht die ganze liturgisch und pastoral adäquate Form der Initiationskatechese und -liturgie vorentschieden oder gefunden, aber es ist dafür die richtige Zuordnung und Reihenfolge hergestellt, und innerhalb der konstitutiven Beziehung zwischen bezeichnendem Handeln und bezeichnetem Heilsgeschehen ist für die liturgische und pastorale Gestaltung noch ein großer Freiraum offengehalten.

Literatur:
M. Arnold – J. Annen – M. Kopp, Firmung mit 17. Theologie, Pädagogik, Modelle, Stuttgart 1988; *B. Auf der Maur – G. Kleinheyer* (Hrsg.), Zeichen des Glaubens. Studien zur Taufe und Firmung (= Festschrift Balthasar Fischer), Zürich 1972; *W. Kasper* (Hrsg.), Christsein ohne Entscheidung. Oder: Soll die Kirche Kinder taufen? Mainz 1970; *M. Klöckener – W. Glade* (Hrsg.), Die Feier der Sakramente in der Gemeinde, Kevelaer 1986; *K. Rahner,* Taufe und Tauferneuerung, in: Schriften zur Theologie 16, Zürich 1984, 406–417; *Th. Schneider,* Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie, Mainz 1979; *J. Spülgen,* Die Kasualien in der Volkskirche, in: Lebendige Seelsorge 37 (1986) 261–264; *W. Zauner,* Wege und Formen gemeindlicher Sakramentenpastoral, in: *L. Karrer* (Hrsg.), Handbuch der praktischen Gemeindearbeit, Freiburg 1990, 132–157; Taufkatechese, Sonderheft Lebendige Katechese 1 zu: Lebendige Seelsorge 38 (1987).

Markus Lehner

Firmpastoral nach Maß

Der folgende Beitrag bietet einige pastoraltheologische Überlegungen, welche Voraussetzungen zu beachten sind, damit Firmung und Firmvorbereitung, für die in der heutigen Pastoral große und oft scheinbar vergebliche Mühe aufgewendet wird, ein für die jungen Menschen und ihren Glauben fruchtbares Geschehen werden.
red

Die ersten Alternativen zur traditionellen Firmkatechese, dem gemeinsamen „Firmunterricht" aller Firmlinge durch den Pfarrer oder Kaplan im Rahmen der schulischen Katechese, stammen aus der experimentierfreudigen Zeit vor den nachkonziliaren Synoden in den deutschsprachigen Ländern[1]. Seither hat sich die Firmpastoral zur beliebtesten gemeindekatechetischen Spielwiese entwickelt. Wurde in den 80er Jahren noch versucht, mit der Erarbeitung von „diözesanen Firmmappen" durch kirchliche Zentralstellen regulierend einzugreifen, so stellt sich die Situation heute bunter dar denn je. Die Zahl der Firmbehelfe ist unüberschaubar geworden, eine verwirrende Vielfalt von Modellen wird in den Pfarren praktiziert, Jahr für Jahr gesellen sich neue Vorschläge dazu.
Nun kann dies durchaus positiv gewertet werden, als Zeichen dafür, daß sich immer mehr Pfarrgemeinden als Subjekt ihres Lebens begreifen und dieses nach den eigenen Bedürfnissen gestalten wollen. Doch auch der Verdacht, daß dieses Experimentieren eher Ausdruck einer starken Verunsicherung sei, ist nicht von der Hand zu weisen. Die Firmpastoral ist ja für viele eine ständige

[1] Ansätze einer „Laienkatechese" im pfarrlichen Rahmen gab es schon in den 40er Jahren in Wien (vgl. *K. Rudolf,* Aufbau im Widerstand. Ein Seelsorgebericht aus Österreich 1938–1945, Salzburg 1947, 22, 124), sie wurden nach Kriegsende aber nicht konsequent weiterentwickelt. In Österreich spielte dann wieder ein im Jahr 1969 vom Pastoralamt der Diözese Graz herausgegebener Behelf samt Gruppenleitermappe eine Vorreiterrolle (Pastoralamt Graz [Hg.], Unterwegs nicht allein. Ein Buch zur Vorbereitung für das Leben und die Zeit der Firmung, Graz 1969).

Quelle von Frustrationen, Jahr für Jahr stellen sich bohrende Fragen: Was bleibt überhaupt von der ganzen Mühe? Warum ist es so schwierig, Firmbegleiter zu finden? Liegt es am Behelf, wenn die Firmlinge nicht so recht bei der Sache sind? Sollte man nicht das Firmalter ändern, damit mehr „herausschaut"?

Um von einem ziellosen Herumprobieren zu einer bewußt reflektierten Entscheidung für ein bestimmtes Modell der Firmpastoral zu kommen, bedarf es zunächst einer theologischen Vergewisserung. Nun ist es gar nicht so einfach zu sagen, wo das Sakrament der Firmung theologisch seine Sinnspitze hat[2]. Doch diese Vielschichtigkeit der Theologie der Firmung gilt es nicht nur ernst zu nehmen, sondern als Chance zu ergreifen. Jede Pfarrgemeinde sollte selbst darum ringen, die ihrer Situation entsprechenden theologischen Akzente zu setzen.

1. Zur Theologie der Firmung

Die Firmung ist von ihrem Ursprung her in engstem Zusammenhang mit der Taufe zu sehen. Aus der Anfangszeit der Kirche ist ja nicht einmal ein eigener Begriff dafür bezeugt. Sie ist als „integraler Bestandteil eines umfassenden und geschlossenen Initiationsprozesses"[3] zu sehen. Wenn es allmählich zu einer Aufgliederung dieses einheitlichen Vorgangs kommt und die Bezeichnung „confirmatio" für die abschließende Handlung im Rahmen des Initiationsvorgangs eingeführt wird, so stehen handfeste praktische Gründe dahinter, nicht tiefgründige theologische Erkenntnisse. Angesichts des Wachstums der Kirche ist es einfach nicht mehr möglich, daß der Bischof bei allen Bewerbern den gesamten Vorgang der Eingliederung in die Kirche leitet. So steht man vor der Alternative, entweder den Presbytern, die in den Filialgemeinden eine Vorsteherfunktion wahrnehmen, alle Kompetenzen zu geben – dies ist bis heute die Praxis der Ostkirche – oder den Initiationsvorgang zeitlich aufzugliedern, um zumindest die abschließende Handlung dem Bischof vorzubehalten.

Eines ist jedoch festzuhalten: Wenn bei der Firmung von der Gabe des Heiligen Geistes die Rede ist, so ist dies kein anderer Geist als jener, der schon dem Täufling bei der Taufe zugesagt wurde. Indem bei uns die Säuglingstaufe die Regel bildet, erscheint es jedoch durchaus sinnvoll, wenn in einem eigenen Sakrament die persönliche Aneignung dessen zum Ausdruck kommt, was sich in der Taufe ereignet hat.

Zwei Polaritäten sind zu beachten, wenn die Theologie der Firmung nicht einseitig werden will.

[2] Günter Biemer etwa destilliert sechs verschiedene Theologien des Sakraments der Firmung heraus, vgl.: *G. Biemer*, Firmung. Theologie und Praxis (Pastorale Handreichungen Bd. 6), Würzburg 1973, 35ff.

[3] Ebd. 15.

1.1 Die Polarität: Christ – Kirche

Zum einen drückt die Firmung als Sakrament ein Handeln Gottes an dem einzelnen Christen, dem Firmling, aus. Es geht um einen Schritt auf seinem ureigenen Lebens- und Glaubensweg, den er selbst zu verantworten hat. Zum anderen kommt im Sakrament ein Handeln Gottes an der Kirche zum Ausdruck. Es ist ja der gemeinsame Weg dieser Gemeinschaft des Glaubens, den der Firmling mitgehen soll. Eine gesunde Firmtheologie hat sich also einerseits vor einer reinen „Privatisierung" des Sakraments zu hüten, die der Fiktion eines Christseins im stillen Kämmerlein huldigt. Andererseits besteht die Gefahr, das Sakrament als Instrument der „Eingemeindung" des Firmlings zu sehen; so als wäre der einzige Ort, wo Glaube wirksam wird, die „Gemeinde", und nicht ebenso Familie, Schule, Freizeit, das gesamte Leben[4].

1.2 Die Polarität: Gnade – Entscheidung

Zum einen ist jedes Sakrament eine Gabe Gottes, die an keine Bedingungen geknüpft ist. Es ist unverdientes Zeichen seiner Liebe. Als Gnadengabe ist die Firmung keineswegs an eine „erfolgreiche" Sakramentenvorbereitung gebunden, liegen ihre Auswirkungen im Leben des Firmlings nicht in der Hand der Kirche. Zum anderen drängt die Firmung wie jedes Sakrament auf einen persönlichen Glaubensakt, auf die bewußte Annahme dieser Gabe Gottes mit allen Konsequenzen für das eigene Leben. Der Gefirmte soll nun Werkzeug der Liebe Gottes werden. Als sakramentale Bestätigung der Eingliederung in die Kirche stellt die Firmung den Firmling vor die Frage, was der Ruf Jesu zur Nachfolge für sein Leben bedeutet. Sobald jedoch einer der beiden Pole absolut gesetzt wird, bringt dies Gefahr für eine gesunde Firmtheologie. Einem „quasi-magischen" Verständnis des Firmakts hat die westliche theologische Tradition schon dadurch vorgebaut, daß eine gewisse geistige Reife („anni discretionis") als Voraussetzung für die Firmung gesehen wird. Andererseits wird bei der Stilisierung der Firmung zum „Sakrament der Entscheidung" übersehen, wie sehr die Entscheidung für den Weg Jesu ein lebenslanger Prozeß ist und immer neu aktualisiert werden muß.

1.3 Eine situationsgerechte Firmtheologie

Geht es also darum, die „goldene Mitte", eine möglichst neutrale Position zwischen diesen Polen zu finden? – Kei-

[4] Diese Fragestellung betrifft nicht nur die Firmung, sondern analog auch andere Sakramente, ja sie reicht über den Rahmen der katholischen Sakramententheologie hinaus. So sieht Michael Nüchtern als entscheidende Frage bezüglich der Konfirmation, „ob die Kasualie intentional eine Maßnahme zur ‚Eingemeindung' ist oder ein kirchlicher Dienst in einer aktuellen Lebenssituation", vgl.: *M. Nüchtern,* Kirche bei Gelegenheit. Kasualien – Akademiearbeit – Erwachsenenbildung, Stuttgart 1991, 23f.

neswegs. Schon die geschichtliche Entwicklung der Firmtheologie läßt immer wieder Schwerpunktsetzungen innerhalb des Koordinatenfeldes dieser Pole erkennen. Dabei übt die Stellung der Kirche in der Gesellschaft einen entscheidenden Einfluß aus.

Wenn die Firmtheologie des Mittelalters den Akzent auf die Pole „Christ/Gnade" legt, indem die Firmung als zusätzliche Ausrüstung des einzelnen Christen zum Glaubenskampf gesehen wird[5], so ist dies auf dem Hintergrund einer einheitlichen, kirchlich geprägten Gesellschaftsordnung verständlich. Hier stellt sich weder die Frage nach der „Kirchenzugehörigkeit" noch die Frage nach einer persönlichen „Entscheidung" im heutigen Sinn. Mit dem veränderten Lebensgefühl im Gefolge der Aufklärungszeit gewinnt dann die Komponente der persönlichen Aneignung immer größeres Gewicht. Das immer dringlicher vorgetragene Anliegen eines Vorbereitungsunterrichts für die Firmlinge zeigt, daß der Hauptakzent allmählich in Richtung der Pole „Christ/Entscheidung" wandert, bis schließlich Anfang unseres Jahrhunderts die Firmung zum „Sakrament des Laienapostolats" avanciert[6]. Mit dem Zerfall des einheitlichen Weltbildes und dem Auftreten konkurrierender Weltanschauungen und Lebensstile wird das Christsein zunehmend zur Frage einer bewußten Entscheidung.

Im Zuge dieser Differenzierung der modernen Gesellschaft ist zudem eine Verkirchlichung des Christseins zu beobachten. Dieses stellt keine kulturelle Selbstverständlichkeit mehr dar, sondern beheimatet sich nun in konfessionell geprägten, mehr oder weniger abgeschirmten Lebensräumen. Ein allmählicher Verengungs- und Konzentrationsprozeß dieser Räume hat nun dazu geführt, daß christliches Leben heute immer mehr mit dem Leben der (Pfarr-)Gemeinden identifiziert wird. So ist es nur logisch, wenn auch in der Firmtheologie der Schwerpunkt zu den Polen „Kirche/Entscheidung" weiterwandert, daß die Firmung als Entscheidung zum Glauben in einer konkreten Gemeinde gesehen wird.

Diese Analyse der geschichtlichen Entwicklung der Firmtheologie bringt einen wichtigen Ertrag für die heutige Firmpastoral: Was sich nämlich diachron, im historischen Ablauf, aufzeigen läßt, hat auch bei einer synchronen Betrachtungsweise seine Gültigkeit. Es ist offensichtlich, daß sich nicht alle Pfarren auf dem Weg zwischen einer selbstverständlichen Volkskirchlichkeit

[5] Vgl. *U. Schwalbach,* Firmung und religiöse Sozialisation, Innsbruck 1979, 27ff.

[6] Vgl. *Markus Lehner,* Vom Bollwerk zur Brücke. Katholische Aktion in Österreich, Innsbruck 1992, 35.

und einer ausgeprägten Freiwilligenkirche an der gleichen Stelle befinden. Während viele Landpfarren noch in sehr hohem Ausmaß auf die Stützung durch das gesellschaftliche Umfeld zählen können, fällt vor allem für die Pfarren im städtischen Bereich diese soziale Einbettung weithin weg, sind sie auf bewußte Zustimmung angewiesen. Diese unterschiedlichen Situationen rechtfertigen, ja fordern unterschiedliche Schwerpunkte in Firmtheologie und Firmpastoral.

2. Die pastorale Situation als Entscheidungskriterium

Kriterium A: Je weniger die Pfarre auf eine volkskirchliche Stützung zählen kann, desto stärker ist sie selbst herausgefordert als Trägerin der religiösen Sozialisation, des Hineinwachsens junger Menschen in Christsein und Kirche.

Wichtige Indikatoren sind in diesem Zusammenhang sicherlich der Gottesdienstbesuch (v. a. bei den Jugendlichen) und der Prozentsatz der Anmeldungen zur Firmung im jeweiligen Jahrgang. Dieses Kriterium beeinflußt schon jetzt – meist wohl unbewußt – Intensität und Form der Firmvorbereitung sowie das Firmalter:

2.1 Die Dauer der Firmvorbereitung

Gerade im städtischen Bereich ist eine Tendenz zur Verlängerung der Vorbereitungszeit festzustellen, zum Beispiel mit einem Beginn schon vor Weihnachten. Dies gibt den Jugendlichen mehr Zeit zum „Einheimisch-Werden" in der Pfarre. Es bringt die Möglichkeit, mit ihnen die Fixpunkte des Kirchenjahres zu erleben und ihnen damit zentrale Inhalte eines christlichen Lebens näherzubringen. Im ländlichen Bereich kann hingegen eine kirchliche Prägung des familiären und dörflichen Lebens weithin noch vorausgesetzt werden.

2.2 Die Form der Firmvorbereitung

Neben dem gängigen Modell der wöchentlichen Firmstunde werden zunehmend Wochenenden mit Firmlingen propagiert[7]. Gerade im städtischen Bereich mit seiner Anonymität, wo die Jugendlichen einer Altersgruppe einander oft nur sehr beschränkt kennen, ist dies eine Möglichkeit zum intensiveren Kontakt, zum Aufbau eines Gemeinschaftsgefühls. Überzogene Erwartungen, daß bei dieser Gelegenheit die künftige Pfarrjugend geformt werden kann, wenn man nur genug Engagement dahintersetzt, gehen wohl an der Einstellung eines Großteils der Firmlinge vorbei. Vielleicht erwarten sich viele von ihnen sogar etwas für ihr Leben, mag diese Erwartung auch noch so diffus sein. Der allgemeine Anschluß an einen neuen verbindlichen Freundeskreis wird jedoch

[7] Manche Modelle setzen ganz auf Wochenenden, wo die Jugendlichen Abstand von ihrer täglichen Umwelt gewinnen können; vgl.: *M. Zacher*, Katechese in der Gemeinde. Hinführung junger Menschen zur Firmung. Ein Werkbuch, Frankfurt a. M. 1977, 14. Der Sitz im Leben ist hier eine Pfarre in der Stadt Rüsselsheim.

keine realistische Zielperspektive der Firmvorbereitung sein können. Es kann aber sehr wohl gelingen, mit gemeinschaftsorientierten Wochenenden, die als ergänzendes (eventuell pfarrübergreifendes) Angebot zu einer breiter konzipierten allgemeinen Firmvorbereitung gestaltet werden, dem einen oder andern Firmling den Weg in eine kirchliche Jugendgemeinschaft zu ebnen.

2.3 Firmalter

In den letzten Jahren findet die Forderung „Firmung mit 17" zunehmende Publizität. Ein Blick auf die Situation der Pfarren, in denen derartige Modelle ihren Sitz im Leben haben, zeigt ein durchwegs städtisches Milieu[8]. Es handelt sich häufig um Neubauviertel oder Zuzugsgebiete, in denen der Gemeindeaufbau das vorrangige pastorale Anliegen darstellt[9]. In dieser Situation, in der sich Kirche tatsächlich weitestgehend als eine von der freien Zustimmung des einzelnen lebende Gemeindekirche darstellt, erhält selbstverständlich die Entscheidung des Firmlings für das Mitleben in dieser konkreten Gemeinde einen hohen Stellenwert. Es muß bei einer derartigen Entscheidung allerdings auch bewußt sein, daß ein hohes Firmalter das Kirchenmodell einer kleinen Intensivgemeinde zusätzlich stabilisiert, indem eine bei früherem Alter eventuell noch vorhandene Begegnungsmöglichkeit mit Heranwachsenden, deren Motivation noch aus volkskirchlichen Quellen gespeist wird, faktisch ausgeschlossen wird.

Wo diese Begegnung anläßlich der Firmung noch beinahe selbstverständlich gesucht wird, wäre es fahrlässig, diese pastorale Chance nicht zu nützen. Wenn hauptamtliche Seelsorger die Hinaufsetzung des Firmalters als Hebel benützen wollen, um „auf dem Weg von der Volkskirche zur Gemeindekirche einen Schritt weiterzukommen"[10], so kommt doch der Verdacht einer Instrumentalisierung des Sakraments für pastoralstrategische Zwecke auf. Die Firmlinge selbst kommen bei diesem Kalkül jedenfalls nicht in den Blick.

3. Die personellen Ressourcen als Entscheidungskriterium

Kriterium B: Es bedarf einer realistischen Einschätzung der zur Verfügung stehenden personellen Ressourcen der

[8] Vgl. *P. Weß*, Firmung. Hinführung in der Pfarrgemeinde, Wien 1984; Deutscher Katecheten-Verein (Hg.), Glaubensgespräche mit jungen Menschen. Firmbausteine für 17jährige, München 1986, 7; *M. Kopp*, Firmung erst nach dem Schulalter. Eine neue Erfahrung und ihre seelsorgliche Deutung, in: *M. Arnold – J. Annen – M. Kopp*, Firmung mit 17. Theologie, Pädagogik, Modelle, Stuttgart 1988, 38–69. Siehe auch den interessanten Erfahrungsbericht von *August Durrer – Othmar Kleinstein*, Ein Weg zu neuer Kirchenerfahrung – Firmung mit 17, in: Diakonia 23 (1992) 412–416.

[9] Die Landpfarre, anhand der Arnold das Firmmodell „Firmung mit 17 im Dorf" entwickelt (vgl. *M. Arnold*, Das Modell Oberrieden: ebd. 70–79), ist insofern in einer ähnlichen pastoralen Situation, als es sich um eine katholische Diasporagemeinde im Einzugsbereich von Zürich handelt, vgl. 70f.

[10] *J. Annen*, Firmung – ein Schritt zur lebendigen Gemeinde: ebd. 12.

Pfarrgemeinde, soll die Firmvorbereitung nicht zur Qual für die Verantwortlichen wie für die Firmlinge werden.

In der Sprache der Bibel würde man von den Charismen reden, die der Geist einer Gemeinde schenkt, und da machte schon Paulus die Erfahrung, daß nicht alle Gaben im selben Ausmaß vorhanden sind (1 Kor 12, 4ff). Es ist natürlich damit zu rechnen, daß in jeder Gemeinde noch viele Fähigkeiten brachliegen, vieles erst auf Entfaltung wartet. Im selben Maß jedoch, wie der Gemeindeleitung das Entdecken von Charismen aufgetragen ist, hat sie auch die Verpflichtung zu einem sorgsamen Umgang mit ihnen. Mitarbeiter sollen gefördert, dürfen aber nicht überfordert werden.

Zudem muß nicht nur die Einschätzung des Potentials an ehrenamtlichen Firmbegleitern in die Entscheidungsfindung einfließen, sondern auch die Arbeitskapazität der Hauptamtlichen. Je anspruchsvoller die Firmvorbereitung gestaltet wird, desto stärker müssen sich diese in der Begleitung des Prozesses engagieren. Das wirft die Frage nach dem Stellenwert der Firmvorbereitung im Gesamtrahmen der Pfarrpastoral auf.

3.1 Die Dauer der Firmvorbereitung

Bei einem Überblick über verschiedenste Modelle ergibt sich ein „Standardausmaß" von ca. zehn bis zwölf Einheiten (Firmstunden). In dieser Kategorie gibt es eine breite Auswahl von Behelfen, die mit ihren methodischen Hilfen auch pädagogisch nicht geschulten Firmbegleitern eine gewisse Sicherheit vermitteln. Je länger die Vorbereitungszeit angesetzt wird, umso höher werden sowohl die Anforderungen an das pädagogische Geschick als auch an die inhaltliche, nicht zuletzt theologische Qualifikation.

3.2 Die Form der Firmvorbereitung

Ehrenamtliche Firmbegleiter, die häufig eine Familie haben, sind wohl leichter für die Begleitung einer wöchentlichen Firmstunde zu gewinnen als für die Mitarbeit im Rahmen von Firmwochenenden[11]. Es ist zudem die Frage zu stellen, ob die Pfarre über eine genügende Zahl von Mitarbeitern mit ausreichender methodischer Erfahrung aus der Jugendarbeit verfügt, um Firmwochenenden tatsächlich zum großen Erlebnis werden zu lassen.

3.3 Das Firmalter

Schon die Firmung mit zwölf Jahren fällt in die Anfangsphase der Pubertät und damit in eine schwierige Umbruchzeit im Leben der jungen Menschen. Bei einer Erhöhung des Firmalters, etwa auf 14 Jahre, tritt die pubertäre Problematik noch stärker in den Vordergrund. Aus dieser Tatsache können allerdings sehr unterschied-

[11] Es kommt nicht von ungefähr, daß im Vorwort des Werkbuchs von Manfred Zacher der Gemeindereferentin und einem Pfarrer besonderer Dank ausgesprochen wird, da ohne ihre Hilfe die Wochenendseminare nicht hätten stattfinden können; vgl. *Zacher*, Katechese, 5.

liche Konsequenzen abgeleitet werden. Die einen plädieren gerade deshalb für die Firmung in diesem Alter, wo die notwendige Neuordnung der Lebensvollzüge unweigerlich zu Orientierungsschwierigkeiten und Konflikten führt. „Wenn Glaube zu gelingendem Leben verhelfen will, ist es sinnvoll, daß jungen Menschen in einer solchen Lebenssituation gezielte Hilfen gegeben werden."[12] Andere entschließen sich aufgrund der praktischen Schwierigkeiten in der Firmvorbereitung zu einem weiteren Hinaufsetzen des Firmalters. „So wie der Bauer den Samen nicht auf einen festgefrorenen Boden sät, sondern wartet, bis der Boden aufgetaut und weich ist, so suchte man einen Zeitpunkt für die Firmung, an dem die Jugendlichen offener für religiöse Fragen sind", berichtet die Pastoralassistentin einer Wiener Pfarre, in der man nach mehrmaligem Aufschub aufgrund frustrierender Erfahrungen mit den Firmlingen inzwischen bei 16 Jahren angelangt ist[13].

Die Herausforderungen an die Firmbegleiter wachsen jedenfalls mit steigendem Firmalter. Es ist noch relativ leicht, erwachsene Mitarbeiter zu finden, die mit Zwölfjährigen umgehen können. Sogar eine Mitarbeit von Eltern ist in dieser Altersphase noch möglich[14]. Je stärker dann der Ablösungsprozeß von der Autorität der Eltern zum Tragen kommt, desto mehr ist damit zu rechnen, daß die Firmlinge ihre Abwehrhaltung auch auf die Firmbegleiter übertragen, die ihnen als Autoritäten der Erwachsenenwelt gegenübertreten. Auch eine Überbrükkung der Phase der Pubertät läßt die Ansprüche an die Firmbegleiter in methodischer wie theologischer Hinsicht keineswegs sinken. Es ist keine Kleinigkeit, Glaubensgespräche mit kritischen, aufgeweckten Siebzehnjährigen zu führen.

4. Last und Lust der Entscheidung

Die Entscheidung über die Gestaltung der Firmpastoral in einer Pfarre mag nun als reichlich komplizierte Angelegenheit erscheinen. So mancher mag sich sagen: Warum sollen wir uns den Kopf zerbrechen – sollen doch die zuständigen Referate und Stellen etwas Brauchbares

[12] *H. J. Frisch,* Wohin der Geist uns treibt. Kursbesuch zur Vorbereitung auf die Firmung. Handreichung für den Katecheten, Düsseldorf 1989, 13. In diesem Zusammenhang spielt die Deutung der Firmung als Übergangsritus im kulturanthropologischen Sinn eine wichtige Rolle, wie übrigens auch in der parallelen Diskussion zur Konfirmation, vgl. *P. C. Bloth,* Die Konfirmation, in: *P. C. Bloth* u. a. (Hg.), Handbuch der Praktischen Theologie Bd. 3, Gütersloh 1983, 173ff.

[13] *I. Streit,* Firmung erst ab 16?, in: Kirchenzeitung-Extra, 13. 2. 1992, III, Linzer Kirchenzeitung (vom 13. 2. 1992).

[14] In einigen Landpfarren in Salzburg und Oberösterreich wird ein Konzept praktiziert, das die Firmvorbereitung grundsätzlich in die Verantwortung der Eltern legt, vgl.: *J. Baumgartner,* Wie Eltern mithelfen können: ebd. II, oder: *M. Eilmannsberger,* Gemeindekatechese am Beispiel Firmung, Diplomarbeit masch., Linz 1989.

ausarbeiten. Doch sind nicht gerade in dieser Frage die Pfarren selbst die kompetente Instanz? Sie kennen ja am besten ihre Situation.

Den Pfarrgemeinden fällt gerade hier eine Rolle innerhalb der umfassenden Evangelisierungsaufgabe der Kirche zu, in der sie heute unersetzbar sind. Klemens von Alexandrien meinte, damit Menschen auf den Geschmack des Christseins kämen, solle man sie ein Jahr im Haus eines Christen leben lassen. Lange Zeit stellte die abendländische Christenheit dieses Haus dar, später dann ein christlich geprägtes Milieu. Nun werden es in zunehmendem Maß die Gemeinden sein, die diese Aufgabe der Beheimatung übernehmen. Die Firmvorbereitung ist eine große Chance, junge Menschen für einige Zeit in dieses Haus einzuladen, ihnen ein Angebot zum Mitleben zu machen. Wo mit der Möglichkeit des schulischen Religionsunterrichts ohnehin ein breites Feld zur Vermittlung religiösen Wissens gegeben ist, kann „Firmunterricht" im engeren Sinn ruhig in den Hintergrund treten. Die Firmvorbereitung sollte bewußt als Chance wahrgenommen werden, eine Begegnung der Firmlinge mit dem kirchlichen – konkret dem pfarrlichen – Leben zu ermöglichen. Wenn diese Begegnung nicht von Dauer ist, darf das keineswegs einseitig den Firmlingen angelastet werden. Es ist auch ein Signal zum Nachdenken darüber, wie einladend die Pfarrgemeinde eigentlich für junge Menschen ist, wieweit diese hier Raum zum Leben und Atmen finden.

Was die Entscheidung zu einem lustbetonten Akt machen könnte, ist zudem das Bewußtsein, daß sich die Pfarrgemeinde hierin als eigenständiges Subjekt des kirchlichen Lebens erweist. Sie erlebt, daß sie mehr ist als eine weisungsabhängige Filiale einer großen Institution. Sie aktualisiert sich als ein Ort, wo die Kirche in ihrer ganzen Fülle lebendig ist.

Michael N. Ebertz

Riten – des Übergangs und der Initiation: anthropologisch und soziologisch gesehen

Haben Initiations-Riten heute überhaupt noch eine „Daseinsberechtigung"; können sie auf Verständnis bei den Menschen stoßen; erreichen sie das, was mit ihnen eigentlich gemeint ist? Sicher ist, daß die christlichen Riten unter dem Rationalismus der Aufklärung ebenso leiden wie das Verständnis für Riten in anderen Religionen. Gleichzeitig ist aber bei vielen Menschen eine Sehnsucht vorhanden, den Beginn wichtiger Lebensphasen u. ä. durch Riten des Übergangs und der Initiation zu feiern. Diese Zusammenhänge werden im folgenden zu erhellen versucht. *red*

Im Zuge einer wachsenden Rationalisierung und Intellektualisierung der Verhältnisse der Menschen zur Natur, zu den Mitmenschen und zu sich selbst wurde der Ritus Zug um Zug auf die Schattenseite der Geschichte gedacht. Als archaisches Relikt delegitimiert, hatte man ihn zum Vernunftwidrigen schlechthin gestempelt, als Regieanweisung der „heiligen Gaukler" zur Lüge (d'Holbach), als frommes Spielwerk zum moralisch unwerten „Afterdienst" (Kant), als Kollektivopium zur Ideologie (Marx und Engels), d. h. zur Sprach-, Handlungs-, Revolutions- und Emanzipationsblockade (M. Bloch), sodann als universelle Zwangsneurose zur Krankheit (Freud). Doch aller kirchenexternen Religionskritik zum Trotz hat sich der Ritus zäh behauptet, innerhalb und außerhalb der Kirchen.

Umso mehr schien er in der jüngeren Zeit nicht wenigen Vertretern der katholischen Theologie, die durch den „Feuerbach" gegangen, mit der Konfession des Wortes konfrontiert und weitgehend „kirchenunabhängig" in die Institutionen der diskursiven Wissenschaft eingebunden sind[1], das „Gesunde", „Befreiende" und „Wahre" ihres Glaubens eher zu verstellen als zu unterstreichen. Eine solche Haltung scheint auch bei denjenigen – nahezu ausschließlich theologisch sozialisierten – Klerikern anzutreffen zu sein, welche die kirchlichen Riten ethisieren und verkopfen, mit „erläuternden und kommentierenden Reden"[2] umstellen und dabei womöglich die Kontrolle des körperlichen Ausdrucks, ihrer Gestik und Mimik, vernachlässigen; die der Tatsache mit Unverständnis begegnen, daß manche Mitglieder der Kirche jede Interaktion mit ihr vermeiden und ihre Mitgliedschaft erst dann benutzen, „wenn feststeht, daß keine Interaktion mehr in Betracht kommt: bei ihrer Beerdigung"[3]; die irritiert davon sind, daß mehr Menschen eine kirchliche Eheschließung wünschen und ihre Kinder taufen lassen als darüber hinaus sichtbar mit der Kirche verbunden und in der Lage zu sein, „ihr Gläubigsein zu verantworten, d. h. in Worte zu fassen"[4]. Weshalb nur lassen Menschen ihre Kinder taufen und sie darüber, so fragen nicht wenige, in die Gemeinschaft der Gläubigen einfügen, ohne wirklich gläubig zu sein? Weshalb lassen sie sie an kirchlichen Initiationssakramenten teilnehmen, ohne sich und ihre Kinder faktisch auf die kirchlichen Werte und Normen zu verpflichten?

Diese Fragen sind, wenn nicht falsch, so doch zumindest insofern einseitig – abstrakt dogmatisch – gestellt, als sie den Realitätsbezug des Ritus, d. h. seine Funktion und Bedeutung, die er insbesondere für eine große Zahl theologischer Laien hat, ebenso ausblenden wie den modernen gesellschaftlichen Kontext der Kirche, in dem diese Laien an Macht gewonnen haben. Es mag deshalb nützlich sein, einige grundlegende Facetten zu akzentuieren, welche aus soziologisch-anthropologischer Sicht dem Ritus abgewonnen wurden, um dann einige Fragen zu formulieren, welche die kirchliche Initiations-Riten-Praxis betreffen.

1. Riten

Riten bzw. Rituale werden zwar häufig als expressives, rein „darstellendes Handeln"

[1] *F.-X. Kaufmann,* Theologie zwischen Kirche und Universität, in: Theologische Quartalschrift 171 (1991) 265–277, 271.

[2] *B. Hanssler,* Politik statt Kult?, in: Studienkreis Kirche und Befreiung (Hg.), Politische Denaturierung von Theologie und Kult, 63–81, 67.

[3] *N. Luhmann,* Funktion der Religion, Frankfurt 1977, 300.

[4] *E. Henau,* Warum heiratet man kirchlich? Theologische Überlegungen zu einer empirischen Untersuchung, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 140 (1992) 68–74, 71.

begriffen und einer zweiten Grundform des sozialen Handelns, dem sachorientierten, „produktiven Handeln" gegenübergestellt, „das auf die Schaffung des Lebensunterhalts ausgerichtet ist, auf die Sorge für Nahrung, Kleidung, Wohnung, auf den Schutz gegen Vernichtung oder Abhandenkommen des gewonnenen Lebensunterhaltes, vor Tieren, Einbrechern und Feinden"[5]. Eine solche – letztlich dualistische – Unterscheidung erscheint nicht unproblematisch, wissen wir doch, daß Riten aus dem Vorgang des Sorgens um das „tägliche Brot" ebensowenig ausgeklammert sind wie aus den Maßnahmen des Schützens gegen die natürlichen, sozialen und psychischen Widrigkeiten des Lebens.

Im Gegenteil. Als Teil solcher und anderer Lebenssorgen haben Riten seit jeher eine bedeutende Rolle gespielt. Wenn etwa die Trobriander vor dem Hochseefischfang einen Opfer- und Beschwörungs-Ritus vollziehen[6], schwangere Bäuerinnen der Toskana zur Madonna del Parto in der Nähe von Monterchi pilgern, um dort ein Licht aufzustellen[7], oberösterreichische Mädchen im Mühlviertel am sogenannten Bettstaffel-Treten teilnehmen, um „den Zukünftigen" ausmachen zu können[8], Jugendliche in schwerer Krankheit marianische Riten erwägen[9] oder Skipper im Frühjahr einen Pfennig unter den Mastfuß ihres Schiffes legen, um die für Seestürme verantwortlichen Mächte günstig zu stimmen[10], geht es ihnen weniger – wenn überhaupt – um ein darstellendes Tun. Viel mehr geht es ihnen um die Bewältigung von Unsicherheitslagen, also um die Absicherung extra-empirischer, d. h. zweck-mittelrational nicht (völlig) beherrschbarer Momente der Handlungssituation. Obwohl die Trobriander Einsichten in Kausalverhältnisse des Hochseefischfangs haben, die Bauern, welche an einer Flurprozession teilnehmen, niemals auf die Idee kämen, Aussaat, Jäten, Pflügen usw. durch Riten zu ersetzen[11], schwerkranke jugendliche Rosenkranzbeter ärztliche Hilfe nicht verschmähen, Skipper über meteorologische Kenntnisse verfügen und Leistungssportler, die den Ball oder Torbalken beschwören oder vor dem Wettkampf das Kruzifix berühren, ihr Training fortsetzen, greifen sie auf kollektive, zumeist über Generationen hinweg eingelebte rituelle Handlungsmuster zurück. Sie geben ihnen die Vorstellung, nicht tatenlos einem folgenreichen und nie völlig berechenbaren Ergebnis ausgeliefert zu sein. Riten kommen „stets ergänzend zum zweckdienlichen Handeln hinzu", das eben selten ausreicht, bestimmte Handlungsrisiken unter Kontrolle zu halten[12], Riten sind, anthropologisch gesehen, nicht in dramatischen Interessen, sondern in den „Interessen der Ohnmacht"[13] verankert, die das „Problem der Weltunvollkommenheit"[14] auf der Handlungsebene sichtbar macht und tendenziell allem Handeln anhaf-

[5] *W. Siebel*, Freiheit und Herrschaftsstruktur in der Kirche, Berlin 1971, 22. Eine andere Variante ist, Riten bzw. Rituale als nicht ohne weiteres rational begründbare, manchmal sogar inhaltslose Verhaltensmuster und stereotype Bewegungsabläufe zu bezeichnen, wie z. B. eine Parlamentsdebatte über Entscheidungen, die bereits entschieden sind, oder geregelte Bewegungsabläufe im Sport: vgl. *K. Heinemann*, Einführung in die Soziologie des Sports, Schorndorf [2]1983, 53f, 193.

[6] *B. Malinowski*, Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften, Frankfurt 1973, 193f.

[7] *V. Dini* und *L. Sonni*, Volksglaube in der Toskana. Vorstellungswelt und Realität in der agro-pastoralen Kultur, Pfaffenweiler 1988.

[8] *I. Mörth*, Zwischen „Aberglauben" und „Ideologie". Aspekte von Alltagsreligiosität am Beispiel Österreich, in: *M. N. Ebertz* und *F. Schultheis* (Hg.), Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern, München 1986, 88–98, 96.

[9] In einem explorativen Interview hielten einige der jugendlichen kirchennahen Gesprächspartner, die ansonsten eher defensive Distanzen gegenüber der traditionellen katholischen Marienverehrung erkennen ließen, den Vollzug eines marianischen Ritus, etwa einer Wallfahrt oder des Rosenkranzgebets, für denkbar, allerdings nur bei schwerer Krankheit; s. *M. N. Ebertz*, Maria in der Massenreligiosität. Zum Wandel des popularen Katholizismus in Deutschland, in: *ders.* und *F. Schultheis* (Hg.), 65–83, 69.

[10] *K. Heinemann*, 61; dort auch weitere Beispiele aus dem – hinsichtlich seines Ausgangs unberechenbaren – Wettkampfsport.

[11] Vgl. – mit vielen Beispielen – *W. Hartinger*, Religion und Brauch, Darmstadt 1992, 143, passim.

[12] So – im Anschluß an A. Gehlen und F. H. Tenbruck – *A. Hahn*, Kultische und säkulare Riten und Zeremonien in soziologischer Sicht, in: Anthropologie des Kults, Freiburg – Basel – Wien 1977, 51–81, 60.

[13] *A. Gehlen*, Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt, Berlin 1940, 447ff.

[14] *M. Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen [5]1972, 318.

tet – als äußere Erfolgsunsicherheit und als innere Ungewißheit[15].

Riten haben also nicht primär Darstellungs- oder Ausdrucks-, sondern Handlungs(sinn)-bedeutung. Sie beseitigen zwar nicht die Ohnmacht und sie garantieren auch nicht das Glück, aber sie offerieren zumeist traditional legitimierte, scheinbar unveränderliche, jedenfalls kollektiv normierte und insofern überpersönlich getragene Programme zur Handlungsermächtigung und Sinngebung[16]. Indem sie sozial bestätigte Verfahrensweisen für Situationen vorschreiben oder anbieten, „in denen sonst nichts zu tun ist"[17], verhelfen sie Individuen und sozialen Einheiten dazu, sich selbst zu überhöhen, ihre eigene Singularität und die „Schwelle zum Heiligen" zu überschreiten[18]. Damit setzen sie einen extra-empirischen, „transzendenten" und – wie auch immer gedachten – beeinflußbaren Adressaten voraus, sind also mit – oft „untergründigen" mythischen – „Annahmen über die Verfaßtheit der Welt und die in ihr wirkenden Kräfte verknüpft"[19].

In – freilich nicht allein und immer weniger kirchlich eingehegten – Riten manifestiert sich der auch noch in der modernen Gesellschaft dicht greifbare, gleichwohl oftmals verschämt ignorierte Tatbestand, daß sich die soziale Wirklichkeit nicht auf menschliche Mitspieler beschränkt[20]. Zwar können technische und wissenschaftliche Fortschritte, ein expandierendes soziales Sicherungssystem, der Ausbau staatlicher und parastaatlicher Überwachungsorgane und das wachsende Angebot an bio-, psycho- und soziotherapeutischen Formen der Krisenbewältigung ehemals ritenträchtige „Handlungsvakua"[21] unter Kontrolle bringen, ausfüllen und verschieben und insofern eine funktionale Ritenkonkurrenz etablieren – eine Funktion, die im übrigen auch für die immer breiter zugänglich gewordenen Drogen gilt[22]. Aber jene Prozesse der Rationalisierung und Intellektualisierung der Verhältnisse der Menschen zur Natur, zu den Mitmenschen und zu sich selbst können Restrisiken nie restlos beseitigen. Im Gegenteil treiben moderne Techniken, unübersichtliche gesellschaftliche Verflechtungen und Komplexitäten selbst immer wieder neue Unsicherheitslagen hervor[23]. Menschwerden und Menschsein bleibt – von der einfachen, unmittelbaren Interaktion über das dauerhafte Zusammenleben in überschaubaren Gruppen bis hin zum Zusammenhandeln in anonymen Organisationen und Staatsgesellschaften, von Integrations- bis hin zu Solidaritätserfordernissen[24], von der Zeugung bis zum Tod – nach wie vor ein riskantes, „abenteuerliches", wenn nicht bedrohliches Unterfangen. Der Bedarf an Riten als „symbolisch durchgeformte Routinen der Grenzüberschreitung"[25] dürfte deshalb nie gestillt sein.

Das schließt nicht aus, daß konkrete rituelle Handlungsmuster, die ursprünglich auf die aktive Bewältigung von Situationen gerichtet sind, in denen die Umstände des Handelns nur begrenzt kontrollierbar sind, an

[15] *F. H. Tenbruck,* Geschichtserfahrung und Religion in der heutigen Gesellschaft, in: *ders. u. a.* (Hg.), Spricht Gott in der Geschichte?, Freiburg 1972, 9–94, 20ff; 43ff; vgl. auch *C. Geertz,* Dichte Beschreibung, Frankfurt 1983, bes. 61ff, wo er drei typische Grenzlagen des Menschen entfaltet: Grenzen seiner analytischen Fähigkeiten, seiner Leidensfähigkeit und seiner ethischen Sicherheit; ferner *T. Luckmann,* Riten als Bewältigung lebensweltlicher Grenzen, in: Schweizer Zeitschrift für Soziologie 3 (1985) 535–550.

[16] Vgl. hierzu *C. Geertz,* 66.

[17] *A. Hahn,* 67.

[18] *H.-G. Soeffner,* Rituale des Antiritualismus – Materialien für Außeralltägliches, in: *ders.,* Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2, Frankfurt 1992, 102–130, 127.

[19] *A. Hahn,* 63. Zum Zusammenhang von Ritual und Mythos s. auch *P. L. Berger,* Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt 1973, 40. Auf untergründige Mythen und Glaubensvorstellungen machen aufmerksam *D. Martin,* A Sociology of English Religion, London 1967; *R. Towler,* Konventionale und alltägliche Religion in Großbritannien, in: *M. N. Ebertz* und *F. Schultheis* (Hg.), 134–140, 134.

[20] Zahlreiche Beispiele hierfür sind zusammengetragen in *M. N. Ebertz* und *F. Schultheis,* Populare Religiosität in der modernen Gesellschaft. Kontinuität, Pluralität und Visibilität, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 11 (1986) 62–79, bes. 70ff.

[21] *A. Hahn,* 73.

[22] Funktionale ist von einer strukturellen Ritenkonkurrenz (z. B. durch die „Jugendweihe") zu unterscheiden.

[23] Vgl. *U. Beck,* Risikogesellschaft, Frankfurt 1986; *W. R. Dombrowsky,* Katastrophen – Schicksalsschläge oder Menschenwerk. Gegenstand und Ergebnisse der Katastrophenforschung, in: Gegenwartskunde 42 (1993) 19–39.

[24] „Solidaritätsrituale" sind deshalb von „Krisenritualen" nicht zu trennen; s. dagegen den ansonsten sehr informativen Artikel von *B. Lang,* Kleine Soziologie religiöser Rituale, in: *H. Zinser* (Hg.), Religionswissenschaft. Eine Einführung, Berlin 1988, 73–95, 80ff.

[25] *H.-G. Soeffner,* 107.

Plausibilität verlieren, erodieren oder ganz verschwinden können wie Gewittergebete[26]; sie können auf eine Spielfunktion reduziert werden[27], zur bloßen Sitte oder zum Brauch[28] oder eben auf eine reine – womöglich noch auf Werturteile einer Gemeinschaft bezogene[29] – Darstellungsfunktion: Das Tragen von Halskreuzen oder Madonnenmedaillen, die gesegnet wurden, um göttlichen bzw. quasigöttlichen Schutz zu erlangen, wird zum bloßen Dekor oder zur Dokumentation einer Gruppenzugehörigkeit wie die Rückenstikker der Rocker oder die Tätowierungen der Sandler[30]; das Anstecken und Tragen des Eherings am vierten Finger, was die Herzlichkeit der Ehe befördern und vor aller Herzlosigkeit schützen sollte, da man glaubte, daß von jenem Finger die Adern zum Herzen gehen, reduziert sich auf ein Werte-Symbol des Verheiratetseins. Solche darstellenden Handlungsmuster sind (noch) keine Riten (mehr) im hier gemeinten Sinn; sie können diese begleiten, können aus ihnen hervorgehen, müssen dies aber nicht. Sie sind „Zeremonien" und kommen – wie die grüßende Verneigung oder die Pflege bestimmter Geselligkeitsstile – auch außerhalb von Riten vor[31].

[26] Siehe *H. D. Kittsteiner,* Gewissen und Geschichte. Studien zur Entstehung des moralischen Bewußtseins, Heidelberg 1990, bes. 25ff; vgl. auch *R. Sprandel,* Mentalitäten und Systeme. Neue Zugänge zur mittelalterlichen Geschichte, Stuttgart 1972.

[27] Ein Extremfall nicht nur der Reduktion, sondern auch der Verkehrung von Riten stellt Karneval oder Fastnacht dar; s. *N. Schindler,* Karneval, Kirche und verkehrte Welt, in: Jahrbuch für Volkskunde N. F. 7 (1984) 9–57. Auf die Spielfunktion von Riten macht *B. Lang,* 82ff, aufmerksam; s. ergänzend auch *R. Caillois,* Die Spiele und die Menschen. Maske und Rausch, Frankfurt – Berlin – Wien 1982, mit der Unterscheidung von vier Grundkategorien des Spiels (Agon, Alea, Mimicry, Ilinx).

[28] Zur Unterscheidung von ‚Brauch' und ‚Sitte' s. meinen Artikel Sitten und Gebräuche, in: Wörterbuch des Christentums, Gütersloh – Zürich 1988, 1152–1153.

[29] Hierin liegt nach Meinung von *I. Paul,* Rituelle Kommunikation, Tübingen 1990, 21f, die Bedeutung ritueller Kommunikationsvorgänge.

[30] *R. Girtler,* Vagabunden in der Großstadt, Stuttgart 1980.

[31] S. hierzu insbesondere die Mikro-Studien von *E. Goffman,* etwa: Das Individuum im öffentlichen Austausch, Frankfurt 1974, 97ff, passim; oder: Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation, Frankfurt 1973; ferner *J. R. Bergmann,* Klatsch. Zur Sozialform der diskreten Indiskretion, Berlin – New York 1987; vgl. auch meinen im Anschluß an G. Simmel verfaßten Aufsatz: Zwischen Sachlichkeit und Intimität, oder: Wie ist Geselligkeit möglich?, in: *W. Kleine* und *W. Fritsch* (Hg.), Sport und Geselligkeit, Aachen 1990, 17–40.

2. Übergangs-Riten

Nach dem bisher Gesagten ist es nicht zufällig, daß alle Menschengesellschaften Riten gerade für solche Situationen hervorgebracht haben, die durch sozialen Statuswechsel und soziale Umstrukturierung charakterisiert sind: „bei der Geburt, der Kindheit, der sozialen Reife, der Verlobung, der Heirat, der Schwangerschaft, der Vaterschaft, der Initiation in religiöse Gesellschaften oder beim Begräbnis"[32]. Unter solchen „rites de passage" sind spezifische rituelle Handlungssequenzen zu verstehen, welche die Überschreitung kritischer Schwellen des Lebens – auch den Übergang in sakrale Zonen[33] – symbolisch dicht zum Ausdruck bringen, sozial begleiten, damit von einer Existenzform, Rolle, Identität oder Gruppenstruktur zu einer anderen hinführen. Insbesondere sind sie „dazu bestimmt, die übernatürlichen Gefahren zu vermeiden, die der Moment der Schwebe zwischen dem alten und dem neuen Zustand für die Betroffenen oder die ganze Gemeinschaft mit sich bringen könnte"[34].

Da für den einzelnen wie für die Gruppe „leben" bedeutet, immer wieder (neue, typische) Grenzen zu überwinden, sich dabei „unaufhörlich aufzulösen und neu zu bilden, den Zustand und die Form zu verändern, zu sterben und wiedergeboren zu werden; es bedeutet: zu handeln, dann innezuhalten, zu warten und sich auszuruhen, um dann von neuem zu handeln, aber auf andere Weise"[35], sind Passage-Riten oft nach dem Gleichnis von Tod und Wiedergewinnung des Lebens schematisiert und lassen sich analytisch

[32] *A. van Gennep,* Die Übergangsriten, in: *C. A. Schmitz* (Hg.), Religions-Ethnologie, Frankfurt 1964, 374–389, 376; s. jetzt das gesamte Buch in deutscher Übersetzung aus dem Französischen: Übergangsriten – les rites de passage, Frankfurt – München 1986.

[33] In der Vergangenheit waren z. B. die Eintritte vom Alltag in den Gottesdienst(raum) stärker ritualisiert, als es heute die Regel ist: „Weihwasser nehmen, leise sein, Mütze ab (bei Jungen) oder Kopfbedeckung auf (bei Frauen), Kniebeuge, Hinknien. In der Architektonik vieler Kirchen läßt sich studieren, wie man versucht hat, das Übergangsproblem zu lösen, wie vermittelt oder unvermittelt der Übergang stattfinden kann: durch Vorräume, -höfe, Eingangsräume"; so *H.-W. Eichelberger,* Alltag im Gottesdienst. Wie kommt „das Leben" im Gottesdienst vor?, in: Gottesdienst 23 (1989) 89–91, 90.

[34] *M. Panoff und M. Perrin,* Taschenwörterbuch der Ethnologie, München 1975, 259.

[35] *A. van Gennep,* 385.

nach präliminären oder Trennungs-Riten („rites de séparation"), liminären oder Zwischen-Riten („rites de marge") und postliminären oder Aufnahme-Riten („rites d'agrégation") unterscheiden. Trennungs-Riten, Zwischen-Riten und Aufnahme-Riten können im rituellen Ensemble der Übergänge unterschiedlich ausgefaltet sein, z. B. Aufnahme-Riten stärker im Heirats-, Trennungs-Riten stärker im Todesfall, allerdings auch verkümmern. Passage-Riten sind darüber hinaus auch noch mit anderen Riten-Sorten verknüpft, die jeweils ihren situationsspezifischen Sinn unterstreichen: Heirats-Riten mit Fruchtbarkeits-Riten, Geburts-Riten mit „Riten des Schutzes und der Voraussage", Begräbnis-Riten mit „Abwehr-Riten" usw., und zwar „zuweilen so eng, daß man nicht weiß, ob z. B. eine Einzel-Rite eine Schutz-Rite oder eine Trennungs-Rite ist"[36].

In der modernen Gesellschaft stellt zweifellos der Tod die entscheidende Grenzsituation dar, welche die im Alltag übliche Gewißheitshaltung am radikalsten in Frage stellt, die soziale Existenz am stärksten mit „Unwirklichkeit" bedroht, einer rationalen Beherrschung am unzugänglichsten und am häufigsten rituell – kirchlich oder außerkirchlich – zu begleiten ist[37]. Freilich ist noch an andere Gelegenheiten zu denken, bei denen das Individuum ungesicherte Übergänge vollzieht bzw. sich auf neue riskante Zugehörigkeiten und Loyalitäten verpflichtet: bei der Aufnahme in eine Familie, in einen Stamm oder in ein Volk, beim Schuleintritt, beim Beitritt zum Militär, beim Abschluß eines Studiums, beim Antritt einer neuen Arbeitsstelle, bei einer Beförderung, beim Beitritt zu Berufsständen, religiösen, therapeutischen und Freizeitgruppen, beim Wohnungs- oder Wohnortswechsel, beim Aufstieg in eine neue soziale Klasse, anläßlich einer Reise, beim Ein- oder Austritt aus totalen Institutionen (z. B. Gefängnis oder Altenheim), am Ende eines Berufslebens, beim Wechsel der Zeitperioden (vom Tag zur Nacht, von der einen zur anderen Jahreszeit, vom alten Jahr zum neuen), bei sonstigen kritischen Lebensereignissen (Krankheit, Unfall, Schwangerschaft, Fehlgeburt, Abtreibung, Ehescheidung, Prüfungen, Arbeitslosigkeit), bei Abschieden aller Art[38].

Viele der bekannten Religionen lassen zwar das Individuum bei der Überschreitung kritischer Schwellen nicht allein und helfen auch sozialen Gruppen mit einem umfangreichen Repertoire solcher Passage-Riten, die Aufgaben der sozialen Umstrukturierung zu bewältigen[39]. Doch häufig sind die Betroffenen auch bei der Bewältigung zahlreicher, in einer mobilen, differenzierten Gesellschaft sich häufender Statuspassagen und Umstrukturierungen auf sich selbst gestellt. Die Durchführung einer Migration beispielsweise „is a transition with little or no prescribed rituals" [40]. Auch kann die faktische soziale Verbindlichkeit religiöser Riten dann erschüttert werden, wo – wie in modernen, d. h. funktional differenzierten, weltanschaulich pluralisierten und individualisierten Gesellschaften[41] – die Umstände der einzelnen so vielfältig und „unvergleichbar werden, daß kollektiv bereitliegende rituelle Handlungsangebote keine hinlängliche Verbindung mit den Problemen der Ritenbedürftigen behalten"[42], zumal traditionelle religiöse Systeme in modernen Gesellschaften an Macht verlieren, die Lebens- und Problemlagen der einzelnen zu strukturieren. Und wo das religiöse Ritual, in Anpassung an die Moderne, eine Diversifizierung erfährt, wie in der kirchlichen Sterbe- und Totenliturgie, wird es ebenfalls

[36] *A. van Gennep*, 382f. Im „Erdwurf" im Rahmen des christlichen Beerdigungsritus kann noch ein „Rest einer Art ‚Abwehrzauber'" gesehen werden, so *E. E. Lau*, Die Riten um Sterben und Tod in soziologischer Perspektive, in: Liturgisches Jahrbuch 24 (1974) 2–12, 6.

[37] *P. L. Berger*, 24; vgl. *W. Fuchs*, Todesbilder in der modernen Gesellschaft, Frankfurt 1969, 51.

[38] Vgl. *A. Bellebaum*, Abschiede. Über Trennungen im Leben, Wien 1992.

[39] Dies gilt selbst für „neureligiöse" Gemeinschaften wie die Vereinigungskirche oder die Scientology-Kirche; s. *A. Schönberger*, Ritus/Ritual, in: Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen, Freiburg – Basel – Wien 1990, 893–896, 896. – Es kam nicht von ungefähr, daß in den realsozialistischen Ländern Konkurrenzriten (Namensweihe, Jugendweihe, Trauung, Bestattung) auch und gerade um die typischen Wendepunkte des Lebens etabliert wurden; s. *K. Richter*, Riten und Symbole in der Industriekultur am Beispiel der Riten im Bereich des Sozialismus, in: Concilium 11 (1977) 108–113.

[40] *C. E. Sluzki*, Migration and Family Conflict, in: Family Process 18 (1979) 379–390, 382; vgl. *E. M. Leyer*, Migration, Kulturkonflikt und Krankheit, Opladen 1991, 38.

[41] Siehe M. N. Ebertz, Vom Schicksal zur Wahl kirchlicher Religiosität, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 34 (1991) 146–154.

[42] *A. Hahn*, 73.

relativiert und droht seinerseits an Eindeutigkeit, Verbindlichkeit und Orientierungskraft zu verlieren[43].

In einem solchen Dilemma der Inkompatibilität von individualisierten Lebenslagen und Lebensgeschichten einerseits und traditionellem religiösem Ritualsystem andererseits erleidet dieses, auch noch relativiert durch konkurrierende Ritualanbieter, Einbußen an Plausibilität, und die einzelnen Menschen gehen zu ihm auf Distanz. Diese manifestiert sich z. B. in der Nachfrage nach freien Beerdigungsrednern oder in ad hoc komponierten Individual-Riten, die, nur für wenige gültig, kaum soziale Bestätigung finden[44] und seitens der offiziellen Vertreter des Religionssystems auf Ignoranz, Duldung oder Ablehnung stoßen können. Dann, wenn jene „Individual-Ritualisten" die technische und symbolische Infrastruktur der Kirchen beanspruchen[45] – spätestens bei der Feier der Eheschließung –, kann heute jeder Geistliche erleben, wie die von den Riten transportierten symbolischen Bilder sich aus ihren überlieferten, ursprünglich festgefügten Vorstellungswelten zu lösen beginnen, flottieren und individualsynkretistisch mit Elementen aus anderen Deutungstraditionen verbunden werden[46].

Eine andere Variante der Distanz findet in Ritensurrogaten ihren Ausdruck oder darin, das ehemalige Obligationsverhältnis zu den religiösen Ritenanbietern überhaupt in ein hochgradig selektives „Marktverhältnis" zu überführen. Es kommt deshalb nicht von ungefähr, daß sich in der modernen Gesellschaft manifeste Religion auch von Kirchenmitgliedern „zu einem wesentlichen Teil um die Passage-Riten ansiedelt"[47], vorzugsweise um diejenigen, auf welche die traditionellen Hüter der Religion ein Monopol besitzen und die eine gewisse Relevanz und Plausibilität im Lebensvollzug der Alltagsmenschen besitzen. Dies kann die relativ ungebrochene Nachfrage nach den lebens- und insbesondere familienzyklischen Passage-Riten der Taufe, der Hochzeit und des Begräbnisses, aber auch nach der Teilnahme an kirchlichen Weihnachts-Riten am Jahresübergang erklären. Für viele theologische Laien ist Religion eben weniger als für die Theologen und Kirchenmänner eine Angelegenheit des Redens und Denkens, denn des Handelns[48]. Umgekehrt: Wo jene lebenspraktische Relevanz und soziale Plausibilität nicht (mehr) oder immer weniger gegeben ist bzw. gesehen wird, ist die Ritualnachfrage – z. B. nach Sonntagsgottesdiensten[49], nach der Beichte und zunehmend auch nach der Firmung[50] –

[43] So die Kritik von *G. Schmied*, Die Sterbe- und Totenliturgie nach dem II. Vaticanum, in: *H. Becker u. a.* (Hg.), Im Angesicht des Todes, St. Ottilien 1987, 181, 205; s. auch *A. Gerhards*, Eschatologische Vorstellungen und Modelle in der Totenliturgie, in: *ders.* (Hg.), Die größere Hoffnung der Christen, Freiburg – Basel – Wien 1990, 147–158.

[44] Eine Extremform von Individualriten sieht *A. Hahn*, 72, in „einem großen Teil der Neurosen", in der Herausbildung solcher Verhaltensmuster, welche die Handlungspartner dann „als interaktionsstörende Tics, als Absonderlichkeiten, im schlimmsten Falle sogar als Krankheit oder Verbrechen" empfinden.

[45] Vgl. in diesem Zusammenhang die neueste religionssoziologische Jugendstudie, die auf die „ungebrochene Attraktivität" kirchlicher Sakralräume verweist: „Die bunten Fenster, extreme Lichteffekte, kunsthistorisch Interessantes, ergreifende Orgelmusik, der behagliche Modergeruch . . . , rührende Szenen . . . und die intime ‚heimelige' Atmosphäre machen den Kirchenraum zu einem echten Gesamtkunstwerk" mit hoher Erlebnisqualität; so *H. Barz*, Postmoderne Religion. Die junge Generation in den Alten Bundesländern, Opladen 1992, 58f.

[46] Vgl. *H.-G. Soeffner*, Die unsichtbare Religion, in: Soziologische Revue 16 (1993) 1–5, 4. – *E. Henau*, 69, verweist etwa darauf, daß Brautleute „selbst die Feier gestalten" wollen, indem sie „sowohl aus kirchlich-biblischen als auch religiös-profanen Quellen schöpfen", „Natursymbolik ohne christlichen Bezug" akzentuieren, die „Figur Christi" peripherisieren und „eine idyllische und unrealistische Sprechweise über Liebe sowie sehr privatisierte Gefühlsäußerungen" präferieren – oft mit Duldung einer „großen Zahl von Pfarrern", immer öfter mit Ablehnung einer wachsenden Zahl von Vertretern einer „rigorosen Pastoral".

[47] *F.-A. Isambert*, Empirische Vielfalt und ideologische Geschlossenheit: Populare Religiosität in Frankreich, in: *M. N. Ebertz* und *F. Schultheis (Hg.)*. 192-203, 195.

[48] Ein Beispiel: Bei einer empirischen Untersuchung hatte sich herausgestellt, „daß in der bäuerlichen Bevölkerung Oberösterreichs 84% der Befragten meinten, sie würden auch dann nicht aus der Kirche austreten, wenn sie nicht mehr mit dem übereinstimmen können, was die Kirche an Glaubenswahrheiten zu glauben vorlegt"; so *H. Bogensberger*, Zur Lage von Religion und Kirche in Österreichs Gesellschaft und Kultur, in: Mitteilungen des Instituts für kirchliche Sozialforschung Nr. 32, Wien 1993, 15–21, 17f.

[49] Vgl. treffend *H.-W. Eichelberger*, 89–91.

[50] Siehe *D. Emeis*, Zwischen Ausverkauf und Rigorismus, Freiburg – Basel – Wien 1991, 104f; s. auch *K. Jung*, Das umstrittene Sakrament: Die Firmung, in: Anzeiger für die Seelsorge 1992, H. 8, 356–360; *W. Hartinger*, 151f, macht auf die „traditionell schwache Position der Firmung" aufmerksam, was seine „Entsprechung auch im Brauchtum" findet.

rückläufig. Nicht Ostern in der katholischen oder Karfreitag in der evangelischen Kirche sind die faktisch „höchsten" Feiertage, sondern Weihnachten. Umfragedaten belegen: Hat man eine eigene Familie gegründet, wächst die weihnachtliche Kirchgangsneigung[51]. Einer großen Zahl weihnachtlicher Gottesdienstbesucher scheint es dabei kaum um ein christologisches Bekenntnis, sondern eher um ein latentes Interesse an der Bestätigung, Festigung, Revitalisierung, Kontinuierung, Sakralisierung bzw. Kosmisierung eines zentralen – und heute immer gefährdeteren – Wertes ihres vergangenen und zukünftigen Daseins zu gehen: der an Weihnachten ja automatisch mitgefeierten Gründung einer Familie.

3. Initiations-Riten

Der Ausdruck „Initiations-Riten" wird oft synonym mit „Übergangs-Riten" gesetzt, meint aber im engeren Sinn solche Passage-Riten, welche den Prozeß der Einführung, Eingliederung und Einweihung in das Ensemble der Vollmitglieder relativ geschlossener sozialer Einheiten strukturieren: zum einen die – zumeist geschlechtsdifferentielle – Reifung zum Erwachsenen, insbesondere zur Aufnahme ins „Männerhaus" in naturvölkischen Stammesgesellschaften[52], zum anderen die Auslese, Absonderung und stufenweise Aufnahme von Kandidaten in exklusive Spezialgemeinschaften (Männerbünde, Frauenbünde, Geheimgesellschaften, Mysterienbünde, esoterische Zirkel und Kulte, Kriegerkasten, Bruderschaften, Sekten, Klöster, Orden, Gurubewegungen, studentische Verbindungen, Beamtenschaft, Regierungsämter)[53], speziell auch Vorgänge der Annäherung an, des Hineingehens in die und des Aufstiegs in der charismatischen bzw. Sakralspähre (Zauberer, Schamanen, Mönchtum, Priesterschaft). Häufig lassen Initiations-Riten ein ähnliches Stadienablauf-Schema erkennen: das präliminäre Stadium der Ausgrenzung von der Kindheit, vom Gemeinen, Alltäglichen oder Profanen; die liminären Stadien des Rückzugs in die Isolation und Einsamkeit, der Prüfung, des Erwerbs von (mythischem) Spezialwissen und -techniken und der Enthüllung sakraler Objekte, der Einübung einer neuen Lebensführung sowie Symbolisierungen der Neugeburt; das postliminäre Stadium der feierlichen Verpflichtung und der definitiven Aufnahme. Anders als bei den übrigen Passage-Riten sind die Zwischen-Riten von Initiations-Riten zumeist ausgefalteter[54] und mit physischen, psychischen und sozialen Zumutungen und Beschädigungen (Mut- und Bewährungsproben, Beschneidungen, Schlafentzug, Ertragen von Durst und Hunger, Kasteiungen sowie asketische Praktiken, Tätowierungen, Maskierungen, Exerzitien, Tonsur, Zölibat, Namenswechsel) befrachtet. Sie zielen auf eine Selektion, auf eine Krise bzw. einen Umbruch der persönlichen, der sozialen und der Ich-Identität, auf den Zugang zum „Charisma"[55], auf die Erzeugung von Mechanismen der Selbstführung und andere Kompetenzen im neuen Handlungskontext sowie auf den Aufbau eines distinktiven Habitus. Demgegenüber scheint das Stadien- und Anforderungsprofil der kirchenoffiziellen „Initiationssakramente" in der Gegenwart, abgesehen von den monastischen und priesterlichen Initiations-Riten, vergleichsweise schwach ausgeprägt zu sein, zumal die Kirche von ihrem Selbstverständnis her inklusionistisch auf die Rekrutierung aller zielt, wenn sie in der modernen Gesellschaft auch nicht mehr alle

[51] *J. Hanselmann u. a.* (Hg.), Was wird aus der Kirche?, Gütersloh 1984, 206, 215.

[52] Ein typisches Beispiel bringt *Malinowski,* 24ff; s. auch *A. Pasquier,* Initiationsgesellschaft und Gesellschaft auf der Suche nach Initiationen, in: Concilium 15 (1979) 76–88, 76ff.

[53] Hierfür wollen einige Kulturanthropologen den Begriff reservieren, während sie Riten, welche ganze Altersklassen betreffen, den allgemeinen Passage-Riten subsumieren; s. etwa *M. Panoff* und *M. Perrin,* 145; vgl. *A. van Gennep* 376. – S. auch *H. Baer,* Initiation, in: Lexikon der Sekten. 484–487, mit Hinweisen auf Initiations-Riten im hinduistisch-buddhistischen Kontext und in der „neureligiös-esoterischen Szene". S. in diesem Lexikon auch zahlreiche Hinweise darauf, daß ausgeprägte, teilweise mehrstufige Initiations-Riten heute Guru- und Meisterbewegungen (z. B. Ananda Marga, Eckankar, Rajneesh-Bewegung, Sant Mat), esoterische Kreise (z. B. Antroposophie, Theosophie, Gralsbewegung), Geheimbünde und Geheimorden (z. B. Freimaurer, Die Gemeinschaft, Satanismus) kennzeichnen. – Ein Beispiel einer Beamtenvereidigung gibt *I. Paul,* 104ff, ohne allerdings deren „zivilreligiöser" Bedeutung Beachtung zu schenken.

[54] S. auch *A. van Gennep,* 382.

[55] Zum hier gemeinten, auf Max Weber zurückgehenden soziologischen Begriff des Charismas s. meinen Artikel in: Lexikon der Sekten, 134f.

erfaßt und die dominante Kontrolle über die Jugendphase an andere Institutionen (Schule, Massenmedien, Konsumwelt) abtreten mußte. Aus soziologisch-anthropologischer Sicht drängen sich deshalb zahlreiche Fragen bzgl. der Bedeutung der kirchlichen Initiations-Riten auf, etwa:

4. Herausforderungen

Werden die theologischerseits initiationsritualistisch postulierten Sakramente der Taufe bzw. Firmung überhaupt von den Ritenadressaten als solche interpretiert? Werden sie nicht mehrheitlich eher als familienbezogene Übergangs-Riten gedeutet[56]? Wie ist mit dieser – nachweisbaren – Diskrepanz von kirchenoffiziellem und popularem Deutungsmuster, von normativer und faktischer kirchlicher Geltung zukünftig umzugehen?
Wie steht es um den ehemals zumindest praktisch realisierten – ehedem von kirchlichen Jugendverbänden mitgetragenen – Anspruch der Kirche, auch die Etappen der Reifung und der gesellschaftlichen Eingliederung ihrer Mitglieder initiationsrituell zu begleiten[57]? Erwächst ihr nicht ein diakonisch-ritueller Initiationsauftrag angesichts der zahlreichen und oft vergeblichen Anstrengungen zur Selbstinitiation von Kindern ins Jugendalter, von Jugendlichen ins Erwachsenenalter, die sich nicht nur in Weltreisen nach der Schulzeit, im Erwerb eines Führerscheins oder im demonstrativen Auszug aus dem Elternhaus, sondern auch im stereotypen Drehen von Moped- und Motorradrunden, im mehr oder weniger exzessiven Alkoholkonsum[58], in der Teilnahme an Wohnviertelbanden, an Gruppen von Rauschgiftsüchtigen sowie in der religiös-initiatorischen Aufladung psychotherapeutischer Sitzungen[59] erkennen lassen?
Und schließlich: Verbleiben nicht diejenigen, die über die Taufe und Firmung hinaus ein stärkeres religiöses Engagement erstreben, ohne eine priesterliche oder monastische Position anzustreben, ohne rituellen und gemeindlichen Halt[60]? Werden diese „Engagierten" nicht in kirchenexterne Sondergemeinschaften getrieben? Kann einer solchen „Vertreibung" durch den kircheninternen Ausbau eines vertikal differenzierten Ritus- und Statussystems vorgebeugt und den „Engagierten" besser Rechnung getragen werden, z. B. durch die Fortentwicklung der Firmung zu einem „härteren" – „höherschwelligeren" – Initiations-Ritus?
Solche Fragen sind weniger sozusagen „religionstechnisch" gemeint. Sie zielen vielmehr auf eine der zentralen Herausforderungen der Kirche, eine neue Balance zwischen „Einheit" und „Differenz", zwischen „Inklusion" und „Exklusion" finden und damit ihre historisch gewachsene kollektive Identität in der modernen Gesellschaft neu bestimmen zu müssen. Diesen Herausforderungen ist nicht nur sprachlich, sondern eben auch rituell Rechnung zu tragen.

[56] Selbst pastoralpraktische Gegensteuerungsversuche dürften an dieser popularen Realität kaum etwas zu ändern vermögen; s. *M. N. Ebertz* und *F. Schultheis*, Populare Religiosität, in: *dies.* (Hg.), 11–52, 33f; optimistischer ist *B. Fischer*, Taufgottesdienst als Gemeindegottesdienst – Eine Utopie?, in: *ders.*, Redemptionis mysterium. Studien zur Osterfeier und zur christlichen Initiation, Paderborn – München – Wien – Zürich 1992, 235-240.
[57] Vgl. *Pasquier*, 79; s. auch das Monitum von *Jung*, 358: „Die wichtige Zeit des Übergangs vom Jugend- zum Erwachsenenalter bleibt ohne sakramentale Vertiefung und Überhöhung."
[58] Vgl. *W. Kenney*, Auf der Suche nach Sinn. Symbole in der schwedischen Volksfrömmigkeit, in: *M. N. Ebertz* und *F. Schultheis (Hg.)* 144–155, 145.
[59] Vgl. *J. Bopp*, Psycho-Kult – kleine Fluchten in die großen Worte, in: Kursbuch 82 (1985) 61–74, bes. 64ff; vgl. auch den Hinweis von *J. Waardenburg*, Religionen und Religion, Berlin – New York 1986, 172, daß „die Tiefenpsychologie nicht nur eine Richtung ist, die eigene Deutungen von Initiationsritualen vorgelegt hat", sondern „sich selbst als Initiationsweg deuten läßt".
[60] Auf die zumeist fehlende Verknüpfung von initiationsrituellem Anspruch und faktischem Gemeindeleben macht aufmerksam: *W. Zauner*, Sakramente in einer säkularisierten Gesellschaft, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 138 (1990) 99–107, 106f.

Tilman Häusser

Taufbereitschaft in der Kernstadt Rottenburg am Neckar

Es mag erstaunen, daß in einer (überwiegend katholischen) Stadt wie Rottenburg in den vergangenen Jahren alle Kinder von gleichkonfessionellen Eltern getauft wurden. Diese und ähnliche Angaben und Zusammenhänge sind das Ergebnis einer Auswertung der Daten aus kirchlicher und amtlicher Statistik

der Jahre 1989 bis 1991 (1992). Obwohl die Aussagen nicht generalisiert werden dürfen, eignen sie sich doch für Vergleiche und Diskussionen auf breiter Ebene. *red*

1. Einführung

Wie Statistiken und Untersuchungen in den Städten Heidelberg, München und Stuttgart dokumentieren[1], ist bereits seit Mitte der siebziger Jahre ein Rückgang der Taufbereitschaft zu beobachten. So kam man zum Beispiel in Heidelberg zu dem Ergebnis, daß zwischen 1975 und 1981 über die Hälfte der für eine katholische Taufe in Frage kommenden Säuglinge nicht getauft wurden.

Die Heidelberger Statistik wies aber auch eine erkennbare Tendenz zum späteren Auftermin nach. Durch Nachtaufen ergaben sich nach einer gewissen Zeitspanne schließlich Anteile von etwa 70% getauften Kindern und Jugendlichen (an der Gesamtzahl aller für eine katholische Taufe in Frage kommenden Kinder und Jugendlichen). Nachdem die Statistiken von München und Stuttgart im genannten Zeitraum vergleichbare Ergebnisse lieferten, stellte sich die Frage, ob dieser Trend aus großstädtischem Milieu als eine allgemeine Entwicklung einzustufen ist, die mittlerweile auch das Land erfaßt hat.

Da Erfahrungswerte aus der kirchlichen Statistik der Diözese Rottenburg-Stuttgart eher gegen einen allgemeinen Rückgang der Taufbereitschaft sprachen, wurde am Beispiel der Stadt Rottenburg am Neckar eine Untersuchung durchgeführt. Diese Untersuchung bezog sich auf den räumlichen Bereich der Kernstadt Rottenburg am Neckar und den Zeitraum zwischen dem 1. Januar 1989 und dem 15. März 1992. Anhand einer qualifizierten Datenbasis, die sich aus Daten der kirchlichen und amtlichen Statistik zusammensetzte, war die Möglichkeit gegeben, sämtliche Geburten bzw. Taufen des Betrachtungszeitraums zu erfassen und auszuwerten. Neben den Geburts- und Taufdaten standen auch Daten zu Konfession, Familienstand, Alter, Kinderzahl, Beruf und Wohnort der Eltern zur Verfügung. Die statistische Analyse erfolgte allerdings unter strenger Einhaltung des Datenschutzes und der Geheimhaltung.

Die Ergebnisse aus komplexen Datenanalysen, die hier in einer Kurzfassung vorliegen, ermöglichen einen differenzierten Einblick in die örtliche Situation der Taufbereitschaft.

2. Konfession der Eltern und Taufbereitschaft

Zwischen dem 1. Januar 1989 und dem 29. Dezember 1991 wurden in der Kernstadt Rottenburg am Neckar insgesamt 586 Geburten registriert.

Bis zum Stichtag 15. März 1992 lag der Anteil der christlich getauften Kinder bei 79,2% (450 Kinder). Von diesen 450 Kindern wurden 365 Kinder katholisch getauft und 85 evangelisch.

Es hat sich gezeigt, daß die Taufbereitschaft bei Kindern von gleichkonfessionellen Eltern besonders hoch ist. Sämtliche 298 Kinder von gleichkonfessionellen Paaren wurden im Betrachtungszeitraum getauft.

Dagegen blieben von den Kindern der insgesamt 270 gemischtkonfessionellen oder religionsverschiedenen Paare 118 Kinder ohne christliche Taufe (43,7%).

Bei Kindern von gemischtkonfessionellen oder religionsverschiedenen Paaren ohne katholischen Elternteil (insgesamt 82) überwog die Zahl der ungetauften Kinder (80,5%).

188 Kinder hatten gemischtkonfessionelle oder religionsverschiedene Eltern mit einem katholischen Elternteil. Von diesen Kindern, die prinzipiell für eine katholische Taufe in Frage kommen, wurden 95 Kinder katholisch getauft (50%), 41 evangelisch (22%) und 52 blieben ohne christliche Taufe (28%). Die Taufbereitschaft aller 456 für eine katholische Taufe in Frage kommenden Kinder lag somit bei 79,6%. Dieser Anteil kann sich allerdings noch nach oben verändern, da bei der Untersuchung ja nur die Taufen bis zum 15. März 1992 berücksichtigt wurden.

Von den 136 Geburten von Kindern mit ausländischer Staatsangehörigkeit wurden 68% katholisch getauft, rund 3% evangelisch und 29% blieben ohne christliche Taufe.

[1] *W. Rück*, Taufe und Eingliederung in die Kirche, in: Informationen, Erzbistum Freiburg (Hrsg.), Freiburg, Dez. 1982, Nr. 11/12, S. 170–178; *J. Barth*, Mehr Kinder kommen später zur Taufe. Pressemitteilung der Diözese Rottenburg-Stuttgart v. 15. 11. 1984; Kath. Heimatmission München (Hrsg.): Münchener Statistik 1973 bis 1977.

Ein Drittel aller nicht getauften Kinder waren Kinder von ausländischen Mitbürgern, deren Eltern keiner christlichen Kirche angehörten. Vor dem Hintergrund der konfessionellen Zugehörigkeit der Eltern ist die Zahl der nicht getauften Kinder im Bereich der Kernstadt Rottenburg a. N. als Ergebnis des Einflusses von

- gemischtkonfessionellen oder religionsverschiedenen Elternpaaren und
- ausländischen Elternpaaren, die keiner christlichen Kirche angehören

aufzufassen.

3. Taufbereitschaft bei unvollständigen Familien

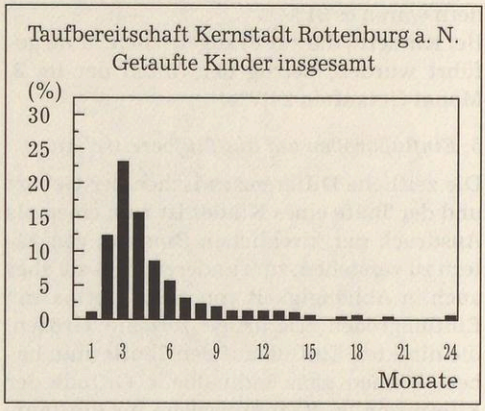
Bei etwa 10% der im Betrachtungszeitraum geborenen Kinder war die Familiensituation zum Zeitpunkt der Geburt des Kindes unvollständig. Unvollständige Familien wurden über das Kriterium „mindestens ein Elternteil nicht verheiratet" bestimmt. Aus der Zahl der unvollständigen Familien läßt sich zwar eine grobe Schätzung auf die Zahl der Alleinerziehenden vornehmen (z. B. wenn keine Angaben zum Vater des Kindes vorliegen), da aber das Kriterium „Alleinerziehend" nicht Gegenstand des Erhebungskatalogs war, ist es sinnvoller, hier nicht explizit von Alleinerziehenden zu sprechen.

Bei Kindern von unvollständigen Familien (insgesamt 59) betrug der Anteil der nicht getauften Kinder 37,3%. An diesem im Vergleich zu der Gesamtzahl der untersuchten Fälle deutlich höheren Anteil an nicht getauften Kindern (16,5 Prozentpunkte) waren beide Konfessionen beteiligt.

Auffallend ist jedoch die geringe Taufbereitschaft bei den für eine katholische Taufe in Frage kommenden Kindern. Sie lag lediglich bei 65% und war im wesentlichen auf den Einfluß von unvollständigen Familien mit katholischer Mutter und einem Vater aus einer sonstigen Glaubensgemeinschaft zurückzuführen.

4. Zeitdifferenz zwischen Geburt und Taufe

Die Frage nach der Taufbereitschaft läßt sich vereinfacht mit den Worten „ja", das Kind wurde getauft, oder „nein", das Kind wurde (noch) nicht getauft, beantworten. Versteht man nun Taufbereitschaft im umfassenden Sinn, so gilt es insbesondere die zeitliche Differenz zwischen Geburt und Taufe zu berücksichtigen. Diese Zeitdifferenz und mögliche Gründe und Motive für eine Verzögerung des Tauftermins sind wichtige Parameter für die Beurteilung der kirchlichen Bindung oder der Kirchlichkeit von Eltern.



Wie die Graphik recht deutlich zeigt, wurde der Großteil der Kinder (insgesamt 67,3%) im ersten Halbjahr nach der Geburt zur Taufe geführt. Auf das zweite Halbjahr nach der Geburt entfielen dagegen nur noch 8,4% der Taufen. In 3,5% aller Fälle fand die Taufe im Zeitraum zwölf Monate und mehr nach der Geburt statt. Der verbleibende Anteil von 20,8% der im Betrachtungszeitraum geborenen Kinder wurde nicht bzw. bis zum Ende des Betrachtungszeitraums noch nicht getauft.

Im Vergleich zur Taufbereitschaft aller christlich getauften Kinder ist die Taufbereitschaft bei katholisch getauften Kindern als relativ konzentrierter Prozeß zu beschreiben. Von den insgesamt 365 katholischen Kindstaufen fanden 88% im ersten Halbjahr nach der Geburt statt. Diese Konzentration wird noch deutlicher, wenn man hier nach deutschen und ausländischen Kindern mit katholischer Taufe untergliedert. Im ersten Halbjahr nach der Geburt wurden von den deutschen (katholischen) Kindern rund 92% getauft, bei ausländischen (katholischen) Kindern waren es nur 77%.

Dagegen verteilte sich die Zahl der Taufen bei evangelisch getauften Kindern mehr auf den Zeitraum bis zum 9. Monat. Im ersten Halbjahr nach der Geburt wurden hier nur rund 72% erreicht.

Die Untersuchung der Taufbereitschaft im Bereich der Stadt Rottenburg a. N. hat gezeigt, daß der 3. Monat nach der Geburt eines Kindes eine besondere Bedeutung als Taufmonat hat, gefolgt vom 4., 2. und 5. Monat. – Im 3. Monat wurden 23,6% aller Kinder getauft, bei katholisch getauften Kindern waren es 31%.
Bei Kindern, die zur evangelischen Taufe geführt wurden, betrug der Anteil der im 3. Monat Getauften 24,7%.

5. Einflußgrößen auf die Taufbereitschaft

Die zeitliche Differenz zwischen der Geburt und der Taufe eines Kindes ist zum einen als Ausdruck der kirchlichen Bindung von Eltern zu verstehen, zum anderen steht sie aber auch in Abhängigkeit von mehr „formalen" Einflußgrößen. Derartige formale Größen, die direkten Einfluß auf den Tauftermin haben, können ganz individuelle Gründe der Eltern sein (z. B. Terminsuche für die Taufeier mit Verwandtschaftsbesuchen), es kann sich aber auch um Größen wie „Ehedauer der Eltern bis zur Geburt" oder „Zahl der Geschwister des Täuflings" handeln.
Die Frage ist nun, ob neben diesen individuellen Gründen der Eltern oder Größen, die im Zusammenhang mit der Familiensituation stehen, auch sozio-ökonomische Faktoren als Einflußgrößen für die Taufbereitschaft bei katholisch getauften Kindern nachweisbar sind. Um den Einfluß von sozio-ökonomischen Faktoren nachzuweisen, wurden die Merkmale „Berufstätigkeit der Eltern" und „Wohnbereich der Eltern" analysiert. Dabei wurde die Untersuchung der Einzelmerkmale allerdings auf Eltern von römisch-katholisch getauften Kindern eingeschränkt.

5.1 Kinderzahl und Ehedauer

Mit zunehmender Kinderzahl eines Elternpaares geht eine leichte Verschiebung des Tauftermins einher. So wurden beim 1. Kind eines Elternpaares im ersten Vierteljahr nach der Geburt noch 57,3% zur Taufe geführt, beim 2. Kind waren es 54,4% und beim 3. (und weiteren) Kind 37%.
Eine gleichgerichtete Verschiebung des Tauftermins ist auch mit zunehmender Ehedauer beobachtbar. Bei Kindern, die in den ersten zwei Ehejahren eines Paares geboren wurden, betrug die Taufbereitschaft im ersten Vierteljahr 64,9%. Nach zwei bis vier Ehejahren ging sie auf 57,2% zurück und nach sieben (und mehr) Ehejahren auf 49,3%.
Die beobachtete Verschiebung des Tauftermins mit zunehmender Kinderzahl und Ehedauer ist mit hoher Wahrscheinlichkeit auf eine gewisse „familiäre Routine" zurückzuführen. So scheint die Taufe gerade beim ersten Kind oder bei jungen Ehen noch eine stärkere Bedeutung zu haben, wohingegen bei höherer Kinderzahl oder längerer Ehedauer das Ereignis der Taufe u. U. durch formale Einflußgrößen (z. B. Tauffeier) abgeschwächt wird.

5.2 Beruf des Vaters/Berufstätigkeit der Eltern

Um den Einfluß des Berufs des Vaters auf die Taufbereitschaft analysieren zu können, bot es sich an, die Berufsgruppen „Arbeiter", „Facharbeiter", „Angestellter" und „Beamter/Selbständiger" zu bilden. Studenten und Auszubildende blieben hier unberücksichtigt. Der Berufsgruppe „Arbeiter" gehörten rund 10% der Väter an, 41% waren „Facharbeiter", 30% waren „Angestellte" und 19% waren der Berufsgruppe „Beamte/Selbständige" zuzuordnen.
Im Vergleich zu den Gruppen „Beruf des Vaters: Facharbeiter" und „Beruf des Vaters: Angestellter", deren Kinder im ersten Vierteljahr nach der Geburt zu 61,1% bzw. 55,1% getauft waren, ist die Taufbereitschaft der Gruppen „Beruf des Vaters: Beamter/Selbständiger" und „Arbeiter" mit Anteilen von 41,2% bzw. 26,9% in bezug auf den frühen Tauftermin als unterdurchschnittlich bis gering einzustufen.
Bei der Berufsgruppe „Arbeiter" waren Tendenzen zum späteren Tauftermin zu beobachten, wohingegen die Mittelstandsgruppen „Facharbeiter" und „Angestellte" eher typische Verteilungsmuster aufzeigten. Die Tendenzen zum späteren Tauftermin erklären sich hier mitunter durch den relativ hohen Anteil von Arbeitern mit ausländischer Staatsangehörigkeit.
Die Gruppe „Beruf des Vaters: Beamter/Selbständiger" wies zwar im ersten Vierteljahr nach der Geburt des Kindes mit 41,2% eine unterdurchschnittliche Taufbereit-

schaft auf, doch erhöhte sich der Anteil der Getauften bis zum 7. Monat auf 93%.
Vergleicht man die Gruppen „Vater berufstätig/Mutter Hausfrau" und „Beide Eltern berufstätig", so sind auf den ersten Blick keine gravierenden Unterschiede in der Taufbereitschaft festzustellen. In bezug auf das erste Halbjahr nach der Geburt wies jedoch die Gruppe „Beide Eltern berufstätig" (mit einem Anteil von 91% getauften Kindern) eine etwas stärkere Taufbereitschaft auf als die Vergleichsgruppe „Vater berufstätig/Mutter Hausfrau" (mit 86%).

5.3 Wohnbereich der Eltern

Für die Analyse der Taufbereitschaft in Abhängigkeit vom Wohnbereich der Eltern wurde das Stadtgebiet der Kernstadt Rottenburg a. N. in sechs Einheiten gegliedert. Diese Einheiten waren der Altstadtkern und der Altstadt-Randbereich sowie Baugebiete, die in den fünfziger, sechziger, siebziger und achtziger Jahren bebaut wurden.
In den Baugebieten, die zwischen 1950 und 1970 bebaut wurden, lagen die Anteile der im ersten Halbjahr nach der Geburt getauften Kinder im Bereich von über 95%. Im Altstadtkern und dem Altstadt-Randbereich wurden im ersten Halbjahr nach der Geburt durchschnittlich 89% der Kinder getauft.
Dagegen waren in den Baugebieten der siebziger Jahre und insbesondere in Neubaugebieten, die seit 1980 und später bebaubar sind, Anteile von 82% bzw. 76% festzustellen. Ein Erklärungsansatz für diese leichte Tendenz zur späteren Taufe in Neubaugebieten geht auf den Einfluß von zugezogenen Personen zurück. Es ist hier zu vermuten, daß die Beziehung von neu zugezogenen Eltern zur Kirchengemeinde noch im Wachsen begriffen ist. Der Tauftermin geht deshalb mit einer gewissen Zeitverzögerung einher.

Matthias Ball

Taufe im Schulalter und anläßlich der Erstkommunion

Anfragen – Wege – Perspektiven

Anläßlich der Vorbereitung auf die Erstkommunion erleben Seelsorger immer wieder, daß Kinder noch nicht getauft sind, aber zur Kommunion gehen wollen. Im folgenden wird darüber informiert, was in solchen Fällen der römische Ordo, Behelfe des Deutschen Katechetenvereins und einzelne Autoren vorschlagen. Der Autor selbst plädiert eindeutig für eine gemeinsame Spendung der Initiationssakramente. red

1. Zugänge zum Thema

Ein Blick auf die Statistik
Eine religionssoziologische Studie in den 70er Jahren diagnostizierte eine sinkende Taufbereitschaft, zumal im städtischen Bereich, und prognostizierte eine Zunahme der Taufen in den ersten Schuljahren, weil dort aus vornehmlich sozialen Sekundärmotiven „manche unkirchliche Eltern ihre Kinder zur ‚Nachtaufe' bringen"[1]. Gut 15 Jahre später kann Diagnose wie Prognose durchaus erhärtet werden. Zum einen ist die Zahl der Taufen ab dem 7. Lebensjahr beständig gestiegen; das Referat Statistik der DBK weist für 1990 knapp 7000 Taufen ab diesem Lebensalter auf, ohne allerdings näher zu differenzieren. Wesentlich mehr Tiefenschärfe bringt B. Höffner, der für die Erzdiözese Freiburg diesen Zeitraum „ab dem 7. Lebensjahr" für die Jahre '87 bis '90 näher aufschlüsselt. Dabei wird deutlich, daß z. B. im Jahr 1990 von insgesamt 575 Taufen ab dem 7. Lebensjahr allein 423 im Zeitraum „Eingliederung im Schulalter" (sieben bis zwölf) lagen. Vergleichbare Zahlen der Jahre zuvor – oder aus der Diözesanstatistik der Diözese Rottenburg-Stuttgart mit 596 Taufen ab dem 7. Lebensjahr (Tendenz steigend) – lassen den Schluß zu, daß als Faustregel drei Viertel aller sogenannten „Erwachsenentaufen" (keine Statistik differenziert bislang genauer)[2] solche im Schulalter darstellen. Für B. Höffner ergibt sich daraus u. a. die Schlußfolgerung: „Der bisher oft noch vernachlässigte Bereich der Eingliederung von Kindern und Erwachsenen in die Kirche verdient mehr Beachtung. Aussagen wie: ‚Es

[1] *P. M. Zulehner,* Zur Taufe schulpflichtiger Kinder. Analysen und Modelle, in: LS 29 (1978) 154–164, hier 159f.
[2] Für die Diözese Rottenburg-Stuttgart wird ein präziser Statistikbogen gerade vorbereitet.

sind ja nur Einzelfälle' – ‚Die Zahl ist so gering, weshalb so viel Aufwand?' treffen die heutige Situation nicht mehr."[3]

Was hier von der Statistik ausgewiesen ist, werden viele Seelsorger bestätigen, daß sie nämlich anläßlich der Erstkommunionvorbereitung grundsätzlich damit rechnen müssen und dies auch so erleben, daß Kinder noch nicht getauft sind und jetzt im Zuge der Erstkommunion getauft werden sollen (müssen). Mitunter geschieht diese Anfrage auch „überfallsartig", wie vereinzelt Erfahrungsberichte zeigen[4]. Sind die Anfragen statistisch gesehen kein Einzelfall, sollte man sich dennoch hüten, eine dauerhaft steigende Tendenz solcher Anfragen trotz der veränderten volkskirchlichen Situation zu vermuten. Gerade die eingangs erwähnte Zulehner-Studie zeigt in ihrer Fortschreibung 20 Jahre später, daß nach wie vor eine hohe Erwartung an die Kirche gegeben ist, zumindest was die rituelle Gestaltung der Lebenswenden – also Geburt bzw. Taufe – betrifft, ganz unabhängig von der ansonsten gegebenen Einstellung zur Kirche bzw. zu spezifisch christlichen Wertvorstellungen[5].

Anfragen gibt es keine

Seit gut zwei Jahren bin ich in der Diözese Rottenburg-Stuttgart in einem eigens neben der Gemeindekatechese eingerichteten Referat Erwachsenenkatechumenat für Fragen der Taufvorbereitung von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen zuständig. Anders als bei Erwachsenentaufen erreichten mich zur Taufe im Schulalter in dieser Zeit ganze zwei telefonische Anfragen. Auch eine eigens zu dieser Thematik ausgeschriebene Fortbildung mußte wegen zu geringer Teilnahme abgesagt werden. Im Vergleich mit der Statistik – der Faustregel von drei Viertel aller Taufen ab dem 7. Lebensjahr sind solche im Schulalter zugrunde gelegt – ist dies bei einer Gesamtzahl von 596 Taufen im Jahr 1990 und 714 im Jahr 1991 eine verblüffende Auskunft. Versuche ich diese beiden Befunde zu deuten, so fallen mir zwei Varianten ein. Vorausgesetzt, Problemdruck, nicht vorhandene Sachkenntnis oder die Hoffnung auf zukunftsträchtige Perspektiven sind Anlaß für Fortbildung bzw. Beratung, so gehören Taufen im Schulalter bereits zum „pastoralen Normalfall" und werden als solche von den Seelsorgern gehandhabt. Positiv weitergedacht hieße das auch, die Seelsorger kennen die einschlägigen liturgisch-katechetischen Arbeitshilfen, wissen um die Struktur des Katechumenats und wenden diese in adäquater Weise an.

B. Höffner zeigt in dem erwähnten Beitrag, daß er keineswegs so positiv gestimmt ist. „Daß diesen Taufen eine entsprechende katechumenale Phase vorausgeht, ist zu hoffen, kann aber aus diesen Zahlen weder belegt noch widerlegt werden."[6] Von den Zahlen her nicht, aber von Pastoralkonferenzen und anderen Kontakten her drängt sich mir auch mehr die zweite, negative Variante auf. Man macht kein großes Aufheben von dem nicht getauften Kind, integriert es mehr oder weniger in die Kommunionvorbereitung und sieht letztlich zu, daß der „Sonderfall" sich ohne großen Aufwand dem Normalfall der Pastoral – jahrgangsweise Hinführung zum Weißen Sonntag – anpaßt. Gestützt wird diese Variante möglicherweise mit dadurch, daß den Pfarrern für Kinder bis zum 14. Lebensjahr das Taufrecht im Normalfall eingeräumt ist[7]; daß die Unterschiede zwischen getauften und nicht getauften Kommunionkindern, was die christlich-kirchliche Sozialisation betrifft, vielfach verschwindend gering sind[8] – warum dann zweierlei Vorbereitung? – und daß im Vorfeld einer Erstkommunionvorbereitung „genug Geschäft" anfällt, so daß für zeitintensive „Sonderwege" kaum Kräfte frei sind.

Welches Buch nehme ich zur Hand?

Hat sich ein Seelsorger doch entschlossen, die Taufe eines Schulkindes zum Anlaß für eine andere Art der Vorbereitung zu nehmen, so fragt er sich, nach welchem Buch bzw. nach welcher Arbeitshilfe dies geschehen kann. Vorweg ist noch anzumerken, daß die

[3] *B. Höffner*, Die Feier der Taufe von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen, in: LJ42 (1992) 188–194, hier 193.

[4] Vgl. *H. Tölg*, „. . . er ist noch nicht getauft, ist da etwas zu machen?", in: KatBl 108 (1983) 478–482, *W. Pfaff*, Kann man in einer Woche Christ werden? Die Eingliederung von ungetauften Erstkommunionkindern in einem Notfall, in: gd 20 (1987) 52f.

[5] Vgl. zu dieser Einschätzung die Langzeitstudie von *P. M. Zulehner – H. Denz – M. Beham – Chr. Fried*, Vom Untertan zum Freiheitskünstler, Wien 1991, 141f.

[6] *B. Höffner*, a. a. O. 191.

[7] CIC 863.

[8] Vgl. dazu u. a. die Problemanzeigen von *D. Zimmermann* und *P. Wehrle* vor 10 Jahren im Themenheft „Eucharistiekatechese": LK 4 (1982).

gängigen katechetischen Arbeitshilfen zur Erstkommunionvorbereitung das Thema „ungetaufte Kinder" eher verschweigen als thematisieren[9]. Greift jemand dann zur „Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche" (FEE), findet er dort ein eigenes Kapitel für die Feier der Eingliederung für Kinder im Schulalter (Kap. V). Erfreulicherweise ist ein solcher Ritus bei der Erneuerung der Erwachseneninitiation eigens erstellt worden. Die vom römischen Ordo vorgeschlagene und im ersten Anlauf nur übersetzte Version ist sprachlich aber in keinster Weise der Situation eines Kindes angepaßt. Auch von struktureller Seite wird kaum deutlich, wie in diesem Fall der Katechumenat gestaltet werden kann. Aufgrund steigender Anfragen der Taufen im Schulalter wurde 1984 eine katechetische Arbeitshilfe im Deutschen Katecheten-Verein herausgebracht, die auch eine bereits angepaßte Form der liturgischen Feiern darstellte[10]. Im engen Zusammenspiel zwischen der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen und dem Deutschen Katecheten-Verein konnte die „Feier der Eingliederung von Kindern im Schulalter in die Kirche" 1986 in nochmals verbesserter Form als eigener Faszikel „studienhalber" veröffentlicht werden[11]. Die Verbesserungen betreffen in erster Linie die „Pastorale Einführung" mit einer überzeugenden Darstellung des Katechumenats und einer Differenzierung der Altersstufen Vorschulalter, Erstkommunionalter und 10- bis 14jährige Kinder sowie klaren Katechumenatsstufen und den Feiern der Aufnahme in den Katechumenat, der Zulassung zur Taufe und der Eingliederung[12]. Dieser eigens erschienene Faszikel ist das zu Rate zu ziehende liturgische Buch.

Ausgesprochen ärgerlich ist, daß in beiden Neuauflagen der Feier der Eingliederung Erwachsener von 1986 und 1991 die Entwicklung im Schulalter überhaupt nicht aufgenommen ist. Wer den noch vor dem Inhaltsverzeichnis unter kirchenrechtlichen Anmerkungen „versteckten" Hinweis auf die Adaption des Kapitels V übersieht, hält mit der Neuausgabe der FEE einen fast 20 Jahre alten Ritus in der Hand.

Nochmal „verwirrender" wird die Frage nach dem richtigen Buch, wenn man die überarbeitete Neuauflage der DKV-Arbeitshilfe „Taufe und Erstkommunion" zur Hand nimmt[13]. Die Neuauflage bedeutet nochmals eine sprachliche wie gestalterische und dem kindlichen Vorstellungsvermögen angemessene erhebliche Verbesserung des offiziellen liturgischen Buches. Als kleines Beispiel aus der Feier der Aufnahme sei erwähnt, daß nach dem liturgischen Buch die Kinder gefragt werden: „Was gewährt Dir der Glaube an Jesus Christus?" – „Er schenkt mir ewiges Leben."[14]

Eine solche, jedes Kind überfordernde Frage unterbleibt schlichtweg. Von daher kommt man auch für die Gestaltung der Liturgie an der DKV-Arbeitshilfe nicht vorbei[15].

2. Wege und Perspektiven

Belebung des Katechumenats

Vorausgesetzt, die Seelsorger ergreifen die mit der Taufanfrage von Kindern im Schulalter gegebene Chance zur Belebung des Katechumenats, so bieten die DKV-Arbeitshilfe wie das liturgische Buch unisono drei Varianten an.

- ★ Das nichtgetaufte Kind bildet mit anderen Erstkommunionkindern eine Gruppe.
- ★ Um das Kind und seine Eltern wird eine kleine katechetische Gruppe gebildet. In dieser Gruppe geschieht zusätzlich zum Kommunionkurs die Taufkatechese und Vorbereitung auf die Taufe. Daneben läuft die Erstkommunionvorbereitung, an der

[9] Eine Ausnahme bildet *A. Kalteyer – Chr. Kemmer,* für euch – für dich – für alle, Mainz 1986, Kursleiterbuch, S. 7/8.

[10] Taufe und Erstkommunion. Hilfen für die Vorbereitung und Feier der Taufe im Erstkommunionalter, erarbeitet von *R. Gerold u. a.,* hg. vom Deutschen Katecheten-Verein, München 1984.

[11] Die Eingliederung von Kindern im Schulalter in die Kirche (Studienausgabe), hg. von den Liturgischen Instituten Salzburg – Trier – Zürich – Einsiedeln – Köln – Freiburg – Wien 1986.

[12] So wurde die „Feier der Zulassung zur Taufe" eigens ausgestaltet und dort auch die Salbung mit dem Katechumenenöl plaziert (vgl. Vorbemerkung Nr. 52).

[13] Taufe und Erstkommunion, erarbeitet von *R. Gerold u. a.,* überarbeitete Neuauflage, München 1990.

[14] Der von Liturgikern gegebene Hinweis „so oder mit ähnlichen Worten" verfängt meiner Erfahrung nach zu wenig. Wer ein Ritenbuch in die Hand nimmt, orientiert sich am Ritenbuch und gestaltet in der Regel in der Situation nicht kreativ. Vgl. dennoch dazu auch die Vorbemerkung Nr. 31.

[15] Inwieweit auch hier die liturgischen Institute bzw. die Internationale Arbeitsgemeinschaft der liturgischen Kommissionen beteiligt waren, wird nicht ersichtlich.

sich Eltern und das ungetaufte Kind beteiligen.

★ Unabhängig vom Termin der Erstkommunion wird versucht, entsprechend der Lebens- und Glaubensgeschichte des Taufbewerbers, der Taufbewerberin und seiner Familie einen eigenständigen Weg zu gehen[16].

In der Praxis wird wohl mehrheitlich der erste Weg beschritten, da so die Frage der Katechumenatsgruppe am besten gelöst ist und wohl der zeitliche Aufwand im Rahmen des Möglichen bleibt. Die Arbeitshilfe selbst unterstützt diesen Weg, wenn sie Katechesen enthält, die in bestehende Kommunionvorbereitungsmodelle integrierbar sind und dafür auch einen entsprechenden Zeitraum vorgibt[17].

Zeitpunkt der Spendung der Initiationssakramente

Welche Praxis bezüglich der Feier von Taufe und Erstkommunion gefunden wird, ist wohl schwer festzumachen. Zwei publizierte Erfahrungsberichte zeigen keine einheitliche Praxis; während W. Pfaff in der Osternacht tauft, aber die Eucharistie erst am Weißen Sonntag spendet und die Firmung nicht erwähnt, d. h. sie unterbleibt wohl, bleibt bei H. Tölg offen, ob bei der Taufspendung gleichzeitig die Zulassung zur Eucharistie erfolgt[18]. Der Ordo macht den Vorschlag, die Taufe nicht bei der Erstkommunionfeier der Gemeinde zu begehen, sondern dies „einige Zeit vor dem Erstkommuniontag der Gemeinde zu vollziehen. Das neu aufgenommene Kind wird trotzdem zusammen mit seinen Altersgenossen an der feierlichen Erstkommunion teilnehmen"[19]. Daß hierbei zumindest Taufe und Eucharistie in ein und derselben Feier gefeiert werden, wird an anderer Stelle im Ordo unterstrichen, wenn es heißt: „Der Neugetaufte (und Gefirmte) empfängt in derselben Meßfeier zum ersten Mal die Kommunion" (Nr. 74); sogar „unter beiden Gestalten" (Nr. 104)!

Die DKV-Arbeitshilfe legt dagegen trotz ähnlichen Wortlauts wie im Ordo eine Trennung nahe. „In solchen Fällen ist es besser, die *Taufe* einige Zeit vor dem Erstkommuniontag der Gemeinde zu vollziehen. Das neuaufgenommene Kind wird *dann* zusammen mit seinen Altersgenossen an der feierlichen Erstkommunion teilnehmen."[20] Was die Firmung betrifft, so wird aus pastoralen Gründen – trotz aller grundsätzlichen Betonung der Einheit der Initiationssakramente und ihrer engen Verbundenheit – eine Verschiebung auf einen späteren Zeitpunkt von vornherein vorgeschlagen[21].

Plädoyer für eine eigenständige Katechumenatsgruppe

H. Tölg beendet seinen Erfahrungsbericht mit kritischen Schlußfragen. „Ist nicht ein eigenständiger Weg besser; zusätzlich und unabhängig von einem Kommunionfesttermin, eine eigene Katechumenatsgruppe mit allen Betroffenen zu bilden?" Die kritische Rückfrage an Zeit und Kraft wird mitgestellt[22]. Dennoch meine ich, daß genau in diese Richtung – d. h. der Version C der vorgeschlagenen Wege – Versuche lohnend sind. Nachdem der Katechumenat überhaupt die Reihenfolge – Termin der Sakramentenspendung und daraufhin fixierte Sakramentenvorbereitung – auf den Kopf stellt und darauf ausgerichtet ist, sich an der Situation der Betroffenen, ihrer Geschichte und ihren Wachstumsmöglichkeiten im Glauben auszurichten[23], muß diese Vorgabe auch konsequent umgesetzt werden. „Der geschichtliche Anruf an die Kirche wäre verfehlt und der Katechumenat mißverstanden, würde man ihn als ‚ergänzenden Schnellkurs' verstehen und praktizieren, nur damit die Nichtgetauften Anschluß erhalten an die anderen Erstkommunikanten."[24]

Ich sehe auch gute Chancen, diesen Weg anzugehen, weil zur Zeit verstärkt Bürger der ehemaligen DDR oder Aussiedler im Zuge ihres Heimischwerdens im „Westen" auch Zugang zum Christentum und zur Kirche su-

[16] Vgl. Die Eingliederung von Kindern ... Nr. 25; Taufe und Erstkommunion, 10.
[17] Taufe und Erstkommunion, 12f.
[18] Vgl. Anmerkung 4. *Tölg*, 480; *Pfaff*, 52.
[19] Feier der Eingliederung ... Nr. 28.
[20] Taufe und Erstkommunion, 11.
[21] Feier der Eingliederung ... Nr. 28. Taufe und Erstkommunion, 11.
[22] *H. Tölg*, a. a. O. 481f. Ähnlich äußert sich auch *B. Blattner*, Taufe und Erstkommunion, in: LK 9 (1987) 58–62, hier 62.
[23] Vgl. Feier der Eingliederung ... Nr. 13. Zur Gesamtproblematik *D. Emeis*, Evangelisierung und Katechese unter dem Zeitdruck „sakramentaler Termine", in: LS 38 (1987) 155–160.
[24] *K. Baumgartner*, Neue Wege der Taufpastoral. Taufgespräch – Taufkatechumenat – religiöse Elternbildung, in: *K. Baumgartner – P. Wehrle – J. Werbick* (Hrsg.), Glauben lernen – leben lernen. St. Ottilien 1985, 459.

chen. Für viele dieser Menschen mag zwar auch die Wahrnehmung der Erstkommunionvorbereitung der Klassenkameraden ihrer Kinder Anlaß zur Frage nach der Taufe sein, doch sind sie bei weitem nicht vom Mythos „Weißer Sonntag" geprägt wie Familien aus volkskirchlichem Milieu, bei denen aus spezifischen Gründen die Taufe der Kinder als Säugling unterblieb. Andererseits – wenn schon spezifische Gründe dazu führen, das Kind nicht zur Taufe zu bringen – dann sollte doch auch jetzt den spezifischen Situationen der Eltern und des Kindes – die ja oft keineswegs bereinigt sind – mehr Rechnung getragen werden als dem Termin der Erstkommunion. Dies setzt voraus, daß Seelsorger frühzeitig auf solche Situationen aufmerksam werden, um einen Katechumenatsweg auch in diesem Sinn einleiten zu können[25].

Plädoyer für die Einheit der Initiationssakramente

Zur Feier der Eingliederung mit Taufe und Eucharistie bzw. nur Taufe und später Eucharistie ist bereits einiges gesagt worden. Folge ich dem spontanen Empfinden, das W. Pfaff äußert – „Während der Osternachtfeier hätte ich ihnen am liebsten ganz spontan die hl. Kommunion gereicht"[26] –, dann spricht alles – gegen die wohlgemeinten Vorschläge des Ordo bzw. der DKV-Mappe – für die unbedingte Einheit von Taufe und Eucharistie. Das hindert eine Weiße-Sonntags-Feier keineswegs. Doch wenn für die Eingliederung von Kindern im Schulalter eben nicht der Kinder- (besser Säuglings-)Taufritus Pate stand, sondern die Erwachseneninitiation, dann hat der Katechumenat in der Feier der drei Initiationssakramente seinen Ziel- und Höhepunkt. Nimmt man diese Option ernst, dann gehört sogar gegen alle pastoralen und psychologischen Argumente das Firmsakrament mit zur Feier der Eingliederung hinzu[27].

Das Ritenbuch spricht immer wieder von der Zusammengehörigkeit der Initiationssakramente (Nr. 2/21/28/74); warum soll sie in diesem Fall auseinandergerissen werden? Ein weiterer Vorteil liegt darin, daß bei einer Eingliederung in der Osternacht/Osterzeit auch die ursprüngliche Reihenfolge Taufe – Firmung – Eucharistie wieder zum Zuge käme. Für die Gemeinde kann sichtbar werden, daß die Trennung von Taufe und Firmung eben doch eine „Not-Lösung" darstellte, die in bestimmten Zeiten entstanden ist, aber nicht die ganze theologische Sinnhaftigkeit zum Ausdruck bringt. Ebenso können die gestellten Anfragen – „Warum müssen die anderen Kinder, die bereits früher getauft wurden, noch fünf Jahre warten?"[28] – ja auch positiv gesehen werden. Es gibt unterschiedliche Wege des Christwerdens, die ihre eigene Gestalt haben und nicht gegeneinander aufgerechnet werden können. Vielleicht gibt es auch eine „heilsame Unruhe" in der Gemeinde, die neu nach Sinn von Säuglingstaufe und Firmung fragen läßt. Es gibt vielleicht auch neue Bewegung in der Diskussion um das rechte Firmalter oder um die Berechtigung der „Jahrgangskatechese" in einer sich auflösenden volkskirchlichen Struktur. Und anders herum darf kritisch gefragt werden, ob im „Aufschub" nicht doch der Vorbehalt der erwarteten Bewährung im Glauben steckt, auf die hin das Firmsakrament gespendet wird. Alles zusammengenommen scheint mir viel für die Eingliederung mit allen drei Sakramenten zu sprechen, zumal wenn man noch mehr als bisher versucht, mit den Taufbewerbern einen eigenständigen Katechumenatsweg zu gehen. Gerade bei einer vom Erstkommuniontag unabhängigen Feier verlieren viele der genannten „pastoralen Gründe" an Gewicht. Dies gilt erst recht für die Eingliederung von Kindern zwischen 10 bis 14 Jahren. Ich plädiere also für Versuche mit integrierter Firmspendung ganz im Sinne der von O. Nußbaum genannten erforderlichen „weiteren Überlegungen"[29] und ganz im Sinne des Vorwortes der Autorengruppe der DKV-Arbeitshilfe, damit „das Anliegen des Katechumenats in den Pfarreien voranzubringen".

[25] Vgl. dazu den Vorschlag für ein Anmeldeformular in: Taufe und Erstkommunion . . . 16. Vorschläge macht auch *K. Baumgartner,* Einführen und Einüben. Konkrete Vorschläge zur Eingliederung von Kindern im Schulalter, in: gd 23 (1989) 18.

[26] *W. Pfaff,* a. a. O. 52.

[27] So *O. Nußbaum,* Zur Eingliederung von Kindern im Schulalter in die Kirche, in: Pastoralblatt 39 (1987) 165–173, hier 172; vgl. auch *M. Kunzler,* Ist die Praxis der Spätfirmung ein Irrweg? In: LJ 40 (1990) 107ff.

[28] Taufe und Erstkommunion . . ., 11.

[29] *O. Nußbaum,* a. a. O. 172.

Praxis

Helmut Blasche

Initiationssakramente in der Pfarre Schwechat

Der folgende Erfahrungsbericht stammt aus einer Pfarrgemeinde, die beispielhaft versucht, als christliche Gemeinde zu leben. In die Gesamtgemeinde integrierte Basisgemeinden gehören ebenso dazu wie vielfältige Initiativen im sozialen Bereich und eben auch eine kreative Sakramentenpastoral mit sorgfältiger Vorbereitung auf Taufe, Erstkommunion und Firmung.* *red*

Der zur Zeit noch bestehende Zustand der Volkskirche bietet der Pfarrgemeinde immer wieder die Möglichkeit, mit den kirchendistanzierten Pfarrangehörigen in Kontakt und manchmal sogar in recht gute Gespräche zu kommen, zum Beispiel immer dann, wenn solche Leute eine kirchliche Trauung oder die Taufe ihrer Kinder wollen. Nicht immer freilich sind diese Gespräche befriedigend, oft ist man nachher ganz frustriert: Man weiß, daß diese Taufe – menschlich gesehen – völlig sinnlos ist, und sieht doch keine Möglichkeit, sie zu verhindern, ohne vielleicht noch größeren Schaden anzurichten.

„. . . die Taufe ausreden wollen"

Es ist klarerweise – ähnlich wie bei Trauungen – ein gewaltiger Unterschied, ob es sich um Leute handelt, die wirklich zur Gemeinde gehören, aus dem Glauben leben und mit allen andern Gemeindegliedern bekannt und in persönlichen Beziehungen sind, oder um Fernstehende. Bei letzteren wird, wenn sie ins Büro kommen und die Taufe anmelden, einmal ein Taufgespräch vereinbart, das immer in der Wohnung der Familie des Täuflings stattfindet. Eine Pastoralassistentin oder irgendein anderes Gemeindemitglied – meist sind es junge Mütter, die das machen – übernimmt diese Aufgabe. Bei Neuzugezogenen oder anderen, die ich gern kennenlernen möchte, gehe ich auch selbst hin. Meist sind die Leute sehr höflich und freundlich, manchmal allerdings schon von Anfang an in einer gewissen aggressiven Abwehrhaltung, weil sie davon gehört haben, daß „die einem die Taufe ausreden wollen". In so einem Fall ist ein wirkliches Gespräch kaum möglich, weil sie alles schon mit diesem Vorurteil hören und daher eben *nicht* hören.

Freilich versuchen wir, den Taufeltern bei diesem Gespräch klarzumachen, daß die Voraussetzung für den Empfang der Taufe, wie eines jeden Sakraments, der Glaube ist. Glaube nicht als Vermutung oder Überzeugung, „daß es ‚was Höheres' gibt", sondern Glaube als positive Antwort auf das erkannte Angebot Gottes zur Gemeinschaft, und zwar in der konkreten Form der Gemeinschaft der Kirche. Da diese Glaubensentscheidung nur einem Erwachsenen möglich ist, kommen wir auf die Problematik der Kindertaufe zu sprechen. Wenn ich die Eltern zum Beispiel frage, ob sie sich vorstellen könnten, daß sie ihr Kind – falls das gesetzlich möglich wäre – mit irgendeinem anderen Kind, dessen Eltern einverstanden wären, verheiraten würden, weisen sie diese Zumutung natürlich als absurd zurück. Dann sage ich ihnen, sie tun eigentlich das gleiche, wenn sie ihr Kind mit Gott und der Kirche „verheiraten", ohne daß es gefragt werden kann. Aber gerade da zeigt sich, wann so eine Kindertaufe berechtigt ist und wann nicht.

Während nämlich bei einem menschlichen Partner die Eltern nicht wissen können, ob der, den sie ausgesucht haben, der „richtige" sein wird, wissen *gläubige* Eltern ganz genau, daß Gott bzw. die Kirche der richtige Partner für ihr Kind ist. Und wenn sie selbst durch den Glauben mit diesem Gott und seiner Gemeinde fest verbunden sind, gehört ihr Kind ja sowieso schon zur Gemeinde und ist durch die gläubigen Eltern „geheiligt" (1 Kor 7, 14), und das wird dann zu Recht in der Taufe gefeiert.

Wenn die Eltern des Täuflings meinen, das wäre bei ihnen der Fall, gestehe ich ihnen natürlich das Recht zu, ihr Kind taufen zu lassen. Sie treffen ja in vielen Belangen für das Kind eine Entscheidung, nämlich immer dann, wenn sie wissen oder vertrauen, daß es

* Vgl. *Helmut Blasche*, Nach dem Neuen Testament ist Kirche Gemeinde, in: Diakonia 6 (1975) 192–194; *ders.*, Gemeindeforum, ebd. 11 (1980) 401–404; *Annemarie Haschka*, Pfarrlicher Einsatz für Fremde, ebd. 22 (1991) 205f.

gut für das Kind ist. Ich sage ihnen freilich auch, daß sie ebenso das Recht haben, mit der Taufe zu warten, bis das Kind selbst danach verlangt. Aber damit das Kind einmal entscheiden kann, ob es zu Gott und zur Kirche gehören will, muß es Gott und die Kirche kennenlernen, und das müßten die Eltern dem Kind ermöglichen, wenn sie wollen, daß es selbst entscheidet.
Bei Eltern freilich, die eingestandenermaßen nicht gläubig im christlichen Sinn sind (meist geben sie es ja nicht zu) bzw. keinerlei Beziehung zur Kirche haben und haben wollen, bemühen wir uns, ihnen klarzumachen, daß es sinnvoller ist, die Taufe aufzuschieben.

Regelmäßige Taufen bei der Erstkommunionmesse

Die Eltern wollen die Taufe ja meist nur, um zu verhindern, daß ihr Kind in der Schule später als Außenseiter gilt oder gar diskriminiert wird und daß es die schönen Feste, die die andern haben, auch hat, zum Beispiel Erstkommunion und Firmung. Wenn wir sie überzeugen können, daß diese Angst völlig unbegründet ist, daß es in jeder Schule und Schulklasse, sowohl bei den Schülern als auch bei den Lehrern, Ungetaufte, Konfessionslose und Andersgläubige gibt und die Kinder einander nach ganz anderen Kriterien als jenen der Kirchenzugehörigkeit akzeptieren oder ablehnen, kommt es schon vor, daß die Eltern mit einem Taufaufschub einverstanden sind. Dies umso eher, als wir ihnen versichern, daß sie, sobald ihr Kind in die zweite Klasse geht, ebenso wie die Eltern der getauften Kinder eingeladen werden, ihr Kind zur Erstkommunionvorbereitung anzumelden. Im Rahmen dieser Vorbereitung auf die Kommunion würde auch die Taufvorbereitung erfolgen und – falls das Kind es dann wünscht und die kindgemäßen Voraussetzungen gegeben sind – würde es in der Erstkommunionmesse getauft werden.
In diesem Jahr zum Beispiel hatte ich sieben Kinder in den Kommunion-Vorbereitungsgruppen, die noch nicht getauft waren und von denen dann fünf in ihrer jeweiligen Erstkommunionmesse die Taufe empfingen; zwei schieden während der Vorbereitungszeit aus.
In der Regel wird bei uns in jeder Erstkommunionmesse auch eine Taufe gespendet, meist ist es eine Babytaufe. So sehen die Kinder, wie es einmal bei ihnen war. Im Anschluß an diese Taufe entzünden sie selbst ihre Taufkerze und erneuern in kindgemäßer Form das Taufversprechen, das seinerzeit die Eltern für sie abgelegt haben, das heißt sie bekennen sich selbst zu ihrer Taufe. Freilich ist dies noch keine echte Glaubensentscheidung.

Taufaufschub und erste Kommunion

Eltern, die zur Gemeinde gehören, also sehr wohl gläubig sind, lassen immer häufiger ihre Kinder nicht im Babyalter taufen. Wohl deswegen, weil sie wollen, daß ihr Kind später sagen kann „Ich habe selbst nach der Taufe verlangt", und daß ihr Kind eine gewisse, freilich nur blasse, Erinnerung an die eigene Taufe hat, die es ja schon bewußt erlebt hat.
Da diese Kinder schon von klein auf im Gemeindegottesdienst mit dabei sind, fragen sie natürlich schon sehr bald, warum sie nicht das heilige Brot bekommen. Wenn ihnen dann gesagt wird „weil Du nicht getauft bist" und wenn sie wissen, daß die Taufe die Aufnahme in die Familie der Kinder Gottes und ihre Tischgemeinschaft ist, verlangen sie nach der Taufe und werden daher manchmal schon vor ihrem Schuleintritt getauft, immer im Rahmen einer festlichen Messe. So wie manche als Baby getauften Kinder von den Eltern selbst schon früh auf die Kommunion vorbereitet werden. Ja, es gibt auch Eltern, die es für richtig halten, ihrem Kind praktisch vom Säuglingsalter an ein Stückchen der eigenen Hostie abzubrechen und zu geben – also noch bevor es dieses Brot „von gewöhnlicher Speise unterscheiden" kann –, um ihm zu zeigen, daß es auch dazugehört und nicht ausgeschlossen ist. Alle diese Kinder aber nehmen teil an der Vorbereitung und Feier der festlichen heiligen Kommunion im Rahmen des 2. Schuljahres, die für sie allerdings nicht die *erste* heilige Kommunion ist.

Die Gestaltung der Taufe

Wir versuchen ganz allgemein, die Taufspendung nicht allzu formalistisch und rubrizistisch zu machen. Größere Kinder werden selbstverständlich ganz schlicht gefragt, ob sie glauben, daß Gott sie lieb hat, und ob sie,

wie Jesus, sich immer auf Gott verlassen wollen, und sie können mit eigenen Worten antworten, wie sie wollen. Das häufigste Taufalter liegt allerdings bei sechs bis neun Monaten.

Die Taufe von Kindern von Gemeindemitgliedern ist immer sehr persönlich gestaltet. Meist begründen die Eltern bzw. ein Elternteil in der Messe nach der Predigt, warum sie die Taufe ihres Kindes wollen, sprechen über ihre Überlegungen, ob sie ihr Kind schon als Kleinkind taufen lassen sollen, bitten die Gemeinde, ihnen zu helfen, ihr Kind zu einem aufrechten Christen zu erziehen, und dergleichen. Dann erfolgt die Taufe ohne weitere Fragen und Antworten, also ohne alle „Sprücherln". Manchmal sagt auch der Pate, wie er sein Patenamt versteht und ausüben will.

Zweimal ist es mir erst gelungen, Eltern für eine Immersionstaufe ihres Kindes zu gewinnen. Das erste Mal geschah dies in einer Osternachtfeier, das zweite Mal in einer Familienmesse. Letztere war besonders eindrucksvoll, weil alle Kinder rund um das Faß standen und zuschauten. Zuerst erzählte ich ihnen, wie die Taufe früher gespendet wurde und was dieses Untertauchen bedeutet; dann schauten sie mit Begeisterung zu, wie der kleine Johannes entkleidet, ins Wasser getaucht und anschließend von der Mutter in Badetücher gehüllt wurde, bevor die weiteren Zeremonien an ihm vollzogen wurden. In manchen Gemeinden ist diese Form der Taufe häufiger.

Taufe nur im Rahmen der Sonntagsmesse?

Eine Zeitlang drängten wir darauf, alle Taufen im Rahmen der Sonntagsmesse zu spenden, weil diese Messe ja die Versammlung der Gemeinde ist, in die das Kind durch die Taufe aufgenommen werden soll. Bald aber sind wir wieder ganz davon abgekommen. Wir spürten nämlich die unmögliche Situation, die entsteht, wenn völlig Fernstehende, die keine Ahnung haben, was in der Messe geschieht, genötigt werden, dabei anwesend zu sein. Ich litt geradezu darunter, all diesen Eltern und Verwandten, die zur Kommunion gingen, weil sie sahen, daß die anderen Leute in der Kirche das auch tun, das eucharistische Brot zu reichen. Sie nahmen und aßen es verlegen oder grinsend, ohne natürlich zu wissen, was sie tun.

Jetzt machen wir solche unvermeidlichen Taufen nur in eigenen Tauffeiern, was den Eltern sowieso viel lieber ist. Ich versäume freilich nicht, dabei nochmals darauf hinzuweisen, daß diese Taufe vorerst eine einseitige Liebeserklärung Gottes ist und von Gott nicht zurückgenommen wird, aber erst „gültig" ist, wenn auch der Täufling als Erwachsener einmal aus eigener Überzeugung sein Jawort gibt, also wirklich als Christ leben will.

Das gilt natürlich auch für die Kinder gläubiger und frommer Eltern. Aber selbst wenn einer aus tiefster Überzeugung als Erwachsener Christ sein will und so seine im Kindesalter empfangene Taufe „ratifiziert" – wir bringen es ja wohl alle nicht zusammen, in bleibender pfingstlicher Begeisterung als „neue Menschen" zu leben. Wir müssen uns immer wieder neu dafür entscheiden, immer wieder neu beginnen.

Die Fastenzeit als Vorbereitung auf die österliche Tauferneuerung

Darum gibt es die jährliche Zeit der 40 Tage zur Vorbereitung auf die Erneuerung der Taufe in der Osternacht. Wir sind seit Jahren bemüht, den Pfarrangehörigen, die ja die Osternachtfeier ziemlich vollständig mitfeiern, bewußtzumachen, daß diese Tauferneuerung nicht bloß ein „Sprücherl-Aufsagen", sondern wirklich das freie, persönliche Ja zur eigenen Taufe und ihren Konsequenzen sein soll. Darum haben wir dafür verschiedene Texte entworfen, die das zum Ausdruck bringen sollen. Hier ein Beispiel:

Priester: Glaubt ihr an Gott, der den gekreuzigten Jesus vom Tod auferweckt und zu seiner Rechten erhöht hat; der auch uns aus der Gottferne und Sünde in seine Gemeinde gerufen und zu seinem heiligen Volk gemacht hat; dem wir uns in jeder Situation anvertrauen können, weil er uns bedingungslos und ohne Widerruf liebt?

Alle, die sich zu ihrer Taufe bekennen: „Ich glaube an ihn und will mein Leben an ihn binden!"

Priester: Glaubt ihr an seinen Sohn Jesus Christus, der für uns in den Tod gegangen ist und der als Auferstandener durch uns, die Glieder seines Leibes, weiterwirken will an der Befreiung und dem Heil aller Menschen?

Alle, die sich zu ihrer Taufe bekennen: „Ich glaube an ihn und will seine Sache weiter-

führen in der Welt und mich dafür einsetzen entsprechend meinen Kräften und Fähigkeiten!"
Priester: Glaubt ihr an den Heiligen Geist, der in der Kirche wirkt, der alles, was Menschen voneinander trennt, überwindet und aus so verschiedenen Menschen, wie wir es sind, die eine Gemeinde des Herrn macht?
Alle, die sich zu ihrer Taufe bekennen: „Ich glaube an ihn und will in seiner Kraft mit meinen Mitchristen in Gemeinschaft leben! Das verspreche ich und will mich daran halten. Dazu helfe mir Gott. Amen."

Firm-Reife
für eigene Glaubensentscheidung

Den Erwachsenen kann ich im Zusammenhang mit der Taufe auch die Firmung spenden. Bei allen aber, die als Kinder getauft werden, soll die Firmung dieses eigene, freie Ja zu ihrer Taufe sein. Da aber so eine Glaubensentscheidung eine gewisse Reife voraussetzt, waren wir bemüht, das Firmalter immer höher anzusetzen, was allerdings, da ja die Nachbarpfarren nicht mitmachten, anfangs nicht ohne größere Schwierigkeiten möglich war. Mittlerweile haben sich die Leute daran gewöhnt.
Früher haben wir viele schon bei ihrer Anmeldung zur Firmung zurückgewiesen. Wenn sie nämlich nach ihrer Erstkommunion aufgehört hatten, die Sonntagsmesse mitzufeiern, und dann mit 14 Jahren gekommen sind und die Firmung wollten, habe ich sie gefragt, warum sie denn gefirmt werden wollten, wenn sie nicht einmal auf die Kommunion Wert legten. Und ich sagte ihnen, daß sie nach einem Jahr wiederkommen könnten, wenn sie bis dahin regelmäßig die Sonntagsmesse mitfeierten. Überflüssig zu sagen, daß sie nicht wiederkamen.
Jetzt kommen von vornherein nur mehr wenige. Das Ende der sogenannten Volkskirche kommt langsam, aber sicher. Die Selbstverständlichkeit, mit der bei uns alle, die auf die Welt kamen, getauft, mit acht Jahren zur Erstkommunion geführt und bald darauf gefirmt wurden, ist vorbei. Es gibt zwar immer noch Pfarren, die bemüht sind, alle Kinder, solange sie noch in die Schule gehen, auch zur Firmung zu bekommen: „Später kriegen wir sie doch nie mehr." Genau aus diesem Grund nehmen wir sie nicht im Pflichtschulalter, weil wir uns sagen, wenn sie nicht als Erwachsene aus eigener Entscheidung kommen, ist es besser, sie sind als Kinder nicht gefirmt worden und bleiben ungefirmt.
Heute machen wir es so, daß wir jeden, der will, in die Firmvorbereitung aufnehmen, egal wie seine Glaubenshaltung und Gemeindenähe ist; nur ist eben dann die Dauer der Vorbereitung unterschiedlich lang. Mindestalter bei der *Anmeldung* ist das vollendete 14. Lebensjahr, die Vorbereitung dauert in der Regel zwei Jahre, oft aber ein bis zwei Jahre länger, wobei der Aufschub meist auf Wunsch der *Gruppe* erfolgt. Es ist ganz deutlich: Je älter und reifer sie werden, und je mehr ihnen bewußt wird, daß es um eine Entscheidung geht, die Folgen hat, schrekken sie zurück. So wie sie ja auch die Trauung oft aus einer gewissen Entscheidungsangst lange hinausschieben und jahrelang ohne Trauschein zusammenleben.
Jedenfalls sind die Jugendlichen dann bei ihrer Firmung mindestens 16 bis 17 Jahre, meist aber älter. Manche freilich scheiden im Lauf der Vorbereitung aus. Bei unserer letzten Firmmesse haben vier Firmkandidaten, alle 18 Jahre alt, vor dem Bischof und der Gemeinde erklärt, warum sie sich *noch nicht* firmen lassen. Dieses Zeichen der Reife, aus dem erkennbar wurde, daß sie das Sakrament ernst nehmen, hat wahrscheinlich mehr Eindruck gemacht als die Firmung jener, die das Sakrament empfangen haben.

Die Firmmesse – ein starkes Erlebnis

Aber auch sonst ist eine Firmmesse bei uns fast jedesmal ein ganz starkes Erlebnis. Es sind nie mehr als 10 bis 20 Firmlinge, dennoch dauert der Gottesdienst fast immer länger als zwei Stunden. Er ist ganz von den Firmkandidaten selbst gestaltet, sie suchen die Schriftlesungen aus, formulieren die Texte vom Bußritus bis zum Schlußgebet, einer oder mehrere von ihnen sagen etwas zu den Lesungen, erzählen von den Erlebnissen ihrer Firmvorbereitung und von ihren Plänen – es ist recht unterschiedlich. Bei der Firmung selbst wird jeder Kandidat beim Namen gerufen, antwortet laut „Ja, ich komme!" und tritt vor den Bischof. Dann treten alle, die ihm verbunden sind, Freunde, Eltern, Geschwister, Partner, hinter ihn, die vordersten legen ihm die Hand auf die

Schulter, die weiter hinten Stehenden legen den vor ihnen Stehenden die Hand auf, und nach dem Firmakt sagt jeder, der will, für den Firmling ein Gebet oder irgendwelche persönlichen Worte und Wünsche, wobei das drahtlose Mikrophon herumgereicht wird. In der Kirche herrscht gespannte aufmerksame Stille, und es kann schon sein, daß einem Firmling dabei die Tränen in die Augen kommen. Wenn niemand mehr etwas sagt, löst sich die Gruppe auf, und der nächste wird aufgerufen.

Das ist freilich nur möglich, wenn die Firmlinge die entsprechende Reife haben, wissen, worum es geht, und die richtigen Motive für die Firmung haben. Das ist ja bekanntlich nicht allgemein der Fall. Für viele – auch bei uns war es früher so und teilweise gewiß immer noch – ist ja die Firmung die Abschiedsfeier von der Kirche. Durch die längere Dauer der Vorbereitung aber findet diese Auslese schon *vor* der Sakramentenspendung statt.

Die Vorbereitung erfolgt in Gruppen, die jeweils von zwei Firmhelfern, nach Möglichkeit eine Frau und ein Mann, geleitet werden. Die Gruppen treffen sich wöchentlich; ein- bis zweimal im Jahr fahren sie zu einem Firmwochenende fort, und immer werden sie auch eingeladen, an den Gemeindetagen der Basisgemeinden teilzunehmen. Dadurch hat ca. ein Drittel der Firmlinge des vergangenen Jahres Anschluß an eine Basisgemeinde gefunden. Hinführung zur eigenen Glaubensentscheidung und Eingliederung in die Gemeinde sollten ja immer Hand in Hand gehen. Leider ist dieses Bewußtsein durch die Kindertaufe verlorengegangen. Man weiß zwar, daß Taufe Aufnahme in die Kirche ist, aber das bleibt auf dem Papier. Man hat keine Glaubensentscheidung getroffen und ist keiner Gemeinde beigetreten.

Und da die Firmung bei vielen ja auch nicht diese Glaubensentscheidung ist – kann sie auch gar nicht sein, wenn sie Kindern gespendet wird –, ist bei vielen in unserer Pfarrgemeinde der Beitritt zu einer Basisgemeinde die logische Konsequenz aus Taufe und Firmung.

Georg Schneiderwind

„Firmung und Jugendarbeit"

Ein praxisorientierter Ansatz zur Firmkatechese

Die Klärung der Altersfrage und der didaktische Ansatz, die im folgenden dargestellt werden, sollen zu einer Intensivierung des Prozesses der Firmvorbereitung führen. red

Voraussetzung für diese Art Firmkurs ist ein größtmögliches Maß an Entscheidungsfreiheit bei den Teilnehmerinnen und Teilnehmern.

Die nachfolgenden Gedanken und Erkenntnisse geben den momentanen Stand des Versuches wieder, wie insbesondere Bert Bürschgens (Jugendbeauftragter für das Dekanat Wassenberg) und ich für die Region Heinsberg im Bistum Aachen einen neuen Weg der Firmpastoral beschreiten wollen (bzw. z. T. schon beschritten haben), der nach unserer Ansicht und unseren bisherigen Erfahrungen bei allen Beteiligten zu einer Intensivierung und zu größerer Effektivität beim Prozeß der Firmvorbereitung führt. Didaktisch gesehen handelt es sich dabei um einen offenen Ansatz, der sich an den Methoden der Jugendarbeit orientiert, wie sie auch in die neuere Schulpädagogik Eingang gefunden haben. Die Firmbewerberin und der Firmbewerber mit ihren/seinen Fragen und Problemen sind Subjekt unserer Katechese.

Die Darstellung des gesamten Modells würde den Rahmen dieser Ausführungen sprengen. Deshalb wird in einem dritten Punkt nur kurz erläutert, wie wir uns kirchliche Jugendarbeit als Rahmenangebot und Fortführung der Firmkatechese vorstellen.

1. Die Altersfrage

In einer Welt, in der das volkskirchliche Bewußtsein insbesondere bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen so rapide geschwunden ist, daß es in ihrem Leben de facto keine Relevanz mehr hat, kommt dem Firmsakrament eine ganz neue Bedeutung zu. Lag noch vor wenigen Jahrzehnten der Schwerpunkt bei der Betrachtung des Firmsakramentes auf seiner Bedeutung als Abschluß der Taufe, so ist spätestens seit Mitte der 70er Jahre eine Akzentverschiebung in Richtung auf „selbständige Entscheidung für den Glau-

ben" und „Erwachsenwerden als Christ" festzustellen. „Der Getaufte soll dahin geführt werden, daß er die Firmung als Geschenk Gottes erkennen lernt und aus eigener Entscheidung darum bittet."[1] So steht es schon im fast 20 Jahre alten Synodenbeschluß. Bedenklich mutet allerdings die Inkonsequenz an, mit der in demselben Papier anschließend das 12. Lebensjahr als das ideale Firmalter hervorgehoben wird, „ein Alter, in dem grundlegende Lebensentscheidungen nicht getroffen werden können"[2]. Diese mangelnde Stringenz scheint den Verfassern des Synodenpapiers selbst bereits aufgefallen zu sein, sonst hätten sie in ihrer Altersbegründung nicht so vorsichtig argumentiert, daß „in diesem Alter ... das Kind bereits manches von der Bedeutung der Firmung erkennen" könne und „die ersten Schritte selbständigen Glaubens" gehe[3]. Latent impliziert eine solche Entscheidung immer noch die alte pastorale Position, möglichst viele Taufen vollenden zu wollen[4]. „Fragwürdig erscheint nicht etwa das Alter als solches, sondern die dahinter verborgene Strategie, die jungen Menschen schnell noch, kurz bevor sie schwierig werden und für die Kirche nicht mehr zu ‚haben' sind, mit dem Firmsakrament zu versorgen."[5]

Diese Vorgehensweise läuft nicht nur unserer pastoralen Grundentscheidung zuwider, die Dieter Emeis unter die Überschrift „Mündige Übernahme der christlichen Berufung und Sendung" faßt[6], sie hat sich auch in unserer katechetischen Praxis als falsch erwiesen und nimmt darüber hinaus der Kirche entscheidende zukunftsweisende Chancen.

Immer mehr Katechetinnen und Katecheten, mit denen wir in der Praxisbegleitung abschließende Reflexionen nach der Firmung durchführen konnten und die die Gelegenheit hatten, in verschiedenen Jahren Firmwerber unterschiedlicher Altersgruppen vorzubereiten, kommen zu der Erkenntnis, daß die Altersgruppe zwischen 12 und 14 Jahren in bezug auf religiöse Fragestellungen sich als wesentlich desinteressierter und unmotivierter erweist als ältere Jahrgänge Jugendlicher. Eine Einsicht übrigens, die vielen Religionslehrerinnen und Religionslehrern nicht neu sein dürfte, denn bei diesen sind analog die Klassen 7 bis 9 schon längst als problematisch bekannt.

Das vermeintliche Disziplinargument, je jünger die Teilnehmer, desto leichter kann man mit ihnen arbeiten, hat längst seine pädagogische Gültigkeit verloren. Die Gründe dafür sind so vielfältig, daß sie hier nicht erschöpfend benannt werden können. Unbestritten ist allerdings, daß in einer veränderten und sich ständig wandelnden Welt die Situation der Kinder und Jugendlichen geprägt ist durch beschleunigten Rückgang der elterlichen Erziehungseinflüsse, durch den steigenden heimlichen Erziehungseinfluß der Informations- und Massenmedien und durch den Verlust der lokalen und pfarrlichen Anbindung z. B. aufgrund der Auslagerung der Schulen, welche zudem immer mehr Zeit der jungen Menschen in Anspruch nehmen.

Religion war früher eine soziale Gegebenheit. Heute ist sie im Leben junger Menschen vielmehr ein (vielleicht nur vor-bewußtes) Bedürfnis. Vor diesem Hintergrund leuchtet ein, daß ältere Jugendliche, die sich mit einem höheren Maß an Freiwilligkeit um die Firmspendung bewerben, weniger Disziplinprobleme in der Vorbereitungsgruppe erwarten lassen als 12/13jährige, bei denen zudem vorausgesetzt werden muß, daß ihre Teilnahme normalerweise auf elterliche Anordnung geschieht. Bedenkt man außerdem, daß 12/13jährige heute überwiegend am Beginn der Pubertät stehen, so wird deutlich, daß sie vorwiegend andere Fragen und Probleme haben als religiöse. Anders sieht die Situation bei den 15/16jährigen aus. Sie haben das Ende ihrer Regelschulzeit vor Augen und sind deshalb in vielfältigen Entscheidungssituationen (Berufswahl, Wahl weiterführender Schulen, erste engere Partnerbeziehungen ...), weshalb sie von ihrer Disposition her viel eher offen sind für existentielle und somit religiöse Fragestellungen. Obwohl diese Offenheit erfahrungsgemäß noch unge-

[1] Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral. Heftreihe Synodenbeschlüsse Nr. 7, Bonn 1974, S. 30.
[2] *Paul Schladoth,* Firmpraxis in einer neuen Gestalt, in: Lebendige Katechese, April 1990, 15.
[3] Vgl. Synodenbeschlüsse Nr. 7, S. 31.
[4] *Dieter Emeis,* Sakramentenkatechese, Freiburg – Basel – Wien 1991, 97.
[5] *Christiane Weber,* Firmkatechese als Entdekkungsreise, in: *Knobloch – Haslinger* (Hg.), Mystagogische Seelsorge, Mainz 1991, 163.
[6] Vgl. *Dieter Emeis,* a. a. O. 97f.

fähr bis zu 20. Lebensjahr zunimmt, erscheint uns aus pragmatischen Gründen das Alter von 15 bis 16 Jahren (analog 10. Klasse) als das geeignetste für das Angebot zur Firmvorbereitung, denn bei älteren Jugendlichen steht zu befürchten, daß nicht Desinteresse, sondern ausbildungsbedingte Begleiterscheinungen die Gründe für eine Nichtanmeldung zum Firmkurs sein können. Diese Entscheidung spricht grundsätzlich nicht gegen Firmkurse mit 17jährigen und älteren, solche Kurse sind vielmehr da, wo sie möglich sind, durchaus zu begrüßen[7].
Wichtiger noch als die Altersfrage, sofern man 15 Jahre als Mindestalter nicht unterschreitet, erscheint uns jedoch eine grundlegende Änderung des didaktischen Ansatzes zur Firmvorbereitung.

2. Teilnehmerorientierung und Zieltransparenz – Ein didaktischer Ansatz zur Firmkatechese

Vorausbemerkt sei hier gesagt, daß es uns nicht um eine weitere Förderung der Inflation neuer und neuester Firmvorbereitungskonzepte und den damit verbundenen marktüberschwemmenden Firmmappen zu tun ist. Uns geht es um eine Neuorientierung der Firmvorbereitung im Hinblick auf die Firmbewerberinnen und -bewerber.
Nicht katechetische Inhalte, sondern die Teilnehmerinnen und Teilnehmer stehen im Zentrum unserer katechetischen Bemühungen. Die Firmbewerberinnen und -bewerber sind so ernst zu nehmen wie Erwachsene, denn sie sollen als mündig werdende Christen eine bewußte Glaubensentscheidung treffen.
Aus diesem Grunde dürfen die Inhalte der Katechese nicht länger das Vorabgeheimnis der Katechetin bzw. des Katecheten sein; man muß sich möglichst früh um umfassende Zieltransparenz bemühen, und die religiösen Fragen der Jugendlichen sollen Dreh- und Angelpunkt der Katechese sein[8].
Der Prozeß der Firmvorbereitung beginnt mit den üblichen ein bis drei Anfangseinheiten, die dem Kennenlernen der Teilnehmerinnen und Teilnehmer sowie dem Beginn des gruppendynamischen Prozesses dienen sollen (dies ist nicht neu!). Um sie von vornherein mit dem Anspruch des Firmsakramentes zu konfrontieren, um dessen Empfang sie sich beworben haben, erhalten die Firmbewerberinnen und -bewerber anschließend in der 1. inhaltlichen Einheit das Firmbekenntnis (Gotteslob Nr. 52, 1), möglichst in doppelter Weise, nämlich einmal qua Gebetbuch, um zu zeigen, daß der Bischof nicht irgendwelche „geheimen Dokumente" zur Firmung verwendet, sondern Texte, die jedem Gläubigen jederzeit zugänglich sind, zum anderen aber auch als Fotokopie, um sich Notizen und Anmerkungen machen zu können. Nach der Lesephase werden die Gruppenmitglieder aufgefordert, z. B. auf einem großen Plakat (der methodischen Phantasie sind hier keine Grenzen gesetzt!) alle Fragen, Ideen und Anmerkungen, die sie an diesen Text, also an das Glaubensbekenntnis, haben, aufzuschreiben, und zwar z. B. in der Methode des „Schreibgesprächs"[9], so daß auf dem Plakat schon eine erste – schriftliche – Auseinandersetzung stattfinden kann.
Diese Fragen und nur diese Fragen, die die Firmgruppe formuliert hat, stellen den Ausgangspunkt des inhaltlichen Konzepts für den gesamten Firmkurs dar. Die Gruppenmitglieder formulieren daraus selbst die Themen ihrer Gruppenstunden. Nach unserer Erfahrung erschließt sich auf diese Weise meistens der gesamte Fragenkatalog, der in allen üblichen Firmvorbereitungskonzepten behandelt wird, deshalb sind u. E. auch viele Firmmappen für Firmkurse durchaus geeignet, aber sie gehören lediglich als Materialschutz in die Hände der Katechetinnen und Katecheten, und zwar möglichst mehrere, um eine größere Auswahl zu haben und um in der Lage zu sein, aus den jeweiligen Mappen nur das zu verwenden, was wirklich geeignet erscheint. Das entscheidend Neue ist, daß die Firmbewerberinnen und -bewerber sich jetzt mit ihren eigenen Fragen auseinandersetzen und nicht mit den Fragen, von denen die Katechetinnen und Katecheten

[7] Vgl. *Josef Annen*, Firmung mit 17/18 Jahren, in: Lebendige Katechese, April 1990, 45ff.
[8] Zum besseren Verständnis unserer didaktischen Voraussetzungen empfehlen wir: *Jochen und Monika Grell*, Unterrichtsrezepte, Weinheim – Basel 1983, besonders die Seiten 135–171 „Das Rezept des informierenden Unterrichtseinstiegs".
[9] Vgl. *Bernhard Grom*, Methoden für Religionsunterricht, Jugendarbeit und Erwachsenenbildung, Düsseldorf 1976, 59f.

meinen, daß es die Fragen der Teilnehmerinnen und Teilnehmer wären. Von den Katechetinnen und Katecheten wird natürlich soviel Flexibilität erwartet, daß sie Themen, die die Jugendlichen nicht anschneiden, auch auslassen und sich in Themen einzuarbeiten bereit sind, die sie in keiner Mappe vorgefertigt finden. Auf diese Weise werden die Gruppenmitglieder mit in die Verantwortung für das Gelingen der inhaltlichen Firmvorbereitung genommen, wobei darauf zu achten ist, daß das inhaltliche Voranschreiten immer wieder mit der Gruppe reflektiert wird und nach Möglichkeit die Gruppenstunden mit einem „informierenden Einstieg"[10] begonnen werden. Was die Firmmappe als bleibende Erinnerung betrifft, so erhalten bei unserem Konzept die Firmbewerberinnen und -bewerber zu Beginn der Katechese eine Blankomappe, die sie selbst gestalten und in die sie das einheften können, was in ihrer Gruppe erarbeitet wurde. Nicht neu, aber wichtig ist natürlich, daß die kulturelle und gesellige Ebene nicht zu kurz kommt. Für keinen Gruppenprozeß ist es förderlich, wenn die gesamte gemeinsame Arbeit nur inhaltlich ausgerichtet ist. Ebenso ist eine kopflastige, verschulte Katechese zu vermeiden, denn dieser Arbeitsweise sind die Jugendlichen aus schulischer Erfahrung oft überdrüssig. Unbedingt empfehlenswert für die Katechese mit Jugendlichen sind Methoden aus der Jugendarbeit, die die erlebnismäßige und soziale Lernebene bevorzugt berücksichtigen. Hierzu liefern neuere Firmvorbereitungsmappen hinreichende Anregungen, so daß darauf an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden muß.

Als unabdingbar bei einem so offenen Ansatz der Firmkatechese, wie wir ihn betreiben, hat sich eine kontinuierliche Praxisbegleitung für Firmkatechetinnen und -katecheten erwiesen, wobei es sinnvoll ist, schon vor der Firmkatechese mit dem gleichen methodischen Ansatz als Vorbereitung einen vier- bis achtwöchigen Erwachsenenkatechesekurs durchzuführen, der Katechetinnen und Katecheten die Erfahrung vermittelt, welche eigenen Fragen an das Glaubensbekenntnis sie haben und durch den zentralen Themenkomplex schon vor Beginn der Gruppenarbeit erschlossen werden können.

[10] *Jochen und Monika Grell*, a. a. O.

Auch unser Ansatz der Firmkatechese bliebe jedoch fruchtlos, würde man ihn isoliert und als einmalige Aktion betreiben. Blauäugig ist außerdem, zu erwarten, daß nach der Firmung die Beteiligung der Jugendlichen an Gemeindegottesdiensten merklich steigen würde.

Vielmehr ist es unser Anliegen, den Jugendlichen einen Weg zur eigenen Religiosität zu eröffnen und ihnen die Möglichkeit zu geben, ihren eigenen Platz in Gemeinde und Kirche zu finden.

3. Jugendarbeit als Rahmenangebot zur Integration in die Gemeinde

Das Alter von 15/16 Jahren ist ideal für den Einstieg in kirchliche Jugendarbeit. Schon während der Firmvorbereitung versuchen wir deshalb, die Jugendlichen mit verschiedenen Formen und Angeboten der pfarrlichen und verbandlichen Jugendarbeit bekanntzumachen. Der Idealfall, der dadurch eintreten könnte, wäre, daß ganze Firmgruppen angeregt werden, nach der Firmung als Jugendgruppe fortzubestehen. Dieser Fall ist zwar selten, aber wir haben ihn durchaus schon erlebt.

Wichtiger und praxisnäher ist allerdings, daß jeder einzelne Jugendliche informiert wird, welche möglichen Angebote von Jugendarbeit für ihn vor Ort (Pfarre und Dekanat) erreichbar sind. Vorgestellt werden können solche Angebote z. B. an einem „Aktionstag für Firmlinge": Verschiedene Verbände und Mitarbeiter aus der Jugendarbeit stellen durch konkrete Aktionsangebote sich selbst und ihre Arbeit in Ansätzen vor. Die Jugendlichen können durch Teilnahme an Workshops praktische Erfahrungen machen und feststellen, wo ihre Interessen wahrgenommen werden und zur Geltung kommen können. Ein interessantes Angebot zur Integration von Jugendlichen in die Gemeinde kann auch ein sogenanntes „Gemeindepraktikum" sein. Eine Firmgruppe übernimmt eine feste Aufgabe oder ein Projekt innerhalb der Pfarre, z. B. Kindergottesdienst, Altennachmittag . . .; oder Jugendliche besuchen einzeln, zu zweit oder zu dritt regelmäßig eine Zeitlang eine Gruppe oder Institution in der Pfarre oder im Dekanat, z. B. Altenheim, Bibelkreis . . .

Nach der Firmung kann es sinnvoll sein, offene Wochenenden anzubieten, die den Ju-

gendlichen Gelegenheit geben, sich weiter zu orientieren. Entscheidend dabei ist, daß auf diese Weise der Kontakt zur Gemeinde nicht sofort abreißt. Auch Angebote von Religiösen Wochen (Früh- und Spätschichten) wurden von etlichen Jugendlichen nach der Firmung dankbar angenommen.
Es ist hier nicht der Ort, die ganze Palette möglicher Jugendarbeitsangebote aufzuzählen. Wichtiger ist es, daß deutlich wird, daß die Perspektive einer Mitarbeit in der Gemeinde und einer Fortführung der Erfahrungen aus den Firmgruppen schon während der Firmvorbereitung gezielt eröffnet wird.
Bei alledem spielt die Zeit, die man sich für die Firmvorbereitung zu nehmen bereit ist, eine große Rolle. Der Gesamtrahmen für unser Konzept von den ersten Absprachen auf Dekanatsebene bis zu den thematischen Angeboten nach der Firmung umfaßt ca. 18 Monate, wovon mindestens sechs Monate für die eigentliche Firmvorbereitung vorgesehen sind.
Das gesamte Modell „Firmung und Jugendarbeit", das im Bausteinsystem alle Elemente des Prozesses von der Katechesevorbereitung über die eigentliche Katechese bis zur fortsetzenden Jugendarbeit umfaßt, wird z. Z. von einer Arbeitsgruppe in unserer Region ausgearbeitet. Mit seiner redaktionellen Fertigstellung rechnen wir noch in diesem Jahr.

Beate Brielmaier

„Glauben Sie, da macht jemand mit?"

Taufvorbereitung in der katechetischen Gruppe im Jugendalter: ein Erfahrungsbericht

Die Freundschaft mit Menschen, die zu ihrem Glauben stehen und sich in der Gemeinde engagieren, veranlaßte ein 14jähriges Mädchen, in einer Gruppe von Gleichaltrigen sich auf die Taufe vorzubereiten. Der Bericht über diesen Prozeß, der teilweise außerhalb der gewohnten Bahnen verlaufen ist, zeigt, daß es sich lohnt, sich auf solche Prozesse einzulassen. *red*

„Glauben Sie, da macht jemand mit?" So lautete die bange Frage, die Andrea B. (alle Namen wurden geändert) mir stellte. Eine Taufvorbereitung gemeinsam mit anderen Jugendlichen würde ihr gefallen. Aber gleichzeitig war sie realistisch genug zu erkennen, daß es nicht einfach wäre, andere Jugendliche für solch ein Vorhaben zu gewinnen. Einen Versuch sollte es wert sein. Doch bis dahin war es noch ein weiter Weg.

„Ich bin jetzt 14 Jahre alt." –
Eine Vorgeschichte mit Hürden

Eine Firmgruppenleiterin unserer Gemeinde (Großraum Stuttgart, Gemeinde katholischer Prägung) arbeitet als Sozialpädagogin in der Kinder- und Jugendhilfeeinrichtung am Ort. Als Verantwortliche für die Taufvorbereitung in der Gemeinde sprach sie mich eines Tages an: Eine Jugendliche ihrer Gruppe wolle sich taufen lassen. Wie dies gehen könnte, wisse sie nicht. Nach mehreren Gesprächen – anfangs mit der Gruppenleiterin Susanne – stellte sich die Situation folgendermaßen dar:
Andrea lebt seit knapp zehn Jahren im Kinderheim. Ihre Eltern sind geschieden, das Sorgerecht hat der Vater, die Mutter ist inzwischen wieder verheiratet. Der Kontakt zu beiden Elternteilen verlief immer wieder problematisch, teilweise mit langen Unterbrechungen. Als Andrea noch bei den Eltern wohnte, wurde sie in keiner Religion erzogen. Ihr Vater ist Moslem, die Mutter gehört der evangelischen Kirche an. Beide wurden sich nicht einig, in welchem Glauben Andrea erzogen werden sollte. Nach Einschätzung Andreas sind beide Elternteile nicht besonders interessiert an ihrer Religion.
Als Andrea ins Heim kam, begann für sie ein neuer Lebensabschnitt. Betreut von ErzieherInnen und SozialpädagogInnen wuchs sie mit neun anderen Kindern, teilweise wechselnd, auf. Im Kinderheim (katholische Trägerschaft) kam sie in Kontakt zum christlichen Glauben katholischer Ausprägung. Auf Wunsch der Mutter nahm sie am evangelischen Religionsunterricht teil. Im Alter von 13 Jahren äußerte sie den Wunsch, sich taufen zu lassen. Zu dieser Taufe benötigte sie die Zustimmung ihrer Eltern. Diese wurde ihr verweigert. Im Gespräch mit Susanne, zu der sie großes Vertrauen hat, erfuhr sie, daß

sie ab dem Alter von 14 Jahren selbst religionsmündig sei. Eine beruhigende Aussicht für Andrea! In Susanne und deren Freund Martin hatte sie für sich überzeugende Menschen entdeckt, die zu ihrem Glauben stehen und sich in der Gemeinde engagieren.
Das Jahr bis zu Andreas Geburtstag verstrich. Ihr Taufwunsch blieb bestehen. Dementsprechend begann unser erstes Taufgespräch: „Ich bin jetzt 14 Jahre alt. Meine Eltern können mir die Taufe nicht mehr verbieten!"

Stationen eines Katechumenatsweges[1]

Erstverkündigung und Gründung der Katechumenatsgruppe

Andrea hatte schon ein Jahr gewartet. So lag es nahe, ihr eine lange Vorbereitungszeit auf die Taufe zu „ersparen". Zudem hatte sie durch das Kinderheim schon einiges über den christlichen Glauben erfahren und eigene Erfahrungen gesammelt. Ein Jahr Katechumenat (wie sonst üblich) für eine Jugendliche wäre unzumutbar. Solche Gedanken wurden verschiedenerseits geäußert; auch ich selbst war nicht frei davon.
Nach zwei längeren Gesprächen mit Andrea wurde mir klar, daß gerade der Katechumenat das sein könnte, wonach Andrea suchte. Bei Susanne und Martin hatte sie bereits erlebt, daß zum Christsein Konsequenz, Einsatz und Engagement gehören. Denken und Handeln, Glauben und Leben verbinden sich in der Gemeinschaft der konkreten Gemeinde.
Wenn Andrea nicht nur ein großes Fest wollte, sondern wirklich auf der Suche war nach einem heimatgebenden Platz zum Leben und Glauben, brauchte die Taufvorbereitung mindestens zwei Standbeine: genügend Zeit und eine Gruppe von Gleichaltrigen.
Andrea war klar, daß ihre Taufe gut vorbereitet sein sollte. Im Gespräch kam von ihrer Seite der Wunsch, dies mit Gleichaltrigen zu tun. Ich ermunterte sie zur Konkretion: Mädchen sollten es sein; ein paar aus der Schule, eine Freundin, eine Mitbewohnerin ihrer Gruppe. Voller Elan gestaltete sie Einladungen, in denen sie das Anliegen darstellte. Für Andrea stand dabei immer die bange Frage im Raum: „Glauben Sie, da macht jemand mit?" Eine Garantie konnte ich ihr nicht geben, aber ohne Wagnis – das wurde deutlich – war nichts zu erreichen. Begleitende Informationen an die entsprechenden Eltern, kurze Gespräche mit den Mädchen, die ansprechende Einladung Andreas – das Ergebnis waren sechs Zusagen, worüber Andrea hocherfreut war. Mir fiel ein Stein vom Herzen, denn beim ersten Schritt übers Wasser mußte es ja nicht gleich die Petruserfahrung des drohenden Untergangs sein. (In solchen Situationen war ich mir immer bewußt, daß ein Glaubensweg letztlich nicht machbar ist. Wir können als BegleiterInnen unseren Teil dazu tun, aber dürfen noch darauf vertrauen, daß auch wir dabei nicht allein sind. In diesem Sinne wurde „unser" Weg ständig von einigen Gemeindemitgliedern im Gebet begleitet.)
Während sich die Mädchengruppe formierte, hatte ich noch einige Einzelgespräche mit Andrea. Viele Fragen brannten ihr unter den Nägeln. Die Anregung, all ihre Fragen zu notieren, nahm sie auf. So füllten sich in ihrem „Taufbuch" die ersten Seiten mit Fragen über „Gott und die Welt".
Jugendliche diesen Alters brauchen vor allem Erfahrungen und Erlebnisse in der Gemeinschaft, um Zugänge zum Glauben und zur christlichen Gemeinde zu finden. Dementsprechend waren die ersten drei Monate in der Gruppe bestimmt durch katechetische Tage (an schulfreien Tagen oder in Ferienzeiten). Dort wurde Gemeinschaft erlebt bei Spaß und Spiel, bei Gesang und Gebet, bei Glaubensgespräch und kreativem Gestalten. Mit Freude waren sie dabei und wurden eine Gruppe. Da sie mit dem hochtheologischen Wort „Katechumenatsgruppe" nichts anfangen konnten, nannten sie sich schlicht und ergreifend „Taufgruppe".
Thematisch wurden unsere Treffen einerseits durch die Fragen der Mädchen, andererseits durch die Grundthemen christlichen Glaubens, die sich aus dem Glaubensbekenntnis ergeben, bestimmt.

Aufnahme in den Katechumenat

Nachdem der Weg ernsthaft begonnen wurde, wollten wir dies auch gebührend feiern. Im Rahmen eines Wortgottesdienstes bekam Andrea eine Bibel, ein Kreuz und den Text

[1] Vgl. dazu *M. Ball*, Erwachsene bitten um die Taufe. Handreichung zum Erwachsenenkatechumenat, Rottenburg 1992.

des „Vater unser" überreicht. Die Katechumenatsgruppe bereitete den Gottesdienst vor, der im Rahmen des Kinderheimes gefeiert wurde. In Gesang, Gebet, liturgischem Tanz und guten Wünschen wurde erlebbar, daß Andrea und ihre Gruppe ernst machen wollten mit der Vorbereitung.

Weitere Vorbereitung

Je nach Thematik traf sich die Gruppe fortan wöchentlich oder in größeren Abständen zu katechetischen Tagen. Intensive Glaubensgespräche zu Themen wie die Gottesfrage, Jesus von Nazareth, Heiliger Geist, Gottesdienstformen, Gebet, ... kamen immer wieder zustande. Die Einweihung eines neuen Hauses im Kinderheim machte es erforderlich, daß ein Familiengottesdienst zu diesem Thema vorbereitet wurde. Eine ideale Aufgabe für eine Taufgruppe: das Thema „Gottesdienst" wurde praktisch und konkret.
Einzelne Stationen des Kirchenjahres wurden in der Gruppe aufgegriffen. Bei all dem kamen Spaß und Spiel, manchmal in Verbindung mit einer bestehenden Mädchengruppe der Gemeinde, nicht zu kurz.
Im Lauf der Vorbereitungszeit klärte sich relativ bald die Frage, wo Andrea auch künftig – neben dem Gottesdienst – ihren Platz in der Gemeinde finden könnte. Da sie gern und gut singen kann, fand sie Aufnahme im Jugendchor der Gemeinde. In dieser Gruppe singen auch Susanne und Martin, ihre künftigen Taufpaten.
In unterschiedlichen Gottesdienstformen (Frühschicht, Schulgottesdienst, Jugendgottesdienst, ...) sowie in verschiedenen Formen von Gebet und Lied konnten Andrea und ihre Gruppe vertiefende Erfahrungen sammeln.

Wenn die Zeit reif ist ...

Zu Weihnachten – nach einem dreiviertel Jahr Vorbereitungszeit – kamen die ersten Anfragen aus der Taufgruppe, wann die Taufe nun sei. Es war für mich ein Zeichen, daß die Vorbereitung langsam an einem guten Punkt angelangt war. Während der Vorbereitungszeit stand ich Andrea – je nach Wunsch – zum Gespräch zur Verfügung. Wir einigten uns darauf, daß sie die Weihnachtsferien nützen sollte, um sich konkrete Gedanken über den Taufgottesdienst zu machen.

Genau zu dieser Zeit wurde ihre Taufentscheidung nochmals auf die Probe gestellt. Ihre Mutter machte deutlich, daß sie zu Andrea den Kontakt endgültig abbrechen werde, wenn sie sich katholisch taufen ließe. Eine schmerzliche Drohung, die von der Mutter konsequent ausgeführt wurde, nachdem Andrea bei ihrem Entschluß blieb. Der Vater äußerte den Wunsch, daß sie wieder zu ihm ziehen sollte. Orts-, Schul- und Gemeindewechsel hätten sich damit verbunden. Neben den Gründen, die aus pädagogischer Sicht dagegen sprachen, fällte auch hier Andrea ihre Entscheidung. Sie war nicht bereit, ihre neue Heimat aufzugeben, die für sie Kinderheim und Kirchengemeinde geworden sind.
Harte Tage des Ringens, Gespräche und der Beistand von Susanne und Martin brachten die reife Entscheidung einer Jugendlichen hervor: Sie wollte ihren eingeschlagenen Weg weitergehen.
Einen letzten Höhepunkt innerhalb der Taufvorbereitung setzten wir gemeinsam im Rahmen einer liturgischen Nacht. Unter dem Motto „Bleibet hier und wachet mit mir" verbrachten Andrea, die Taufgruppe und weitere 35 Jugendliche und junge Erwachsene die Nacht von Gründonnerstag auf Karfreitag. In der Pfarrkirche, im Gemeindehaus und in der freien Natur wurde die Ölbergszene jener Nacht lebendig. Beim Singen und Beten, in Gesprächskreisen, beim einfachen Mahl, beim Osterkerzengestalten, beim Zusammenbleiben konnten alle Beteiligten neue Erfahrungen der Glaubensgemeinschaft machen.

Wenn das Leben der Theologie den „Strich durch die Rechnung" macht!

Es wäre schon fast bilderbuchmäßig gewesen: die Feier der Zulassung zur Taufe am ersten Fastensonntag und die Feier der Taufe, Erstkommunion und Firmung in der Osternacht. Die Feier der Zulassung zur Taufe hatten wir eigentlich schon gefeiert – nachdem Andrea am Ende der Weihnachtsferien ihre Entscheidung gefällt hatte. Ein Gottesdienst zu diesem Thema hätte nur ein Abklatsch dieser dichten Gespräche sein können. Sie war einfach zugelassen. Dieser „Programmpunkt" des Erwachsenenkatechumenats mußte ausfallen.
Taufe, Erstkommunion und Firmung in der Osternacht wären konsequent und theolo-

gisch richtig gewesen. Aber Andrea war mündig genug, ihre Vorstellungen zu verwirklichen. Taufe und Erstkommunion sollten im ganz normalen Jugendgottesdienst stattfinden, sonntags um 10.30 Uhr mit Jugendchor. Da gehöre sie hin! Und mit der Firmung hatte sie sich auch entschieden. Im kommenden Schuljahr wolle sie mit ihrer Taufgruppe zusammen die Firmvorbereitung mitmachen. Ich hätte keine Bedenken gehabt, die ganze Taufgruppe mit Andrea zu firmen. Sie waren sich alle einig: die Firmvorbereitung wollten sie sich nicht entgehen lassen. Da man Begeisterte bekanntlich nicht bremsen sollte, war es denn so entschieden.
Andrea wird im Mai Taufe und Erstkommunion feiern. Eine Erwachsenentaufe ohne Firmung? Theologisch gesehen ist es „Schwachsinn", aber es entspricht dem Leben!

Ohne Begleitung geht es nicht!

Im Rückblick bleibt festzuhalten, daß es sich gelohnt hat, die anfängliche Skepsis zu überwinden und einen Prozeß in Gang zu setzen, dessen Ende nicht gewiß war. Als Pastoralassistentin der Gemeinde hatte ich den Freiraum, mir eine gewisse Zeit für diesen Weg einzuräumen und einzuplanen. Während des Katechumenatsweges stellte sich heraus, daß mehrere Menschen Andreas Weg begleiteten. Die Taufgruppe wird ihr eine begrenzte Zeit über die Vorbereitungszeit erhalten bleiben. Der Jugendchor und ihre beiden Taufpaten sowie manches Gemeindemitglied werden sie auch in Zukunft begleiten.
Die Begleitung eines solchen Katechumenatsweges war für mich eine aufwendige und mitunter zeitraubende Angelegenheit. Darüber hinaus stand auch viel Unsicherheit über diesem Weg. Eine Abschreckung sollte es keineswegs sein. Im Gegenteil: viele bereichernde Gespräche und Erfahrungen haben auch mir in dieser Zeit weitergeholfen. Eine Fachberatung seitens der Diözese (Rottenburg-Stuttgart) war dem Unternehmen darüber hinaus förderlich. Aus meiner persönlichen Erfahrung kann ich nur ermutigen, sich auf solche Wagnisse einzulassen. Es lohnt sich für alle Beteiligten. Und bekanntermaßen führt uns so mancher unsichere Gang nach Emmaus zur Begegnung mit *dem* Lebendigen.

Franz Tebartz-van Elst

Erwachseneninitiation in den USA

Eine Anregung für die Erneuerung kirchlicher Eingliederungspraxis

Nach dem II. Vatikanischen Konzil wurde in den USA die Erwachseneninitiation grundlegend erneuert. Das Besondere daran ist die Mehrstufigkeit und lange Dauer des Katechumenats, die Vielfalt an liturgisch/mystagogischen Vorgängen und die Berücksichtigung moderner Gruppenerfahrung (TZI) für gemeinsame Bibelarbeit, Glaubensvertiefung und Lebenspraxis. Der Autor informiert darüber und weist auch auf die Möglichkeiten und Grenzen einer Übernahme solcher Erfahrungen hin. *red*

Die aktuelle Praxis der Initiationssakramente wird sowohl durch die gesellschaftlichen wie kirchlichen Entwicklungen zunehmend herausgefordert. Individualisierung und Säkularisierung bedingen einerseits, daß die Kindertaufe immer weniger selbstverständlich wird. Mit dem sich als unausweichlich abzeichnenden Ende der Volkskirche und ihrer Pastoralstrukturen wird andererseits die bisherige Eingliederungspraxis fundamental in Frage gestellt. Was sich so pointiert als Krise kirchlicher Initiationspastoral darstellt, drängt gegenwärtig in den Gemeinden und Diözesen nach einer Neuorientierung und Perspektivensuche. Wenn Theologie von ihrem Wesen her dialogisch ist, bedeutet eine pastoraltheologische Vergewisserung und Orientierung in dieser Situation einen zweifachen Dialog: 1. das „vertikale" Gespräch mit unterschiedlichen Sozialgestalten der Kirche in ihrer Geschichte, die im historischen Überblick unterschiedliche Formen der Initiationspastoral erkennen lassen, und 2. das „horizontale" Gespräch mit der Initiationspraxis, wie sie in anderen Ortskirchen der Erde entwickelt wurde.
Eine so ausgerichtete „vergleichende Pastoraltheologie", die horizonterweiternd andere kirchliche Kontexte und Praktiken wahrnimmt, trägt nicht nur dazu bei, „daß falsche Selbstverständlichkeiten aufgebrochen und ausgefahrene Denkgleise verlassen werden. Vielmehr regt sie dazu an, neue Zusammen-

hänge und Möglichkeiten zu entdecken. Die Kenntnis von Alternativen sprengt provinzielle Enge und kann angesichts verfahrener Situationen neue Perspektiven eröffnen"[1].
In drei Schritten sollen die Entwicklung, die Praxis und die Wirkungsgeschichte des wiederbelebten Erwachsenenkatechumenates in den USA als Beispiel eines kommunikativen kirchlichen Erneuerungsprozesses begriffen werden.

1. Wie konnte es in den USA zur Wiederbelebung des frühkirchlichen Erwachsenenkatechumenates kommen?

Eine Erinnerung an den kirchlichen Katechumenat im Sinne einer pastoralpraktischen Aktualisierung setzt mit dem II. Vaticanum ein. Die in der Liturgiekonstitution (SC 64–69) und im Missionsdekret (AG 13–14) beabsichtigte Erneuerung des Katechumenates wird pastoralliturgisch mit dem gesamtkirchlichen *Ordo Initiationis Christianae Adultorum* (OICA) von 1972 greifbar. Wenn auch die Übersetzung dieses Ritus in die deutsche und englische Sprache zeitgleich im Jahr 1974 erfolgt, so unterscheidet sich doch die weitere Rezeption hierzulande und in den USA deutlich voneinander. Während dieser neue Ritus zur Eingliederung Erwachsener im deutschsprachigen Raum über lange Zeit fast ausschließlich von Liturgiewissenschaftlern wahrgenommen wurde, löste er in den USA eine breite, gemeindebezogene Praxis aus.
Der 1987 von der römischen Gottesdienstkongregation konfirmierte und seit 1988 in den USA verbindliche *Rite of Christian Initiation of Adults* (RCIA) ist sowohl von seiner Entstehung her wie in seiner inhaltlichen Konzeption ein Beispiel für eine kommunikativ verankerte pastorale Praxis. In der praktisch und liturgisch konsequent dialogisch angelegten Ausgestaltung dieser Initiationspraxis kommt damit auch seine gemeindeerneuernde Wirkung (Ekklesiogenese) insgesamt zum Ausdruck.

2. Wie ereignet sich der Erwachsenenkatechumenat in den amerikanischen Pfarrgemeinden?

Zur statistischen Vergewisserung sei vorausgeschickt, daß inzwischen zwei Drittel der 19.313 Pfarrgemeinden in 188 Diözesen der Vereinigten Staaten den RCIA zu einem festen Bestandteil ihrer Initiationspastoral gemacht haben. Die Koordination diözesaner Austauschprozesse durch das genannte *Forum* und dessen Bemühen, haupt- und ehrenamtliche Seelsorger und Seelsorgerinnen spirituell wie kommunikativ in die Dynamik des katechumenalen Weges einzuführen, hat der Veranschaulichung und Verbreitung des RCIA in den USA wesentlich weitergeholfen. Erwachseneninitiation beinhaltet heute in den Vereinigten Staaten, einen durch vier Phasen und drei Stufenriten gegliederten Weg zu beschreiten, der sich über einen Zeitraum von ca. drei Jahren erstreckt und wie folgt verläuft:

2.1 Die Phase des Präkatechumenates

Die Bedeutung dieser ersten Phase besteht darin, einzelnen Bewerbern einen offenen Vorraum der Gemeinde zu ermöglichen, der nicht nur einer ersten Kontaktaufnahme, sondern auch einer Reflexion der eigenen Lebensgeschichte sowie einer Klärung der eigenen Motive dienen soll. Die Unverbindlichkeit ist ein wesentliches Charakteristikum dieser ersten Orientierungsphase. So soll eine von jedem äußeren Druck freie Zeit entstehen, die eine selbstgesteuerte, persönliche Entscheidung möglich macht.
Zu den offenen, wöchentlich stattfindenden Gesprächsrunden der Präkatechumenatsgruppe kommen mit den interessierten Bewerbern, die über persönliche Kontakte bzw. Medien von dieser Möglichkeit erfahren haben, auch Katecheten und Seelsorger der Gemeinde zusammen. Die Kommunikation wird sowohl durch bunte Informationsfragen zum christlichen Glauben in der katholischen Kirche bestimmt als auch durch einen anfanghaften Austausch über die eigene bisherige Lebensgeschichte. Hier setzt auch die Begegnung mit der Schrift an, indem es darum geht, eigene Lebenserfahrungen in der Bibel wiederzufinden. Dieser Schritt kennzeichnet die Evangelisierung als ein Kernanliegen der präkatechumenalen Phase.
Sobald sich die Teilnahme eines Bewerbers über längere Zeit gefestigt hat und sein Entschluß gereift ist, den weiteren Initiationsweg entschieden zu beschreiten, erhält er von der Gemeinde einen Paten (sponsor) als Wegbegleiter. Dessen Aufgabe ist es primär,

[1] Vgl. *A. Exeler*, Wege einer vergleichenden Pastoral, in: ThG 23 (1980) 18.

als Gesprächspartner Zeuge eigener Glaubenserfahrungen zu sein. Dieses Beziehungsgefüge kommt auch im Ritus der Aufnahme in den Katechumenat zum Ausdruck, wenn der Pate mit einem frei formulierten Empfehlungswort für die bisher gewachsenen und geteilten Schritte im Glauben bürgt.

2.2 Der Ritus der Aufnahme in den Katechumenat

Die Adaption des amerikanischen RCIA, ungetaufte und bereits getaufte Bewerber für die volle sakramentale Eingliederung in diesen Initiationsprozeß zu integrieren, bringt dieser erste Stufenritus auch liturgisch zum Ausdruck. Mehrfach im Verlauf des Kirchenjahres findet er zu Beginn der Sonntagseucharistie in der Ortsgemeinde statt. Die zur Eucharistie Versammelten ziehen den Bewerbern, die mit ihren Paten vor dem Portal der Kirche warten, entgegen und heißen diese willkommen. Der Eröffnungsdialog zwischen der Gemeinde und den Bewerbern bringt die gegenseitige Verantwortung und Verpflichtung, die beide füreinander übernehmen, in der liturgischen Ausgestaltung zum Ausdruck. Dem festlichen Einzug in das Gotteshaus folgt die Bezeichnung aller Sinne bei den Bewerbern durch die Paten. Die Überreichung der Schrift an die ungetauften Katechumenen und getauften Kandidaten nach dem Wortgottesdienst macht zunächst deutlich, daß das Teilen des Wortes Gottes im Kontext der eigenen Lebensgeschichte die zentrale Bestimmung der folgenden katechumenalen Phase sein wird. Darüber hinaus zeigt dieser Akt in Verbindung mit einem Gebet, das von der ganzen Gemeinde mit einer entsprechenden Segensgeste über die Bewerber gesprochen wird, die Entlassung der Katechumenen und Kandidaten nach dem Wortgottesdienst als eine eigene Symbolhandlung an. Sie versteht sich nicht als ein abrupter Abbruch des Gottesdienstes für die Bewerber, sondern als Erschließung der realen Gegenwart des erhöhten Herrn in seinem Wort. Das wird für die Katechumenen und Kandidaten in der sich an die liturgische Entlassung anschließenden katechetischen Vertiefungsrunde konkret.

2.3 Die Phase des Katechumenates

Mit dem Eintritt in diese Prozeßspanne steigt auch der Grad der Verbindlichkeit. Die konsequente und ebenfalls wiederbelebte Orientierung des Erwachsenenkatechumenates am Duktus des Kirchenjahres legt es zudem nahe, die Mindestdauer der Teilnahme am Katechumenat auf die Länge eines Kirchenjahres auszudehnen. Die inhaltliche Gestaltung der wöchentlichen „session", die sich in der Regel an den sonntäglichen Wortgottesdienst der Gemeinde anschließt, strebt in einem ersten, mehr assoziativen Zugang (Bibelteilen) zu den jeweiligen sonntäglichen Schriftperikopen eine geistliche Identifikation zwischen den Lebenserfahrungen des Alltags und den Schriftworten des Herrentages an. In einem zweiten Schritt steht eine katechetische Vertiefung der zuvor wahrgenommenen spirituellen Wirklichkeit der Schriftlesung an. Hier geht es auch um eine Begegnung mit der Tradition des christlich/kirchlichen Glaubens in den inhaltlichen Suchkonzentrationen, wie sie im Credo der Kirche verdichtet vorliegen. Hinter dieser spirituell-katechetischen Methodik steht die Überzeugung, daß dieser induktive Weg alle fundamentalen Kerninhalte des Glaubens vermittelt und in der eigenen Lebensgeschichte verankern hilft.
Eine Art Recollectio (retreat) gegen Ende der katechumenalen Phase soll allen Beteiligten in der Katechumenatsgruppe (Bewerber, Katecheten, Paten, Priester) noch einmal helfen, den Weg, den Gott mit den einzelnen Bewerbern inmitten seiner Gemeinde bisher gegangen ist, anzuschauen und als Geschenk zu begreifen. Die sogenannten „interviews" (Gespräche zwischen dem einzelnen Bewerber, seinem Paten und dem Katechumenatsdirektor) verstehen sich nicht als Examinierung des gewachsenen Glaubens, sondern als gemeinsame mystagogische Erfahrung, wie Gott einen Menschen vor das Geheimnis seines eigenen Lebens führt (conversio). Das ereignet sich konkret, indem die an diesem Gespräch Beteiligten ihre Anteilnahme am Weg des Bewerbers als „feed back" im Sinne eines Glaubenszeugnisses ausdrücken. In dem abschließenden Gebet dieser „interviews" wird quasi liturgisch die Zulassung der Bewerber zur Feier der Erwählung im Blick auf die Initiation bzw. Vollinitiation begangen.

2.4 Der Ritus der Erwählung

Dieser zweite Stufenritus im katechumenalen Prozeß ist, ausgehend vom theologischen

Bewußtsein, daß der Bischof der eigentliche Spender der einen Initiation in der dreifachen Ausgestaltung von Taufe, Firmung und Eucharistie ist, entsprechend auf der ortskirchlichen Ebene angesiedelt und findet in der Kathedrale statt. Ihm geht auf der Ebene der Ortsgemeinde eine eigene Sendung zur Erwählungsfeier durch die Gemeindeversammlung am Sonntagmorgen voraus. Dieser Gemeinderitus wird durch ein erneutes Empfehlungswort der Paten und durch die Einschreibung der Namen in das Buch der electi bzw. die Eintragung auf einer Pergamentrolle, die später dem Bischof als eine Art Sendschreiben der Gemeinde übergeben werden soll, ausgestaltet. Dieser Teilritus findet in Verbindung mit der Entlassung der Katechumenen und Kandidaten nach dem Wortgottesdienst statt. Die Feier der Erwählung der Bewerber für die Initiation am folgenden Osterfest hat demnach ihren liturgietheologischen Ort am ersten Fastensonntag und leitet damit die Phase der unmittelbaren Vorbereitung auf den Empfang der österlichen Sakramente ein. Dadurch wird pastoralliturgisch neu plausibel, daß die Fastenzeit ihre Entstehung und Bedeutung gerade der Begleitung der Erwählten durch die längst Initiierten verdankt, die darin ihre eigene Taufe erneuern. Das klingt auch im Ritus der Erwählung an. Er ist in einem Wortgottesdienst eingebettet und wird gerade durch eine ausgedehnte Vorstellung der Katechumenen und Kandidaten an den vielen Ortsgemeinden zu einer wichtigen Sammlungserfahrung von Christen in einer multikulturellen und -religiösen Gesellschaft. Die persönliche Begrüßung jedes Bewerbers durch den Bischof zeigt eine offene Kirche, die an der Lebensgeschichte jedes einzelnen interessiert ist und die willkommen heißt.

2.5 Die Phase der Illumination

Was hier wörtlich mit „Erleuchtung" zu übersetzen ist, meint die Zeit der unmittelbaren spirituellen Vorbereitung der Bewerber auf ihre Initiation bzw. Vollinitiation in der Osternacht. Die primäre Intention dieser Phase kommt besonders in den Skrutinien des 3., 4. und 5. Fastensonntags zum Ausdruck. Diese Bußfeiern finden ebenfalls am Ende des sonntäglichen Wortgottesdienstes in Verbindung mit der Entlassung der jetzt Erwählten statt. Mit ausgebreiteten Armen spricht der Priester, unterstützt durch den gleichen Segensgestus der Gemeinde, ein fürbittendes Gebet über die Katechumenen und Kandidaten, das die Befreiung von aller inneren Zwiespältigkeit beinhaltet und in diesem Sinne vom RCIA als eigener Exorzismus angefügt wird. Dieser enthält ausdrücklich anamnetische Elemente, die dem Evangelium des jeweiligen Fastensonntags in der Ordnung des Lesejahres A entnommen sind. Die Sensibilisierung für den diakonalen Grundvollzug des Glaubens in abendlichen Fastenhomilien sowie die Überreichung des Vaterunsers und des Credos in eigenen Vespergottesdiensten sind weitere Elemente der unmittelbaren Vorbereitung auf die Initiation. Die Mitfeier des österlichen Triduums leitet die unmittelbarste Vorbereitung der Bewerber auf ihre volle sakramentale Eingliederung ein.

2.6 Der Ritus der Initiation

Die Liturgie der Erwachseneninitiation in der Osternachtfeier erscheint in der versammelten Gemeinde als das wohl sprechendste Beispiel für die Transformationskraft von lebens- und glaubensgeschichtlich verwurzelten Symbolhandlungen. Die längst Initiierten erleben aufgrund ihrer bisherigen Partizipation am Weg der Bewerber nicht nur die Eingliederung Erwachsener in die Gemeinde als ein alle angehendes Ereignis. Die starken Eindrücke, die die Infusionstaufe (durch Übergießen von Wasser) bzw. zunehmend auch Immersionstaufe (durch Untertauchen) auf die Versammelten macht, läßt sie ihre eigene Taufe neu vergegenwärtigen und einholen. Das Übergießen der Neugetauften mit dem Chrisam aus einer Karaffe, die Salbung des gesamten Hauptes mit diesem Öl und das Anlegen eines Taufkleides (ein ponchoartiger Umhang bzw. eine Albe) machen die ausdeutenden Taufriten zu wirklichen, erfahrungsbezogenen Veranschaulichungen dessen, was Initiation alles einschließt. Hier ist auch der Ort, wo die bereits getauften Kandidaten vortreten, um ihre volle Initiation durch die Firmung zu empfangen. Die versammelte Gemeinde trägt diese sakramentale Eingliederung der Neugetauften und Gefirmten, die der Priester im Auftrag des Bischofs vornimmt, durch die inzwischen vertraute Segensgeste mit. Die Zulassung zur Eucharistie, die beide Ziel-

gruppen um den Altar versammelt empfangen, ist der sinnenhaftigste Ausdruck der neu geschenkten Communio als „Gemeinschaft in der Teilhabe". Dieser Höhepunkt neuer Glaubenswirklichkeit verlangt nun nach Vertiefung und Verinnerlichung des Erfahrenen. Was in der Tradition des frühkirchlichen Katechumenates als „Mystagogie" bezeichnet wurde, hat in den amerikanischen Gemeinden eine neue Praxis ausgeprägt. Diese beginnt mit der Versammlung der Neu- und Vollinitiierten am Ostersonntag. Sie tragen ihre weißen Kleider und treffen sich, um die Ereignisse der vergangenen Nacht immer wieder zu erzählen, miteinander zu teilen und darin ihre neue Identität als Initiierte zu begreifen.

2.7 Die Phase der Mystagogie

So sehr die Verwirklichung der sakramentalen Initiation eine lebenslange Aufgabe darstellt, erfährt sie – wie der gesamte Katechumenat – in der engen Orientierung am Kirchenjahr doch ihre intensivste Ausgestaltung primär in der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten und ggf. noch bis zu einem Jahr danach. Entsprechend dem mystagogischen Prinzip der Kirchenväter (vgl. Cyrill von Jerusalem) geht es darum, *in der Feier zu deuten* und nicht vorweg *die Feier zu erklären.* Das ereignet sich konkret darin, daß einzelne Symbolhandlungen der Osternachtliturgie (wie z. B. die Lichtfeier) als eigenes Lucernarium in den wöchentlichen Vespergottesdiensten während der Osterzeit wieder aufgenommen werden. Das Schriftgespräch im Anschluß an das Schriftkapitel verfolgt zudem eine Identifikation der eigenen Biographie mit Motiven und Worten der Schrift, die so zur Deutung werden. Hier kommt noch ein weiterer Aspekt von Mystagogie zur Entfaltung, wie ihn K. Rahner versteht, wenn er ihre Bedeutung darin sieht, daß der Mensch vor das Geheimnis seines eigenen Lebens findet und begreift, wie Gott immer schon zuvor gegenwärtig war und ist. Das zu entdecken ist eng verwoben mit der Bedeutung der diakonalen Dimension des christlichen Glaubens, wie sie der RCIA in allen Phasen betont und in allen Stufenriten als konsequente, innere Dynamik geistgewirkter Initiation versteht. Eine pastoralpraktische Integration der Neu- und Vollinitiierten in das Apostolat des christlichen Glaubens in der Ortsgemeinde, in Kirche und Welt wird in dieser Phase vor allem dadurch erreicht, daß Christen aus den verschiedenen Engagements jeweils in einer mystagogischen Sitzung zu Gast sind und ein Glaubenszeugnis darüber ablegen, wie sie in ihrem Dienst ihren Weg gefunden haben, Gottes Anrufung zu vermehren und zu leben.
Weitere mystagogische Elemente sind: ein Dankgottesdienst der Neu- und Vollinitiierten mit dem Diözesanbischof am Abend des Christi-Himmelfahrts-Tages, ein Glaubenszeugnis im Sinne eines frei formulierten Dankgebetes nach der Kommunion in den Eucharistiefeiern der Ostersonntage und eine Feier der Sendung in die selbstgewählten Engagements in Verbindung mit dem Schlußsegen im Pfingstgottesdienst. Die danach stattfindenden monatlichen mystagogischen Treffen bis zum Pfingstfest des darauffolgenden Jahres dienen der weiteren Begleitung und Reflexion der neuen Erfahrungen sowie der katechetischen Vertiefung aufkommender neuer Fragen.
Damit kommt der Initiationsweg von Erwachsenen nach etwa drei Jahren zu einem institutionalisierten Ende in der Hoffnung, daß der neue Anfang im Glauben lebensgeschichtlich fest verankert ist. Der so wiederbelebte Erwachsenenkatechumenat in den USA ist in dieser Dynamik aber nicht auf die genannten Zielgruppen zu reduzieren. Seine pastorale Bedeutsamkeit besteht vielmehr in dem, was er an gemeindlicher und kirchlicher Erneuerung ausgelöst hat.

3. Was hat der wiederbelebte Erwachsenenkatechumenat in den amerikanischen Gemeinden bewirkt?

Was an dem geschilderten Weg der Erwachseneninitiation in den USA zunächst als ein großer Aufwand für wenige erscheinen mag, hat seine nachhaltige pastorale Wirksamkeit in einer umfassenden inneren Erneuerung der Gemeinden und Diözesen in den USA gefunden.
Diese ist fundamental darauf zurückzuführen, daß dem RCIA ein theologisches Selbstverständnis von Konversion zugrunde liegt, das sich deutlich von den inneramerikanisch zivilreligiös und denominational geprägten Vorstellungen einer einmaligen spektakulären Bekehrungserfahrung unterscheidet.

Der RCIA vermittelt den Bewerbern und den Gemeinden die Erfahrung einer Kirche, die ständig der Selbstevangelisierung bedarf. Umkehr (conversion) im Prozeß der Erwachseneninitiation wird damit zur bleibenden Berufung der Bewerber wie der Gemeinde, wobei die längst Initiierten durch die Teilnahme an der Bekehrung der Katechumenen und Kandidaten in ihre zweite Bekehrung geführt werden.

Daß sich der wiederbelebte Erwachsenenkatechumenat in den USA ein in den Staaten verbreitetes entwicklungspsychologisches Bildungsgeschehen zu eigen gemacht hat, führt in der Praxis zu einem konsequenten Ernstnehmen der Lebensgeschichte des einzelnen Bewerbers (story), die in der Begegnung mit der Schrift (durch Bibelteilen) und im Teilen untereinander (sharing) zur gedeuteten Glaubensgeschichte wird. Mit solchen Lernvorgängen ist eine Sensibilität für entwicklungspsychologische Stufen (stages) verbunden, die der Katechumenat durch seine Phasen und Stufenriten pastoral wie liturgisch aufgreift. Eine stärker biographie- wie schriftbezogene Katechese in den amerikanischen Gemeinden insgesamt ist die Folge davon. Der pointierte Zusammenhang von Katechese und Liturgie ist dabei ebenfalls ein Novum.

Der Umgang aller Beteiligten in der Katechumenatsgruppe hat auf die Gemeinden und Ortskirchen (Bistümer) in den USA auch insofern erneuernd gewirkt, als hier neue Kommunikationsformen in Anlehnung an die uns bekannte TZI-Praxis eingeübt werden, die durch die Integration der Neu- und Vollinitiierten in unterschiedliche Apostolatsbereiche auch dorthin gelangen. Leben teilen, Schrift teilen und darin Glauben teilen und feiern zeigen sich hier als gemeindeerneuernde Schritte, die nicht im Sinne einer Metakommunikation über Strukturen reden, sondern sie von innen her erneuern.

Was der RCIA so bewirkt, ist eine kontinuierliche Ekklesiogenese. Kirche entsteht und erneuert sich, indem die katechumenale Dynamik über die Liturgie in die Diakonia und Martyria hineinwirkt und jeweils dort neue Koinonia-Erfahrungen schafft. In einem solchen Prozeß wird die Ortsgemeinde auf Dauer zu einem „ongoing catechumenate". Daß die traditionelle Sakramentenpastoral in den USA vom RCIA her hilfreiche Korrekturen und Umorientierungen erfahren hat (z. B. die Tendenz zur Wiederherstellung der ursprünglichen Reihenfolge der Initiationssakramente: Taufe, Firmung, Eucharistie), ist ein erstes greifbares Ergebnis. Auch die Arbeit an einem Katechumenat für Kinder (RCI-C) und die Wiederbelebung des frühkirchlichen Bußritus als eigene adaptierte Form der Reinitiation von Christen, die sich von der Kirche entfernt hatten, können als Früchte des RCIA gelten.

Ausblick in vergleichender Perspektive

Fragt man bei allen fremden Eindrücken, die die erläuterte Praxis des wiederbelebten Erwachsenenkatechumenates in den USA beim Leser hierzulande zunächst hervorruft, nach den Anregungen für die eingangs genannte Herausforderung unserer Initiationspastoral[2], wird deutlich, daß es nicht um eine Übertragung amerikanischer Verhältnisse in unsere Situation gehen kann. Unter vergleichender pastoralpraktischer Perspektive macht der Dialog mit der amerikanischen Praxis vielmehr deutlich, daß die gestufte Erwachseneninitiation inmitten der Gemeinde und ihrer sonntäglichen Versammlung auch in unserer Sakramentenpastoral zum primären katechetischen Ort werden müßte.

[2] Die demnächst erscheinende Dissertation des Verfassers hat aus der analysierten und reflektierten Praxis des wiederbelebten amerikanischen Erwachsenenkatechumenates konkrete pastoralpraktische Handlungsimpulse für die Tauf-, Erstkommunion- und Firmvorbereitung hierzulande entwickelt.

Bücher

Leo Karrer (Hrsg.), Handbuch der praktischen Gemeindearbeit, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 320 Seiten.

Dieses von Leo Karrer, Professor für Pastoraltheologie in Freiburg/Schweiz, herausgegebene Handbuch paßt genau in die Zeit des Umbruchs, des Zusammenbruchs und des Aufbruchs der Seelsorge in den Gemeinden. Viele in der Pastoral tätigen Männer und Frauen wissen nicht mehr weiter und fragen

immer drängender: Was sollen wir tun? Die Antwort des Handbuchs ist weder kurzschlüssig-theologisch noch kurzatmig-pragmatisch. Es geht darin „nicht in erster Linie um eine (ohnehin schon reichlich vorhandene) analysierende und problematisierende Bestandsaufnahme kirchlicher Gemeindearbeit oder um theologiegeschichtliche Beiträge, sondern entscheidend um kreative Entwicklungsmöglichkeiten und schöpferische Auf-Brüche in der heutigen Gemeindepraxis. Angestrebt ist auch kein abstrakt-theoretisierender Idealentwurf von Gemeinde. Vielmehr ist den Fragen nachzugehen, welches in den einzelnen gemeindlichen Handlungsfeldern (Verkündigung, Liturgie, Diakonie, Koinonie) – vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen und kirchlichen Situation der Gegenwart – die gemeindebildenden Faktoren sind, wie sie sich intensivieren lassen, warum bestimmte gemeindliche Prozesse und Dimensionen sinnvoll sind, worin ihr unverzichtbares Element liegt und wie sie seelsorglich fruchtbar gemacht werden können" (Seite 5/Vorwort).

Im Aufbau des Handbuches bekommt dieses Anliegen seine Konturen. Kompetente Autoren (unter 14 ist eine Frau; ein schweizerischer Überhang ist festzustellen) widmen sich auf hohem praktisch-theologischem Niveau der Darstellung gemeindlicher Verwirklichungsdimensionen (Martyria, Leiturgia, Diakonia, Koinonia; Teile 2–5 des Buches). Sinnvoll ist diesen vier Schritten eine fundamental- und pastoraltheologische Sammlungseinheit („Gemeinde verstehen"; Teil 1 des Buches) vorgeschaltet.

Der fruchtbare Reiz der einzelnen Beiträge liegt darin, daß die Autoren es verstehen, die notwendige wissenschaftliche Reflexion mit praktischen Arbeitsanregungen zu verbinden. Exemplarisch seien die zehn Kriterien für die liturgische Jahresplanung von Werner Hahne (Seite 181–187) erwähnt. Sie können ebenso zur Arbeitsgrundlage eines Priesterdies oder einer PGR-Sitzung gemacht wie in eine pastoraltheologische Vorlesung eingebaut werden. Ein anderes Beispiel: Der Beitrag von Ernst Spichtig ist nicht nur intensivem Selbststudium empfohlen, er kann in gleicher Weise Material für einen Reflexionstag des Pfarrteams sein. Bei aller praktischen Ausrichtung ist jedoch immer der solide theologische Hintergrund zu spüren. Dieser Hintergrund bleibt selbst noch einmal den angegebenen Koordinaten verpflichtet, ohne schematisch zu wirken. Er ist von bunter Vielfalt geprägt: ein Handbuch auf der Basis lebendiger Theorie. Der praktische Zu- und Umgang zum und mit dem Handbuch wird erleichtert durch ein Personen- und Sachregister. Leider ist das Inhaltsverzeichnis optisch unübersichtlich ausgefallen. Alles in allem wünscht man dem Handbuch viele eifrige Benützer.

Hubert Windisch, Graz

Balthasar Fischer, Redemptionis mysterium: Studium zur Osterfeier und zur christlichen Initiation, hrsg. von *Albert Gerhards* und *Andreas Heinz,* Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1992, 299 Seiten.

Der 80. Geburtstag des international anerkannten emeritierten Trierer Liturgiewissenschafters B. F. war für seine beiden ehemaligen Schüler und Assistenten Anlaß, die Arbeiten ihres Lehrers zum Themenkreis der österlichen Geheimnisse und der christlichen Initiation in einem Sammelband vorzulegen. Der Spannungsbogen dieser Artikel reicht vom Jahr 1943 bis 1990.

Damit wird die Bedeutung dieser (Vor-)Arbeiten für die liturgische Erneuerung durch und im Gefolge des II. Vaticanums deutlich. Wer sich den Themen dieses Sammelbandes, wie Erneuerung der Hl. Woche, Fragen der Osternachtfeier, der Sonntagsfeier und dem breiten Spektrum der Erneuerung der Taufeier für Kinder und Erwachsene, zuwendet, muß erkennen, wie sehr die Liturgiker der konziliaren Epoche sich bewußt waren, welche Bedeutung die „altehrwürdige Norm der Väter" (LK 50) bei diesem Erneuerungswerk hatte. Der vorliegende Sammelband entkräftet m. E. deshalb gerade für unsere Zeit, die manches an der liturgischen Reform wieder hinterfragt und einiges repristinieren will, einerseits den Vorwurf der „liturgischen Denkmalpflege", aber andererseits ebenso entschieden den eines „Demolierungsbescheids" überkommener liturgischer Feierformen.

Dies wird besonders einsichtig bei den Studien zur Reform der Initiationsliturgie. Ziel aller Schritte der Reform war eine situa-

tionsgerechte Feier der Taufe in und mit der Gemeinde. Der unheilvolle Individualismus gerade bei der Taufe sollte aufgebrochen werden. Daß sich hier dennoch nicht alles so weiterentwickelt hat, z. B. eine verstärkte Mitfeier der Gemeinden, liegt sicher nicht an der Erneuerungsarbeit und dem Bemühen der Seelsorger, sondern an schwer aufzubrechenden Haltungen vieler Gemeindemitglieder. Bei manchem jüngeren Beitrag im vorliegenden Opus ist ein defensiver Ton aus diesem Grund wohl zu erkennen. Positiv sind die Erfahrungen beim Ordo der Erwachsenentaufe, wenngleich (noch) nicht im deutschen Sprachraum, sondern in Amerika. Prof. Fischer konnte bei seinen Aufenthalten in den USA hier erfreuliche Resonanz finden. Die Katechumenatsschritte des neuen Ordo auf dem Weg zur Initiation werden hier als echte Hilfe und pastorales Modell von weitreichender Bedeutung erfahren. Nicht nur vom historischen, sondern auch vom pastoralen Gesichtspunkt aus erscheinen mir die diversen Aufsätze zur Frömmigkeitsgeschichte der österlichen Feiern und der Tauferinnerung wertvoll.
So gesehen enthält dieses Werk eine Reihe pastoralliturgischer Impulse, die, wenn auch schon vor vielen Jahren von Balthasar Fischer engagiert vorgetragen und postuliert, für unsere Gemeindepraxis heute befruchtend sein können.

Rudolf Schwarzenberger, Wien

Karlheinz Buhleier, Materialbuch Erstkommunion. Elternkatechese – Kinderkatechese – Gottesdienste, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1993, 196 Seiten.

In dieser praktisch orientierten Veröffentlichung bietet der Autor (Pfarrer und Dekan in Alzenau, Bistum Würzburg) Materialien zur Erstkommunion, die aus seiner persönlichen langjährigen Tätigkeit in der Erstkommunionvorbereitung stammen. Der Stil ist teilweise knapp und verlangt vom Leser, den dahinterstehenden (wertvollen) Gedankengängen auf die Spur zu kommen. Anderes wiederum wird ausführlichst beschrieben. Manchmal wird die Zusammenstellung optisch etwas unübersichtlich.
Der Elternkatechese liegt eine grundlegende Sympathie und herzliche Offenheit zugrunde, in der Dinge sehr konkret angesprochen werden, in Modellen für Elternabende, Besinnungstage und ein Glaubensseminar.
Die Kinderkatechese besteht in diesem Konzept aus mehreren Wortgottesdiensten (in Kleingruppen), in denen die Kinder von Symbol zu Symbol in die Eucharistiefeier eingeführt werden. Anschließend werden zehn (!) Modelle für die Erstkommunionfeier und eine Dankandacht vorgestellt. Im Anhang finden sich – nach Stichworten geordnet – weitere bunt zusammengewürfelte Geschichten, Texte und Vorschläge sowie ein paar Lieder und Arbeitsblätter. – Alles in allem: interessante und gute Ideen, die zur Durchführung einer Erstkommunionvorbereitung allerdings noch um einiges ergänzt werden müssen. *Walter Krieger, Wien*

Firmung ab 17. Impulsmappen zur Heraufsetzung des Firmalters, hrsg. von der Kath. Jungen Gemeinde Schweiz, Solothurn – St. Gallen – Zürich – Chur 1990–1992, zusammen 260 Seiten, sFr 50,– (Bestellung: Junge Gemeinde, Auf der Mauer 13, CH-8025 Zürich).

Ein Heraufsetzen des Firmalters hat nur dann Sinn, wenn sich Grundlegenderes entwickelt. Dies zu zeigen ist das Anliegen dieser dreiteiligen Behelfsreihe. Ihre Stärken sind dabei die genauen und ideenreichen Planungen, ihre Schwäche ist ihre Subjektivität. Vom eigenen Standpunkt überzeugt, wird immer schon ein positives Ergebnis präjudiziert; mögliche andere Erfahrungen oder Schwierigkeiten aber werden nie wirklich in Betracht gezogen. Der erste Teil („Weghilfen zur Firmung ab 17") zeichnet den möglichen Weg der Entscheidungsfindung einer Pfarre für ein höheres Firmalter. Voraussetzung ist der konsequente Wunsch engagierter Pfarrmitglieder, alle (Gemeinde, Jugendliche, deren Eltern) dafür zu gewinnen. Nachdem dies gelungen ist, werden die Jugendlichen in der „Zwischenzeit" zwischen Pflichtschulabschluß und Beginn des Firmkurses problemlos bei ihrem Wunsch nach einer *Gemeinschaft* mit Gleichaltrigen angesprochen und gewonnen. (Für den Rezensenten ist das in dieser Einfachheit und mit dem beschriebenen Erfolg ein bewundernswertes Phänomen.)
Der zweite Teil (Jugendliche zwischen Religionsunterricht und Firmkurs. Zwischenzeit) beschäftigt sich zunächst mit eben dieser „Zwischenzeit". Wie weit die regelmäßi-

gen Treffen in der Pfarre für den späteren Firmkurs von Bedeutung sind, bleibt offen. Dafür werden eingehend Fragen behandelt, die über das Thema hinausgehen (Religionsunterricht, Ausbildung von JugendgruppenleiterInnen). Weiters werden die Beteiligten an der Firmvorbereitung näher beschrieben. Die Situation der Jugendlichen wird gut erfaßt, ihre Ansprechbarkeit für tiefere Fragen im Rahmen der Firmvorbereitung aber vielleicht überschätzt. Bei den Eltern wird allgemein Desinteresse festgestellt; trotzdem wird ein achtteiliger Kurs anhand des Medienpaketes „Jugendliche fordern uns heraus" vorgestellt. Bezüglich der Firmbegleiter gibt es ein klares Anforderungsprofil: Interesse an jungen Menschen, Frustrationstoleranz, in der Pfarre verwurzelt, viel Zeit, Idealalter: 20–30.

Der dritte Teil (Firmkurs) ist praxisorientiert. Teilweise gibt es Wiederholungen, Ergänzungen oder auch Unterschiede zu den ersten beiden Teilen. Manches ist fragwürdig (z. B. die Gestaltung der Palmsonntags- und der Osternachtliturgie in Richtung Jugendmesse). Nach einer „Schnupperzeit" als Anfangsphase der Firmvorbereitung beginnt der Hauptteil mit einer „Einschreibung" während eines Gottesdienstes. Danach geht es thematisch in drei Blöcken um Jesus Christus, die Kirche und die Firmung. Neben den Gruppenabenden gibt es Aktionen, Wochenenden, von den Firmlingen gestaltete Gottesdienste und eine Reise. Der Zeitaufwand für die Mitarbeiter ist groß! Die vorgeschlagenen Methoden aus der Jugendarbeit sind nicht immer unproblematisch, da diese oft mehr Offenheit und Vertrautheit voraussetzen, als man es von Firmkandidaten einfach erwarten kann. „Wir möchten, daß junge Menschen Gemeinschaft erfahren, die in ihrem Leben Sinn vermittelt, wir möchten, daß sie so die unterschiedlichen Dimensionen der Kirche erfahren – oder doch wenigstens erahnen." (II, 34) Eine Lektüre ist für Verantwortliche in der Firmvorbereitung bereichernd und herausfordernd, da auch für eine eigene, unterschiedliche Praxis wertvolle Überlegungen und Anregungen geboten werden. *Walter Krieger, Wien*

Büchereinlauf

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

Andriessen Herman, Der Sehnsucht in mir einen Namen geben. Lebensweg und Spiritualität, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1993, 184 Seiten, DM 29,80.

Beinert Wolfgang (Hrsg.), Liebe muß man teilen. Glaubensverkündigung in der Kirche, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1993, 174 Seiten, DM 29,80.

Von Brück Michael und *Werbick Jürgen* (Hrsg.), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 208 Seiten, DM 48,–.

Buhleier Karlheinz, Materialbuch Erstkommunion. Elternkatechese – Kinderkatechese – Gottesdienste, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1993, 196 Seiten, DM 29,80.

Bumiller Meinrad, Pack's an! Junge Menschen suchen ihren Weg, Echter Verlag, Würzburg 1993, 96 Seiten, DM 12,80, S 99,80, sFr 13,30.

Bundesleitung Junge Gemeinde (Hrsg. und Verleger), Firmung ab 17. Impulsmappen: 1. Weghilfen; 2. Zwischenzeit. Jugendliche zwischen Religionsunterricht und Firmkurs; 3. Firmkurs, Zürich 1991–1993, 58, 90, 124 Seiten, zus. sFr 50,–.

Carretto Carlo (hrsg. von Gian Carlo Sibilia), Mein Leben. Texte einer großen Liebe, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 394 Seiten, DM 48,–.

Demel Sabine, Kirchliche Trauung – unerläßliche Pflicht für die Ehe des katholischen Christen? Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1993, 350 Seiten, DM 79,–.

Dürr Hans – Ramstein Christoph (Hrsg.), Basileia – Festschrift für Eduard Buess, Edition Mitenand, Basel 1993, 516 Seiten, sFr/DM 29,80.

Emeis Dieter, Mit den Sakramenten leben. Ein kleiner Katechismus, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 112 Seiten, DM 14,80.

Enderle Georges – Homann Karl – Honecker Martin – Kerber Walter – Steinmann Horst (Hrsg.), Lexikon der Wirtschaftsethik, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 1382 Seiten, DM 158,–.

Eschenbach Rolf – Horak Christian – Weger Alexander (Hrsg.), Die Zukunft der Evangelischen Kirche in Wien. Ein Managementkonzept für eine Non-Profit-Organisation, Evangelischer Presseverband in Österreich, Wien 1993, 370 Seiten, S 240,–.

Faul-Burbes Judith, Mit Leib und Seele gegen Gott und die Welt. Zwei Fernsehprogramme im Urteil von Zuschauern. IAK-Schriftenreihe Nr. 7, Katholische Fernseharbeit beim ZDF, Mainz 1992, 88 Seiten, ohne Preis.

Finger Joachim, Jesus – Essener, Guru, Esoteriker? Neuen Evangelien und Apokryphen auf den Buchstaben gefühlt, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz – Quell Verlag, Stuttgart 1993, 130 Seiten, DM 22,80.

Fischer Heinz-Joachim – Horn Stephan Otto – Kasper Walter – Pottmeyer Hermann Josef, Wozu noch einen Papst? Vier Plädoyers für das Petrusamt, Communio Verlagsgesellschaft mbH, Köln 1993, 88 Seiten, DM 14,–.

Frisch Hermann-Josef, Du siehst mich nur in Spuren. Gottesbilder im Mosaik, Verlag Herder,

Freiburg – Basel – Wien 1993, 176 Seiten, DM 26,80.

Gnilka Joachim, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte, durchgesehene und erweiterte Sonderausgabe, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 336 Seiten, DM 29,80.

Griesbeck Josef, Durchatmen! Meditationen, Frühschichten, Wortgottesdienste, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 128 Seiten, DM 19,80.

Grotjahn Friedrich, Die Braut sagte nein. Geschichten vom Pfarrer Schäfer, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 144 Seiten, DM 19,80.

Grün Anselm, Verwandlung. Eine vergessene Dimension geistlichen Lebens, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1993, 96 Seiten, DM 18,80.

Halter Hans – Kneubühler Hans-Ulrich – Münk Hans (Hrsg.), Schweiz und Europa. Mehr als ein Wirtschaftsraum. Soziale, ökologische und religiöse Aspekte, Sozialinstitut KAB Schweiz, Zürich 1992, 128 Seiten, ohne Preis.

Hildegard von Bingen, Umarmt vom lebendigen Licht. Prophetische Worte und Gebete, ausgewählt und übersetzt von *Maria-Assumpta Hönmann OSB,* Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 156 Seiten, DM 19,80.

Jackowski Karol A., Mehr Spaß am Leben. Zehn todsichere Tips einer amerikanischen Nonne, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 126 Seiten, DM 24,80.

Keller Erwin, Vom großen Geheimnis der Kirche. Betrachtungen zu „Lumen gentium", Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1993, 256 Seiten, S 298,–, DM 39,80.

Kestler Joachim, Darauf brennen, das Gute zu tun. Predigten zu den Hochfesten und zu besonderen Anlässen, Echter Verlag, Würzburg 1993, 108 Seiten, DM 19,80, S 154,40, sFr 20,40.

Kettenberger Oswald, An Gottes Barmherzigkeit niemals verzweifeln. Gedanken und Erinnerungen eines Benediktinermönchs, Echter Verlag, Würzburg 1993, 72 Seiten, DM 19,80, S 154,40, sFr 20,40.

Knobloch Stefan, Wieviel ist ein Mensch wert? Einzelseelsorge – Grundlagen und Skizzen, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1993, 220 Seiten, DM 34,–.

Leeb Hubert, Leben im einfachen Glauben. Volksliturgie mit den Armen in Brasilien, Erster Teil: Brot des Lebens; Zweiter Teil: Die unsichtbare Kraft (Bildbände), Feuerpfeil-Verlags GmbH, Bayreuth 1992/1993, 64, 72 Seiten, zus. DM 50,–, S 350,–.

Lorenz Erika, Wort im Schweigen. Vom Wesen christlicher Kontemplation, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 222 Seiten, DM 39,80.

Maier Hans, Nachdenken über das Christentum. Reden und Aufsätze, Erich Wewel Verlag, München 1992, 216 Seiten, DM 36,–.

Martini Carlo M., Woran sollen wir uns halten? Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 215 Seiten, DM 29,80.

Rauchfleisch Udo (Hrsg.) unter Mitarbeit von *Harald Schützeichel,* Homosexuelle Männer in Kirche und Gesellschaft, Patmos Verlag, Düsseldorf 1993, 166 Seiten, DM 24,80, S 194,–.

Rimmele Helena – Straub Christa, Zwischen 18 und 30. Werkstattbuch für die Arbeit mit jungen Erwachsenen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 192 Seiten, DM 32,–.

Rotter Hans, Person und Ethik. Zur Grundlegung der Moraltheologie, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1993, 150 Seiten, S 248,–, DM 36,–.

Rotzetter Anton, Klara von Assisi. Die erste franziskanische Frau, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 360 Seiten, DM 39,80.

Sievernich Michael, Gotteslust. Meditative Überraschungen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 128 Seiten, DM 19,80.

Stachel Günter, Gebet – Meditation – Schweigen. Schritte spiritueller Praxis, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 272 Seiten, DM 32,–.

Tracy David, Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1993, 172 Seiten, DM 48,–.

Vogelsang Ruth, Helfer und Heilige. Die vierzehn Nothelfer in Legenden und Märchen (mit 16 Hinterglasbildern), Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 176 Seiten, DM 28,–.

Vogt Michael, Im Schmerz bist du getragen. Vom Umgang mit Krankheit, Sterben und Tod, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, ohne Seitenangabe, DM 16,80, S 131,–.

Wagner Johannes, Mein Weg zur Liturgiereform 1936–1986: Erinnerungen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 323 Seiten, DM 78,–.

Wargny Christophe, Die Welt schreit auf, die Kirche flüstert. Jacques Gaillot, ein Bischof fordert heraus, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 188 Seiten, DM 24,80.

Wedell Michael – Friemel Franz Georg (Hrsg.), Schwarz – rot – Gott? Kirchliche (Jugend-)Arbeit vor und nach der deutschen Vereinigung, Benno-Verlag, Leipzig 1993, 165 Seiten, DM 19,80.

Wegan Martha, Ehescheidung möglich? Auswege mit der Kirche; mit praktischen Hinweisen, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1993, 310 Seiten, S 198,–, DM 39,80.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

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

August Jilek ist Professor für Praktische Theologie (Liturgiewissenschaft) an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg.

Dietrich Wiederkehr OFMCap ist Professor für Dogmatik (Christologie und Fundamentaltheologie) an der Theologischen Fakultät Luzern.

Markus Lehner, Dr. theol., ist Assistent am Institut für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.

Michael N. Ebertz ist Professor für Sozialpolitik, Freie Wohlfahrtspflege und Kirchliche Sozialarbeit an der Katholischen Fachhochschule für Sozialwesen und Religionspädagogik in Freiburg/Breisgau.

Tilman Häusser, Dipl.-Geograph, freier Statistiker und Planer in Tübingen, Dozententätigkeit im Bereich EDV, Statistik und Datenmanagement (u. a. an der Universität Tübingen).

Matthias Ball, Dr. theol., ist Referent für Erwachsenenkatechumenat und Erwachsenenkatechese am Institut für Fort- und Weiterbildung der Diözese Rottenburg-Stuttgart.

Helmut Blasche, Dr. merc., ist Pfarrer in Schwechat/Stadt und Schwadorf bei Wien.

Georg Schneiderwind ist Lehrer für die Fächer Katholische Religionslehre und Philosophie für die Sekundarstufen I und II und arbeitet seit 1990 als Regionalbeauftragter für Gemeindekatechese in der Region Heinsberg im Bistum Aachen.

Beate Brielmaier ist Pastoralreferentin in Neuhausen/Filder.

Franz Tebartz-van Elst ist Domvikar in Münster, war 1990 zu einem Studien- und Forschungsaufenthalt in den USA.

Leitartikel

Marie-Louise Gubler

Die „Anderen" als Herausforderung

1. Die bedrohlichen Anderen

Vor zwei Jahren wurden Mitarbeiter der türkischen sozialistischen Zeitschrift „Mücadele" in Bern verhaftet und ihnen der Prozeß gemacht. Der Verteidiger der Türken: „Es lag kein dringender Tatverdacht vor. Die Razzia wurde mittels eines agent provocateur durchgeführt. In der Presse wurde die ganze Sache dann als Kampf gegen eine Drogenhandels-Organisation legitimiert. Aber dieser Vorwurf mußte anschließend dementiert werden, nur daß das Dementi in der Öffentlichkeit kaum zur Kenntnis genommen wurde. Ähnlich war es mit den Verhaftungen. Die meisten mußten gleich wieder entlassen werden."[1] Die Maschinerie der Justiz war in Gang gekommen und dadurch wichtiges Informationsmaterial in die Hände der Behörden (und durch diese zum türkischen Geheimdienst) gelangt. Leute, die das Mücadele-Büro betraten, wurden registriert und sind in einem allfälligen Asylverfahren benachteiligt. Da die Öffentlichkeit in jüngster Zeit enorm alarmiert auf die außer Kontrolle geratene Drogenszene reagiert und viele Kleinhändler Ausländer sind, wurde eine Verwicklung der politischen türkischen Linken in Drogengeschäfte vermutet, der Verdacht aber nicht bestätigt.

Verbindung von Drogenhandel und Ausländerabwehr

Der Fall ist symptomatisch: In den Medien wird die Drogenproblematik genau in dem Zeitpunkt verstärkt behandelt, in dem die Staaten in großem Ausmaß damit befaßt sind, Migrationsströme und Asylsuchende abzuwehren. Diese Verbindung von Drogenhandel und Ausländerabwehr trägt zur doppelten Stigmatisation ganzer Ausländergruppen bei: Sie sind nicht nur *die unangepaßten „Anderen"*; sie sind zudem *Straffällige,* die mit dem verpönten Drogenhandel zu tun haben. Zudem kriminalisieren die Statistiken die unterste Stufe des Drogenmarktes: jene Kleinhändler, die die billigste, schlechteste und gefährlichste Arbeit machen, nicht die führenden Westeuropäer, die sich der Polizei entziehen können . . . Indem in Krisenzeiten die Kriminalität in den Vordergrund gerückt wird, sucht eine zutiefst verunsicherte Gesellschaft eine Identität mit Hilfe der Behörden. So werden Polizeikorps motiviert, den Bürgern und Bürgerinnen „angesichts von Fremdenhaß, weltweiter Migration usw. der Bevölkerung insbesondere gegenüber Aus-

[1] Wie die Schweiz AusländerInnen kriminalisiert, in: Mosquito – die entwicklungspolitische Zeitschrift der Schweiz, Nr. 4/5, Juni 1993, 28–33.

ländern das Gefühl der Sicherheit zurückzugeben".[2] Die Verwicklung von Ausländern in die Drogenkriminalität hat aber vielmehr mit ihrer sozialen Situation zu tun. Die verschärfte Gesetzgebung für Flüchtlinge zwingt diese praktisch zum illegalen Grenzübertritt und kriminalisiert sie schon an der Grenze. Sie sind die Fremden, die „Anderen". Im *Alltag* setzt sich die Ausgrenzung in alltäglichen Vorurteilen fort: die „Anderen" sind auffällige Minderheiten wie die kopftuchtragenden Frauen mit ihren Einkaufstüten im Bus (wehe, wenn sie bei einer Fahrausweiskontrolle erwischt werden sollten!), die an den Bahnhöfen herumstehenden und diskutierenden dunkelhäutigen Männer (sicher gewalttätig gegen Touristinnen und junge Mädchen!) oder die lärmenden fremdsprachigen Kindergruppen abends spät in den Wohnstraßen (gehen denn die nicht zu „normalen Zeiten" wie Schweizer Kinder zu Bett?).

Die sozial schwachen Einheimischen

Die „Anderen" sind aber auch jene, die auf der „sozialen Leiter" unten stehen: die alleinerziehenden Frauen (seltener auch Männer), die einen demütigenden Marathonlauf vor den Arbeits- und Sozialämtern oder Wohnungsvermietern durchstehen müssen, um zu Arbeit, Unterstützungsgeldern, Kinderbetreuungsplatz und Wohnung zu kommen und sich keinen Kaffee mit Kolleginnen leisten können; die „Anderen" sind z. B. auch jene Arbeiter der Stadt Zug, mit denen eine Gruppe angehender Lehrerinnen eine Woche lang mitarbeitete: bei der Müllabfuhr, beim Straßenkehren, bei der Kanalisationsreinigung, bei Straßenmarkierung und Rasenmähen in den öffentlichen Parkanlagen. Was sie erlebten, hat die jungen Frauen betroffen gemacht und schockiert: Kinder, die ihren Abfall den „Müllmännern" vor die Füße warfen und deren Mütter dem Tadel der Männer arrogant entgegenhielten, dazu seien sie ja schließlich bezahlt; Raucher, die ihre Zigarettenstummel gedankenlos direkt hinter dem Besen des soeben gefegten Straßenstücks hinwarfen; Abfallkörbe mit gebrauchten Spritzen und illegal entsorgtem Kehricht neben dem großen Plakat, hier sei keine Deponie und die Ablage strafbar. Die Müllmänner entsorgen ja trotzdem! Wer Müll entsorgt, wird allzu leicht selbst als „Müll" betrachtet. Daß die stinkende Grünabfuhr Übelkeit verursacht und die bei Festanlässen nötigen Reinigungen nächtliche Arbeit und selbstverständliche Verfügbarkeit bedeuten, ist kaum bewußt. Für die jungen Frauen war es nicht leicht, mit den Männern in ein „normales" Gespräch zu kommen: angeschlagenes Selbstwertgefühl, mit jovialen Sprüchen überspielte Hemmun-

[2] *M. Bosonnet,* ebd. 32.

gen, die Sprach- und Verhaltensregeln einer Männergruppe gegenüber Mädchen machten die Kommunikation schwierig.

„Wegwerfmenschen“

Viel dramatischer noch ist das Phänomen der „Wegwerfmenschen“ in Ländern der Zweidrittelwelt: Die Armen sind nicht einfach „unten“, sondern *sie stören* den Fortschritt des ungebremsten wirtschaftlichen Wachstums, sie sind zu entsorgender „Kehricht“ (basura), wie die brasilianischen Straßenkinder, die als Bedrohung der Gesellschaft betrachtet und „beseitigt“ werden. Und in den wuchernden und stinkenden Taglöhnerstädten, jenen trostlosen Männersiedlungen am Rand der Großstädte, werden 13- bis 15jährige Mädchen aus den ärmsten ländlichen Gegenden an die Meistbietenden verkauft, gebraucht und weggeworfen. Opfer der strukturellen Gewalt, die Menschen jeglicher Würde beraubt und als überflüssig erklärt.[3]

Mechanismen der Ausgrenzung

Vielfältig sind die Mechanismen der Ausgrenzung: Französischsprachige beklagen sich bei uns oft darüber, daß sie in Vereinen oder in den Medien durch die Verwendung des Dialektes statt der gemeinsamen Schriftsprache ausgeschlossen werden; Frauen kritisieren, daß bei Anlässen Männer sofort ihre Militärerlebnisse austauschen und sie zu stummen Statistinnen machen; Inhalte der Sprachsysteme grenzen aus: so etwa, wenn Lehrstuhlinhaber ständig von den nächsten Lehrstuhlbesetzungen reden, Computerfachleute in ihrem Fachjargon Insiderinformationen austauschen. Bischöfe ernennen in ihre Stabskommissionen nur ihnen genehme Theologen und bleiben so unangefochten „unter sich“. Im Straßenverkehr sind für rücksichtslose Autoraser Kinder, alte Leute, Radfahrer die störenden „Anderen“, die ihr ungehindertes Fortkommen verzögern. Die unglaubliche Aussage, Kinder störten den Verkehr, steht in offiziellen Papieren. Plakate von Kindern halten dem entgegen: „Ich habe keine Hupe, bin nicht so schnell, habe Angst . . .“; und dieser Tage mußte in Bern eine Lobby gegründet werden zur Durchsetzung der UNO-Resolution zum Schutz der Kinder. Wenn unterdrückte Minderheiten wie die Kurden in spektakulären Aktionen (Botschaftsbesetzungen) ihre Anliegen in die Schlagzeilen der Zeitungen bringen oder Eltern muslimischer Mädchen ultimativ die Dispensierung vom Schwimmunterricht in der Schule fordern, ist die Lektüre der Leserbriefe in den Zeitungen aufschlußreich: Die „Anderen“ sind allesamt gewalttätig, bedrohen unsere Ordnungen, mißbrauchen unsere

[3] Vgl. dazu den UNICEF-Bericht zur Projektpatenschaft für Straßenkinder in Brasilien, Schweiz. Komitee für UNICEF 1/1993.

Institutionen, tragen den Krieg in unsere friedliche Demokratie ... Und da leider Gewalt fast immer Fakten schafft, die im nachhinein stillschweigend akzeptiert werden (wie in China, Bosnien, der Westsahara oder selbst bei der Schaffung des 23. Kantons, Jura!), fühlt sich die Mehrheit von militanten Minderheiten bedroht und reagiert mit heftiger Abwehr ... Die Mechanismen der Ausgrenzung sind subtiler oder plumper, bewußter oder unreflektierter, harmloser oder gefährlicher, immer aber klar in ihrer Botschaft: Du gehörst nicht dazu.

2. Die faszinierenden Anderen

Der Abwehr und Ausgrenzung der „Anderen" entgegengesetzt scheint die *Faszination des Fremden:* nicht nur Reisebüros und die Tabakindustrie werben mit „exotischen Menschen" in traumhaften Landschaften. Die Modebranche wirbt mit dunkelhäutigen Asiatinnen für Seidenwäsche, und die Liberalität kleidet sich gern in Toleranz gegenüber Randgruppen und in Xenophilie, statt Xenophobie. Politiker sprechen von einer notwendigen multikulturellen Gesellschaft, der interreligiöse Dialog gehört zum Repertoire von Bildungsangeboten, Westeuropäer reisen gern und weit trotz Rezession und kommen begeistert zurück mit Souvenirs und pauschalen Meinungen über die liebenswürdigen und lebensfrohen Tanzgruppen, die zum Tourismusangebot von Drittweltländern gehören. Dennoch: Wir gehen lieber als Gäste zu den Anderen, als daß wir sie unter uns aufnehmen, wenn sie um Arbeit und Lebensraum nachfragen. (Anders ist unser Verhältnis zu den Anderen, die als Gäste im „Fremdenverkehr" zu uns kommen.)

Imponierend ist für viele auch der wachsende Einfluß von Frauen in Politik, Kultur und Wirtschaft. Aber: Wo es um gerechtere Verteilung von Einfluß und Macht zwischen Männern und Frauen in der Politik und Öffentlichkeit geht, hilft die höfliche Aufforderung „Nehmen Sie Platz, Madame!" nichts ohne die Befolgung der dringenden Bitte „Machen Sie Platz, Monsieur!" An die Frau als „die Andere" werden bei politischen Mandaten von den Männern ganz andere Forderungen als an ihresgleichen gestellt, wie die Schlammschlacht gegen eine Schweizer Bundesratskandidatin auf beschämende Weise zeigte.

Asymmetrie des Verhältnisses

Eigentlich fasziniert uns mehr „*das* Andere" denn „*der/die* Andere". Immer bleibt eine Asymmetrie des Verhältnisses zwischen uns und „ihnen", zwischen den Heimischen und Fremden, den Eingewurzelten und Entwurzelten, den anerkannten Integrierten und den Randständigen außen. Das Leben definiert sich von den selbstverständlichen Prämissen *unserer Normen* aus. Bestenfalls ist ein modus vivendi erreichbar: Ich arrangiere mich mit

dem Anderen, oder wie es so einprägsam heißt: „Wir lassen einander leben!" Das „Wir" ist gleichsam ein *Zweckbündnis der Abgrenzung,* um den eigenen Einfluß- und Machtbereich zu behaupten und dem „Anderen" ein Reservat zuzuweisen, das ihn von Übergriffen abhält (gleichsam eine Quotenregelung). Es ist wohl auch die Grenze der „Ich-Du-Beziehung" im Sinne Martin Bubers, wenn das Verhältnis zum „Anderen" als ein symmetrisch-harmonisches vorausgesetzt wird und das vorhandene Gefälle zum „Anderen" übersehen wird.

3. Die Anderen der Anderen: der fordernde Dritte

Hier führt Emmanuel Lévinas weiter: „Solange ich mit dem Anderen alleine bin, schulde ich ihm alles; aber es gibt den Dritten. Weiß ich, was mein Nächster im Verhältnis zum Dritten ist? Weiß ich, ob der Dritte mit ihm in Übereinstimmung ist oder ob er sein Opfer ist?"[4] Schwieriger wird nämlich die Situation, wenn neben dem „Anderen" seine „Anderen" mich einfordern und nicht nur die Frage der Annahme des Andern, sondern die *Gerechtigkeit* ins Spiel kommt. Auch Israel kann seine Gottesbeziehung nicht regeln ohne seine eigenen „Anderen": die Witwen, Waisen und Fremden als dauernde Herausforderung. Serben und Kroaten könnten ihre Ansprüche miteinander aushandeln, aber da sind die bosnischen Muslime, die beide in Pflicht nehmen. Der Ort der Bewährung ist nach E. Lévinas das „Antlitz" des Anderen in seiner Schutzlosigkeit, seinem Elend und seiner Heimatlosigkeit. Es ist dieses mir zugewandte und doch verhüllte „Antlitz", das meinen Herrschaftsanspruch in Frage stellt und mich in Pflicht nimmt. Hier wird die *Asymmetrie der Beziehung* geradezu *umgekehrt:* Nicht ich bestimme Raum und Bereich des Anderen, sonderen der Andere unterwirft mich, macht mich gleichsam zur „Geisel" in seiner Not und seiner Forderung nach Gerechtigkeit. Dasselbe Bild vom Antlitz brauchte Thérèse von Lisieux: es ist das verkannte und verborgene Antlitz Jesu nach Jesaja 53, das ihr im Antlitz des in geistiger Umnachtung dahindämmernden Vaters und in den geschändeten und verachteten Menschen begegnet, deren Schwester sie sein will. Sie stirbt einen frühen Tod an der „sozialen" Krankheit Tuberkulose.[5]

Solche „Umkehrung" findet sich schon ganz am Anfang der Bibel und durchzieht wie ein roter Faden Israels und Jesu Geschichte. Der Mensch am Anfang der Schöpfung braucht ein Gegenüber in herausfordernder Opposition des Antlitzes: die Frau soll dem Mann nicht verfügbare

[4] *E. Lévinas,* Ethik und Unendliches, Graz – Wien 1986, 69. – Siehe dazu auch den Beitrag von G. Vergauwen.

[5] Vgl. *J. F. Six,* Theresia von Lisieux, Freiburg ²1977, 274.

Hilfskraft, sondern *„ezer kenogdo"*, d. h. *„Hilfe, ihm entgegen"* sein. In dieser Opposition kommt gerade zum Ausdruck, daß es nicht genügt, einander in die Augen zu schauen. Die Frau ist auch nicht bloße „Ergänzung" des Mannes. Vielmehr wird diese existentielle „Hilfe" (das Abstraktum *ezer* wird sonst nur für Gott gebraucht!) gerade wirksam im „Entgegensein" – nicht als feindliches, sondern mitmenschliches Gegen-über. Und als der Mensch den Garten verlor und selber hinaus mußte – ins unbekannte Neue –, blieb ihm im Elend der „Dornen und Disteln" (Gen 3, 18) dieses Antlitz der Gefährtin zugewandt, *ezer kenogdo*. Und in diesem Antlitz schauen die gefährdeten Kinder, die kriegsversehrten und hungernden Völker, die bedrohten Lebewesen, der geschändete Garten den Menschen an und fordern ihn ein. Dieses Antlitz enthält darum etwas Fremdes und Unfaßbares.

4. Der Messias und die Anderen

Die talmudische Erzählung, wonach der Messias unerkannt unter den Aussätzigen vor den Toren Roms auf seine Stunde wartet, zeigt auf hintergründige Weise sein solidarisches Inkognito. Rabbi Jehoschua ben Levi fragt Elija nach dem Kommen des Messias: „Wann wird der Messias kommen? Jener erwiderte: Geh, frage ihn selbst. – Wo befindet er sich? – Am Tor Roms. – Wodurch erkennt man ihn? – Er sitzt zwischen den mit Krankheiten behafteten Armen; alle übrigen binden (ihre Wunden) auf und verbinden sie wieder mit einem Mal, er aber bindet sie auf und verbindet sie einzeln, denn er denkt: vielleicht werde ich verlangt, so soll keine Verzögerung entstehen."[6] Der einzige Unterschied zwischen dem Messias und den Aussätzigen ist seine Bereitschaft, dem Ruf Gottes zu folgen. Hinter dem „Anderen" verbirgt sich der Messias, wenn er für mich aufgehört hat, ein Deutscher oder Tamile, ein Direktor, eine Hausfrau oder ein Studierender zu sein, sondern nur mehr mein Mitmensch ist. Freilich ist dieses Inkognito befremdlich wie der nächtliche Überfall und Kampf des Engels mit Jakob (Gen 32, 23–33), der zwar mit der Segnung, aber auch der Verletzung Jakobs endet. Erst dann kann die Stunde nach jüdischer Auffassung unterschieden werden, in der die Nacht endet und der Tag beginnt, wenn wir im Gesicht irgendeines Menschen die Schwester oder den Bruder zu sehen vermögen. Dies aber ist genau die Botschaft Jesu in der großen Gerichtsparabel nach Mt 25: „Ich war heimatlos, und ihr habt mir die Tür eures Hauses geöffnet . . . Ich war heimatlos, aber die Tür eures Hauses blieb verschlossen . . ." (Übersetzung W. Jens)

[6] Babylonischer Talmud, Traktat Sanhedrin (XI, i, ij) Fol. 98a.

Artikel

Guido Vergauwen
Die Verantwortung für den Anderen

„Um das Andere erfahren und denken zu können, muß das Ich aus sich und seiner Einsamkeit heraustreten." Wenn heute der/die Andere deutlicher in den Blick kommt als bisher – bis hin zur „Option für den Anderen" –, dann ist dafür besonders dem französischen Philosophen Lévinas zu danken. In seiner „Philosophie des Anderen" entfaltet er Grundzüge christlichen Verständnisses vom Menschen. Als zentrales Bild für den Anderen verwendet Lévinas das Antlitz. Die Hinwendung zum Antlitz des Anderen führt zu einer eigentlichen Transzendenzerfahrung. Das Verhältnis zum Anderen ist aber nicht auf eine anspruchsvolle Zweierbeziehung einzuschränken. Indem der Andere des Anderen in den Blick kommt, werden auch Fragen der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gestellt. – Im folgenden werden einige Grundaussagen dieser Philosophie zusammengefaßt. red

„Den Anderen empfangen heißt, meine Freiheit in Frage stellen." Emmanuel Lévinas

In einem der Gespräche mit Philippe Nemo, die im Februar/März 1981 von Radio France Culture ausgestrahlt wurden, sagt Emmanuel Lévinas: „Dia-Konie vor jedem Dia-log: Ich analysiere die zwischen-menschliche Beziehung so, als wäre in der Nähe zum *Anderen* – jenseits des Bildes, das ich mir von anderen Menschen mache – sein Antlitz, der Ausdruck des *Anderen* (und in diesem Sinn ist mehr oder weniger der ganze menschliche Körper Antlitz), das, was mir *befiehlt*, ihm zu dienen."[1] Diese Sätze drücken in wenigen Worten den Kerngedanken des Werkes dieses französischen Philosophen aus, dessen wichtigste Texte heute auch auf Deutsch zugänglich sind und zunehmend Beachtung finden.[2]

[1] *E. Lévinas*, Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo, Graz–Wien 1986, 74.

[2] Emmanuel Lévinas wurde 1905 in Kaunas (Litauen) geboren und lebt seit 1923 in Frankreich. Studium in Strasbourg und in Freiburg i. Br. 1930 Dissertation über die Theorie der Intuition in Husserls Phänomenologie. Während des Krieges gerät er als Soldat der französischen Armee in deutsche Gefangenschaft. Nach dem Krieg leitet er die Ecole Normale Israélite Orientale in Paris. Intensives Studium des Talmud. 1961 erscheint sein erstes philosophisches Hauptwerk: „Totalité et Infini" – Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, München 1987. Lévinas lehrt seit 1962 an den Universitäten von Poitiers, Paris-Nanterre und Paris-Sorbonne. Permanente Gastprofessur an der Universität Freiburg (Schweiz). Weitere wichtige Werke: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Hamburg 1992; Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, München 1985; Die Spur

In diesem kurzen Beitrag kann es nicht darum gehen, umfassend in Lévinas' faszinierende Denkwelt einzuführen. Sein umfangreiches philosophisches Werk ist wegen der Originalität der Gedankenführung und der eigenwillig-kreativen Sprache nur schwer zu vermitteln. Festzuhalten ist, daß Lévinas eigentlich ein kritisches Gespräch mit der abendländischen Philosophie führt und ihr vorwirft, sie sei in ihrer Konzentration auf das Ich als Ort der Seinserkenntnis geradezu „vom Entsetzen vor dem Anderen, das Anderes bleibt, ergriffen, von einer unüberwindbaren Allergie."[3]

Daher nennt er die Philosophie des Seins auch eine „Philosophie der Immanenz und der Autonomie oder Atheismus"[4]. Der Gott der Philosophen ist letztlich ein verstandener Gott, „der die Autonomie des Bewußtseins nicht zu trüben vermöchte"[5]. Das philosophische Abenteuer führt das Bewußtsein immer wieder zu sich selbst zurück, „wie Odysseus, der bei allen seinen Fahrten nur auf seine Geburtsinsel zugeht"[6]. Um aber das Andere erfahren und denken zu können, muß das Ich aus sich und seiner Einsamkeit heraustreten: „Dem Mythos von Odysseus, der nach Ithaka zurückkehrt, möchten wir die Geschichte Abrahams entgegensetzen, der für immer sein Vaterland verläßt, um nach einem noch unbekannten Land aufzubrechen, und der seinem Knecht gebietet, selbst seinen Sohn nicht zu diesem Ausgangspunkt zurückzuführen."[7]

Eine Philosophie des Aufbruchs also, die die räumlichen und zeitlichen Grenzen des Ich für die selbstlose Beziehung zum Anderen öffnet.[8] Angestrebt wird ein ethisches Handeln, das die Zukunft erschließt, aber dennoch geduldig und großmütig darauf verzichtet, „den Erfolg seines Werkes zu erleben"[9]. Lévinas' Philosophie ist grundsätzlich *ethisch* ausgerichtet. Zentral ist für sie die Beziehung zum Anderen, in dessen Dienst das Ich hin-

des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, München 1983; Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989; Die Zeit und der Andere, Hamburg 1989.

[3] Die Spur des Anderen, 211.

[4] Ebd.

[5] Ebd.

[6] Ebd.

[7] A. a. O. 215 f.

[8] Lévinas unterscheidet zwischen *l'autre* und *autrui*. In der deutschen Übersetzung heißt es jeweils gleichlautend „der Andere". *Autrui* bezeichnet eher einen anderen Menschen, der mir gegenübersteht; *l'autre* bedeutet jeweils im ethischen Verhältnis zum anderen Menschen die Spur des Unendlichen jenseits des Seins, eine „dritte Person", auf die wir im Denken keinen Zugriff haben. (Vgl. *E. Lévinas*, Ethik und Unendliches, 39.)

[9] A. a. O. 217. Lévinas nennt es auch „zu handeln, ohne das gelobte Land zu betreten" (a. a. O. 216) oder sogar Liturgie, nicht im Sinne des Kultes, sondern als Ethik, als „absolut geduldige Tat" (ebd.).

eingerufen wird. Dies soll nun im folgenden weiter erklärt werden.

Von der Dialoghaftigkeit zur Verantwortlichkeit

Es ist zunächst wichtig, Lévinas' Philosophie von der Philosophie des Dialogs zu unterscheiden. Zustimmend äußert sich Lévinas zwar zu Martin Bubers berühmtem Grundwort Ich-Du, das dieser von dem Ich-Es (als Ausdruck des gegenständlichen, besitzergreifenden Wissens) unterscheidet. Gemäß dem dialogischen Prinzip sind Ich und Du gleichwertige Partner in der gegenseitigen Anrede. Wo sie sich in ihrer radikalen Unterschiedenheit begegnen, geschieht „Mehr" und „Besseres". Lévinas nennt es „die gnädige Gabe oder die Gnade des Auf-mich-zu-Kommens des Anderen".[10] Dialog ist also mehr als ein Sprechen miteinander: es ist der Ort, an dem sich Transzendenz ereignet. Die Idee des Guten kommt zum Durchbruch, weil der andere Mensch in seinem eigenen Wert Anerkennung findet. Der Weg zum Nächsten führt zu Gott. „In der Fortsetzung der Ich-Du-Beziehung . . . ereignet sich für Buber die Beziehung zu Gott."[11] Lévinas geht allerdings über Buber hinaus. Er betont, daß die Ich-Du-Beziehung nicht einfach eine harmonische Mitgegenwart von Angesicht zu Angesicht ist. Die Begegnung beinhaltet eine Verpflichtung. Dort, wo Buber die Reziprozität betont, unterstreicht Lévinas die Ungleichheit, die *Dissymmetrie* in der Beziehung. Das Ich wird vom Du in den Dienst gerufen. Im bereits erwähnten Interview heißt es noch radikaler: „In diesem Sinn bin ich verantwortlich für den *Anderen*, ohne Gegenseitigkeit zu erwarten, und wenn es mich das Leben kosten würde . . . Gerade in dem Maße, in dem die Beziehung zwischen dem Anderen und mir nicht gegenseitig ist, bin ich dem Anderen gegenüber unterworfen *(je suis sujétion à autrui)*."[12]

In der Beziehung zum Anderen soll das Ich jeden Herrschaftsanspruch aufgeben. Es soll nicht länger versuchen, seine Freiheit durch Macht und Selbstbehauptung zu bemessen und den Anderen für die Befriedigung seiner Bedürfnisse zu mißbrauchen. Der Andere ist dem Ich grundsätzlich Mitmensch, „weder mein Feind . . . noch

[10] *E. Lévinas,* Dialog, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 1, Freiburg 1989, 77.

[11] A. a. O. 80. Lévinas erinnert daran, daß hier ein typisch biblischer Gedanke zum Tragen kommt: die Gottesfurcht äußert sich grundsätzlich in der Ehrfurcht vor dem anderen Menschen, in der Sorge um den Nächsten, in der Achtung vor dem Du: dem Tauben, den man nicht verfluchen, und dem Blinden, dem man kein Hindernis in den Weg legen soll (Lev 19, 14); im Verbot, vom verarmten Bruder oder vom Fremdling Zins oder Aufschlag zu nehmen (Lev 25, 35 ff).

[12] Ethik und Unendliches, 75.

meine Ergänzung".[13] Die Bewegung zum Anderen hin (Lévinas spricht von *Désir* im Gegensatz zum *Besoin*) läßt das Ich nicht gleichgültig: das Ich wird in Frage gestellt; der Andere stillt nicht meinen Hunger, sondern fordert meine Großmut *(générosité)* heraus.

Wer ist der Andere?

Wer ist dieser Andere? Die andere Person könnte man beschreiben aufgrund ihrer äußeren Erscheinung, ihrer kulturellen Herkunft, ihrer ökonomischen Verhältnisse. So würde sie in einer Totalität situiert, und mein Verstehen wäre dann der Versuch, den Anderen wie einen Text durch seinen Kontext zu deuten. Lévinas betont nun, daß der Andere uns eben nicht nur aus dem Kontext, in der Vermittlung seiner gesellschaftlichen Verflechtungen oder Funktionen und Abhängigkeiten, entgegenkommt. Der Andere ist mehr als die Verhältnisse, die ihn bestimmen. Die Begegnung ist unmittelbar und soll auch als solche wahrgenommen werden. Lévinas spricht von Heimsuchung *(visitation)*, und er drückt dies durch die *Metapher des Antlitzes (visage)* aus. „Der Mensch als Anderer kommt von außen auf uns zu . . . als Antlitz."[14] Nicht ich fange da zu reden und zu deuten an: „Das Antlitz spricht. Die Erscheinung des Antlitzes ist die erste Rede"[15]; „seine Bedeutung geht der Sinngebung voraus, ein sinnvolles Verhalten entsteht im schon gegebenen Licht des Antlitzes, das Antlitz verbreitet das Licht, in dem das Licht gesehen wird. Es bedarf keiner Erklärung des Antlitzes; denn mit ihm hebt alle Erklärung an."[16] Schutzlos, nackt tritt es in meine Welt ein – als ein Fremdes, das mir wie aus dem Absoluten entgegentritt.

Die Metapher des Antlitzes

Aber was sagt das Antlitz, was wird in ihm offenbar? Lévinas' Antwort lautet: „Das Antlitz ist Not *(une misère)*. Die Nacktheit des Antlitzes ist Not *(dénûment)*, und in der Direktheit, die auf mich zielt, ist es schon inständiges Flehen *(supplication)*. Aber dieses Flehen fordert."[17] Der Sinn des Antlitzes besteht darin zu sagen: „Du sollst nicht töten". Darin liegt ein Befehl, „als würde ein Herr zu mir sprechen"[18]. Im Grunde geht es um jene Umkehrung der Verhältnisse, welche erst menschliche Beziehungen möglich macht: daß ich der anderen Person den Vorrang lasse. „Gäbe es das nicht, so würden wir nicht einmal vor einer offenen Tür sagen: ‚Nach Ihnen, mein Herr!'. Was ich versucht habe zu be-

[13] Die Spur des Anderen, 219.
[14] Totalität und Unendlichkeit, 421.
[15] Die Spur des Anderen, 221.
[16] Totalität und Unendlichkeit, 381.
[17] Die Spur des Anderen, 222.
[18] Ethik und Unendliches, 68.

schreiben, ist ein ursprüngliches ‚Nach Ihnen, mein Herr!'"[19] So harmlos dieses Beispiel klingen mag, es illustriert treffend die Umkehr der Perspektive, welche Lévinas einer ichbezogenen Denk- und Verhaltensart als zwingend vorlegt. Das Bewußtsein soll aus seiner Ruhe herausgetrieben, in seiner „wilden und naturwüchsigen Freiheit" (cette sauvage et naïve liberté)[20] in Frage gestellt und für das Empfangen des absolut Anderen geöffnet werden. Es soll letztlich im Zugang zum Antlitz ein ethischer Zugang zur Idee des Unendlichen erschlossen werden. Der Widerstand, den das Antlitz mir entgegensetzt, öffnet die Dimension des Unendlichen.[21]

Subjektivität als „Für-einen-Anderen-Sein"

Durch das Erscheinen des Anderen wandelt sich die Struktur der Subjektivität von Grund auf. „Die Subjektivität ist nicht ein Für-sich; sie ist . . . ursprünglich ein Für-einen-Anderen."[22] Das Ich ist nunmehr in die *Verantwortung* gerufen, zur *Solidarität* verpflichtet – „als ob das ganze Gebäude der Schöpfung auf meinen Schultern ruhte"[23]. Es ist die Bereitschaft, vielleicht sogar trotz meiner geringen Möglichkeiten, etwas Konkretes tun zu können, dennoch schlicht zu sagen: „Hier bin ich." Denn der Verantwortung darf ich mich nicht entziehen, denn sie ist unübertragbar, und ich bin in ihr nicht ersetzbar. Ich schulde die Verantwortung dem Anderen. Ich bin für ihn verantwortlich, radikal bis zur Stellvertretung. Lévinas geht so weit zu sagen, daß das Ich angesichts des Anderen das Geisel-Sein auf sich zu nehmen hat – ein Grund dafür, „daß es in der Welt Mitleid, Teilnahme, Verzeihung und Nähe zu geben vermag."[24]

Die Bedeutung des Dritten

Die bisherigen Ausführungen könnten den Eindruck wecken, Lévinas reduziere das Verhältnis zum Anderen auf eine allerdings anspruchsvolle und mich ganz in Anspruch nehmende Zweierbeziehung. In neueren Veröffentlichungen betont er aber zunehmend die *Bedeutung des Dritten* für die Begegnung des Ich mit dem Anderen. Es geht m. a. W. nicht nur um den Anspruch auf Barmherzigkeit oder Nächstenliebe, durch den das Recht des Anderen dem meinen vorangeht, sondern ebenfalls um Fragen der Gerechtigkeit, die dann entstehen, wenn wir mehr als zwei sind. „Es gibt den Dritten, der ebensosehr mein Nächster und der Nächste des Anderen ist, der mir

[19] Ebd.
[20] Die Spur des Anderen, 224.
[21] Vgl. a. a. O. 199.
[22] Ethik und Unendliches, 73.
[23] Die Spur des Anderen, 224.
[24] A. a. O. 320.

begegnete. Hinter der Einzigartigkeit der beiden Individuen steht eine Gesellschaft, das Menschengeschlecht. In dem Moment, da der Dritte hinzutritt – nennen wir ihn C im Unterschied zu B –, kann ich nicht umhin, mir, auch wenn ich B und C uneingeschränkt liebe, die Frage vorzulegen: Was ist wohl ihre gegenseitige Beziehung? Vielleicht hat B C ausgeraubt? Vielleicht hat C B zu Tode beleidigt oder bedroht? In dem Moment, da wir drei sind, gilt es, abzuwägen, zu vergleichen, zu urteilen, nicht mehr uneingeschränkt zu lieben."[25] Die ursprüngliche Güte, die ich dem Anderen schuldig bin, und die Verantwortung, welche ich zu übernehmen habe, werden somit in die größere Ordnung der Gerechtigkeit eingebunden.

Das Problem der Gewalt

An diesem Punkt stellt sich unweigerlich das *Problem der Gewalt* und des *Konfliktes von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit*. Schon am Anfang seines frühen Hauptwerkes „Totalität und Unendlichkeit" formuliert Lévinas: „Die Gewalt besteht nicht so sehr im Verletzen und Vernichten; sie besteht vielmehr darin, die Kontinuität der Personen zu unterbrechen, ihnen Rollen zuzuweisen, in denen sie sich nicht wiederfinden, sie zu Verrätern nicht nur an ihren Pflichten, sondern an ihrer eigenen Substanz zu machen, sie Taten verrichten zu lassen, die jede Möglichkeit einer Tat zerstören."[26] Auf der Ebene der ursprünglichen Beziehung gibt es die Gewalt, die das Ich dem Anderen antun und die zu seiner Vernichtung führen kann. „Der Andere ist das einzige Wesen, das ich töten wollen kann."[27] Es wäre die radikale Verneinung der Begegnung, die totale Verweigerung gegenüber dem Antlitz. Aber ist nicht nur schon meine bloße Selbstbehauptung ein Raub, der am Anderen verübt wird? So fragt Lévinas: „Ist mein ‚In-der-Welt-Sein' oder mein ‚Platz an der Sonne', mein Zuhause, nicht bereits widerrechtliche Inbesitznahme von Lebensraum gewesen, der Anderen gehört, die ich schon unterdrückt oder ausgehungert, in eine dritte Welt vertrieben habe: ein Zurückstoßen, ein Ausschließen, ein Heimatlos-Machen, ein Ausplündern, ein Töten? ‚Mein Platz an der Sonne' – hat Pascal gesagt – ‚Anfang und Urbild der widerrechtlichen Besitzergreifung der ganzen Erde'."[28]

Der Gewalt gegen einen Dritten Einhalt gebieten

Es gibt ebenfalls die Gewalt, die vom Anderen her auf

[25] E. Lévinas in einem Gespräch mit Barbara Spinelli (Frankfurter Rundschau, 2. Januar 1993).

[26] Totalität und Unendlichkeit, 20.

[27] Die Spur des Anderen, 116.

[28] Wenn Gott ins Denken einfällt, 250. Der Wortlaut des Originals: *„Mien, tien.* ‚Ce chien est à moi, disaient ces pauvres enfants; c'est là ma place au soleil.' Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre." (*Blaise Pascal,* Pensées, V, 295, Ausgabe Léon Brunschwicg, Paris 1953).

mich zukommt. Lévinas vertritt die Ansicht, daß das Ich auch hier dem Anderen unterworfen bleibt und verantwortlich ist, „selbst noch für das Böse, das er mir antut“[29]. Anders sieht es aber aus, wenn Böses einem Dritten, der ebenso mein Nächster ist, geschieht: dann habe ich die Pflicht, meine Verantwortung so wahrzunehmen, daß Gerechtigkeit geschieht und der Gewalt des Anderen Einhalt geboten wird. Dies geht allerdings nicht – so Lévinas –, ohne daß ich dabei ein schlechtes Gewissen bekomme, denn die Gewalt, die ich beim Herstellen der Gerechtigkeit anwende, verletzt gleichwohl die Aufforderung zur Güte, die mir im Antlitz des Anderen entgegenkommt. Dies hat konkrete Folgen für die Art und Weise, wie Recht gesprochen wird. Bezugnehmend auf einen talmudischen Kommentar sagt Lévinas: Rechtsprechung soll ohne Ansehen der Person geschehen. Aber nachdem das Urteil ergangen ist, soll der Richter dem Verurteilten ins Gesicht sehen und die Strafe durch die Barmherzigkeit erleichtern, die Strenge des Gesetzes abmildern, ohne sie aufzuheben. Außerdem soll man wissen, daß die Gerechtigkeit, die wir herstellen, nie vollkommen sein wird.[30]

Einsatz für Gerechtigkeit

Dennoch präsentiert sich mir das Antlitz – wie aus dem Jenseits kommend – und verlangt vorbehaltlos Gerechtigkeit. Es wäre nicht ganz korrekt, zu meinen, das Antlitz sei die Manifestation oder die Enthüllung eines Unendlichen, das sich hinter ihm verbirgt. Vielmehr deutet das Antlitz auf etwas Abwesendes hin, das vorbeigekommen ist und nun wieder der Vergangenheit angehört. Diese läßt sich nicht restlos vergegenwärtigen oder in Begriffe fassen. Das Unendliche – der unsichtbare Gott – ist in seiner absoluten Transzendenz nicht einfach ein Du, das ich ansprechen kann, sondern ein Er (il). Es ist jenseits des denkenden Zugriffs. Man kann vom Unendlichen nur durch den Dienst am Anderen Zeugnis able-

[29] Wenn Gott ins Denken einfällt, 104. Lévinas zitiert in diesem Zusammenhang gerne den Satz aus *F. M. Dostojewskis*, Die Brüder Karamasow (11. Buch, 4. Kap.), wo Mitja zu Aloscha sagt: „Denn alle sind wir für alle schuldig . . . es muß doch einer für alle hingehen . . . Ich nehme es auf mich.“

[30] Im Interview mit B. Spinelli erinnert Lévinas an einen Kommentar des babylonischen Talmuds (Rosh-Hashanah 17b) zu Dtn 10,17 („Er läßt kein Ansehen gelten und nimmt keine Bestechung an“) und Num 6,26 („Der Herr wende sein Angesicht dir zu . . .“). In der Anwendung auf einen Rechtsfall handle nach Rabbi Aquiba der erste Text vom unbesiegelten Urteil, der Andere vom besiegelten Urteil. Ausgedrückt wird dabei zugleich die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit, die um der Buße willen das besiegelte Urteil heilt. Ähnlich heißt es in Nidda 70b: „Ein Schriftvers lautet: *der kein Ansehen achtet und keine Bestechung nimmt*, und ein anderer Schriftvers lautet: *der Herr wird sein Angesicht zu dir erheben!?* – Eines vor dem Urteilsbeschluß und eines nach dem Urteilsbeschluß.“

gen. In diesem Dienst – „Hier bin ich" – geschieht seine Offenbarung. Der Zeuge hat angesichts des Anderen seine Verantwortlichkeit anerkannt und drückt so aus, was das Antlitz des Anderen für ihn bedeutet hat. Im Zeugnis verherrlicht sich die eigentliche Herrlichkeit des Unendlichen.[31]

Dienst am Anderen als Transzendenzerfahrung

Die Bereitschaft, dem Anderen zu dienen, dessen Antlitz mir in seiner Armut und Not entgegentritt, wird so zur eigentlichen *Transzendenzerfahrung*. Denn ich erkenne, daß der Andere in der Spur (trace) des Unendlichen steht. Lévinas führt dieses Bild folgenderweise aus: „Die Spur ist nicht ein Zeichen wie jedes Andere. Aber sie hat auch die Funktion des Zeichens. Sie kann als Zeichen gelten. Der Detektiv untersucht als Zeichen alles das, was am Ort des Verbrechens auf die willkürliche oder unwillkürliche Tätigkeit des Verbrechers hinweist; der Jäger ist dem Wild auf der Spur, die die Tätigkeit und die Gangart des Tieres, das er treffen möchte, verrät."[32] Spur hat für Lévinas aber eine andere Funktion als nur Erkennungszeichen und Hinweis auf Anderes zu sein. Sie ist nicht einfach etwas, das eine Sache enthüllt und sie somit in die Ordnung der Welt einfügt. „Die authentische Spur . . . stört die Ordnung der Welt."[33] Sie ist – wie Lévinas auch sagt – Leere einer unwiederholbaren Abwesenheit und Verlassenheit.[34] Aber gerade so ist sie „eine Bindung . . . im Hinblick auf das Unendliche, das absolut Andere"[35]. Das Antlitz stört meine Ordnung, kommt mir mit seiner Überlegenheit in die Quere, durchkreuzt meine Zeit und setzt mich neu in Bewegung. Wohin? Auf den Weg zu den Anderen! „Der Gott, der vorbeigegangen ist, ist nicht das Urbild, von dem das Antlitz das Abbild wäre. Nach dem Bilde Gottes sein heißt nicht, Ikone Gottes sein, sondern sich in seiner Spur befinden. Der geoffenbarte Gott unserer jüdisch-christlichen Spiritualität bewahrt die ganze Unendlichkeit seiner Abwesenheit, die in der personalen Ordnung selbst ist. Er zeigt sich nur in seiner Spur, wie im Kapitel 33 des Exodus. Zu ihm hingehen heißt nicht, dieser Spur, die kein Zeichen ist, folgen, sondern auf die Anderen zugehen, die sich in der Spur halten."[36]

[31] Vgl. Ethik und Unendliches, 82.
[32] Die Spur des Anderen, 230.
[33] A. a. O. 231.
[34] Vgl. a. a. O. 244.
[35] A. a. O. 232.
[36] A. a. O., 235. Lévinas erinnert hier an Ex 33, 18 ff. Mose darf Gottes Angesicht nicht sehen. Aber Gott läßt seine Herrlichkeit vorüberziehen, er hält schützend seine Hand über Mose, bis er vorübergegangen ist. Nachher darf Mose der Spur Gottes nachschauen: „Du wirst meinen Rücken

Auf die „Spur" achtend an Gott festhalten

Die Nächstenliebe oder der Dienst am Anderen, die Anerkennung seiner unveräußerlichen Humanität und die Bereitschaft, ihn als Gast aufzunehmen, machen in diesem Sinn für Lévinas die wahre Gottesbegegnung aus. Gewiß, „Gott hat sich auf einem Berge oder in einem Dornbusch, den der Brand nicht aufzehrt, offenbart; oder er hat sich in Büchern bezeugen lassen. Und wenn es ein Gewitter wäre! Und wenn die Bücher von Träumern herrührten!"[37] Die Zeichen können also trügen. Warum dennoch auf die Spur achten und an diesem Gott beharrlich festhalten? Weil die Anderen in ihrer Not, ihrem Leiden, ihrem Ausgestoßen-sein – das Antlitz des Fremden, der Witwe und des Waisen – uns den Weg zeigen zum „wahren" Gott, zu diesem Gott, „der im Exil ist, weil alliiert mit dem Verlierer, verfolgt und von daher ab-solut; der eben den Moment, in dem er sich anbietet und verkündet, in seiner Artikulation verwirrt, der unvorstellbar ist."[38] Er sucht im Anderen um meine Anerkennung nach und wahrt doch sein Inkognito. Diesen Gott kann man nicht verstehen durch Teilhabe „an seinem sakralen Leben"[39]. Er ist unsichtbar, unvorstellbar, wird aber zugänglich in der Gerechtigkeit.[40] „Eine ‚Erkenntnis' Gottes, die getrennt wäre von der Beziehung mit den Menschen, kann es nicht geben. Der Andere ist der eigentliche Ort der metaphysischen Wahrheit und für meine Beziehung zu Gott unerläßlich. Er spielt keineswegs die Rolle des Vermittlers. Der Andere ist nicht die Inkarnation Gottes; vielmehr ist er durch sein Antlitz . . . die Manifestation der Höhe, in der sich Gott offenbart."[41]

Grundlage für eine Befreiungsethik

Es ist nicht verwunderlich, daß solche Aussagen im befreiungstheologischen Kontext Gehör fanden und Grundlage für eine *Befreiungsethik* werden konnten. Der Andere als der ausgebeutete Arme, der ausgestoßene Fremde begegnet uns jenseits der Totalität unseres kulturellen und politisch-ökonomischen Systems. So betont Enrique Dussel unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Lévinas: „Der gegenüber dem System ‚andere' (‚die Witwe', ‚die Waise', ‚der Fremde' der Propheten unter der allgemeinen Bezeichnung ‚der Arme') ist jenseits des ontologischen Seins des Systems die metaphysische Wirk-

sehen" (V. 23). Das Bild vom Vorübergehen Gottes finden wir u. a. auch in Ex 12,13 und in 1 Kön 19,11.

[37] Die Spur des Anderen, 245.

[38] A. a. O. 245 f.

[39] Totalität und Unendlichkeit, 107.

[40] Vgl. a. a. O. 108.

[41] Ebd. Ähnlich im Werk „Difficile liberté" (²1976) wo es heißt: „La justice rendue à l'autre, mon prochain, me donne de Dieu une proximité indépassable. Elle est aussi intime que la prière et la liturgie qui sans la justice ne sont rien." (34)

lichkeit. Deswegen ist er ein ‚Draußen', etwas dem totalisierten System ganz Fremdes . . . er ist der Ort der Epiphanie Gottes: ‚der Arme'. Die Identifikation Jesu mit dem Armen (Mt 25) ist keine Metapher; sie ist eine Logik. Gott, der absolute Andere, offenbart sich im Fleisch (im System) für den, der anders ist als das System: für den Armen."[42]

Die Verantwortung für den Anderen: es ist für Lévinas das Sein-für-den-anderen-Menschen in geduldiger Hingabe als das eigentliche Zu-Gott *(à-Dieu)*; es ist der Abschied vom Selbst, die Leere unseres Kinderhimmels und der Weg zu einer Religion der Erwachsenen.[43] Es ist die Entdeckung der *messianischen Dimension des Menschseins*, gemäß der jede Person in Übernahme der Verantwortung, die sie den Notleidenden schuldig ist, so handeln muß, wie wenn sie der Messias wäre.[44]

Hedwig Meyer-Wilmes

Im Umgang mit dem Anderen . . . dem Göttlichen auf der Spur

Ein feministisches Nachdenken über Jakobs Kampf mit dem Fremden (Gen 32, 23–32)

Der Kampf Jakobs mit einem Fremden (Gott, Dämon o. ä.) ist eine Bilderbuchgeschichte über die Höhen und Tiefen menschlichen Lebens. Die Autorin interessiert besonders, wer dieser Fremde ist und wer dieser Jakob ist. Daß diese „Männergeschichte" auch auf Frauen anwendbar ist, zeigen die Geschichten vom Ehealltag und vom Schwesternstreit. Dazwischen ein Plädoyer dafür, patriarchale und Frauentraditionen gleichzeitig wahrzunehmen, um die Kluft zu den jeweils Anderen – den Frauen bzw. den Männern – zu überbrücken. Meyer-Wilmes faßt zusammen: „Erst wenn wir das Fremde bei unseren Mitmenschen akzeptieren, das Andersfarbige, Andersgläubige, Anderssprachige, anders Lebende und anders Liebende, sind wir auch bereit und fähig, dem Göttlichen auf die Spur zu kommen." *red*

In Genesis 32, 23–32 finden wir eine für die Bibel typische Geschichte von Männern über Männer: hier wird der Streit Jakobs am Jabbok mit . . . ja, mit wem eigentlich? dargestellt. Die Kommentatoren und Übersetzer sprechen vom Kampf mit Gott, einem Dämon, einem

[42] *E. Dussel*, Befreiungsethik. Grundlegende Hypothesen, in: Concilium 20 (1984) 133–141, zit. 136.

[43] So der Titel eines Aufsatzes in der Sammlung „Difficile liberté".

[44] „Le fait de ne pas se dérober à la charge qu'impose la souffrance des autres définit l'ipséité même. Toutes les personnes sont Messie. Le Moi en tant que Moi, prenant sur soi toute la souffrance du Monde, se désigne tout seul pur ce rôle . . . Et, concrètement, cela signifie que chacun doit agir comme s'il était le Messie." (Difficile liberté, 120)

Nachtgeist, einem Engel, einem Unbekannten und einem *Fremden*. Bebildert wird ein Kampf, dem Gotteserkenntnis vorausgeht und der Versöhnung ermöglicht. Eine Geschichte über Spannungen, Widersprüche, Unterschiede, Haß und Liebe. Also eine Geschichte über die Höhen und Tiefen menschlichen Lebens. Doch als Bilderbuchgeschichte menschlichen Lebens hat diese Geschichte mich nicht angesprochen, sondern aus zweierlei Gründen, die in den Fragen zum Tragen kommen: Wer ist dieser Fremde? Wer ist dieser Jakob, bzw. in welchem Beziehungsgeflecht wird Jakob zu Jakob und Gott zu Gott?

Gründe für die Fragestellung

Warum ich diese Fragen stelle und warum ich diesen Text wähle, hat mit meinem Dasein als feministische Theologin bzw. feministisch engagierte Christin zu tun. Dies möchte ich kurz erläutern.

Die Dominanz männlicher Gottesbilder

Erster Grund: *Wenn Gott ein Mann ist, dann ist das Männliche göttlich (M. Daly)*

Dieses bekannte Zitat der feministischen Theologin Mary Daly weist auf einen Ausgangspunkt feministisch-theologischer Kritik, nämlich die Dominanz männlicher Gottesbilder (Vater, Herr, Richter, König, Sohn etc.) und männlicher Gottesvorstellungen (der ganz Andere, der Allmächtige) hin. Eine Kritik, die der behaupteten Linie Gott und Mann mißtraut. In einer Art Gegenzug verweisen feministische Theologinnen auf die vielen biblischen weiblichen Gottesbilder und auf die Gottesvorstellungen der Mystik, die keine Unterwerfung, sondern Beziehung symbolisieren. Dies, um schlichtweg deutlich zu machen, daß die These von der Männlichkeit Gottes nicht haltbar ist und dies schon innerhalb der klassischen Tradition des Christentums nicht. Andere feministische Theologinnen gehen sogar noch einen Schritt weiter und vermuten gar Überreste eines „weiblichen Kanons" von Texten in der Bibel, beweisen besondere Frauentraditionen und weisen auf besondere Funktionen von Frauen in der frühchristlichen Gemeinde (Prophetinnen, Missionarinnen, Hausgemeindeleitung). Wieder andere machen aus der Männer- eine Frauenreligion, indem sie das Antlitz Gottes als ein weibliches enthüllen (Chr. Mulack).

Wenn diese Diskussion eines gezeigt hat, dann die Fülle der Möglichkeit von Gottesbildern und -begriffen, die männlich, weiblich und übergeschlechtlich sowohl in der Bibel wie in der kirchlichen Tradition aufgehoben sind. Dies war eine nötige Diskussion, gerade im innerkirchlichen Kontext.

Der Kampf für die „Weiblichkeit Gottes" – ein Nachhutgefecht

Andererseits hat mich diese Diskussion immer etwas unzufrieden gemacht, weil sie mir manchmal wie eine Art „Nachhutgefecht" vorkam: Feministinnen in unseren

Kirchen zerbrechen sich die Köpfe über die „Weiblichkeit Gottes", während dieser Gott längst als ein schweigender und abwesender erfahren wird. In unserer Gesellschaft kommt man dem Göttlichen kaum noch auf die Spur, und wir streiten uns, welches Gesicht dieser Gott hat. Anders gesagt: wir kämpfen für eine frauengerechte Symbolik in unseren Kirchen, ohne zu bemerken, daß diese leer sind. Das heißt für mich als Theologin: Die Radikalität der Infragestellung Gottes ist viel tiefer, als der Schlagabtausch „männliche oder weibliche Gottesbilder" vermuten läßt.

Das hat bei mir dazu geführt, daß mich nicht nur Menschen, die sich auf die Spurensuche nach Gott gemacht haben, interessieren, sondern auch biblische Texte, die die Verborgenheit Gottes bebildern. Texte, bei denen man nicht von Anfang an sicher sein kann, ob einem das Göttliche oder das Dämonische begegnet. Texte, in denen Menschen dem Göttlichen auf der Spur sind, aber Mühe haben, es zu fassen zu bekommen. Darum dieser Text.

Geschichten für Männer *und* Frauen

Zweiter Grund: *Männergeschichten als Frau lesen: ein paradoxes Unterfangen*

„Das Alte Testament ist eine Kollektion der Schriften von Männern, einer Gesellschaft, die von Männern gemacht ist." Dieses Zitat einer jüdischen Wissenschaftlerin (Phyllis Bird) läßt sich beliebig auch auf das Neue Testament ausweiten. Jesus war ein Mann, als Apostel gelten ausschließlich Männer, und die Redaktoren und Evangelisten sind uns ebenfalls als männlich überliefert. Vor diesem Hintergrund ist es um so erstaunlicher, wie viel emanzipatorisches Urgestein sich trotz dieses patriarchalen Korsetts in biblischen Texten findet. In der hebräischen Schrift sind noch Spuren der Mirjam zu finden, die nicht nur die Schwester des Moses war, sondern auch eine Stammesführerin, auf die das Volk wartete, bis sie von ihrer Krankheit genesen war. Judith, Rahab, alle diese gesellschaftlich marginalisierten Frauen, die als Retterinnen ihres Volkes dargestellt wurden. Hulda, Hanna, die Prophetinnen, Maria Magdalena, die Apostelin der Apostel, Priscilla, die Missionarin und Gemeindeleiterin. Die Liste ließe sich fortsetzen . . .

Inzwischen wissen wir es, die jüdisch-christliche Religionsgeschichte ist nicht nur eine Chronik der Väter, auch wenn sie sich in ihren wichtigsten Dokumenten so versteht, sie ist auch eine Geschichte großer, mutiger, rebellischer, kluger und liebender Frauen. Doch ist das Problem des Patriarchats damit gelöst, daß wir großen Männern große Frauen zur Seite stellen? Männlichen Gottesbildern weibliche? Sicher nicht. Frauengeschichte, auch

die im Christentum, läßt sich nicht nach dem Muster männlicher Siegergeschichte verstehen. Auch der Blick auf die sogenannten großen Frauen vernebelt den Blick für die Unterseite der Geschichte, verschweigt die Opfer, wie z. B. die Tochter von Jefta, die im Gegensatz zu Isaak in der Abraham-Erzählung (Gen 22, 1–19) sehr wohl geopfert wurde (vgl. Ri 11, 29–40).

Gegen eine „Aschenputtel-Hermeneutik“

Diese Art des Umgangs mit biblischen Texten und kirchlicher Tradition pflege ich „Aschenputtel-Hermeneutik“ zu nennen: die guten Traditionen, Gestalten und Gottesbilder kommen ins Töpfchen, die schlechten ins Kröpfchen. Doch diese Art der Hermeneutik, auch wenn sie sich feministisch nennt, ist nicht ausreichend, sie nimmt nur einen kleinen Teil der Geschichte wahr, und sie versucht, der Wucht des Patriarchats auszuweichen. Ein anderer Umgang, den ich „Kassandra-Hermeneutik“ nennen möchte, ist der Versuch, nicht nur einzelne frauenfreundliche Texte zu benennen, sondern so etwas wie einen „weiblichen Kanon“ von Frauentexten in der Bibel und der Tradition zu rekonstruieren.

Die ungehörte Seherin

Der holländischen Theologin Fokkelin van Dijk ist dies für die biblischen Texte gelungen: Sieges- und Spottlieder werden von ihr als Überreste einer Frauenkultur dechiffriert; Elisabeth Gössmann ist dieser Nachweis einer Frauentradition, d. h. einer Kontinuität von Frauentexten für die nachpatristische Zeit gelungen. Sie erinnern sich an Kassandra, die Hauptfigur des Romanes von Christa Wolf, Grenzgängerin zwischen Utopie und Wirklichkeit. Kassandra setzt Mosaiksteine der Erinnerung zusammen und wird so zur Seherin der Zukunft. Doch niemand glaubt ihr, deswegen bleibt ihr Wissen verborgen. Diese Art des Umgangs mit biblischen Texten und Traditionen hat uns ein Gespür dafür gegeben, unter welchen Bedingungen Frauen doch noch so etwas wie einen Traditionszusammenhang geschaffen haben. Die Begrenzung liegt darin, daß man schnell vergißt, daß diese Frauentexte oder -traditionen natürlich in einen patriarchalen Zusammenhang eingebettet sind, in dem Frauen- und Männertraditionen nicht so fein säuberlich zu scheiden sind. Diese Scheidung ist eine Art (Re-)Konstruktion, die unterschiedliche Stränge als mögliche herausstellt, aber doch hypothetisch bleiben muß, weil der „weibliche“ Strang eben die Wirklichkeit nicht so geprägt hat, daß er eine bleibende Spur hinterlassen hätte.

Für eine Hermeneutik des zweifachen Blicks

Ich plädiere für eine Hermeneutik des zweifachen Blicks im Umgang mit biblischen Texten und Traditionen, d. h. ein Blick, der patriarchale und Frauentraditionen gleichzeitig wahrnimmt. Das erscheint mir so wichtig, weil wir

feministische Sichtweisen nicht jenseits oder anfüllend zur patriarchalen Deutung formulieren und erkennen können, sondern durch die patriarchalen Deutungen hindurch. Das heißt: Erst wenn wir durch diese Männertraditionen hindurchgehen, können wir Bruch und Kontinuität erkennen. Ich nenne diese Sichtweise auch oft „Amanda-Hermeneutik" nach der Hauptfigur Laura Amanda Salman aus Irmtraud Morgners Hexenroman „Amanda". Diese Amanda lebt zweifach: In Ostberlin als Trambahnschaffnerin verzweifelt sie an den Strukturen des alltäglichen Lebens und ihrer Beziehungen, und als Hexe auf dem Blocksberg kriegt sie Ordnung in ihren Glauben an Mögliches und Unmögliches. Dieser Grenzgängerinnenstatus zwischen Ost und West, Realität und Wirklichkeit läßt mir Amanda als literarische Verkörperung des zweifachen Blicks erscheinen. Dieser zweifache Blick muß sich die Mühe machen, sich mit allen biblischen Texten und Traditionen auseinanderzusetzen und nicht nur den von Frauen. Er muß sich die Mühe machen, Theologie- *und* Christentumsgeschichte aus dem Blick von Männern *und* Frauen wahrzunehmen.

Der Text und seine Deutung(en)

Doch nun zum Text – wie läßt sich dieser in einer Perspektive des zweifachen Blickes wahrnehmen?

Doch noch in der gleichen Nacht stand er auf, nahm seine beiden Frauen, seine beiden Mägde und seine elf Söhne und durchschritt die Furt des Jabbok. Er nahm sie, führte sie über den Fluß und brachte auch alle seine Habe hinüber. Jakob blieb allein zurück.
Da rang einer mit ihm bis zum Anbruch der Morgenröte. Als dieser sah, daß er ihn nicht überwinden könne, berührte er ihn an der Hüftpfanne, so daß die Hüftpfanne Jakobs ausgerenkt wurde, während er mit ihm rang. Darauf sprach er: „Laß mich los, denn die Morgenröte bricht an!" Er aber sagte: „Ich lasse dich nicht, bis du mich gesegnet hast." Der sprach zu ihm: „Wie heißt du?" Er antwortete: „Jakob." Da sagte jener: „Du sollst nicht mehr Jakob heißen, sondern Israel; denn du hast dich Gott gegenüber als stark erwiesen, und über Menschen wirst du siegen." Da fragte Jakob und sprach: „Tu mir doch deinen Namen kund!" Er aber antwortete: „Warum fragst du mich nach meinem Namen?" Und er segnete ihn dort.
Jakob nannte den Ort Penuel, denn „ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut und habe mein Leben gerettet". Die Sonne ging vor ihm auf, als er an Penuel vorüber war. Er aber hinkte wegen seiner Hüfte.

Wer ist nun Jakob? Und wer ist Gott?

Jakob als Gottesstreiter

Was dieses Textstück betrifft, wird er als Gottesstreiter, ja als Betender gedeutet, d. h. man geht selbstverständlich davon aus, daß sein Gegenüber Gott ist. Doch der Übersetzung folgend werden wir eigentlich mit einer ganzen Fülle von Variationen überhäuft, die ich zu Be-

ginn nannte: Nachtgeist, Dämon, Engel, Unbekannter, Mann, Gott. Die Deutung dieses Ringkampfes als Gebetskampf hat mich am meisten verwundert, wenn ich auf den Text schaue. In einem Bild von Rembrandt ist diese Interpretation angelegt: „Jakob worstelt met de engel".
Der Engel ist dort eine schöne ernste Jünglingsgestalt, die Jakob mit ihren großen Flügeln eher behütet als bedroht. Der Ringkampf erscheint wie eine Umarmung, beide Gestalten sind im Kampf zu einer verschlungen, als seien Jakob und der Engel in einer erotischen Beziehung eins geworden. Diese Deutung, in der aus dem Ringkampf ein Gebetskampf wird, stellt Dorothee Sölle als für die Neuzeit charakteristisch hin.

„Gebetskampf" – eine Verharmlosung

Die Auffassung als Gebetskampf ist eine Deutung, die den Kampf zu sehr zu einem inneren Moment degradiert, etwas, was dieser Erzählung die Sprengkraft nimmt. Jakob stellt sich dem Kampf, sucht ihn gewissermaßen, er läßt all seine Habe, ja sogar seine Familie zurück, er stellt diesem Kampfpartner Forderungen wie: „Ich lasse dich nicht, es sei denn, daß du mich segnest" – wie vor zwei Jahren auf der Todesanzeige von Walter Dirks zu lesen war. Ein Satz, der den inneren und äußeren Kampf sehr schön bebildert. Die Gemeinschaft mit dem Unbekannten sucht Jakob, er weicht ihr nicht aus, ähnlich wie er der Begegnung mit Esau nicht mehr ausweichen möchte, dem Bruder, dem er das Erstgeburtsrecht durch eine List abgejagt hat.

Die Bedeutung der Beziehungskonstellationen

Ich denke, daß die Frage, wer Jakob und wer der Ringkampfpartner ist, sich nur über die in der Erzählung dargestellten Beziehungskonstellationen erschließen läßt. Verschiedene Konstellationen sind vom Text her möglich. Jakob hat Angst vor seiner Begegnung mit Esau, er fühlt sich als der Bruder, der ihn verraten hat. Diese Bruderdimension hat Maria Kassel vor Augen, wenn sie in ihrem Buch „Traum, Symbole, Religion" Jakobs Kampf als „Schattenkampf" bezeichnet.
Jakob will von Gott gesegnet werden und den Namen wissen, doch Gott verweigert sich diesem Ansinnen, um sich anschließend „göttlich" zu verhalten (Segen, Namensgebung). „Ich lasse dich nicht, bis du mich gesegnet hast." Jakob will etwas von Gott, er gibt sich nicht mit dem zufrieden, was Gott bereit ist, ihm zu geben. Jakob will, daß Gott Gott wird.
Die Geschichte erzählt, daß Jakob all seine Habe, seine Familie vorausbringt, um sich ins Angesicht sehen zu können bzw. es auszuhalten, Gott ins Angesicht zu sehen. Er hat Vertrautes losgelassen, die bewährten Dinge hinter sich gelassen, um die Tiefen seiner Seele auszuloten.

Teresa von Avila schreibt in ihrer „Seelenburg", daß Gott den Schwestern selbst an ihren Kochtöpfen begegnen könne. Gott sei eben überall.

Jakobs Gott – ein Fremder

In unserem Zusammenleben wirkt eine solche Ortsangabe Gottes fast naiv, weil viel zu optimistisch. Jakobs Gott hingegen ist einer, von dem selbst Jakob nicht weiß, wen er da vor sich hat: ein Fremder. Einer, der Jakob Israel nennt, d. h. einer, der seine Zuwendung auf ganz Israel ausdehnt.

Beim Religionsphilosophen Martin Buber, unter den Erzählungen der Chassidim, finden wir eine Geschichte, die diesen Zustand der Zuwendung Gottes und der Menschen sehr schön beschreibt:

„Rabbi Pinchas fragte einst seine Schüler, wie man die Stunde bestimmt, in der die Nacht endet und der Tag beginnt. Ist es, wenn man von weitem einen Hund von einem Schaf unterscheiden kann?, fragte einer der Schüler. Nein, sagte der Rabbi. Ist es, wenn man von weitem einen Dattelbaum von einem Feigenbaum unterscheiden kann?, fragte ein anderer. Nein, sagte der Rabbi. Aber was ist es dann?, fragten die Schüler.

Es ist dann, wenn du in das Gesicht irgendeines Menschen blicken kannst und deine Schwester oder deinen Bruder siehst. Bis dahin ist die Nacht noch bei uns."

Das heißt, erst wenn wir das Fremde bei unseren Mitmenschen akzeptieren, das Andersfarbige, Andersgläubige, Anderssprachige, anders Lebende und anders Liebende, sind wir auch bereit und fähig, dem Göttlichen auf die Spur zu kommen.

Die Verschiedenheit der Frauen

Frauen sind nicht nur Frauen, sondern äußerst verschieden·

In der Frauenbewegung gibt es eine ähnliche Ethik, die davon ausgeht, daß die Bewegung erst dann nicht mehr vonnöten ist, wenn auch die schwarze Schwester in Somalia, die hungernde Weggefährtin in gesellschaftlichen Bedingungen leben kann, in denen sie wählen kann. Oft wird diese Art von Schwesterlichkeit mit viel Pathos vorgetragen und mit viel Polemik verhöhnt. Beides hat damit zu tun, daß wir es nicht gewohnt sind, soziale Beziehungen von Frauen untereinander zu benennen und zu verändern.

Feminismus beinhaltet ja nicht nur die inzwischen für uns fast langweilig gewordene Diskussion um den kleinen Unterschied.

Schwarze Feministinnen weisen schon seit längerem auf die Begrenztheit einer feministischen Situationsanalyse hin, die lediglich beim Geschlechtsunterschied ansetzt und damit Frauen dort zu Gleichen erklärt, wo Unterschiede eigentlich bestimmender sind.

„Uns wird erzählt, daß Äpfel und Apfelsinen dasselbe sind, trotz des Umstandes, daß wir sehen, daß dem nicht so ist. In einem Rezept kann man die einen nicht durch die anderen ersetzen. Der Geschmack ist unterschiedlich. Selbst ein Blinder weiß diese zu unterscheiden. Aber trotzdem wird mit einem großen Einsatz an Rhetorik schwarzen Frauen erzählt, daß ihr Leben, ihre Erfahrungen, ihre Bedürfnisse und Entscheidungen denen ihrer weißen Schwestern ähneln."

Vernebelung anderer Unterschiede

Der alleinige Blick auf den Geschlechtsunterschied vernebelt die Wahrnehmung anderer Unterschiede, die für die sozialen Beziehungen und Identitäten von Frauen bestimmend sind. In diesem Sinne sind Lea und Rachel auch nicht nur Schwestern, nicht nur Frauen von Jakob, sondern Frauen, die um Macht kämpfen und versuchen, diese zu sichern. In diesem Sinne ist Jakob nicht nur Stammvater und Ehemann, sondern Bruder und ein Gott Suchender. In diesem Sinn ist der Fremde nicht „automatisch" Gott, sondern Gott hat soziale Beziehungen nötig, um enthüllt zu werden.

Nacherzählungen der Szene am Jabbok

Anläßlich einer Abschiedsvorlesung am 14. Mai 1992 für die schon erwähnte Münsteraner Studienprofessorin Maria Kassel sind mir drei Geschichten eingefallen, die die Szene am Jabbok ganz unterschiedlich beleuchten und weitererzählen.

Erste Geschichte: Der Bruderzwist

Da traf er auf seinen Bruder Esau. Dieser rief: „Du Erbschleicher, du Muttersöhnchen, du wagst es, mein Gebiet zu betreten. Du hast mir meinen Vater genommen, du warst der Liebling meiner Mutter. Ich habe geschuftet und mich gequält, dir ist das Glück nur so zugeflogen!" Jakob erwiderte: „Bruder, laß es gut sein. Laß uns den Streit und Zwist begraben." Das machte Esau nur noch wütender, und er schnauzte zurück. „Das sieht dir ähnlich, nun sehe ich dich endlich von Angesicht zu Angesicht, du bist der Älteste, du hast alles, du kneifst und willst Frieden machen!" In seiner Wut stürzte er sich auf Jakob, und sie rangen miteinander während der ganzen Nacht. Als es Morgen wurde, sahen sich die Brüder wirklich, Jakob hinkte, Esau blutete aus einer Kopfwunde. Dann schweiften ihre Blicke über das Land, und Esau sprach: „Laß es gut sein, Bruder, es bleibe dein, was dir gehört." Und sie umarmten sich. Jakob aber schenkte ihm ein Drittel seines Landes, und nun konnte Esau die Gabe annehmen.

Zweite Geschichte: Ehealltag

Jakob war das, was man einen erfolgreichen Mann nennt. Er hatte eine gut bezahlte Stelle, eine Frau, die ihm jeden Wunsch von seinen Augen ablas, ein paar Kinder, die aus dem Gröbsten heraus waren. Er wurde von vielen beneidet und hätte eigentlich sehr glücklich sein

können, wenn da nicht diese Angst gewesen wäre. Diese Angst vor dem Versagen, in die dunkle Tiefe des Nichts zu fallen, ohne daß ihn jemand auffängt.

Jakobs Frau Jakobine hörte des Nachts, wie ihr Mann im Schlafe sprach, schwitzte und von Alpträumen geplagt wurde. Als sie ihn am anderen Morgen zur Rede stellte, wollte er von all dem nichts wissen und wies sie barsch ab.

Jakobine versuchte noch über einen längeren Zeitraum, ihm seine Ängste zu entlocken, doch Jakob machte immer mehr zu. Das wiederum machte Jakobine krank, und sie begann, keine Lust mehr dazu zu verspüren, ihrem Mann die wichtigsten Regungen seines Herzens aus der Nase zu ziehen. Eines Nachts träumte sie, daß sie an einen Fluß kam, an der anderen Seite stand Jakob. Er winkte ihr zu und hatte einen leidenden Gesichtsausdruck. Er schien zu wollen, daß sie den Fluß durchschwamm. Unschlüssig überlegte sie, was zu tun sei. Da kam ein Unbekannter und vertrieb sie vom Flußufer. Sie kämpfte mit ihm bis zur Morgendämmerung, denn nun wollte sie zu Jakob. Als sie ganz erschöpft vom Kampf einen Blick über den Fluß warf, sah sie, daß Jakob sich keinen Schritt bewegt hatte. Daraufhin sprach sie zu dem Unbekannten: „Kämpfe mit dem da!" Und sie ging ihres Weges.

Dritte Geschichte: Schwesternstreit

Als wir die Furt des Jabbok durchschritten, tauchte ein Nachtgeist auf und flüsterte in mein Ohr: „Das ist eine gute Gelegenheit, um Rachel loszuwerden; sie ist zwar schön, aber von schwächlicher Konstitution. Ein kleiner Stoß von hinten, und sie ist nicht mehr, ohne daß Jakob und seine Gefolgschaft etwas merkt. Dann hast du Jakob nur für dich und all den Ruhm seiner Ehefrau."

Ich dachte an all die Schmach, die mir Rachel, Jakob und Laban, mein Vater angetan hatten und wurde traurig und wütend zugleich, traurig, daß wir Frauen die Spielregeln des Patriarchates mitspielten, um die Gunst der Männer buhlten und unsere Schwestern hintanstellten. Bestand denn das einzig gemeinsame Band zwischen Rachel und mir darin, daß wir den gleichen Mann haben?

Ich fuhr den Nachtgeist an: „Rachel ist meine Schwester, Rachel ist eine Frau, die das Los so vieler Frauen zu tragen hat, sie ist unfruchtbar in einer Gesellschaft, der die Fruchtbarkeit über alles geht. Sie ist mutig in einer Zeit, in der Mut von Frauen nichts gilt, sie kann gut zuhören und spricht mit mir von Angesicht zu Angesicht. Ja, und dann ist sie schließlich auch Jakobs Frau." Der Nachtgeist verschwand und zog sich grollend auf die Spitze des Berges zurück.

Christian Büttner
Identität und Fremdenangst

Im folgenden will der Autor einige Gedanken zur Herkunft der Fremdenangst vorstellen und daran zeigen, wie tief in uns allen Anteile dieser Angst verwurzelt sind und wie gut wir daran täten, generell unser Verhältnis zu Fremdheit – einerlei ob zu ausländischen Mitbürgern oder „nur" zu unseren eigenen Kindern – zu überdenken.
red

Nirgendwo kann man heutzutage die Angst vor Fremden deutlicher registrieren als bei den sogenannten Rechtsextremisten (und denen, die das Phänomen Rechtsextremismus zu verharmlosen versuchen). Die Lichterketten in vielen deutschen und österreichischen Städten als Demonstration einer positiven Einstellung zu ausländischen Mitbürgern haben die Auseinandersetzung mit den Ursachen der Fremdenangst in den Hintergrund treten lassen. Können wir so tun, als sei damit die Welle der Gewalt gegen Fremdes gestoppt?

Ich und die Anderen

Die Perspektive des erwachsenen Blicks auf die Fremdenbeziehung läßt sie normalerweise als etwas kulturell bzw. gesellschaftlich Vermitteltes erscheinen, z. B. als das Resultat einer bestimmten Gruppenkultur, einer Nationalität oder einer Religion. Das Aufwachsen in solchen begrenzten Gruppierungen vermittelt zwar alle Merkmale einer gesellschaftlichen Identität. Die Wurzeln der Fremdenangst liegen jedoch in sehr viel früheren Lebensabschnitten. In ihnen wird das Gefühlsleben zwischen Menschen entscheidend geprägt. Die Fremdenbeziehung ist nämlich nicht nur von äußeren oder ideologischen Merkmalen des Unterschiedes zwischen zwei oder mehr Menschen gestaltet. Sie ist vor allem bestimmt durch die Gefühle, die bei jeder Art von Begegnung entstehen: Neugier oder Angst und freudige Erwartung oder feindselige Ablehnung.

Das Trauma der Geburt

Die erste menschliche Begegnungssituation ist die Geburt. In ihr begegnet das Neugeborene den ersten fremden Menschen. Folgt man Sigmund Freud, der davon ausgeht, daß im Geburtsvorgang die erste bedeutende Angsterfahrung des Menschen angelegt ist (Trauma der Geburt), dann wird diese Angsturerfahrung mit den jeweils stützenden oder belastenden Beziehungserfahrungen des Neugeborenen verknüpft. Im allgemeinen wird ihm von den anwesenden Menschen nur selten die Einfühlung in seine Situation entgegengebracht, die für seine Öffnung gegenüber Beziehungen förderlich wäre. Weder der Klaps auf den Po noch die scharfen Augentropfen zur Verhütung ansteckender Geschlechtskrankheiten sind nämlich dazu angetan, sich auf die Begegnung mit

Fremden auch weiterhin zu freuen. Im Gegenteil: Mißtrauen ist angesagt und die Sehnsucht nach Rückzug in das Vertraute. Wer sich jemals die Filme von Frédérick Leboyer oder Ronald Laing zum Thema Geburt angesehen hat, weiß, daß die erste Erfahrung mit der äußeren Welt für die meisten Menschen eher beängstigend war, als daß sie hätte neugierig machen können.

Mit der Geburt hat sich der neue Mensch aus der körperlichen Verschmolzenheit mit der Mutter gelöst. Er ist ein eigenständiges Wesen geworden, das sich in einem Zeitabschnitt von nur wenigen Jahren die Ergebnisse kultureller Leistungen von mehreren Jahrtausenden aneignen muß. Bevor er aber das kann, muß er lernen, daß ihm die Welt nicht wie im Mutterleib auf seine Bedürfnisse hin unmittelbar zur Verfügung steht. Er muß erfahren, daß die Mutter ein von ihm geschiedenes Wesen ist, daß sie eigene Interessen und Bedürfnisse hat, die ihm selbst völlig fremd sind. In gewisser Weise ist sie ihm daher ebenso fremd wie den Eltern das Kind, das nun in ihre Familie eingetreten ist.

Der Annäherungsprozeß an die fremde Welt

Der Aneignungs- bzw. Annäherungsprozeß an die fremde Welt, für den neuen Menschen der Prozeß seiner Individuation, vollzieht sich in den Wachstumsschritten vom hilflosen Liegen über das Krabbeln bis hin zum aufrechten Gang; vom Schreien über Ein-Wort-Sätze und dem Erlernen der „Mutter"sprache bis hin zur Schulreife und zum Erwerb der „Kultur"techniken (zu der auch die „Vatersprache" gehört, die Sprache der kulturellen Bildung). Man hat diesen Prozeß auch als die psychische Geburt des Menschen bezeichnet. Aus den vielfältigen Beobachtungen, die an Säuglingen und Kleinkindern gemacht wurden, hat sich ergeben, daß ein vorzeitiges „Ausschlüpfen" oder gar ein Hinausgeworfenwerden aus der engen Bindung an die Mutter eine entscheidende Ursache dafür sein kann, daß dieser Bildungsprozeß empfindlich gestört wird und zu tendenziell eher negativen Reaktionen auf fremde Menschen führt (z. B. Angst und Wut). Während eine in erster Linie enge und lustvolle Beziehung zur Mutter das für eine positive Fremdenbeziehung notwendige Urvertrauen schafft, ist eine gespannte und schmerzhafte Begegnung zwischen Mutter und Kind wahrscheinlich für eine ausgeprägte Fremdenangst verantwortlich.

Neugier oder Angst

Die Hinwendung zum Fremden, bestimmt durch Neugier und Verwunderung oder aber durch Angst und Ablehnung ist von René Spitz genauer untersucht worden. Die von ihm als Achtmonatsangst bezeichnete Gefühlsqualität im Erleben von Kleinkindern gegenüber fremden

Personen scheint das erste Anzeichen einer deutlich erkennbaren Angst vor konkreten Menschen überhaupt zu sein. Bis dahin, so Spitz, existiert lediglich eine unspezifische Furcht bzw. Panik. Während vorher das Kind eher auf Gestaltmerkmale eines Gesichts reagiert als auf die typischen Konturen einer vertrauten Person, registriert es nun beim Anblick des Fremden das Fehlen der bekannten Gesichtszüge. In dieser Lebensperiode entsteht auch die Fähigkeit zur Herstellung von „Objekt"beziehungen, d. h., andere Menschen können als vom Selbst getrennte Personen (Objekte) erlebt werden.

Die Bedeutung der (Beziehungs-)Kultur

In den Vorgängen bei der Geburt und in der darauffolgenden Kleinkindphase spielt neben den individuellen Vertrautheiten mit dem menschlichen Denken und Fühlen zweifellos die Kultur eine entscheidende Rolle. Eltern und Erzieher reagieren nämlich auf die mit den elementaren Bedürfnissen von Kindern vermittelten Gefühle im Zusammenhang einer bestimmten historisch entwickelten Beziehungskultur. Die Herauslösung des Menschen aus der Bindung an die Mutter vollzieht sich im Spannungsfeld zwischen dem, was man unbedingt für das Kind tun muß, daß es am Leben bleibt, und dem, was man an kulturell unterschiedlichen Zurichtungen mit dem Kind veranstalten darf. Die Summe dieser interkulturell höchst unterschiedlichen Erziehungspraktiken macht den größten Teil der gesellschaftlich vermittelten Ich-Identität aus: Ich bin so bzw. nehme mich so wahr, wie ich in meiner Umgebung (über-)leben gelernt habe bzw. welche Lebensziele dort anerkannt sind.

Den Anderen gleich sein

Identität als ein bewußtes Selbstkonzept beruht auf der Wahrnehmung der Gleichheit gegenüber den Anderen. Aber sie ist auch davon abhängig, daß diese Anderen die Gleichheit erkennen können: Ich habe ein bestimmtes Bild von mir und arbeite darauf hin, daß auch die Anderen mich so sehen; dann bin ich wie sie. Die erhoffte Übereinstimmung von Selbst- und Fremdwahrnehmung ist – gerade weil im Anderen das Eigene oft so schwer zu finden ist – ein Wunsch, der zu immer neuen Anstrengungen führt, sich oder die Anderen auf diese Gleichheit hin zu verändern zu versuchen – manchmal „mit aller Gewalt".

Wirkliche Gleichheit als stabilisierendes Identitätsmerkmal ist aber noch in anderem Sinne eher der Idealfall als eine alltägliche und normale Erfahrung, wenigstens in unserem Kulturkreis. Im weiteren Sozialisationsverlauf erweist sich nämlich, daß die Wünsche nach Gleichheit (etwa so zu sein wie Vater und Mutter) heftig mit den Erziehungsanforderungen der Eltern zusammenstoßen. Sie

können nur begrenzt den Entwicklungsvoraussetzungen ihrer Kinder entgegenkommen, einerlei, um welche Kultur es sich handelt. Denn auch die Eltern müssen auf gesellschaftlich-kulturelle Zwänge z. T. so reagieren, wie sie es häufig *nicht* wollen. Zum einen können ihre eigenen Anpassungsversuche an die aktuellen Lebensbedingungen scheitern. Zum anderen können Probleme, die Vater und Mutter mit sich selbst oder mit der elterlichen Partnerschaft haben, die Anstrengungen des Kindes zunichte machen, sich mit Fremdheit positiv auseinanderzusetzen.

Wann entsteht eine negative Identität?

Die Spannung zwischen den eigenen Bedürfnissen und dem Zwang zu einem bestimmten Verhalten führt nicht selten zu einer *negativen* Identität. Eine Ich-Schädigung mit diesem Ergebnis kann in überwältigenden Ereignissen während der frühen Kindheit oder in der allmählichen Zermürbung durch zahllose Quälereien begründet sein. Sie führt dazu, daß der einzelne Mensch sich selbst so fühlt, wie seine Erzieher ihn etikettieren. In den zentralen ethischen Kategorien von Gut und Böse läßt sich veranschaulichen, daß das von den Erziehern als böse gescholtene Kind im Sinne der sich-selbst-erfüllenden-Prophezeiung sich schließlich selbst, und zwar gerne, böse fühlt. Es bildet in der inneren Abgrenzung gegen die feindliche Außenwelt eine negative Identität heraus, die es in Übereinstimmung mit den „bösen" Figuren aus der Symbol- und Realwelt gibt: Der „kleine Teufel" ist zum wirklichen Teufel geworden, und er ist stolz darauf. In den vielfältigen Erscheinungsformen heutiger Jugendkultur treffen wir dann auf Gruppierungen, die diese negative Identität deutlich zur Schau tragen.

Wir und die Anderen

Die Ablösung des Kindes von den Eltern, die ja am Anfang die wichtigsten Vorbilder des Kindes waren, hebt den Prozeß der Identitätsbildung auf eine neue Stufe. Die Identifikation mit Idolen oder Symbolen und die Versicherung der Identität durch die Anderen, die man als gleich erkennt, ist ein lebensnotwendiger Durchgang hin zur eigenen Identität. An der Unterschiedlichkeit von Jugendgruppen etwa kann man die Bandbreite der Identifikationsmöglichkeiten erkennen. Sie stehen in unserer Kultur zu Gebot oder werden als kulturelle Identifikationsvarianten aus einer bestimmten gesellschaftlich-historischen Situation „geboren". (etwa aufgrund bestimmter Notsituationen).

Die Bedeutung der Gruppe

Besonders die Extreme solcher Identifikationen sind von heftigen Gefühlen gegenüber Fremden geprägt und zeigen das Ausmaß positiver wie negativer Identitätsbildung. Sie weisen auf die Bedeutung der Organisations-

form Gruppe sowohl für die Identitätsbildung als auch für den Umgang mit Fremden hin. Rituale und bindende Bewußtseinsinhalte, etwa Weltanschauungen oder religiöse Einstellungen, bestimmen im Zusammenhang mit der Gruppe die persönliche Identität. Rituale dienen dabei fast immer der Angstbewältigung. Es muß allerdings betont werden, daß ritualisierte Arten der Begegnung zwischen Menschen in erster Linie männliche Formen der Angstverarbeitung darstellen. Weibliche Rituale gleichen demgegenüber eher „Kammerspielen" als den großen Inszenierungen der Männer.

„Männliche" Rituale

In einer patriarchalisch dominierten Kultur ist der (männliche) Rückbezug auf die eigene Gruppe oder den eigenen Staat z. B. mit der Angst vor einem Überfall der fremden Gruppe oder gar eines fremden Staates gekoppelt. Daß Repräsentanten eines fremden Staates mit militärischen Ehren empfangen werden, dient wahrscheinlich nicht nur der Ehrung des Gastes, sondern auch der Demonstration des Gerüstet-Seins. Das staatliche Ritual als ein besonders hervorgehobenes Identifikationsangebot findet seine Entsprechung in den Gruppenkulturen männlicher Kinder und Jugendlicher.

Die zweite Übergangsphase

Der Übergang des Kindes von der Familie zur Jugendgruppe und damit von der Familien- zur Jugendkultur charakterisiert eine weitere besonders sensible Phase der Herausbildung von Fremdenangst. Wahrscheinlich werden in dieser zweiten *Übergangs*phase neben der Geburt die Probleme des ersten Übergangs wiederbelebt. Gefühle von Ohnmacht gegenüber einer verständnislosen Welt konnten in frühen Jahren durch Allmachtsphantasien etwa in der archaischen Form der Märchengeschichten gebunden oder verarbeitet werden. Sie tauchen in der Phase der Jugend erneut in Szenen mit übermächtigen oder furchterregenden Helden z. B. der Horror- und Gewaltfilme auf. Treibendes Moment ist die Spannung zwischen dem Wunsch nach Rückkehr in die familiäre Geborgenheit und dem Drang, auf eigenen Füßen zu stehen. Es ist in diesem Sinne nicht erstaunlich, wie sehr sich Bilder und Geschichten der frühen Kindheit und der jugendlichen Lebensphase gleichen (etwa He-Man und Rambo als Identifikationsangebote für Jungen oder Barbie und Dallas als Identifikationsangebote vorwiegend für Mädchen).

An der Schwelle zur Erwachsenen-Identität gewinnen die Bilder des Fremden für das Selbstkonzept erneut an Bedeutung. Annäherung oder Abgrenzung, freundliche Neugier oder feindliche Abwehr sind besonders scharf ausgedrückte Gefühle. An den Beziehungsgrenzen gibt es

heutzutage immer häufiger die Überschreitung der Schwelle zur Gewalttätigkeit. Der Andere, der „Fremde" muß dafür herhalten, die *eigene* Verletztheit der Ich-Grenzen zu demonstrieren.

Die Hin- und Herbewegungen zwischen Annäherung und Abgrenzung dauern so lange, bis die innere Ablösung von den zentralen Autoritäten (z. B. Eltern, Lehrer) vollzogen ist – so sie denn vollzogen wird. Außerordentlich ambivalente Gefühle können den „Sprung" in die Erwachsenenwelt begleiten. Wie auf diese Gefühle innerhalb einer Kultur reagiert werden darf, bestimmt über die Möglichkeiten junger Erwachsener zur Aufnahme künftiger Beziehungen.

Wir sitzen alle im gleichen Boot

Die häufig fehlende Übereinstimmung zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung, die man ja nicht nur bei einzelnen Menschen, sondern auch bei Gruppen oder gar Nationen immer wieder beobachten kann, findet ihren prägnanten Ausdruck in der Vorurteilsproblematik. Vorurteile können nämlich als Bündel von Identifikationsmerkmalen verstanden werden, mit denen sich einzelne oder Gruppen gegeneinander abgrenzen. Gerade weil Vorurteile so offensichtlich irrational sind, werden sie weniger zur objektiven Beschreibung anderer bzw. fremder Menschen oder Volksgruppen verwandt. Sie dienen vielmehr einer unbewußten oder offen ausgesprochenen Strategie, sich vom Fremden abzugrenzen und damit die Angst davor zu verarbeiten.

Angst vor Identitätsverlust

Das hartnäckige Festhalten an „falschen" Fremdwahrnehmungen speist sich aus der Angst vor dem Verlust der eigenen Identität bzw. der Gruppenidentität. Je stärker die Spannung innerhalb eines einzelnen oder in der Gruppe, und zwar zwischen dem Fehlen eigener Identität und der Notwendigkeit positiver oder negativer Identifikationen mit guten oder bösen Vorbildern, desto stärker wird wahrscheinlich auch die Notwendigkeit des Aufrechterhaltens von Vorurteilen sein. Die Öffnung gegenüber Fremden, das genaue Hinschauen und Sich-Einlassen auf Andersartigkeit erfordert nämlich nicht nur vom einzelnen ein Vertrauen auf sich selbst. Es wirft in der Gruppe auch die Frage nach der Loyalität auf: Bleibt man akzeptiert, wenn man sich dem Fremden zuwendet? Wird man unterstützt, wenn sich die Begegnung als schwierig erweist? Oder gilt man als Abweichler oder gar als Verräter? Möglicherweise ist die Spannung zwischen der Ich- und der Gruppenidentität für die Herausbildung und Veränderung von Vorurteilen bedeutungsvoller als das Fremde selbst.

Im Bild des Bootes

Das Bild des Bootes, das einsam zwischen Heimat und

Fremde treibt, ständig in der Gefahr zu kentern und mit Insassen, die trotz aller Unterschiede zum gemeinsamen Handeln gezwungen sind, ist ein Element der Bildersprache, das an die archaischen Gefühle der Verschmelzung und die Angst vor dem abrupten Verlust der Existenz appelliert. Die Anfälligkeit der Menschen für solche Bildsymbole ist in allen Kulturen zu finden, ob sich diese nun auf die Bedrohung durch die Natur oder durch andere Menschen bezieht. Die gefährliche Reise zu fremden Kulturen, sei sie durch Neugier oder Kolonialisierungswünsche motiviert, sei sie als individuelle Begegnung oder als „Reisegesellschaft" organisiert, hat bisher in der Geschichte eher in der Unterdrückung fremder Völker geendet als in deren Respektierung.

Rituale der Begegnung

Die Annahme, daß Fremdes immer erst einmal gefährlich sei, zwingt, in vielfältigen Ritualen die Begegnung mit dem Fremden zu gestalten. Als sogenannte Übergangsrituale lassen sie die Notwendigkeit deutlich werden, daß selbst Begegnungen in erklärter friedlicher Absicht noch entschärft werden müssen. Selbst bei so wenig spektakulären Anlässen wie einer Einladung zu einem Abendessen bedarf es offenbar ganz ähnlicher Rituale wie bei dem Empfang von Staatsgästen. Auch hier begrüßt man sich mit einem Gespräch an der Schwelle (wenn auch nicht im Zeichen militärischer Ehren), gibt seine Blumen ab und kommt erst nach dem Essen zu den eigentlichen Gesprächsthemen der Begegnung.

Während Besuche meist mit einer Rückkehr in das vertraute Heim bzw. die Heimat enden, bleibt im Zusammenleben mehrerer Kulturen innerhalb einer Gesellschaft die Spannung zwischen den Fremden alltäglich. Die zwangsweise Begegnung nötigt bei der Überwindung der Fremdenangst zu anderen Formen als solchen, die bei einer Begegnung mit absehbarem Abschied angemessen wären. Gesellschaftlich-kulturelle Spannungen werden selten individuell überwunden, auch wenn einzelne Integrationsversuche durchaus erfolgreich sein mögen. Die Auseinandersetzung der verschiedenen kulturellen Gruppen zwingt daher zu allgemein-verbindlichen Formen der Angstüberwindung, sei es durch Angleichung oder Vereinheitlichung, sei es durch immer neue Integrationsbemühungen oder sei es durch erbarmungslosen Kampf bis hin zur Ausrottung. Denn das, was für die Identitätsbildung in der Gruppe gilt, läßt sich auch bei kulturellen Spannungen wiederfinden: Die eigene Kultur wird erst dadurch wertvoll, daß man die fremden Kulturen durch die Erklärung ihrer Minderwertigkeit abwertet.

Strategien gegen die Angst

Zum Abschluß meiner Überlegungen möchte ich zwei Ideen vorstellen, wie man möglicherweise die durch eine Begegnung mit dem Fremden entstehende Situation entspannen könnte. Ich gehe davon aus, daß man nur Einfluß auf solche Situationen hat, für die man selbst verantwortlich ist. Man wird also kaum andere dazu bringen können, von ihren Vorurteilen und ihrer Angst Abstand zu nehmen. Selten nämlich hat man für sie, und zwar im Rahmen einer konkreten Beziehung, eine besondere Bedeutung, etwa als Autorität oder Gruppenmitglied in einer besonderen Position.

Angst vor Fremdheit akzeptieren

Zunächst einmal ist jede Angst ein Stück weit sinnvoll. Sie schützt den einzelnen davor, sich in eine überlastende Situation zu bringen – sei die Überlastung nun real oder eingebildet. Deshalb ist eine erste Empfehlung, Angst vor Fremdheit ernst zu nehmen und sie als Ausgangspunkt einer persönlichen Schutzstrategie zu akzeptieren. Wer Angst haben darf, kann Vertrauen schöpfen, z. B. ernst genommen zu werden. Das Vertrauen aber ist der erste Schritt, die Angst loslassen zu können.

Aufmerksamkeit für Anfänge in Begegnungen

Da Angst immer an auslösende Situationen gekoppelt ist, möchte ich an eine zentrale Angst im Umgang mit Fremden anknüpfen, nämlich an die des Übergangs. Je unvermittelter eine Begegnung gestaltet ist, desto höher die Belastung und desto größer die Angst. Nehmen wir die erste typische Angsterfahrung der Geburt als eine bildhafte Botschaft, dann läßt sich daraus die Empfehlung ableiten, dem Übergang als angenehme Annäherung für den Anfang einer Begegnung die größte Aufmerksamkeit zu schenken. Wie können *Anfänge* in Begegnungen gestaltet werden, damit sie möglichst angstfrei erlebt werden? Welche Rituale könnten den Übergang erleichtern? Welche Rolle spielen dabei die Familien-/Gruppenmitglieder, welche Rolle spielt die Autorität in der Familie bzw. Gruppe? Und schließlich: Welchen Spielraum räumen familiäre bzw. institutionelle Beziehungen, etwa die Abhängigkeiten zwischen Mutter und Vater bzw. Hierarchien, einer Begegnung ein? Welche stützenden Möglichkeiten bieten sie?

So bedeutsam wie die situativen Bedingungen sind die personalen Voraussetzungen zur Verarbeitung von Fremdenangst. Wenn die Familie bzw. Gruppe einen ebenso hohen Stellenwert für die Wahrnehmung des Fremden hat wie die einzelne Beziehung zu Vater und Mutter, dann ist eine wichtige Voraussetzung des produktiven Umgangs mit Fremdenangst die Kenntnis und der einfühlsame Umgang mit Familien- bzw. Gruppenprozessen. Hierbei ist vor allem die richtige Einschät-

zung der eigenen Rolle in der Familie bzw. Gruppe wichtig: Wieweit bin ich in der Lage auszuhalten, daß es dort Vorurteile und Fremdenhaß gibt? Welchen Einfluß habe ich auf das Geschehen? Kann ich die Kräfte, Angst zu verarbeiten, richtig einschätzen? Bin ich Schutz genug, daß sich mir diejenigen anvertrauen können, die von mir abhängig sind? Kann ich meine Schutzversprechen ihnen gegenüber auch halten?

Neben diesen Möglichkeiten der Einflußnahme in unmittelbaren Beziehungen wäre es natürlich wichtig, alles zu unterstützen, was einer Verbesserung der allgemeinen Lebensbedingungen dient, und zwar von Anfang an, vielleicht sogar noch vor der Geburt. Das ist meist sehr schwierig, einerseits, weil man als einzelner wenig Einfluß auf die Veränderung von Beziehungsverhältnissen Dritter hat, vor allem, wenn es sich um institutionalisierte Verhältnisse handelt. Andererseits stoßen Versuche, andere hin zu einem einfühlsamen Umgang mit dem Fremden und sich selbst zu verändern, häufig auf Unverständnis bzw. offene Ablehnung – manchmal sogar auf den eigenen Widerstand. Mit zunehmender Öffnung im Fühlen und Wahrnehmen des Fremden kann nämlich auch das *eigene* Elend, das (verletzte) Kind in einem selbst, in den Blick kommen, z. B. daß man an Wunden rührt, die man nicht mehr geöffnet wissen will. Wenn man nämlich bei Menschen mit ausgeprägtem Fremdenhaß genauer hinschaut, wird man fast immer solche „Wunden" aus Verletzungen im Verlauf der Lebensgeschichte entdecken können. Aus Resozialisierungsversuchen ist bekannt, wie schwierig Veränderungen zu erreichen sind und welche hohen Belastungen ein soziales Engagement für solche Menschen mitbringen kann, die sich in Randbereichen unserer Gesellschaft bewegen. In diesem Sinne scheint mir das wichtigste in Beziehungen ganz allgemein, besonders aber bei solchen pädagogischen Aufgaben wie der Bearbeitung von Fremdenangst, eine realistische Einschätzung der *eigenen* Möglichkeiten und Grenzen.

Literatur:

H. E. Erikson, Identität und Lebenszyklus, Frankfurt 1971; *A. van Gennep,* Übergangsriten, Frankfurt 1986; *L. Grinberg – R. Grinberg,* Psychoanalyse der Migration und des Exils, München 1990; *T. B. Jelloun,* Die tiefste der Einsamkeiten, Frankfurt 1986; *A. Leber u. a.* (Hrsg.), Reproduktion der frühen Erfahrung, Frankfurt 1983; *F. Leboyer,* Geburt ohne Gewalt, München 1981; *M. S. Mahler u. a.,* Die psychische Geburt des Menschen, Frankfurt 1980; *K. E. Müller,* Die bessere und die schlechtere Hälfte, Frankfurt 1984; *R. Spitz,* Vom Säugling zum Kleinkind, Stuttgart 1972.

Norbert Brox

Die Fremden und die Anderen im Frühchristentum*

Die Kirche hat sich auf der einen Seite von Anfang an für die Aufnahme der Fremden und für die Annahme der Anderen eingesetzt; auf der anderen Seite hat sie Fremde und „Andere" selbst geschaffen und ist mit ihnen – wie z. B. mit Häretikern oder mit Hexen – äußerst brutal umgegangen. Daß und wie beide Strömungen schon im Frühchristentum vorhanden waren, wie die Offenheit für den Fremden, den Anderen begründet und wie der – völlig unchristliche – Umgang mit andersdenkenden „Feinden" gerechtfertigt wurde, darüber geben die folgenden Ausführungen Auskunft. Die Besinnung auf die frühe Kirche scheint uns gerade bei dieser Thematik besonders wichtig. red

Der Fremde, die Fremden, das Fremde ist als soziales und sozial-ethisches Thema natürlich uralt, weil es (zum Beispiel durch Handel, durch Kriegszüge u. a.) gewollte und ungewollte Begegnung zwischen gegenseitig fremden Menschen oder ganzen Völkern (auch bei archaischen Verkehrsverhältnissen) immer gegeben hat. Durch Sprache, Aussehen, Kultur, Religion und so weiter war man sich fremd. Fremd war in der Antike (auch im AT, in Israel), „was ... andersartig und unvertraut lebt, was man zu fürchten, als unerlaubt zu meiden, als unbefugt fernzuhalten hat" (F. Horst).

Die Ängste, Neugierden, Aggressionen und Sympathien, von denen die Begegnungen gesteuert waren, wurden verschieden bewältigt: mit Hilfe mythischer Vorstellungen, über philosophische Ideen oder pragmatisch-politisch. Die Verhaltensweisen gegenüber den Fremden fielen ganz verschieden aus, weil sie ursprünglich von einer Freund-Feind-Ambivalenz geleitet wurden, das heißt von der Ungewißheit, ob im Fremden Böses oder Gutes begegnet. Die Reaktion kann dann sowohl Kontaktwille (Gastfreundschaft) wie auch Isolationsbemühung (Ausstoßung des Fremden) sein.

Was man fremd nennt, wie man Fremdes empfindet, hängt auch vom Ausmaß der eigenen Integration in eine Welt und Umgebung ab. Da sich dieses Ausmaß für das frühe Christentum sehr stark verändert hat (schon ohne, aber erst recht durch Konstantin), muß man damit rechnen, daß man unter diesem Thema auf sehr verschiedene Perspektiven trifft. Ich stelle hier eine Reihe solcher Perspektiven zusammen.

1. Die ersten „Fremden" – die Christen selbst

Die ersten Fremden, von denen die Christen redeten, waren sie selbst. Die Geschichte der Erfahrung des Frühchristentums mit der Fremdheit geht also damit an, daß die Christen sich selbst fremd fühlten, Fremdsein zur Selbstbeschreibung wählten und: offenbar fremd sein wollten. Das war wohl eine Art spontaner Reflex auf die Verhältnisse insofern, als die Christen sich durch Zugehörigkeit zur neuen Religion tatsächlich in eine soziale Isolation voller Konflikte begeben hatten und nicht mehr angepaßt, nicht mehr zugehörig waren. Sie lebten andersartig und unvertraut. Alles, ihr Kult, ihre „Lehre", ihre Lebensweise war anfangs anders, als die anerkannten Bindungen und Traditionen es vorschrieben. Sie haben sich entfremdet, und das war ihnen klar. Sie sind Fremdlinge (geworden), lebten als Fremde in einer Umwelt, die freilich umgekehrt für sie eine Fremde (geworden) ist. Die soziale Isolation wirkte mit der geographischen Isolation dieser zuerst wenigen Leute und Gemeinden zu dem entsprechenden Selbstgefühl zusammen, das dann zu solchen Selbstbezeichnungen führte. Dies ist so geläufig, daß ich es nicht genauer besprechen will (Hinweis: 1 Petr 1, 1. 17; 2, 11). Diese Metaphern für religiöse Existenz sind jüdisch: der Fremdling, der nur vorübergehend an einem für ihn fremden Ort lebt (parepidemos) beziehungsweise der Fremde ohne Bürgerrecht in einer Stadt (paroikos). Man verweigerte die Identität und Zustimmung *hier*. „Heimat" hat man *anderswo* (Phil 3, 20; Hebr 13, 14), man bekennt sich dazu (wie die alttestamentlichen Patriarchen), Fremde und Gäste auf der Erde zu sein (Hebr 11, 13). Man ist „nicht angepaßt" (1 Petr 1, 14), und das „befrem-

* Bei diesem Beitrag handelt es sich um eine (autorisierte) gekürzte Fassung des Artikels „Fremdheit und Grenzüberschreitung im Frühchristentum", den N. Brox in dem von *G. Eifler* und *O. Saame* hrsg. Werk „Das Fremde – Aneignung und Ausgrenzung. Eine interdisziplinäre Erörterung", Wien 1991, 15–33, veröffentlicht hat.

det" die anderen, daß „ihr keine Mitläufer seid" (4, 4). Der Außenraum zur kleinen Gemeinde ist dabei das Alte, immer schon Gewesene, Vertraute, eben „diese (sc. allen bekannte) Welt". Für die Christen ist dieses Vertraute aber vertrauter Irrtum und vertraute Unmoral. Wahrheit ist das Fremde für diese Welt (insofern auch die Zeugen oder Anhänger dieser Wahrheit). Wir kennen die Erzählungen, zum Beispiel die vom Logos, der als das Licht „in der Finsternis leuchtet, und die Finsternis nahm es nicht an" (Joh 1, 5); „er war in der Welt, und . . . die Welt erkannte ihn nicht" (1, 10), nur „wir"!

Natürlich hat diese Selbstbeschreibung mit dem Zusammenhalt, mit dem Verschworensein der Minderheit zu tun. Es war darin eine Befriedigung und sogar (meine ich, wenn ich die Texte lese) eine sektiererische Wollust dabei: die Fremden und Anderen zu sein. Zugleich liegt eine Provokation darin, die zweifellos ihre eindrucksvollen Seiten hat: Fremdsein als Alternative in Ethos, Religiosität, Wahrheitsbesitz und als Unabhängigsein von jeder Fremdbestimmung und Fremdbestätigung. Sie konnten ja nicht auf Fremdbestätigung angewiesen sein, sie mußten sich in der Fremdenrolle wohlfühlen und doch hier leben.

In vielen Fällen hatte das einen vulgären Fanatismus an sich, wenn in dieser Form die Wenigen die große Mehrheit aller anderen disqualifizierten. Bezeichnenderweise haben intellektuelle Christen ohne die vulgäre Version dieser Ambition seit dem 2. Jahrhundert die Distanziertheit und Fremdheit des Christentums abzumildern gesucht und tatsächlich im Lauf der Zeit abgebaut.

In diesem ersten Punkt haben wir es also bei unserem Thema mit einer Selbstinterpretation zu tun, nicht mit dem Aufbau einer Außenbeziehung. Man beschreibt sich in einer Distanz, die man will. Das wird in eine Dauerform von Ethik gegossen, die auch in der staatskirchlichen Zeit noch paßte: Leo I. (sermo 74, 5): „In der Erkenntnis, nur ein Fremdling in diesem Erdental zu sein, soll der Gläubige diese Zeitlichkeit durchwandern . . . tapfer daran vorübergehen. Eine solche gottgefällige Entsagung legt uns der Apostel Petrus ans Herz."

2. *„Fremde" in neutestamentlichen Texten*

Erinnern will ich an dieser Stelle kurz an drei neutestamentliche Texte von besonderem Bezug zum Thema – zuerst an die Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 29–37), ohne sie ausführlicher zu besprechen. Immerhin wird ja hier ein Fremder zu der Figur, die dem unter die Räuber Gefallenen der Nächste und die also das positive Paradigma dieser Geschichte ist. Ob gezielt oder jedenfalls de facto, ein Klischee vom Fremden, der seinem Leumund nach vor Gott und den Menschen nicht taugt und minderwertig ist, wird in dieser urchristlichen Erzählung zerbrochen. Dann ist nicht zu vergessen Lk 17, 15–18, wo von den zehn geheilten Aussätzigen der Fremde, der Samaritaner, der einzige Dankbare, also wieder: beschämend positiv ist.

Der dritte Text ist Mt 25, 35. 38. Die Fremden sind hier unter die Gruppen der Hilfsbedürftigen gerückt (der Hungernden, Dürstenden, Nackten, Kranken und Gefangenen); diese Zusammenstellung von Gruppen beziehungsweise guten Werken ist alttestamentlich-jüdisch-traditionell. Das Bedürfnis des Fremden ist dieselbe Herausforderung wie die Nöte der Notleidenden. Das bedeutet jedenfalls die Unzulässigkeit von Gleichgültigkeit und Distanz dem Fremden gegenüber, und zwar bei Androhung der Alternative von Himmel und Hölle. Das Verhalten zum Fremden gehört in Mt 25 zu den Kriterien, die über das Leben des Menschen entscheiden. Den Fremden aufnehmen, Gastfreundschaft auch für Fremde ist keine christliche Erfindung gewesen, sondern klassisches Thema und antike Tugend. Aber das Gewicht, das das Verhalten gegen den Fremden hier im Gerichtszusammenhang, und der besondere Zuschnitt, den es bekommt, ist doch eigens zu bedenken.

3. *Das Befremdliche, Andersartige des Christentums*

Das frühe Christentum wirkte seinerseits auf die spätantike Gesellschaft in vielem befremdlich durch Abweichung. Besonders fremd und abstoßend hat der Totalitäts- beziehungsweise Universalitätsanspruch der Christen samt ihrem Missionseifer gewirkt: daß ausgerechnet sie und nur sie die Wahrheit, noch dazu exklusiv die einzige Wahrheit, und zwar die für alle Menschen entscheidende Wahrheit reklamierten und alles andere und alle anderen vernichtend als Ir-

rung und Irrende kritisierten, empfand man widerlich, fanatisch, dumm und in dem Sinn befremdlich, als man so etwas selbst nicht kannte: diesen dogmatischen Anspruch in der Religion und die unduldsame Ausschließlichkeit einer Lehre. Mit dieser Art Insistieren war das Christentum etwas Fremdes in der damaligen Szene. Und auch mit seinem Kult; sie besaßen nicht Tempel, Bilder und Altäre.

4. Die Häretiker als „Fremdgeher" und „Feinde"

Dieser Totalitätsanspruch hatte aber auch noch eine andere, innerkirchliche Seite: die Häresie als Fremdlehre, der Häretiker als Fremdgeher. „Fremd" überschneidet sich in der Polemik da sofort mit „Feind". Mir fällt auf: Im 4. und 5. Jahrhundert bedeutete der dogmatische Streit um Gottesbegriff und Christologie einen Höhepunkt der gegenseitigen Entfremdung von Teilkirchen und Traditionen und einzelnen Kirchenmännern. Das ist nun aber zugleich die Zeit, in der man als Reichs- und Staatskirche die früheren Berührungsängste gegenüber dem fremden Heidentum so ziemlich völlig abgelegt hatte, weil man das Heidentum für erledigt hielt, so daß heidnische Ideen und Praktiken innerhalb des Kirchenmilieus üppig blühten. Die Aggression gegen Fremd und Feind richtete sich jetzt ungeteilt gegen die Häresie. Aber wieso kann man Häresie zum „Fremden" rechnen?

Dazu gab es damals engagierte Überlegungen. Denn die Häresie war zunächst einmal eine für die Kirche peinliche Erscheinung im eigenen Haus; wie war es möglich, daß sie entstand? Als Abweichung konnte sie ja nur in der Kirche entstehen, belastete diese also im nachhinein mit der Schuld irgendeiner Art von Versagen. Nachdem im altkirchlichen Geschichtsbild die Orthodoxie vor der Häresie da war, war die häretische Entfremdung im Raum des Eigenen vor sich gegangen. Aber das Problem war relativ früh gelöst, nämlich durch 1 Joh 2, 19: „Sie sind aus unserer Mitte gekommen, aber sie gehören nicht zu uns; denn wenn sie zu uns gehört hätten, wären sie bei uns geblieben." Über diesen biblischen Hinweis war man sehr froh. Bei Augustinus ist die Erleichterung zu spüren: „Von uns sind sie ausgegangen, wir betrauern also einen Verlust. Vernimm den Trost: Sie gehören nicht zu uns" (in ep. Joh. 3, 4).

5. Die Einstellung gegenüber Fremdvölkern

Wie dachten und redeten die Christen als Zeitgenossen über Fremdvölker, die nicht zu den Nationen des Reichsgebietes gehörten beziehungsweise in anderer Hinsicht nicht so „dazugehörten" (ethnisch, kulturell, religiös) wie andere?

Die Barbaren waren für die Christen wie für ihre nichtchristlichen Zeitgenossen nur ein gelegentliches Gesprächsthema, mehr nicht, bis sie im Zuge der Völkerwanderung ab dem 4. Jahrhundert aktuell bedrohlich wurden und als die allgemeine Angst vor den Barbaren ausbrach. Man kann sich darüber wundern, daß die Barbaren für die Christen nicht immer schon von größerer Wichtigkeit waren, als potentielle Christen, also als Missionsadressaten. Das ist aber aus Gründen nur sehr sporadisch der Fall gewesen, die ich hier nicht ausbreite.

Das Urchristentum spricht nach, was „man" über die Barbaren sagte, samt den emotionalen Färbungen darin. Man sieht es an Paulus:

- 1 Kor 14, 11; Apg 28, 2. 4: mit einer gewissen Geringschätzung sind die Barbaren als Leute beschrieben, die eine fremde Sprache sprechen, die kein Vernünftiger versteht.
- Röm 1, 14; Kol 3, 11: das typische griechische Barbarenbild: Barbaren sind nichtgriechische, das heißt kulturarme Völker.

Aber: Es gab noch etwas anderes, die *Idealisierung* des Barbaren, also des Fremden – wieder keine christliche Erfindung. Das hatte eine griechische Tradition in Dichtung und Philosophie: Die Kyniker hatten die Einfachheit und Natürlichkeit fremder Völker in primitiver Lebensweise gelobt und gegenüber der griechischen überzogenen Kultur als attraktiv, nachahmenswert hingestellt. Homer hatte schon vorher (Il. 13) die entfernten und besonders fremden Skythen als die gerechtesten Menschen besungen, die sich von Stutenmilch nähren („Pferdemelker").

Also: hier das eigentümliche Phänomen, daß man den Fremden das Ideal nachsagt, das man im eigenen Haus vermißt. Ist das in Lk 10 und 17 (s. o.) anders? Diese Idealisierung war, glaube ich, in keinem Fall absichtslos barbarenfreundlich, sondern be-

sorgte sehr eigene Zwecke, auch als die Christen sich an dieser Fremdenidealisierung dann beteiligten beziehungsweise für ähnliche Zwecke dasselbe Mittel gebrauchten. So, wenn Klemens von Alexandrien nur das Beste zu erzählen weiß von den fremden Germanen, Kelten, Skythen, Arabern, was ihre Einfachheit betrifft. Er will nichts als sein eigenes Plädoyer illustrieren: „Meinen Beifall findet die Einfachheit der Barbaren; da sie bei ihrer Lebensweise durch nichts in ihrer Beweglichkeit gehindert sein wollten, verzichteten sie auf alle Bequemlichkeit. Von solcher Art sollten wir sein, wenn der Herr uns ruft" (paed. III 24,1–25,3). Paradigmata, *exempla* werden gesammelt. Attraktiv nämlich war das wirklich, am Fremden, Entfernten zu illustrieren, was man protreptisch zu sagen wünscht. Andere beschreiben die Keuschheit, Demut, Frömmigkeit oder Dankbarkeit barbarischer Stämme, um in der eigenen Gesellschaft oder Kirche, in denen diese Tugenden nichts mehr gelten, ein gehörig schlechtes Gewissen zu erzeugen (Hieronymus, Salvian).

Aber christlicher Konsens war die öffentliche römische Konvention in dieser Frage. Ambrosius, off. 1, 141, rechtfertigte (unter Berufung auf das AT) die altrömische Identifikation von *peregrinus* und *hostis*, was bedeutet, daß der Kriegszustand das normale Verhältnis zu den Barbaren darstellt. Er hat die Barbaren in jeder Hinsicht aus dem Reich ausgegrenzt halten wollen und jedes Entgegenkommen abgelehnt (politisch).

Die Missionsperspektive war da eingeschlossen: Man konnte sich die Gewinnung der Fremden für den Glauben, also den Kontakt des Christentums mit der ihm fremden Welt nur so vorstellen, daß die Barbaren von den Römern militärisch unterworfen und so zu Christen, also ins Eigene hereingeholt, gleichgemacht werden.

Die römische Ideologie wurde leichter natürlich von orientalischen Christen übergangen. Der Syrer Joh. Chrysostomos war kein römischer Patriot und erinnert, als er über den Römerbrief predigte (2, 5 = PG 60, 406), daran, daß Paulus die Römer und die von ihnen beherrschten Völker zusammen nennt: „Griechen wie Barbaren bin ich verpflichtet" (Röm 1, 14). Sein Kommentar:

Trotz ihrer unzähligen Trophäen und Siege, trotz ihrer glanzvollen Konsuln setzte der Apostel die Römer auf die gleiche Stufe mit den Barbaren: Und das mit vollem Recht. Denn da, wo der Adel des Glaubens gilt, gibt es keinen Unterschied zwischen Barbaren und Hellenen, zwischen Fremdlingen und Bürgern, sondern alle stehen an Würde auf gleicher Stufe.

Hier ist kein Gedanke mehr, daß die Barbaren den Vierfüßlern nahestehen! Und Chrysostomos hält Abraham und Moses für Barbaren aus Persien, ebenso die Magier der Bethlehemgeschichte, so daß er erkennt: Christus hat die Barbaren als Erste berufen (PG 63, 503). Und folgerichtig tat Chrysostomos viel für die Ausbreitung des Christentums über die Grenzen des Reiches hinaus in die fremden Regionen (Goten an der Donau, Persien).

Im Westen hat Augustin den römischen Denkrahmen in diesem Punkt verlassen. Bei ihm sind überraschende Gedanken zu finden, zum Beispiel daß ihn an den Germanen weniger deren kulturelle Fremdheit als ihr arianischer Glaube aufregte. Beachtlich ist aber bei ihm, daß und wie grundsätzlich er den Sehwinkel seiner Theologie auf die gesamte Menschheit unter ausdrücklichem Einschluß der Barbaren eingestellt hat. Das römische Reich war ihm ja prinzipiell nicht so wichtig wie den meisten anderen. Und aus seiner Perspektive der Relativität alles Hiesigen, auch aller hiesigen Kulturwerte und Kulturgrenzen, aller Grenzen und Unterschiede überhaupt, kam nun Augustin auf die Idee zurück, mit der wir hier begonnen haben: Alle zu Gott Gehörigen (in Augustins Diktion die *Civitas Dei*) sind hier fremd. Zur *Civitas Dei* sind Juden, Griechen und Römer zusammengekommen, und auch die Barbaren kommen jetzt dazu (en. ps. 64, 5), und von ihr sagt Augustin:

Während also dieser himmlische Staat als Fremder auf der Erde weilt, beruft Gott Bürger aus allen Völkern und sammelt in allen Sprachen eine Gesellschaft von Fremden; er fragt nicht nach Unterschieden in Sitten, Gesetzen und Einrichtungen, wodurch der irdische Friede hergestellt oder aufrechterhalten wird. Nichts davon hebt er auf oder zerstört er, im Gegenteil, er erhält und befolgt es vielmehr, mag es noch so verschieden sein in den verschiedenen Völkern (CD 19, 17).

Hier sind die Barbaren positiv in das einzig Relevante einbezogen, was sich in der Weltgeschichte abspielt.

6. Das Arrangement der Kirche mit der antiken Kultur

Nicht nur mit den fremden Barbaren, auch mit anderem Fremden, das zuerst schroff abgewiesen wurde, hat sich die Alte Kirche über kurz oder lang arrangiert, aus pragmatischen oder theologischen Gründen, zum Beispiel mit der Kultur der Antike. Die pagane Kultur war für die Christen so sehr fremdes Gut wie für die Israeliten die goldenen Gefäße Ägyptens, weil sie ja aus anderer „Werkstatt" und Produktion, sprich aus anderen Quellen der Wahrheit (oder besser: der Unwahrheit) stammte. Wie schwer tun sich Leute wie Basilius oder Hieronymus u. a. (selbst sind sie Hochgebildete!) mit dem Thema Kultur. Darf man sie akzeptieren? Die Fremdheit der heidnischen Kultur wurde von den Kirchenvätern ins Bild von den ägyptischen Gefäßen, aber auch in das von der *captiva gentilis* gebracht, das heißt, sie ist die kriegsgefangene heidnische Frau aus einem fremden Volk, die der israelitische Krieger nach Dt 20, 10–13 in sein Haus nehmen und, wenn sie den Kopf geschoren und die Nägel geschnitten hat, nach einiger Zeit zur Frau nehmen darf, wenn sie ihm gefällt, obwohl sie eine Fremde ist. „So machen wir es auch", sagte Hieronymus, „wenn wir die Philosophen lesen, wenn wir Bücher mit heidnischem Wissen in die Hände bekommen" (ep. 21, 13, 6). Das Fremde (diesmal das fremde Denken) wird nach entsprechender Stutzung und Rasur und bei rechtem Gebrauch doch akzeptabel.

7. Aneignung des hellenistischen Denkens

Man kennt den Begriff der „Hellenisierung"; er ist das Kürzel für einen dramatischen Vorgang und als Beschreibung jedenfalls korrekt: Das Frühchristentum machte sich das hellenistische (also ein fremdes) Denken zu eigen. Zur Interpretation seines Bekenntnisses, zur Schlichtung von Streit, um den Diskurs über das Evangelium zu führen, greift die *simplex veritas piscatorum,* als die die Christen ihre Predigt im Unterschied zur Philosophie beschrieben hatten, auf eben diese Philosophie zurück. Die Philosophie wurde von den Christen wie die Kultur insgesamt kritisiert und gleichzeitig angeeignet. Christliche Theologen nannten ihre Theologie „wahre Philosophie" und melden damit Ansprüche an. Es ist Tatsache, daß sich im 3. bis 5. Jahrhundert eine Tradition christlicher Theologie bildet, in der zentrale, grundlegende Bekenntnisse und Dogmen unter Fragestellungen und mit Denkschritten formuliert und erklärt wurden, die der philosophischen Denktradition der Zeit entsprachen. In erster Linie sind das die trinitarischen und christologischen Formeln der Synoden von Nikaia bis Chalkedon. Die Denkprobleme, Fragen und Antworten dieser Epoche und Tradition sind deutlich die von griechisch-hellenistisch denkenden Menschen der Zeit. Platonisierende Philosophie, synkretistisches Denken, Ontologie und die Frage nach dem Wesen. Man sucht auf diesem Weg den biblischen Grundaussagen zu genügen, die strittig waren nach Sinn und Konsequenzen. Die Heilsbedeutung des Nazareners, welche die christliche Predigt seit dem längst versunkenen Urchristentum proklamiert, wird zur Frage nach seinem Wesen im philosophischen Sinn.

Zu diesem Prozeß gab es m. E. für die griechische Kirche keine Alternative, im Prinzip nicht. Auf diesem Weg der Annäherung an das ursprünglich Fremde und der partiellen Aneignung gelang es dem Christentum, seine eigene Diskutabilität in den Kategorien der geltenden Bildung, Rationalität und Religiosität nachzuweisen, was überlebensnotwendig war. Gebildete Theologen des Christentums formulierten im üblichen Stil die Fragen, auf die das Christentum die einzig gültigen Antworten zu haben reklamierte. Kritik und Rezeption der nichtchristlichen, fremden Denkgeschichte war ein Vorgang von großer Tragweite, allerdings doch auch wieder überschätzt durch Monopolisierung. Die christliche Theologie tut bis heute faktisch so, als gäbe es nur diese Theologie der griechischen Kirche.

8. Angleichung an nichtchristliche Moralvorstellungen

Es ist schon ein Phänomen der ersten Jahre Christentumsgeschichte, daß die Christen in ihrer Rede vom rechten Leben, das heißt vom praktizierten Glauben, sich formal und inhaltlich vielen Gewohnheiten der zeitgenössischen nichtchristlichen Rede von Moral und Tugend anglichen.

Es gibt eine ganze Menge Äußerungen von Christen in der Spätantike, aus denen die er-

staunlich verbreitete und entschiedene Bereitschaft spricht, ohne Zögern die Identität der besten paganen und der christlichen moralischen Ideale zu konzedieren.

Man sieht: für die Alte Kirche wurde das/der Fremde an sehr verschiedenen „Fronten" aktuell. Die Reaktionen sind genauso unterschiedlich. Als hauptsächliche Trends, die nun die Geschichte der Begegnung von Christen und Nichtchristen eingefärbt haben, kann man, meine ich, zwei gegenläufige nennen (ohne daß darin alles einbegriffen ist, was ich berichtet habe): Mit seiner doktrinären Exklusivität, dem fast totalen Alleinvertretungsanspruch in Sachen Wahrheit war das frühe Christentum auf zahllose Abgrenzungen und Denunziationen des Anderen bedacht. Von der Überzeugung des göttlichen Heilswillens und der eigenen Universalität her wurden andererseits aber Räume und Plätze für die noch Fremden, für alle Menschen, im endgültigen Ausgang der Geschichte freigehalten – vorausgesetzt, die Perspektive von Glaube und Theologie war souverän genug für solche Gedanken. In der Realität vermischte sich beides. Gerade am Dogma wurde die Abgrenzung gegen das Fremde forciert, und zugleich vollzog sich im Dogma der Synkretismus, also die Zulassung von Fremdem im Eigenen, die das Christentum in der Spätantike vermittelbar gemacht hat.

Norbert Mette

Option für die Anderen als Andere – in der Sicht des Schlußdokuments von Santo Domingo

Weil die „Option für die Armen" oft auf eine gesellschaftliche Betrachtungsweise reduziert wurde, die alles unter den Kategorien des Ökonomischen verrechnet, scheint eine ergänzende Option, nämlich jene „für die Anderen" notwendig. Diese Option ermöglicht es, die vielfältigen sozialen und kulturellen Werte etwa der indigenen und der afroamerikanischen Völker und Menschen wahrzunehmen und diese in ihrer Entfaltung zu fördern. Mit einigen Zitaten aus dem Abschlußdokument wird die „Option für die Anderen" etwas erläutert. *red*

„Der größte theoretische Beitrag von Santo Domingo besteht darin, den ‚Anderen' mit größerer Klarheit als in den vorherigen kirchlichen Dokumenten zur Sprache gebracht und anerkannt zu haben."[1] Zu dieser Feststellung gelangt der salvadorianische Befreiungstheologe Jon Sobrino in seiner ansonsten sehr kritisch ausfallenden Würdigung der 4. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Santo Domingo (12.–28. 10. 1992). Und in der Tat: Es sind wohl zwei Punkte, die im Anschluß an Santo Domingo festzuhalten sind: zum einen die von den Bischöfen für die lateinamerikanische Kirche klar ausgesprochene Bekräftigung der vorrangigen Option für die Armen und zum anderen die Tatsache, daß die Bischöfe verstärkt ihr Augenmerk auf die Anderen gerichtet und sich ausdrücklich verpflichtet haben, das Leben ihrer Kirche von ihrem Anderssein her bereichern zu lassen.

Beide Punkte gehören zusammen. Es wäre ein Mißverständnis zu meinen, mit der – so zwar nicht explizit formulierten – Option für die Anderen würde die Option für die Armen relativiert. Das Gegenteil ist der Fall; sie wird um eine entscheidende Perspektive erweitert. Denn mit der Option für die Armen – das wurde in den letzten Jahren in der dortigen Pastoral und Theologie immer stärker bewußt – ist eine gewisse Tendenz verbunden, die Betroffenen – die Armen also – allein in ihrem materiell bedingten defizitären Status wahrzunehmen und entsprechend das Augenmerk bei der gesellschaftlichen Analyse ausschließlich auf den ökonomischen Sektor und seine Kontexte zu richten. Vernachlässigt wird dabei, daß die Betroffenen von sich selbst häufig eine andere Sichtweise haben, insofern sie sich keineswegs nur als Arme sehen, sondern als Menschen, die in verschiedenen kulturellen Traditionen leben, die ein beträchtliches Maß an nicht hoch genug einzuschätzenden Werten aufweisen – bis eben hin zu der Fähigkeit zu einem nunmehr teilweise län-

[1] *J. Sobrino*, Die Winde, die in Santo Domingo wehten, und die Evangelisierung der Kultur, in: *A. Müller* u. a., Santo Domingo 1992, Bonn (Missionszentrale der Franziskaner) 1993, 32–50, hier 41.

ger als 500 Jahre durchgehaltenen Widerstand gegen die Bestrebungen, ihre kulturellen Traditionen zu zerstören. Das Fatale einer gesellschaftlichen Betrachtungsweise, die alles nur unter Kategorien des Ökonomischen verrechnet, ist, daß die Bedeutung der immer noch bestehenden Vielfalt an Kulturen und den in ihnen tradierten Werten übersehen wird und damit die Betroffenen tendenziell ihres genuinen Reichtums, den sie mitbringen, ein weiteres Mal beraubt werden. Den Weg zu einer Kultur zu bereiten, in der das jeweils Andere als Anderes und somit die Anderen als Andere wirklich anerkannt, zugelassen und gefördert und nicht länger dem Stärkeren unterworfen oder ausgerottet werden, ist Anliegen der „Option für die Anderen". Sie verdankt sich wesentlich den praktischen Erfahrungen im Umgang mit den verschiedenen – indigenen, afroamerikanischen u. a. – Kulturen in Lateinamerika und auf der Karibik.

Im Puebla-Dokument waren die Abschnitte über „Evangelisierung der Kultur" (385 ff) und auch über „Evangelisierung und Volksreligiosität" (444 ff) noch sehr von der dominanten Sichtweise von Kultur her, wie sie sich in der europäischen Moderne ausgebildet hat, geprägt. Entsprechend wurden die „Kulturen der Urbevölkerung oder afroamerikanischen Kulturen" nur beiläufig erwähnt. Die Notwendigkeit der Inkulturation wurde zwar betont, aber stärker noch im Sinne von Translation (d. h. der bloßen Übersetzung etwa von liturgischen oder katechetischen Texten) oder bestenfalls der Adaption (Anpassung) verstanden. Im Abschnitt über die „vorrangige Option für die Armen" wurde dann als Verpflichtung formuliert: „Die autochthonen Kulturen haben unbestreitbaren Wert, sie sind der Reichtum der Völker. Wir verpflichten uns dazu, ihnen mit Achtung und Sympathie gegenüberzutreten und sie zu fördern ..." (1164), aber dies wurde nicht weiter konkretisiert.

Im Vergleich dazu ist der Abschnitt über Inkulturation in den Beschlüssen von Santo Domingo wesentlich fundierter und weiterführender. Gabriele Burchardt hat recht, wenn sie dieses Kapitel zu den besten des Schlußdokuments zählt und kommentiert, daß mit der darin getroffenen „Zusage einer Inkulturation der Kirche in die präkolumbianischen indianischen und afroamerikanischen Kulturen" dieses Schlußdokument „historische Bedeutung" gewinnt.[2] Das ist der Fall, obwohl die Vorlage der für diese Thematik zuständigen Kommission 26 gerade in ihrer soliden kontextuell-theologischen Begründung von maßgeblichen Kräften der Konferenzleitung gewissermaßen in einer Nacht-und-Nebel-Aktion erheblich kastriert worden ist.[3]

Ausgewählte Passagen aus dem Schlußdokument

Um einen Eindruck davon zu gewinnen, was es mit dieser „Option für die Anderen" auf sich hat, seien einige Passagen aus dem Schlußdokument vorgestellt:

– „Lateinamerika und Karibik bilden einen multiethnischen und plurikulturellen Kontinent. Auf ihm leben im allgemeinen Völker der Ureinwohner mit Afroamerikanern, Mestizen und Nachfahren von Europäern und Asiaten zusammen. Jede Gruppe hat ihre eigene Kultur, die ihr jeweils eine eigene soziale Identität gemäß der Weltanschauung (Kosmos-Vision) jedes Volkes verleiht." (244; die Vorlage wurde hier noch ergänzt um: „aber sie suchen ihre Einheit ausgehend von ihrer katholischen Identität".)

– „Die heutigen Völker der Ureinwohner kultivieren menschliche Werte von großer Bedeutung" (ausgelassen wurde aus der Vorlage: „wie die Solidarität, die Gastfreundschaft, die Großzügigkeit"), und in den Worten Johannes Pauls II. haben sie „‚die Überzeugung, daß das Böse mit dem Tod und das Gute mit dem Leben identisch ist' ... Diese Werte und Überzeugungen sind Früchte ‚der Samenkörner des Wortes, die schon in ihren Vorfahren gegenwärtig und wirksam waren, so daß sie die Gegenwart des Schöpfers in all seinen Geschöpfen entdeckten: in der Sonne, im Mond, in der Mutter Erde'." (245)

– „Die afroamerikanischen Kulturen, die in Lateinamerika und der Karibik präsent sind, sind durch einen dauernden Widerstand gegen die Sklaverei gekennzeichnet ... auch sie haben in ihren Kulturen

[2] Kurskorrektur unter römischem Einfluß, in: HK 46 (1992) 562–567, hier 564.

[3] Vgl. *L. Weckel*, Wie sich Texte ändern ... Ein Vergleich von Kommissionstexten und Schlußdokument, in: *N. Arntz* (Hg.) Retten, was zu retten ist?, Luzern 1993, 154–173, bes. 161–172.

menschliche Werte, die die Gegenwart des Schöpfer-Gottes zum Ausdruck bringen ... Die Sklaverei der Schwarzen und das unglückliche Schicksal der Indios war eine schwere Sünde der kolonialen Expansion des Abendlandes. Leider gab es, was die Sklaverei, den Rassismus und die Diskriminierung angeht, Männer der Kirche, die an dieser Situation mitwirkten." (246)

– „Ausgehend davon, daß wir gemeinsam mit dem Papst unsere indigenen und afroamerikanischen Geschwister ‚angesichts der unendlichen Heiligkeit Gottes für die sündigen Vorkommnisse, für die Ungerechtigkeit und die Gewalt' ... um Vergebung bitten, wollen wir mit einer inkulturierten Evangelisierung ernst machen." (248) Das wird dann im einzelnen auf die Indio-Geschwister, die afroamerikanischen Geschwister und die Mestizen-Geschwister hin konkretisiert, wobei die Selbstverpflichtung ausgesprochen wird, sich „genaue Kenntnis ihrer Kulturen, ihrer Sprachen, ihrer alten religiösen Ausdrucksformen und ihrer lebenswichtigen Gemeinschaftsstrukturen"[4] zu erwerben sowie jede Art von „Ethnozentrismus, pastoralem Kolonialismus oder rassischer Diskriminierung" (diese Stichwörter aus der Vorlage sind allerdings nicht wörtlich, sehr wohl aber sinngemäß übernommen worden) abzulegen.

– Zu der menschlichen Förderung der Ethnien heißt es dann noch: „Um einer authentischen Förderung der Menschen willen möchte die Kirche die Anstrengungen unterstützen, die die Völker unternehmen, um so, wie sie sind, durch nationale und internationale Gesetze anerkannt zu werden, mit uneingeschränktem Recht auf das Land, auf ihre eigenen Organisationen und lebendigen kulturellen Bräuche, um das Recht auf ein Leben gemäß ihrer eigenen Sprache und ihrer traditionellen Sitten zu garantieren und um ihnen zu einer Beziehung der vollen Gleichheit mit allen Völkern der Erde zu verhelfen." (251)

P. Richard weist zu Recht ergänzend darauf hin, daß zu diesem Bereich der Inkulturation des Evangeliums in eine befreite, multiethnische und plurikulturelle Gesellschaft, die nur durch die betroffenen Subjekte erwirkt werden kann und darum ihre volle Anerkennung und Partizipation voraussetzt, auch die Abschnitte des Schlußdokuments über die Frauen (104–110) sowie die Kinder und Jugendlichen (111–120, 221) hinzugenommen werden müssen.[5]

Pastorale Verpflichtungen gegenüber den Frauen

Beispielhaft seien hier die pastoralen Verpflichtungen wiedergegeben, die mit Blick auf die Situation der Frauen festgehalten worden sind:

– „Mutig die Gewalttätigkeiten gegen die lateinamerikanischen und karibischen Frauen anklagen, vor allem die, die den Campesinas, Indígenas, Afroamerikanerinnen, Migrantinnen und Arbeiterinnen zugefügt werden, einschließlich derer, mit denen durch die Massenmedien gegen ihre Würde verstoßen wird."(107)

– „Das Bewußtsein der Priester und der verantwortlichen Laien bilden, damit sie die Frau in der kirchlichen Gemeinschaft und in der Gesellschaft akzeptieren und wertschätzen, und zwar nicht nur mit Blick darauf, was sie tun, sondern vor allem im Hinblick auf das, was sie sind." (108)

– „In der Erziehung neue Sprache und Symbole kreieren, die nicht länger die Betroffenen zu Objekten degradieren, sondern den Wert eines und einer jeden als Person ernst nehmen und die in den Erziehungsprogrammen alle Inhalte vermeiden, die die Frau diskriminieren, indem ihre Würde und Identität eingeschränkt wird ... Es ist wichtig, auch über weibliche Führungskräfte zu verfügen und die Präsenz der Frau in der Organisation und Animation der neuen Evangelisierung in Lateinamerika voranzubringen. Es ist notwendig, eine Pastoral anzuregen, die die Indígena-Frauen sozial, bildungsmäßig und politisch fördert." (109)

Der Testfall für diese bemerkenswerten Texte wird sein – darauf weist auch J. Sobrino in dem eingangs zitierten Beitrag hin[6] –, ob die lateinamerikanische Kirche (und nicht nur sie!) sich wirklich auf die Anderen hin so öffnet und von ihnen zu lernen bereit ist, wie sie es hier programmatisch formuliert hat. Das ist keineswegs so einfach, wie es

[4] *G. Burchardt,* in: HK 46 (1992) 564.

[5] Vgl. *P. Richard,* Die Beschlüsse von Santo Domingo in befreiungstheologischer Perspektive, in: *N. Arntz* (Hg.), a. a. O., 64–89, bes. 79–81.

[6] Vgl. *J. Sobrino,* a. a. O., 42.

sich möglicherweise anhört. Denn zum einen stehen dem noch innerhalb der Kirche tiefsitzende Mentalitäten und Strukturen entgegen: Kolonialismus, Paternalismus, Klerikalismus und Sexismus. Zum anderen verlangt das über eine entsprechende geistige und strukturelle Umkehr hinaus eine Bereitschaft und Fähigkeit, sich auf vollkommen Unbekanntes einzulassen. Was das heißt, hat P. Suess einmal wie folgt umrissen: „Der Konflikt, der mit der Option für den Anderen in der Kirche ausbricht, wird radikaler sein als jener, den wir im Umfeld der Befreiungstheologie mit der Option für die Armen erlebt haben. Der Arme kann in den verschiedensten Systemen wohltätig abgefangen und klassenteilig integriert werden ... Der Andere widersteht der Integration, die ihn zu einem ‚Einheitschristen' machen würde ... Der Andere erinnert die Kirchen an ihr pfingstliches Versprechen pluraler Geschwisterlichkeit. Er besteht nicht nur auf der Teilung von Brot an der Kirchentür, sondern auf der Teilung des Kirchenraums in differenzierte, kommunikative und selbstbestimmte Zellen ..."[7] Wo die Kirchen es lernen, in solcher Offenheit den Anderen zu begegnen, machen sie zugleich eine immer tiefere Erfahrung vom Geheimnis Gottes, das als das „ganz Andere" unter uns gegenwärtig ist.[8]

Odilo Noti

Die unscheinbaren Anderen – arme Frauen

Die Schweizer Caritasstudie zur Frauenarmut

Man kann immer wieder nur mit Betroffenheit feststellen, wie einzelne Menschen – in unserem Fall vor allem zahlreiche alleinerziehende und ältere Frauen – aufgrund ihrer Lebenssituation und infolge struktureller Schwächen unserer Wohlstandsgesellschaft als unscheinbare Andere oft in extremer Armut leben müssen. Gewissenserforschung ist in allen unseren Ländern notwendig. red

1. Empirisch-quantitative Analysen und qualitative Untersuchungen der Lebenslagen von Risikogruppen

Seit der Mitte der achtziger Jahre haben Forschungen zur Armut in der Schweiz – nicht zuletzt durch kantonale oder kommunale Parlamente angestoßen – Hochkonjunktur.[1] Zum einen handelt es sich dabei um empirisch-quantitative und gesamtschweizerisch angelegte Arbeiten wie diejenigen von Georges Enderle[2] und Brigitte Buhmann[3], die einkommens- und vermögensorientierte Ansätze verfolgen. Dazu gehört auch ein vom Schweizerischen Nationalfonds unterstütztes Wissenschaftsprojekt. Es zählt wohl zu den umfangreichsten Projekten, die dieser je finanziert hat. Voraussichtlich soll es im Verlaufe des Jahres 1994 abgeschlossen werden.[4] Zum anderen liegt eine Reihe von kantonalen Untersuchungen vor, beispielsweise aus den Kantonen Basel-Stadt, Bern, St. Gallen, Neuenburg, Tessin und Wallis.

Diese empirisch angelegten Projekte arbeiten zwar mit unterschiedlichen (politisch bzw. ethisch bedingten) Armutsdefinitionen. Demzufolge schwankt auch die Anzahl der als arm bestimmten Menschen. So bezifferte Enderle die Zahl der Armen für 1976 auf 400.000 (6,6 Prozent) und Buhmann für 1982 auf 570.000 (9,3 Prozent). Die kantonale Armutsstudie aus Neuenburg schätzt die Zahl

[7] *P. Suess*, Thesen zu Entkolonisierung und Solidarität, in: Werkmappe 1492–1992, Münster (Christliche Initiative Romero) 1991, 25–27, hier 26 f.

[8] Vgl. *J. Sobrino*, a. a. O., 42.

[1] Einen Überblick zum Stand der Armutsforschung bietet der Literaturbericht von *Peter Farago*, in: Widerspruch, H. 23, Juli 1992, 166–171.

[2] Sicherung des Existenzminimums im nationalen und internationalen Kontext. Eine wirtschaftsethische Studie, Bern 1987.

[3] Wohlstand und Armut in der Schweiz, Grüsch 1988.

[4] Der Schweizerische Bundesrat beauftragte den Nationalfonds 1987 mit der Durchführung des Nationalen Forschungsprogrammes (NFP 29): „Wandel der Lebensformen und soziale Sicherheit". Die mit dieser Aufgabe betraute Expertengruppe beschloß eine Vorstudie, die den Stand der Forschung dokumentieren sowie Wissenslücken und Forschungsdefizite aufzeigen sollte: *Jürg H. Sommer – François Höpflinger*, Wandel der Lebensformen und soziale Sicherheit in der Schweiz. Forschungsstand und Wissenslücken, Grüsch 1989. Die im Rahmen des NFP 29 zu realisierende gesamtschweizerische Armutsstudie wird vom Berner Ökonomieprofessor Robert E. Leu durchgeführt.

der unterhalb des Existenzminimums lebenden Menschen auf 14 Prozent, jene aus Basel auf 15 Prozent. Gesamtschweizerische Schätzungen gehen heute von 600.000 bis 1,2 Millionen Armen aus. Trotz methodisch und politisch bedingter Differenzen ist jedoch für alle empirischen Untersuchungen unbestritten, daß in der Schweiz große Einkommens- und Vermögensunterschiede bestehen. Nach Buhmann erzielen die reichsten 10 Prozent der Bevölkerung 25 Prozent der Einkommenssumme, die ärmsten 10 Prozent hingegen bloß 1,5 Prozent. Viel stärker noch als bei den Einkommen werden die sozialen Disparitäten bei der Vermögensbildung sichtbar: Die reichsten 10 Prozent der Bevölkerung verfügen über 60 Prozent aller Vermögenswerte, die Hälfte aller Einwohnerinnen und Einwohner jedoch nur über fünf Prozent. Es sind Resultate, „die uns eher an ein Entwicklungsland erinnern als an ein hochentwickeltes Land mit einer langen sozialen Tradition".[5]

Eine zweite Konvergenz läßt sich bei den genannten Studien beobachten: Die Armut stellt auch in der Schweiz kein neues Phänomen dar, und insofern darf nicht von einer „neuen Armut" gesprochen werden. Galten aber bisher vor allem Rentnerinnen und Rentner als arm, muß nun zur Kenntnis genommen werden, daß – vor allem aufgrund des wirtschaftlichen Strukturwandels und des Wandels der Lebensformen – neue Risikogruppen existieren: Teile der lohnabhängigen Bevölkerung, die nur über ein geringes Einkommen verfügen; Frauen, die im Vergleich zu den Männern schlechter bezahlt werden und weniger qualifizierte Arbeiten ausführen müssen; ältere Arbeitslose, die keine Arbeit mehr finden und ausgesteuert werden usw.[6]

In der Folge wurde eine zweite Reihe von Untersuchungen initiiert, die sich weniger mit quantitativen, sondern stärker mit qualitativen Aspekten der Armut auseinandersetzten, indem sie spezielle Risikogruppen und deren Lebenslagen analysierten. Dabei geht es in erster Linie darum, durch die konkrete Beschreibung von Lebensumständen und dem Niveau der Lebensführung in zentralen Bereichen (Wohnen, Bildung, Konsum, soziale Integration u. ä.) ein möglichst umfassendes Bild der Lebenssituation von armutsgefährdeten Bevölkerungsschichten zu geben. Bisher erschienene Studien behandelten Problemgruppen wie Wohnungssuchende, durch Konsumkredite Verschuldete, alleinstehende Männer oder Frauen. Auch die Caritas-Studie „Arme Frauen in der Schweiz. Ursachen, Zusammenhänge, Perspektiven"[7], von der im folgenden ausführlicher die Rede sein soll, gehört zu dieser zweiten Reihe von qualitativ orientierten Untersuchungen.

2. *Die Caritas-Studie „Arme Frauen in der Schweiz"*

Der Schweizerische Katholische Frauenbund hatte als Verbandsmitglied 1987 an der Generalversammlung der Caritas Schweiz den Antrag eingereicht, daß im Rahmen des Inlandprogrammes eine Studie über Frauenarmut in der Schweiz zu erstellen sei. Die Generalversammlung nahm den Antrag an, und in der Folge wurde die Arbeitsgemeinschaft für wissenschaftliche Sozialforschung und Beratung (Rüschlikon/Zürich) mit der Durchführung des Projekts betraut. Ein Team von Expertinnen aus dem Frauenbund und der Caritas begleitete die Arbeit und formulierte die entsprechenden Schlußfolgerungen.

Die Ergebnisse der Untersuchung beruhen auf einer vertraulich durchgeführten Ermittlung der Lebenssituation von 420 Frauen mit Mindereinkommen. Nicht eine quantitative Analyse, die Aufschluß über die Zahl verarmter Frauen gegeben hätte, stand im Zentrum der Untersuchung. Vielmehr interessierten die genaueren Lebensumstände dieser Frauen. Es ging um Fragen wie: Mit welchen Problemen haben Sie zu kämpfen? Wie läßt sich Ihre soziale und wirtschaftliche Situation charakterisieren? Welche Hilfsangebote benutzen Sie? Wie sind diese Hilfsangebote zu bewerten? – Die Expertinnen achteten darauf, daß die detaillierten Fragebogen geographisch (Deutschschweiz und französischsprachige Schweiz) breit ge-

[5] *Peter Füglistaler – Maurice Pedergnana*, Wege zu einer sozialen Schweiz. Schweizerische Sozialpolitik nach dem Jahre 2000, Zürich 1993, 9.

[6] Vgl. dazu *Brigitte Buhmann* u. a., Armut in der reichen Schweiz. Eine verdrängte Wirklichkeit, Zürich 1989, bes. 68–94.

[7] Die Untersuchung liegt in zwei Publikationsvarianten vor, als ausführlicher wissenschaftlicher Bericht und als Zusammenfassung (Bezug: Caritas Schweiz, Löwenstraße 3, CH-6002 Luzern).

streut und daß Stadt-, Land- und Bergregionen angemessen berücksichtigt wurden. Außerdem bezog die Erhebung folgende Gruppen von Frauen ein: Alleinerziehende, Geschiedene, (alleinstehende) Schwangere, Ausländerinnen, Arbeitslose und alleinstehende ältere Frauen. Aufgrund der guten Verteilung der Stichproben treffen die Ergebnisse der Studie wohl auf den größten Teil der minderbemittelten Frauen in der Schweiz zu.

Unterhaltsansprüche, die nicht erfüllt werden

„Ich habe keine Sicherheiten, nichts Erspartes, meine Zukunft ist ungewiß", formulierte eine Frau. „Ich hoffe, ich werde nicht sechzig Jahre alt. In der jetzigen Situation lebe ich von der Hand in den Mund! Oft stehe ich vor einem Abgrund." Die Frau ist vierzigjährig, geschieden und lebt allein mit ihren zwei Kindern. Ihr Verdienst aus einer Teilzeitstelle (10 Franken Stundenlohn!) beträgt monatlich 1.000 Franken.

Das Zeugnis steht für die Gruppe der Alleinerziehenden, die – zusammen mit den alleinstehenden älteren Frauen – am stärksten von Armut betroffen sind. Wie die Untersuchung belegt, verfügt jede vierte Frau über Unterhaltsansprüche, die nicht erfüllt werden. Der Vater bzw. Exgatte verdient selbst zuwenig. Er weigert sich, seinen Unterhaltspflichten nachzukommen, oder er schikaniert seine frühere Partnerin, indem er die geschuldeten Beiträge nur unregelmäßig überweist. Hinzu kommt der Umstand, daß durch Scheidungen häufig Zweit-, ja sogar Drittfamilien entstehen und das Einkommen nicht ausreicht, mehrere Familien zu unterhalten. Die Leidtragenden sind meistens die alleinerziehenden Frauen.

Die wirtschaftlich schwierige Lage dieser Frauen erfährt eine entscheidende Verschärfung durch die angespannte Situation auf dem Wohnungsmarkt. Wegen der hohen Mieten ist es nahezu unmöglich, eine preisgünstige Wohnung zu finden. Oft nehmen sie unzumutbare Wohnverhältnisse oder lange Arbeitswege in Kauf. Erhöhter Streß und steigende soziale Isolation sind die Folge.

Aber auch die Stellensuche wird für alleinerziehende Frauen zum Kreuzweg. Es fehlt an geeigneten Teilzeitstellen, und die Löhne sind niedrig. In der Regel müssen sie eine Tätigkeit ausüben, die ihren Qualifikationen nicht entspricht. Nicht mangelnde Schulbildung, sondern tiefe Löhne müssen in vielen Fällen als Ursache der Verarmung angesehen werden. (11 Prozent der Befragten wiesen eine Matura oder sogar eine abgeschlossene Hochschulbildung auf!) Nicht genug damit: ein zusätzlicher Lohndruck entsteht, weil verheiratete Zweitverdienerinnen gegen Alleinerziehende konkurrieren. Schließlich, so gaben die Betroffenen zu Protokoll, verunmöglicht die gegenwärtige Stundenorganisation im Kindergarten und in der Schule eine regelmäßige Teilzeitarbeit. Bezüglich geeigneter und erschwinglicher Möglichkeiten der Kinderbetreuung wiederum herrscht ein eigentlicher Notstand.[8]

Steigende Altersarmut wahrscheinlich

Die untragbaren Lebensbedingungen bleiben allerdings nicht auf die Gegenwart und die unmittelbare Zukunft beschränkt. Sie haben auch eine niedrige Altersrente zur Konsequenz. Das Einkommen alleinerziehender Frauen ist so gering, daß es in vielen Fällen nicht mehr unter das Pensionskassen-Obligatorium fällt. Alleinerziehende mit einem Kind beispielsweise haben aufgrund der vorliegenden Untersuchung pro Monat durchschnittlich 1073 Franken zur Verfügung. Dasselbe gilt übrigens für alleinstehende ältere Frauen. Trotz lebenslänglicher Berufsarbeit beziehen sie wegen der tiefen Löhne nur eine geringe Rente. Andere Frauen wiederum erleiden beträchtliche finanzielle Einbußen, weil ihnen die Zeit der Kindererziehung oder der Pflege und Betreuung von Angehörigen bei der Altersversicherung (AHV) nicht als Erwerbszeit angerechnet wird.

Weil die Gruppe der Alleinerziehenden stark zunimmt, wird in Zukunft ebenfalls die Al-

[8] Die Lage der Frauen auf dem Arbeitsmarkt ist erneut schwieriger geworden. Nachdem die Schweiz in den vergangenen Jahrzehnten das Problem der Arbeitslosigkeit durch den Export „überschüssiger" ausländischer Arbeitskräfte umgehen konnte, sieht sie sich nun (Juni 1993) mit 160.000 Arbeitslosen (4,5 Prozent) konfrontiert. Frauen aber sind ein Konjunkturpuffer *par excellence*, ebenso sind sie – wie früher die ausländischen Arbeitskräfte – die ersten Opfer des wirtschaftlichen Strukturwandels. (Wie in anderen Industrieländern gibt es gegenwärtig auch in der Schweiz nicht nur eine vorübergehende, konjunkturelle, sondern eine anhaltende, stukturelle Arbeitslosigkeit.)

tersarmut weiter ansteigen. Die Caritas-Studie hält dazu fest: „Vor allem die heutigen alleinerziehenden Frauen werden aufgrund ihres mehrheitlich sehr schlechten oder gänzlich fehlenden Verdienstes auch in Zukunft, wenn sie das Rentenalter erreicht haben werden, in starkem Ausmaß von Armut betroffen sein. Frauenarmut ... wird also keinesfalls mit dem Verschwinden der sogenannten Jahrgänge mit minimalem Rentenanspruch abnehmen, sondern eher zunehmen."

Verarmte Frauen führen ein unauffälliges Leben

Nachdenklich stimmen muß, daß nur ein geringer Teil der verarmten Frauen die ihnen eigentlich zustehende Sozialhilfe beansprucht. Dafür ist nicht so sehr Unkenntnis über die eigenen Rechte verantwortlich, wie die folgende Aussage einer 42jährigen geschiedenen Frau, die mit ihren drei Kindern zusammenlebt, deutlich macht: „Daß meine Eltern für uns bezahlen müssen, nur weil mein Exmann keine Alimente bezahlt. Daß ich jeden Monat beim Sozialamt vorsprechen muß. Es belastet mich ... daß ich abhängig bin von anderen Menschen."
Die Scham, aber auch die Angst, daß das Geld bei Verwandten zurückgefordert werden könnte, hält viele Frauen vom Gang zu den Sozialinstitutionen ab. Nicht selten beklagen sich Frauen, daß ihrer Situation wenig oder sogar kein Verständnis entgegengebracht würde – auch auf den Fürsorgeämtern. Sie müßten ihre Armut immer wieder beweisen und ihr gesamtes Privatleben ausbreiten ... Angesichts solcher Umstände ziehen sie es vor, ihre Situation nach Möglichkeit zu verschleiern. Dies gilt besonders für Ausländerinnen. Trotz Schwangerschaft und Kleinkindern verbergen sie ihre Hilfsbedürftigkeit und nehmen unmenschliche Belastungen in Kauf aus Angst, den Arbeitsplatz und die Aufenthaltsbewilligung zu verlieren. In den meisten Fällen ist Frauenarmut deshalb äußerlich nur schwer erkennbar. Verarmte Frauen führen ein diskretes Leben. Sie fallen nicht auf – etwa durch Obdachlosigkeit oder Verwahrlosung. Der Preis ist freilich hoch. Viele der Befragten leiden an enormen psychischen Problemen, an Angstzuständen und Depressionen. Sie fühlen sich ständig überfordert: Sie müssen erwerbstätig sein, ihre Kinder erziehen und Familienarbeit leisten. Zugleich ruht die Last sämtlicher Entscheidungen ausschließlich auf ihren Schultern. Auch diese nichtökonomischen Aspekte gehören zum Teufelskreis der Armut.

3. Ein existenzsicherndes Grundeinkommen?

Die Schlußfolgerungen der Caritas-Untersuchung sind eindeutig. Frauenarmut ist ein strukturelles, gesellschaftlich bedingtes Problem. Die wichtigste Ursache dafür bildet die Tatsache, daß die Existenzsicherung der Frauen und ihrer Kinder weitgehend von einem (männlichen) Ernährer abhängig ist. Sowohl Arbeitsmarkt als auch Sozialleistungen bauen auf diesem traditionellen Frauen- und Familienbild auf. Die Eineltern-Familie, die auch in der Schweiz immer häufiger vorkommt, wird von der gegenwärtigen Sozialgesetzgebung kaum berücksichtigt. Alleinerziehende Frauen fallen so zwangsläufig durch sämtliche Maschen des sozialen Netzes. Hinzu kommt, daß die Familienarbeit der Frauen weder gesellschaftlich anerkannt noch existenzsichernd honoriert wird. Vor diesem Hintergrund gewinnt die Rede von der Feminisierung der Armut ihre Plausibilität.
Die Caritas und der Frauenbund verpflichteten sich, die Erkenntnisse der Studie zu diskutieren und daraus die Konsequenzen für ihre weitere Tätigkeit abzuleiten. Erste Forderungen wurden aber bereits formuliert.[9] So heißt es in der Studie unter anderem: „Es ist eine soziale Infrastruktur aufzubauen, die es Frauen und Männern ermöglicht, Familie und Arbeit zu verbinden. Dafür müssen flexiblere, familienfreundlichere Arbeitsstellen geschaffen sowie Zugangserleichterungen für Frauen zu qualifizierten Berufen, Lohngleichheit und Kinderbetreuungs-Einrichtungen realisiert werden. Die spontane Hilfe von Mensch zu Mensch muß gefördert und unterstützt werden, der Zugang zu Hilfeangeboten ist zu erleichtern, Frauen müssen über ihre Rechte und Ansprüche besser informiert werden."
Dem Umbau des Sozialversicherungs-

[9] Vgl. auch: Caritas Schweiz – Schweizerischer Katholischer Frauenbund, Familien-Realität. Diskussionspapier zu familienpolitischen Fragen im Zusammenhang mit Frauenarmut, Luzern 1991.

systems mit der konsequenten Gleichstellung von Mann und Frau sowie mit mehr Flexibilität gegenüber unterschiedlichen Lebensformen kommt also ein zentraler Stellenwert zu. Darüber hinaus förderte die Caritas seit Beginn der neunziger Jahre die Diskussion um die Einführung eines existenzsichernden Grundeinkommens.[10] Ohne die Form seiner konkreten Ausgestaltung zu präjudizieren, tendiert sie zu einem in der Verfassung verankerten, einklagbaren Recht auf ein Existenzminimum. Damit soll zumindest eine teilweise Entkoppelung von Lohnarbeit und Existenzsicherung angestrebt werden. Zudem ginge es darum, Leistungen zu entschädigen, die heute nicht als solche anerkannt bzw. unentgeltlich erledigt werden: Haus- und Familienarbeit, Erziehungs- und Betreuungsarbeit.

Es kommt indessen darauf an, daß die Diskussion um die konkrete Ausgestaltung, die Finanzierung und die politische Durchsetzbarkeit eines existenzsichernden Grundeinkommens vermehrt unter den Aspekten der Dringlichkeit und der Machbarkeit geführt wird. Die Caritas will in dieser Perspektive mit Hilfe einer breit abgestützten Arbeitsgruppe konkrete Modelle der sozialen Sicherung entwickeln.

Christian Döring

Einfach totschlagen . . .

Auszüge aus einem Gesprächsprotokoll mit einem Rechtsradikalen

Was geht in einem jungen Menschen vor, der sich rechtsradikales Gedankengut angeeignet, sich entsprechenden Gruppen angeschlossen und sich grundsätzlich auf gewaltsame Auseinandersetzung mit den Anderen, den Fremden, den Asylanten eingestellt hat? Die Gesprächsnotizen zeigen auf, wie sehr die Herkunft und die Lebenssituation zu solch radikalem Anderssein hinführen können. *red*

„Mit einem Schimmel möchte ich am Strand von Kalifornien in den Sonnenaufgang reiten. Knete hab ich nicht, und deshalb sind alle meine Träume Schäume. Weißt du, das ganze Leben – alles – läuft nur über Knete, und ich hab nichts in der Tasche."

Benny, so heißt der Mann, der heute im Strafvollzug sitzt und im wesentlichen von Träumen lebt. Er sitzt hier im Knast, weil er am 25. August 1992 in Lichtenhagen mit einer Gaspistole auf einen Polizisten geschossen hat. Benny ist stolz darauf, ein Rechter zu sein.

„Na klar hab ich auf die Scheißbullen geschossen, und wenn ich wieder rauskomme, schlag ich sie tot."

Benny hat jede Menge Wut im Bauch. Damals, als Benny noch Bernhard hieß und bei der FDJ Subbotniks mitgemacht hatte, weil das sein mußte wegen des Zeugnisses, da war er noch bei seinen Eltern. Bevor er jetzt in den Knast mußte, wohnte er in Rostock in Abrißhäusern oder mal bei Kumpels.

„Weißt du, wenn man selber keine Bude hat und keine Knete, dann hat man eben Wut. Meine Lehre bin ich los, weil der Betrieb Pleite gemacht hat, und Arbeiten gehen ist Scheiße. 16mal hab ich mich beworben, aber nun ist Schluß, ich kann mir meine Knete auch anders beschaffen."

Benny hat mit der Gaspistole geschossen. Nur noch Gewalt, so meint er, kann ihm weiterhelfen.

„An der ganzen Scheiße hier sind die Kanacker schuld. Sie sollen abhauen, dann reicht's auch für uns Deutsche. Dann haben alle eine Wohnung, alle haben eine Arbeit und genug Knete. Und wenn die Ausländerschweine nicht freiwillig gehen, dann schlagen wir solange zu, bis sie gehen. Oder wir schlagen noch mehr tot."

Benny glaubt nicht an einen Trugschluß in seiner Lebensphilosophie. Für ihn ist dies Realität, Tatsache und muß bis zum bitteren Ende durchgekämpft werden.

„Ich bin nicht für die Vermischung der Rassen. Für unsere Weiber sind wir zuständig. Wir müssen hier endlich gründlich durchgreifen."

Wenn man Benny so zuhört, könnte man ihn mit einem Wahlkampfredner verwechseln. Er hält das für richtig, was er sagt, und vor allem – er tut es auch. Dies ist sicher der

[10] Dokumentiert in: Caritas Schweiz, Existenzsicherndes Grundeinkommen? Tagungsbericht, Luzern 1991; Caritas Schweiz, Die Sicherung der Existenz ist ein Menschenrecht. Die Diskussion um ein existenzsicherndes Grundeinkommen – ein Überblick und weiterführende Überlegungen, Luzern 1992.

große Unterschied zwischen ihm und unseren Politikern.

„Unsere Politiker, das sind doch alles Flaschen, reden und sabbeln in den Tag hinein und kassieren dafür noch die große Knete. Für die sind wir ja doch bloß die Schläger. So einen wie Adolf brauchen wir. Der wußte wenigstens, was er wollte. Der hat nicht gelabert, sondern was geschafft. Da hatte jeder seine Arbeit."

Wie es weitergehen soll, weiß Benny nicht so genau. Wenn er aus dem Neustrelitzer Knast entlassen wird, dann geht er erst mal wieder in die Rostocker Keller, so nennt er die Abrißhäuser. Benny will, daß kein Ausländer mehr in Deutschland lebt. Er meint, wenn das erreicht wäre, dann wären alle Probleme gelöst.

„Na klar, nur der Scheißer wegen bin ich doch im Knast. Ich habe wenigstens gekämpft, die, die richtig in Lichtenhagen wohnen, haben doch nur geklatscht. Ihre Finger haben sie sich nicht dreckig gemacht. Ich habe soviel Wut im Bauch, weißt du? Ich sitze hier und komm nicht raus. Wenn ich rauskomme, schlag ich sie alle tot."

Bestandsaufnahme

Vielleicht mag sich jetzt jemand fragen: Wie kann es möglich sein, daß ein junger Mann von 19 Jahren so geblendet sein kann von einer Ideologie? Wie kann es heute, am Ende des 20. Jahrhunderts, jemand fertigbringen, Menschen auf so direkte Weise zum Töten von „Anderen" aufzufordern? Wie weit muß ein Mensch mit sich selber und mit seiner Umwelt sein, wenn er sich zum Morden anstellen läßt?

An dieser Stelle muß ganz eindeutig gesagt werden: Lichtenhagen und Neustrelitz sind Orte auf ehemaligem DDR-Gebiet. Dieser Satz soll und kann nichts entschuldigen, er soll auch nicht die Meinung aufkommen lassen, daß es Rechte nur in den neuen Bundesländern gibt. Dieser Satz soll aber das Augenmerk auf die meiner Ansicht nach wichtigste Entstehungsursache der jetzigen rechtsradikalen Szene lenken.

Die ehemaligen DDR-Bürger wurden quasi über Nacht von einem Extrem in das andere gestürzt. Nach jahrzehntelanger Bevormundung, dem, wenn auch auf weiten Strecken freiheitsraubenden, Behütet-Sein, müssen sie sich jetzt von einer Sekunde zur anderen mit den neuen Lebensverhältnissen abfinden, anfreunden. Sie müssen sie annehmen und vor allem versuchen, damit leben zu lernen.

Generationen von DDR-Bürgern haben nie etwas anderes erlebt, als ständig bevormundet zu werden. Eigene Entscheidungen waren nie erwünscht; wurden sie dennoch getroffen, lebte man in der ständigen Gefahr, Bekanntschaft mit Stasi-Mitarbeitern zu machen.

Viele, die heute keine Perspektive für sich mehr sehen, die keine Arbeit mehr haben, die nicht das große Geld haben und vor allem die auch die Eltern und Lehrer täglich sehen, die sich zum Teil in Sekundenschnelle angepaßt haben, reagieren mit Aggressionen. Sie sind völlig haltlos, weil alleingelassen, darüber sind sie sauer. Sie finden keine Gesprächspartner, sie haben eben „nur noch Wut im Bauch".

Und in dieser Sekunde tritt wieder einmal etwas typisch Menschliches zu Tage. Es wird jemand gesucht, an dem man seine Wut herauslassen kann, wo man zeigen kann: es ist jemand noch schwächer als ich. Besonders Ausländer und Asylanten, in zunehmendem Maße aber auch Behinderte und eigentlich alle, die anders sind, sind in den Augen vieler die „geeigneten Sündenböcke".

Wie einfach . . .

Wenn ich im Frühling meine Blumen pflanze, dann erwarte ich, daß sie gerade wachsen und viele Blüten bringen.

Tun sie's nicht, kommt es auf den Gärtner an, was weiter geschieht: Vielleicht nimmt er einen Stab und bindet die nicht geradegewachsene Pflanze wieder hoch. Dieser Stab richtet die Pflanze wieder auf und gibt ihr Halt.

Manche Gärtner reißen die krummen, unansehnlichen Pflanzen aus dem Erdboden heraus und werfen sie weg.

Pflanzen sind keine Menschen, aber auch sie wachsen gerade in „Reih und Glied" und fallen als einzelne in einer Gruppe nicht auf, oder sie wachsen schief und fallen „aus dem Rahmen".

Wie einfach das alles klingt, aber wie brutal sieht die tägliche Realität in unseren Gärten aus. Im irdischen Garten und unseren vielen Blumengärten wird täglich gemordet und . . .

Dabei sind wir Menschen, und Gott hat uns „über alles andere gestellt". Denken wir noch daran? Eigentlich könnte alles ganz anders sein.
Wie einfach das alles klingt . . .

Auswege – nicht mehr als Versuche

Wenn man heute rechtsradikalen Jugendlichen begegnet, ist es äußerst schwierig, an Hilfe zu denken. Besucht man sie im Knast, muß man darauf gefaßt sein, auch mal rauszufliegen.
Es gibt heute Jugendliche, die das offene Gespräch miteinander noch gar nicht als Hilfe für sich entdeckt haben, die gar nicht einzuschätzen vermögen, welche Erleichterung es bringen kann, über seine derzeitige Situation offen in Gesprächen zu erzählen. Wenn sie es allerdings einmal entdeckt haben, dann reden sie zunächst wie ein „Wasserfall". Dies ist sehr wichtig.
Wenn sie dann im zweiten Schritt auch noch bereit sind, anderen zuzuhören, andere Meinungen neben der ihrigen stehenzulassen, dann haben wir es mit bereits freien angebundenen Menschenpflanzen zu tun.
Diese letzten beiden Absätze sind in der Realität am schwersten zu meistern. Manchmal dauert es Wochen, Monate oder auch Jahre. Man wird auch die Erfahrung machen müssen, daß viele ganz einfach „nicht wollen". Für mich heißt dies allerdings: daß sie in ihrer jetzigen ganz konkreten Lebenssituation nicht anders können.
Ich gehe in diesem Beitrag ganz bewußt nicht auf die Gesellschaft ein, in der wir Menschen nun einmal leben müssen. Oftmals werden Jugendliche zu Straftätern, weil die Gesellschaft es nicht geschafft hat, sie davor zu bewahren. Wir Menschen sind diese Gesellschaft, und deswegen rede ich lieber von uns Menschen. Wenn wir Menschen mehr menschlicheres Interesse an den sogenannten Anderen zeigen würden, wieviel könnte da bewegt werden! Wie schnell könnten wir entdecken, daß unser Leben viel reicher und bunter werden würde, wenn wir die Anderen wirklich in unsere Gesellschaft hineinlassen würden.
Leider läßt die Gesellschaft – oder wir Menschen (?) – dies zur Zeit sehr oft nicht zu, und deshalb gibt es so viele Andere, Haltlose, die sich Sündenböcke suchen müssen, um ihren Frust über diese Gesellschaft loszuwerden. Nur bei uns Menschen liegt es, ob wir weiterhin eine Menschenklasse neben uns haben wollen, die wir „mal gar nicht sehen, mal als unnütz bezeichnen oder mal auf sie einschlagen, weil sie ja sowieso immer Schuld haben".

Schlechte Erfahrungen

Manchmal kommen unsere Gespräche ins Stocken. Zeitweilig läuft nichts mehr. Benny fühlt sich scheinbar wohl in der Rolle des brutalen Schlägers.
„Weißt du, gleich nach der Maueröffnung war ich oft bei meiner Tante in Hamburg. Nicht der Tante wegen, die Alte ist doof, aber sie hatte eine ganz süße Katze. Wir haben stundenlang miteinander gespielt. Als die Katze Junge bekam, wollte ich gern eins abhaben. Als ich dann kam, hatte meine Tante alle töten lassen. Dann bin ich ins Tierheim gefahren und hab mir meinen Bernhard geholt, einen kleinen, noch ganz jungen Terrier. Das war der schwächste Typ da. Ganz allein saß er in der hintersten Ecke des Zwingers. Da hab ich dann zu ihm gesagt: ‚Na, du armes Schwein, hast wohl auch keinen mehr, was? Dann komm man mit . . .'"
Benny erzählt noch lange. Ich höre Sehnsucht nach Bernhard heraus. Bernhard nannte er seinen Hund, und Bernhard haben ihn seine Eltern einmal taufen lassen. Heute wollen sie von ihm nichts mehr wissen. Und Benny – er mag seine Eltern auch nicht mehr.
„Wer seinen Sohn rausschmeißt, der kann nicht verlangen, daß der seine Eltern liebt. Ich mag die Menschen nicht mehr. Für die sind wir doch bloß alle die Schläger, und wer mag mich denn schon? Niemand!"
Für Benny ist alles gelaufen. Hoffnungsschimmer gibt es in seinen Augen nicht mehr. Das so berühmte Licht am Horizont kann er nicht entdecken. Irgendwann einmal hat Benny erzählt, daß er mit einem weißen Pferd am Strand von Kalifornien in den Sonnenaufgang reiten möchte. Jetzt erinnere ich ihn wieder daran. Benny schaut mich an. Seine Augen werden naß, schnell dreht er sich um . . .
„Glaubst du, ich find das alles okay? Aber was soll ich denn machen? Ich finde alles zum Kotzen. Tun kann man ja doch nichts, und zuhören kann auch keiner."

Praxis

Norbert Hintersteiner

Die unvertraute Andere, der fremde Vertraute

Gespräche islamisch-christlicher Ehepaare im Rahmen dialogischer Praxis in Hallein/Österreich

Im folgenden wird von den Bemühungen berichtet, in einer Stadt mit einem großen Ausländeranteil, davon besonders vielen muslimischen Türken, Schritte dialogischer Praxis anzuregen, um dem Anliegen einer vorurteilsfreien Begegnung etwas näherzukommen. Dies gelang über religionsverschiedene Ehepaare, die sich jetzt regelmäßig treffen und aus deren Gesprächen Aussagen über die verschiedensten Probleme wiedergegeben werden. *red*

„Vorurteilsfreie Begegnung mit Muslimen voraussetzen oder gar postulieren zu wollen, hat sich als realitätsfern und illusorisch erwiesen. Europäische Christen erfahren Muslime als Angehörige einer anderen Nation, einer anderen Sprachgruppe, einer anderen Kulturgemeinschaft, einer anderen sozialen Schicht und schließlich auch einer anderen Religion."[1] Abgesehen von manifesten politischen, gesetzlichen, sozialen, psychologischen Barrieren und Konflikten, prägen religiös-kulturell bedingte Wertvorstellungen Grenzmuster, Hemmschwellen und Möglichkeiten der Begegnung mit den Fremden bzw. Anderen und des Zusammenlebens von Menschen unterschiedlicher Kulturen auch in einer Stadt wie Hallein in Österreich. Die vielfältige konkrete Einübung in ein umsichtiges Bewußtsein darüber wird auch eine Voraussetzung sein für Kirchengemeinden und PastoralarbeiterInnen, wenn sie pastorale Schritte zu interkulturellen bzw. interreligiösen Entwicklungs- und Animationsprozessen in ihren eigenen Reihen sowie in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit setzen möchten.

Erste Basisbildungsprozesse auf sozialpolitischem und kulturellem bzw. religiösem Hintergrund versuchten in den letzten Jahren diesbezüglich ein Klima des differenzierteren gegenseitigen Wahrnehmens und Schritte dialogischer Praxis anzuregen, vor allem in von verschiedentlicher kirchlicher und politischer Öffentlichkeit motivierten und durchgeführten Prozessen mit Betroffenen: dreimonatiges „Soziales Seminar" mit einem Schwerpunkt „Situation der AusländerInnen in Hallein", „Frauen begegnen Frauen" (Fest von türkischen, jugoslawischen und österreichischen Frauen), Filmprojekte wie „Ausländerintegration am Beispiel Hallein" sowie ein Schulfilm „Zu Gast bei Freunden: Islam"[2], Sprachkurse „Türkisch–Deutsch", Diskussionsprozesse um einen „AusländerInnenbeirat" in der Stadtgemeinde, Vorbereitung eines Ausbildungskurses für interkulturelle Animation in Betrieben und Arbeitswelt und das jährliche Stadtfest, an dem die TürkInnen an einem Tag ein Kulturprogramm gestalten und die Plätze der Stadt betanzen. Sicher sind das nur Anfänge, wenn man sich die Vollzüge der „Grenzkonzepte" Ausländer- bzw. Fremdenfeindlichkeit auf der einen Seite und Wohn- und Lebenskolonien auf der anderen Seite vor Augen hält.

Die Stadt Hallein dürfte nach offiziellen Angaben (Stand 15. 02. 1993) die verhältnismäßig meisten Muslime von den österreichischen Städten haben: von den 19.643 EinwohnerInnen (davon sind 3.136 AusländerInnen, d. i. 15,9% der Bevölkerung) haben 1.411 „islamisch" als Religionsbekenntnis angegeben (7,2%; vgl. dazu evangelische ChristInnen 5,6%). Die Haupther-kunftsländer islamischer Gastarbeiter(familien) in Hallein sind die Türkei (1.114), das ehemalige Jugoslawien (295) und kaum die nordafrikanischen Länder (2). Diese Situation prägt auch Bild, Leben und Plätze der Stadt mit. Ihr öffentliches religiöses Leben gestalten Muslime in derzeit zwei (ehemals drei) Moscheen (Gebetsräume). Trotz vielfältiger Wohnungs-, Arbeits-, Sozialprobleme sowie ghettoisierender kultureller und sprachlicher Barrieren geschieht im Alltag unter Muslimen und ChristInnen von Hallein ein meist unreflektierter „Dialog des Lebens". Dies bewußtgemacht, brachte im Pastoralteam die Notwendigkeit, Überle-

[1] *Barbara Huber,* Kirchengemeinden und ihre muslimischen Nachbarn, in: ThPQ 140 (1992), 358.

[2] Vgl. *Karl Essmann,* Das Leben der Moslems in Familie und Schule, ebd. 366–374.

gungen für Religionsgespräche bzw. eine dialogische Praxis anzustellen.

Ersten Begegnungen und Gesprächen mit den Leitern der drei islamischen Gemeinden im Jahre 1991/92[3] folgte im Jänner 1992 in Zusammenarbeit mit der Kontaktstelle für Weltreligionen der Österreichischen Bischofskonferenz ein ganztägiger Studientag für etwa 40 MultiplikatorInnen des öffentlichen, politischen und kirchlichen Lebens zum Thema: „Religionen mühen sich um Verständnis: Islam und Christentum". Zwar wurde durch die Teilnahme von einigen Muslimen und islamischen Religionslehrern dieser öffentliche Schritt wahrgenommen, doch blieb eine Antwort der islamischen Gemeinden weitgehend aus. Der von beiden Seiten geäußerte Wunsch einer interreligiösen Gesprächsgruppe fand wohl aufgrund von Ängsten, gegenseitiger Vorurteilsbeladenheit und Unkenntnis der je anderen Kultur bzw. Religion keine Realisierung.

Erst auf persönlicher Lebensebene stattfindende vertrauensbildende Prozesse führten dazu, daß ein mittlerweile zum Freund gewordener islamischer Religionslehrer von Hallein und ich als christlicher Pastoralarbeiter uns nach möglichen Orten tiefer islamisch-christlicher Begegnung im „Dialog des Lebens" fragten. Wir entschieden uns, mit unserer Frage auf die Suche zu gehen bei „muslimisch-christlichen Ehepaaren"[4].

Mit einem uns beiden bekannten religionsverschiedenen Ehepaar, von Beruf Automechaniker und Lehrerin, tauschten wir unser Anliegen aus. Von unserem Interesse für sie und unserer Zuwendung angeregt, begann unter dem Motto „Religion – deine und meine" unter uns ein Gespräch: Von neuem versuchten sie sich ihrer religiösen Herkunft zu vergewissern, über die gemachten Erfahrungen und Verständigungen hinsichtlich Kultur und Religion des/der Anderen nachzudenken. So kam es dazu, daß sie die Einladenden wurden für andere ihnen bekannte muslimisch-christliche Paare. Auf „neutralem Platz", in der Arbeiterkammer, trafen sich so im November 1992 mit Neugier und Vorsicht erstmals sechs Paare (meist ArbeiterInnen) zum Kennenlernen und Austausch: aufgeregtes Erzählen über ihre verschiedensten Erfahrungen, Bereicherungen und Konflikte aufgrund bzw. in ihrer religionsverschiedenen und bikulturellen Ehe. Und: die gemeinsame Anwesenheit von Repräsentanten von Islam und Christentum und die dialogbereite Gesprächsmöglichkeit wurde als wohltuende Neuheit erlebt. Dieser angeregte Austausch führte dazu, daß wir über das Stadtamt die Versendung einer in Türkisch-Deutsch verfaßten Einladung an alle in der Stadt registrierten muslimisch-christlichen Ehepaare bewerkstelligten. Obwohl das Stadtamt Hallein nur von acht registrierten Paaren weiß, wußten wir zusammen von fünfzehn.[5]

In monatlichen Treffen kam es zum weiteren Austausch über gemachte Erfahrungen mit Religion und Religionsvertretern, über Stellenwert und Einschätzung religionsverschiedener Ehen in den beiden Religionen Islam und Christentum, über das Verhältnis von Kultur und Religion, über bestimmte Themen der jeweiligen Religion, über die Rollenbilder in den Beziehungen aufgrund ihrer religiösen Traditionen, über Ängste, Möglichkeiten und Konflikte in einer bikulturellen Ehe, über Bereicherungen und Behinderungen (bzw. Verhinderungen) durch die Religion des/der Anderen, über die Schwierigkeit der religiösen Kindererziehung usw.

Im folgenden sollen Aussagen aus teilnehmerorientierten Protokollen fragmentarisch Aspekte aus dem Leben und Gespräch der muslimisch-christlichen Ehepaare veranschaulichen:

„Es ist festzuhalten, daß die Traditionen und Schriften der Religionen die Bildung einer islamisch-christlichen Ehe nicht in glei-

[3] *Richard Schwarzenauer,* Erste Begegnungen zwischen Muslimen und Christen in Hallein, in: Ökumenische Informationen Salzburg 7 (1992), 24 f.

[4] Motiviert von diesbezüglichen Erfahrungen in Frankreich: vgl. die Prozesse der Groupe des Foyers Islamo-Chrétiens – Bayod, Ghislaine et Hocéine, Accueillir la difference au sein des couples islamo-chrétiens (unveröffentlicht); sowie von der Lektüre von Manuskripten theologischer Prosa, die die Liebe einer Muslima und eines Christen vor dem Hintergrund der Religionsgemeinschaften zum Thema hat: *Ulrich Schoen,* Der sechste Zug (unveröffentlicht).

[5] Zur Problematik einer statistischen Erfaßbarkeit von christlich-islamischen Ehen s. *B. Huber,* Die christlich-islamische Ehe. Aus der Praxis Erfahrungen für die Praxis, Cibedo-Texte 22 (1984), 22 ff.

cher Weise verstehen. Während die katholische Hierarchie nach außen hin Reserviertheit zeigt, so sicherlich nicht aufgrund ihrer Schriften. Anders im Islam: die Heirat einer Muslima mit einem Nichtmuslimen ist in einer Sure untersagt. Wenngleich neuere theologische Schulen sagen, daß das Verbot nicht absolut ist und das Wichtigste, daß er gläubig ist, so ist die islamische Tradition streng gegen diese Art der Verbindung. Daher bleibt für eine Muslima die Schwierigkeit, nicht anders leben zu können, als nur ihrem Gewissen vor Gott zu folgen – trotz aller Verbote. Für eine Muslima kommt in fast allen Fällen, zumindest am Beginn einer religionsverschiedenen Ehe, ein entscheidender Konflikt mit der Familie, der mitunter sehr schmerzhaft ausgetragen wird."

„Abgesehen von den Widerständen und Ängsten der betreffenden Familien, die es zu beruhigen gilt, war das Verstehen der Familie des/der Anderen für alle eine erste Schwierigkeit, weil der Dialog aus linguistischen Gründen nicht immer möglich ist. Aber das Wichtige entzieht sich den Wörtern, und es findet sich immer eine Person (nicht unbedingt der Partner), die es übernimmt, eine Verbindung zwischen dem/der Fremden und dem laufenden Gespräch herzustellen. Nur wenige der österreichischen PartnerInnen beherrschen die türkische Sprache. Dennoch ist es den meisten wichtig, regelmäßig die Schwiegerfamilie zu besuchen."

„Die islamisch-christlichen Paare nehmen fast immer die Eßgewohnheiten, die Rezepte des/der Anderen an, zusätzlich zu den eigenen, und integrieren im Wohnraum Elemente des Schmuckes und der Dekoration vom Land des Anderen, seien sie religiöser Art oder nicht."

„Natürlich ziert sich die Toleranz im religiösen Bereich fast immer, und im allgemeinen geht der Muslim in die Moschee und die Christin in die Kirche. Man muß dennoch erkennen, daß eine regelmäßige Ausübung des Glaubens nicht gerade gängig ist, auch nicht für die katholische Partnerin – die zu oft als einzelne, und nicht als Element eines christlich-islamischen Paares gesehen wird, woraus ein unvermeidbarer Schmerz entsteht. Fast immer werden die religiösen Botschaften der beiden Gemeinschaften alleine vertieft oder als Paar zu Hause, wo die Bibel neben dem Koran steht. Und die Feste der beiden Gemeinschaften werden ebenso in der Familie gefeiert. Wenngleich die kleineren islamischen Feste aufgrund des wenig unterstützenden soziologischen Kontextes und manchmal auch aufgrund des Fehlens des islamischen Kalenders auf dem Land häufig vergessen werden."

„Kündigt sich ein Kind an, ist die Wahl des Vornamens nicht immer einfach. Meistens ist es ein islamischer Vorname mit okzidentalem Wohlklang, der gewählt wird. Manchmal wird ein zusammengesetzter Vorname bevorzugt, wovon jede Komponente einen der beiden Ursprünge ausweist. Das hat den Vorteil der Geschmeidigkeit in der Namensnennung des Kindes in der Familie, bei Freunden, bei sozialen Kontakten und für das Kind selbst."

„Soll man an die Taufe, an die Beschneidung denken, solange die Kinder klein sind? Während die Beschneidung tatsächlich ein rein sozialer Akt ist (ein Zeichen der Herkunft aus einer bestimmten Gesellschaft) und keinesfalls eine Verpflichtung im Herzen, so ist das nicht der Fall bei der Taufe. Diese ist eine Verpflichtung im Inneren der christlichen Gemeinschaft. Zudem kann sie gleich welchen Alters vorgenommen werden. Daraus folgt, daß das islamisch-christliche Paar fast immer die Taufe ausschließt. Aber nicht die Beschneidung, die nicht den Aspekt der katholischen Überzeugung beeinträchtigt (Jesus war beschnitten) und die meistens eine ganz besondere Freude für die türkische Familie darstellt. Manche Paare haben es dennoch vorgezogen, ihren Söhnen jedes nutzlose Leid zu ersparen."

„Im allgemeinen macht das Kind schon sehr bald Bekanntschaft mit dem entfernten Land, das es meist in der ersten Zeit idealisiert (es ist das Land der Ferien), und mit der großelterlichen Familie, wo es im allgemeinen sehr verwöhnt wird (es ist nur für so kurze Zeit da)."

„Zu Hause, wenn die Eltern von Geburt an die Zweisprachigkeit angestrebt haben, entwickelt sich das Ungleichgewicht von dem Moment an, in dem das Kind in die Schule kommt, um so mehr, als es meist unmöglich ist, die Sprache des nichtokzidentalen Partners in der Schule zu lernen."

„Schon bald stellt sich dem Paar das Problem des Was und Wie im Glauben. Jedes

Paar hat die Überzeugung, daß sich der Glaube nicht als solcher wecken läßt. Aber die Eltern haben die Aufgabe, ihre Kinder für den Glauben zu wecken. Das Wachrufen für den Islam ist schwierig in einem nichtislamischen Milieu, weil in der islamischen Gemeinschaft kein Katechismus existiert. In den islamischen Ländern taucht das kleine Kind ein in ein islamisches Bad und kann es ganz in sich aufnehmen. Dies durch einen einzigen islamischen Paten zu vermitteln, ist eine sehr schwierige Aufgabe, und die wenigen Tage im islamischen Land sind nicht ausreichend. Den Glauben lernen die Kinder meist von zwei Religionen, in zwei Sprachen kennen."

„Ist ein Haushalt bikulturell, ist es ein wichtiger Punkt, keine Synthese der zwei Religionen zu machen, sondern sie zu nehmen, wie sie sind. Jeder Partner spricht zu seinem Kind von Gott gemäß der eigenen Sensibilität. Zu Hause haben manche ein gemeinsames Gebet eingeführt, normalerweise einmal pro Woche. Um ihren Kindern die Atmosphäre zu vermitteln, die in islamischen Ländern für religiöse Feste herrscht, fahren manche zur Zeit des Ramadan oder Kurban ins islamische Land. Das Kind wird durch diesen direkten Kontakt bereichert. Alle betonen den Vorteil der Wahl für eine Religion des/der heranwachsenden Jugendlichen gegenüber dem Verbleiben in einer Unbestimmtheit. Eine unvermeidbare Klippe ist es dann, dem Kind alltäglich zu verstehen zu geben, daß es frei ist, sich auch für die Religion des/der Anderen zu entscheiden, und daß es auch dann Anliegen bleibt, dem Kind auf dem eingeschlagenen Weg zu helfen. Hier zeigt sich, wie Überlegungen sehr ideal sind und manches Leid sehr tief ist."

„Wir können uns die Frage stellen, auf welche Art unsere Kinder die zweifache kulturelle und religiöse Zugehörigkeit ihrer Eltern erleben. Widersprüchlichkeiten ausfindig zu machen ist vielleicht schwierig für ein Kind, aber um so dynamischer. Häufig sind es unsere Kinder, die im Laufe ihrer Schulzeit die Themen, die vom Islam, von den islamischen Ländern handeln, wählen. Und das ist für sie eine Möglichkeit zur Vertiefung. Unsere Kinder sind sehr viel sensibler gegenüber Ungerechtigkeiten, gegenüber Akten der Diskriminierung und des Rassismus als ihre Kameraden. Ihr Leben lang stellen sie und stellen sie sich die Frage, fühlen sie sich reich aus zwei Zivilisationen, aus zwei Kulturen und haben im allgemeinen kein Identitätsproblem."

Gemeinsame Traditionsentdeckungen

In den Monaten bisher haben uns die Ehepaare nicht nur das Angeregtsein zu einem neuen Nachdenken über die Bedeutung von Religion, sondern Ermutigung zu neuen jeweiligen religiösen Traditionsentdeckungen bestätigt; gemeinsame Traditionsentdeckungen: Um durch Austausch, Nachfragen und Wissensaneignung über Religion und Kultur des Partners/der Partnerin ein vertieftes Verständnis voneinander zu gewinnen und eine religiöse Praxis zu versuchen, in der der Dialog mit der unterschiedlichen religiösen Tradition des/der Anderen lebt. Vor allem jene haben das geäußert, die sich aufgrund der erfahrenen Intoleranz der Religionen in ihrer traditionellen Form in eine säkularisierte Lebenspraxis gerettet haben, um das Glück ihrer Liebe leben zu können.

Mein islamischer Freund und ich bekamen recht: in den liebenden GrenzgängerInnen finden wir in aller Menschlichkeit Botschafter der Kulturen und Religionen.

Die Arbeit von und mit islamisch-christlichen Paaren enthält die Chance für PastoralarbeiterInnen und Kirchengemeinden, daran zu lernen:

1. Das Wissen über die eigene Religion bzw. die Religion des Anderen ist sehr gering, deshalb kann man sich gemeinsam auf den Weg machen.
2. „Was christlich ‚Tradition' des Glaubens bedeutet, ist so lange nicht voll erfaßt, solange der Glaube sich nicht in seinen vielfältigen inkulturierten Formen und in seinen vielfältigen Kommunikationen mit anderen Religionen neu findet."[6] Das hat Auswirkungen, wie Ereignis und Möglichkeiten des interreligiösen Dialoges im allgemeinen und in islamisch-christlichen Ehen im besonderen für die eigenen Traditionsprozesse eingeschätzt werden.

[6] *Siegfried Wiedenhofer*, Der abendländische Traditionsbegriff in interkultureller und interreligiöser Perspektive. Eine methodologische Vorüberlegung, in: *Kessler–Pannenberg–Pottmeyer* (Hrsg.), Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie. Festschrift für Max Seckler zum 65. Geburtstag, Tübingen 1992, 498.

3. Die Kirche und ihre Ausbildungsorte täten gut daran, a) PastoralarbeiterInnen ein differenziertes Wissen vom Islam und seinen Glaubensvollzügen zu vermitteln sowie in interkultureller theologischer Beratung (cross-cultural counseling) und Animation zu qualifizieren; b) an deutschsprachigen pastoralen Handreichungen in Hinblick auf islamisch-christliche Ehen zu arbeiten.[7]

Weitere Literaturhinweise:
Erika Fingerlin – Michael Mildenberger (Hrsg.), Ehen mit Muslimen: Am Beispiel deutsch-türkischer Ehen, Frankfurt 1983, 51–58; *Beatrice Hecht-El Minshawi,* Wir suchen, wovon wir träumen. Zur Motivation deutscher Frauen, einen Partner aus dem islamischen Kulturkreis zu wählen, Frankfurt 1988; *Heidemarie Pandey,* Deine Werte – Meine Werte: Kulturelle Unterschiede und ihre Wirkungen in der bi-nationalen Familie, in: IAS Bulletin 41 (1990), 1–4; *Ulrich Schoen,* Ehen zwischen Muslimen und Christen, in: *F. Hasselhoff,* Ökumene in Schule und Gemeinde, Stuttgart 1971, 303–309; *Werner Wanzura,* Katholisch-islamische „Mischehen": Problematik und Seelsorge, Pastoralblatt 42 (1990), 10–17; *Rosi Wolf-Almanasreh,* Mein Partner oder meine Partnerin kommt aus einem anderen Land: Interethnische Ehen, Familien und Partnerschaften: Ein Wegweiser für die Selbsthilfe, in: IAF, Frankfurt 1986.

Ruth Zenkert

Zusammenführung von „bürgerlichen" und „ausgeschlossenen" Jugendlichen

Das Jugendhaus der Caritas in Wien

Nach dem Beispiel des Apostels Paulus, der viele Grenzen zu Anderen hin – zu den Heiden, zu den Frauen u. a. – übersprungen hat, sucht die Autorin dieses Erfahrungsberichtes, die Grenzen zwischen christlich sozialisierten, gutbürgerlichen Menschen und obdachlosen, haftentlassenen, drogensüchtigen jungen Männern zu überwinden. Dies scheint im Jugendhaus der Caritas in Wien in beispielhafter Weise zu gelingen. „Die Grenzerfahrungen . . . verdichten sich zu einer Spiritualität, die uns ganz ja sagen läßt zu einem spannenden Leben an den Grenzen." *red*

Als eines von fünf Kindern bin ich in meiner Familie behütet aufgewachsen und einer Welt begegnet, die gesund und wohlgeordnet war. Meine Eltern haben mich in die Kirche hineingeführt. Die täglichen Tisch- und Nachtgebete, das Kreuz an der Wand, die Sakramente, die Messe am Sonntag und viele kleine Zeichen im Alltag machten mich mit einem Gott vertraut, der mich heute trägt, liebt, herausfordert und befreit von den Fesseln der Welt. So ist für mich die Kirche ein Ort, wo ich zu Gott finde, seine Geborgenheit und die Gemeinschaft mit Menschen erfahre.

Aber ich wurde auch in eine Kirche hineingeboren, in der die Fragen nach Gleichwertigkeit und Selbstverständnis der Frau immer heftiger werden. Ich möchte es anderen überlassen, auf die vielen Irrtümer und Machtkonflikte und verfahrenen Positionen näher einzugehen. In der Bibel hat die Frau eine große und für die Heilsgeschichte entscheidende Rolle. Trotzdem werden häufig Bibelstellen aus dem Zusammenhang gerissen und falsch interpretiert. Zum Beispiel der Vorwurf gegen Paulus, ein Frauenhasser zu sein, weil er schreibt, daß sie in der Versammlung schweigen sollen (1 Kor 14,34). Übersehen wird dabei, daß es für Paulus – ganz im Gegensatz zu den Normen seiner Zeit – selbstverständlich war, daß Frauen Zutritt zur Versammlung haben und reden durften. Auf diesem Hintergrund sind seine Aussagen zu lesen. Wohin er kommt, spielen Frauen eine entscheidende Rolle, zum Beispiel wohnt er im Haus der Lydia in Philippi (Apg 16,15). Gerade dieser Paulus hat mich gelockt, so wie er an die Grenzen zu gehen und sie zu überschreiten. Grenzen sind gut und notwendig, sie müssen von Institutionen gesetzt werden, damit sie ihren speziellen Aufgaben gerecht werden können. Auch die Kirche ist eine Institution – aber mit dem einzigartigen Merkmal, daß wir durch Jesus eine Offenheit und Weite bekommen, die nicht an Statistiken und vorprogrammiertem Denken, nicht an nur weltlichen Maßstäben haften. Die Kirche darf „himmlische" statt weltliche Dimensionen voraus-

[7] In dieser Hinsicht kann die pastorale Handreichung der Deutschen Bischofskonferenz, weniger aufgrund der Herausarbeitung des pastoralen, theologischen Stellenwertes islamisch-christlicher Ehen im Horizont dialogischer Praxis des Glaubens, jedoch für die Praxis als erster beachtenswerter und hilfreicher Schritt bezeichnet werden. Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Christen und Muslime in Deutschland. Eine pastorale Handreichung, Arbeitshilfe 106 (1993), Bonn 1993, 43–60.

setzen, weil sie mit Gott rechnen darf. Sie hat den Auftrag, Grenzen und Mauern zu überspringen.

Paulus hat Texte geschrieben, die heute dort, wo es um Grenzüberschreitungen oder neue Grenzerfahrungen geht, wieder lebendig werden. Er hat als Grenzgänger in gegensätzlichen Welten gelebt, die er miteinander versöhnen wollte. Er war den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche, den Schwachen ein Schwacher. Sein Name ist *Scha'ul*, ihn hat er sein ganzes Leben dann getragen, wenn er im jüdischen Milieu lebte. Das Besondere an seiner Sendung ist, daß er in das griechisch-römische Weltreich hinausging und dort eine alternative Schule gegründet hat. In den Großstädten hat er Menschen zusammengeführt, damit sie im Teilen des Lebens, in der gegenseitigen Anerkennung und Hilfe eine Alternative zu den damaligen Problemen finden. Es ist ihm gelungen, den Glauben an den einen Gott aus der jüdischen in die ihr fremde moderne griechische Kultur zu bringen. Seine Leistung liegt darin, daß er die Spannungen und Widersprüche in seiner eigenen Person – als Jude – ausgehalten hat. Er hat Grenzen überschritten, weil er die Botschaft vom befreienden Gott Israels weitertragen wollte. Eine Lebensberufung, die mich angesteckt hat.

In meinem Beruf als Programmiererin war ich unzufrieden. Ich sehnte mich nach mehr. Ich war auf der Seite der Satten, Reichen, die scheinbar alles haben, und fühlte mich zu den Armen, Fragenden, Suchenden gezogen. Ich wollte – als Reiche – zu den Armen. Nach der Bibelschule in Israel studierte ich Religionspädagogik und wurde dann Mitarbeiterin im Jugendhaus der Caritas in Wien (JUCA). Schnell bin ich in die Gemeinschaft hineingewachsen, seit fünf Jahren bin ich im JUCA die Leiterin. Das JUCA beherbergt obdachlose, haftentlassene, drogensüchtige junge Männer und gleichzeitig junge Menschen aus sogenanntem bürgerlichen Milieu unter einem Dach. Wir leben hier alle an den Grenzen. Obdachlose berühren die Welt der guten gesunden Familien, und die behüteten Jugendlichen kommen mit den Süchtigen, Verlassenen, Einsamen in Kontakt – die Grenzen werden überschritten. Durch diesen Austausch werden beide Seiten gesund: Sie finden Sinn in ihrem Leben und bereichern sich gegenseitig.

In der Bewältigung des gemeinsamen Alltags besteht die Resozialisierung. Wir arbeiten, essen und beten miteinander. Oft muß ich den Neuankömmlingen beibringen, wie sie ihr Zimmer einrichten und sauberhalten, wie man ein Bett macht, die Waschmaschine bedient, den Boden aufwischt, ein Hemd bügelt, die Hosen flickt, die Fingernägel schneidet. In den kleinen unscheinbaren Momenten und Worten zeigen wir einander die Ernsthaftigkeit unserer Lebensgemeinschaft. Wenn Christian morgens in die Arbeit geht, braucht er jemanden, der ihm aus dem Fenster winkt; wenn er heimkommt, muß er erzählen, was alles passiert ist. Mario geht am Abend nicht ins Bett, ohne mir gute Nacht zu sagen. Für viele ist es das erste Mal, daß sie an ihrem Geburtstag gefeiert werden. Zu den schönsten Tagen im Jahr gehört der Weihnachtsabend, an dem wir alle spüren, daß wir eine große Familie sind.

In ihren Lebensgeschichten und in der Gesellschaft sind unsere Schützlinge immer die Verlierer, weil sie schwach sind. Darum brauchen sie einen Ort, an dem nicht Macht und Stärke herrschen. Bei uns siegen Liebe und Charme. Werner ist ein breitschultriges Schwergewicht. Er kommt hin und wieder betrunken nach Hause; dann fürchtet man sich leicht vor ihm, weil er alle bedroht. An solchen Abenden ist es mir immer nur mit Zärtlichkeit und Wärme gelungen, ihn in sein Bett und zur Ruhe zu bringen. Wenn ich ihn an der Hand führe und ihm sage, daß er schöne Augen hat, dann muß er plötzlich nicht mehr beweisen, daß er der Stärkste und Beste ist. Ich habe das „Glück", daß ich den Schützlingen körperlich meistens nicht gewachsen bin. So lösen wir die Konflikte durch meine Schwachheit oft sanft und friedlich. Und oft schon hat ein Schützling die Faust gegen einen anderen zurückgezogen, um mir einen Gefallen zu tun – damit hat er letztlich sich selbst gerettet. Noch etwas: Ich kann mit einer Tatsache umgehen, die unseren Alltag prägt. Diese Tatsache ist, daß die Gescheiterten kaum eine Chance haben, endgültig in eine bürgerliche Existenz zurückzukehren. Die Frage nach dem Erfolg ist hier zerstörend, es geht vielmehr um das tägliche Ertragen und Aushalten des Elends und um den neuen Anfang.

Unsere Gemeinschaft bildet sich aus den verschiedenen Begabungen. Da ist die Not

von Menschen und dann die Sehnsucht der anderen, diese Not zu verändern. Der Wunsch, gemeinsam zu beten und mit der Kraft dieses Glaubens auf heutige Zeitfragen zu antworten oder eine neue Gemeinschaft zu erfahren, hält uns aufrecht. Was aber unser Haus lebendig macht, ist die Begegnung von gescheitertem und normalem Leben, von Not und Sehnsucht nach Mitarbeit. Es ist die Sehnsucht, Ausgrenzungen und Belastungen zu verändern, die unsere Gesellschaft prägen und denen wir ohnmächtig gegenüberstehen. Gerade unter dieser Rücksicht erlebe ich die Liturgie in unserem Haus als Mitte meines Lebens. Wir beten zusammen das tägliche Stundengebet, wir feiern jeden Tag zusammen die Messe. Bei dieser Feier werden alle, die da sind, aktiv. Das Gebet sind vor allem unsere Sorgen und unser Dank, die Mitarbeiter und Schützlinge vor Gott bringen. Die wilden Burschen von der Straße verwandeln sich beim Ministrieren in Gottesdiener, in Engel. Rauchige Stimmen erheben sich zum Gesang, es spielt keine Rolle, ob und wie falsch gesungen wird. In unsere Kapelle kommen viele zum Weinen, aus Verzweiflung oder aus Glück, und dann kommt auch die Freude, die uns zum Lachen bringt. Ich erlebe unser Haus als einen Ort, an dem die Seite des Gefühles, der Religion, der Liturgie die Mitte ist. Hier fühle ich mich wohl.

Die Grenzerfahrungen sind uns immer bewußter und unentbehrlicher geworden. Sie verdichten sich zu einer Spiritualität, die uns ganz ja sagen läßt zu einem spannenden Leben an den Grenzen. So haben wir im JUCA die Scha'ul-Schule gegründet. Sie ist eine paulinische Bibelschule und Lebensgemeinschaft, die uns ermutigt, dorthin zu gehen, wo die Not am größten ist und wo andere nicht hingehen können. Wie Paulus, der Weltbürger und Grenzgänger, ist unser Ziel, mit den anderen zu leben, um sie den einen Gott erfahren zu lassen. Wo Grenzen überschritten werden, geschieht auch heute Heilung und Versöhnung. Im Leben des Paulus war die Zusammenführung von Sklaven und Freien, von Griechen und Juden, von Frauen und Männern aktuell. Heute geht es um die Zusammenführung von Menschen, die eine Heimat haben, und solchen, die obdachlos, ausgeschlossen oder krank sind. Das geschieht im Jugendhaus der Caritas, und ich bin täglich dankbar, daß ich an diesen Grenzen leben und wachsen kann.

Willi Riemer

Kirchenasyl im Rechtsstaat?

Von den Vorurteilen gegen die „Zigeuner" zur Freundschaft mit Roma-Familien

In Österreich kündigen führende Caritasleute und sensible Politiker im Sommer 1993 an, bedrohte Asylwerber verstecken zu wollen bzw. sie untertauchen zu lassen. In Deutschland hat man es in jüngerer Zeit mit der alten Tradition des Kirchenasyls versucht. Der Autor beschreibt, wie die Katholische und die Evangelische StudentInnengemeinde in Münster über längere Zeit erfolgreich sich für von der Abschiebung bedrohte Roma-Familien eingesetzt haben. red

„Seit heute, 01. 04. 1992, gewähren wir, die Evangelische und Katholische StudentInnengemeinde in Münster, zwei Romafamilien Kirchenasyl. Die beiden Familien sind akut davon bedroht, in das ehemalige Jugoslawien abgeschoben zu werden. Da ihnen der Aufenthalt in Deutschland verwehrt wird, haben sie momentan keine rechtliche Möglichkeit mehr, hierzubleiben. In ihrer Not bieten wir ihnen in unseren Gemeinden eine Zuflucht an, weil die staatlichen Organe nicht mehr bereit sind, die gleiche Menschenwürde für alle hier lebenden Menschen zu garantieren."
So begann die Presseerklärung, als die StudentInnengemeinden je einer Romafamilie Kirchenasyl gewährten. Wie kam es zu diesem Schritt, der alle Beteiligten nachhaltig verändert hat? Sowohl in den StudentInnengemeinden wie auch bei den Romafamilien gibt es eine Vorgeschichte. Der Eintritt in das Kirchenasyl geschah weder unüberlegt noch unvorbereitet und auch nicht aus einer rein emotionalen Betroffenheit heraus.

Verdrängte Geschichte

Seit Jahren schon versucht die Katholische StudentInnengemeinde (KSG) aus christlicher Grundüberzeugung, gesellschaftliche Randthemen aufzugreifen, um sie semester-

weise schwerpunktmäßig zu bearbeiten. So geschah es auch in der Planungsphase für das Sommersemester 1991. Aufmerksam geworden durch Berichte über Asylverfahren und Ablehnungspraxis, wurde ein Arbeitskreis gegründet, der sich mit der Flüchtlingspolitik der BRD auseinandersetzen wollte.
Auf diese Weise sensibel geworden, nahmen wir viel mehr Berichte und Informationen über das Schicksal von Flüchtlingen auf. Eine zufällig auf den Tisch geflatterte Einladung zu einem Seminar über die Lage der Roma machte uns neugierig. Fremde anzunehmen heißt ja, sie zuerst einmal kennenzulernen, also nahmen wir an diesem Seminar teil. Die sehr ehrlich geführte Reflexion auf dem Heimweg machte deutlich, wie mühsam es für uns war, die tiefsitzenden Vorurteile gegen die „Zigeuner" zu überwinden. Als Opfer unserer eigenen Vorurteile gelang es uns nur mühsam, auf das offene und freundliche Entgegenkommen der Roma zu reagieren. Betroffen über uns selbst begannen wir, uns mit der Geschichte und dem Schicksal dieses Volkes zu beschäftigen. Wir entdeckten ein Volk, das vor mehr als tausend Jahren von Indien aus in kleinen Familien- und Stammesverbänden nach Westen zog und bis nach Europa kam. Dieses Volk hat nie eine Staatsorganisation gehabt, hatte nie eine Armee und hat auch keine Kriege geführt. Es blieb ein Volk ohne Land, das aber trotz aller Zerstreuung durch eine ausgeprägte Kultur den Zusammenhalt gerettet hat. Die Geschichte dieses Volkes ist seit über 600 Jahren eine Verfolgungsgeschichte. In den verschiedensten politischen Phasen und Systemen wurde es ausgegrenzt und in die Sündenbockfunktion für politische Fehler gedrängt. Ein trauriger Höhepunkt dieser Verfolgungsgeschichte war die Vernichtung von ca. 500.000 „Zigeunern" in deutschen Konzentrationslagern. Durch die Beschäftigung mit dem Volk der Roma aufmerksam geworden, entdeckten wir, daß auch ca. 50 Romafamilien in Münster lebten.

Weil sie Roma sind, haben sie keine Chance

Spätestens seit 1988 fliehen Roma aus dem zerfallenden Jugoslawien vor den zunehmenden gewaltsamen ethnischen Auseinandersetzungen. Viele von ihnen kommen aus Mazedonien. Hier lebten die meisten in einem Elendsviertel namens Schutka nahe der Stadt Skopje. Was sie dort erfahren haben, schildern sie selbst so: „Wir waren der letzte Dreck. Unsere Kinder bekamen weder einen Platz im Kindergarten noch in der Schule. Wenn überhaupt ein Roma Arbeit bekam, war es der schwerste und dreckigste Job. Die Polizei durchsuchte wahllos und ohne Grund unsere Wohnungen. Wir wurden auf den Behörden geschlagen, und viele unserer Frauen sind vergewaltigt worden. Man hat uns in die Armee eingezogen und in die vorderste Front gestellt, im Kampf gegen unsere eigenen Volksgenossen. Wenn wir uns weigerten, kamen wir ins Gefängnis und wurden gefoltert. Weil wir das nicht mehr aushalten konnten, sind wir geflohen."
In Deutschland und konkret in Münster glaubten sie sich sicher vor Verfolgung. Aber sie konnten nur hier bleiben, wenn sie einen Asylantrag stellten. Dabei stolperten sie über die im Laufe der letzten Jahre immer enger gewordenen Kriterien politischer Verfolgung. Roma gelten grundsätzlich nicht als politisch verfolgt. Für die betroffenen Menschen bedeutete es, die ganz erniedrigende Erfahrung zu machen, daß man ihnen nicht glaubte. Ein 65jähriger Roma: „Weißt du, nach all den Erfahrungen ist das das Schlimmste: Daß sie uns nicht glauben."

Roma fangen an, politisch zu handeln; sie wehren sich gemeinsam

Im Herbst 1990 haben die meisten Roma in Münster die Ablehnung der Asylanträge erhalten und damit verbunden die Aufforderung, das Land zu verlassen. Verzweiflung machte sich breit. In Zusammenarbeit mit dem Flüchtlingsrat, der Evangelischen StudentInnengemeinde (ESG), der Katholischen StudentInnengemeinde (KSG) und anderen UnterstützerInnen kam es zur ersten Demonstration.
Im Juli 1991 zogen ca. 50 Roma in den Dom und suchten Schutz vor Abschiebung. Der Dompropst reagierte gelassen und bat die angerückte Polizei abzuziehen, da er keine Angst vor den Roma habe. Für den nächsten Morgen wurde ein Vermittlungsgespräch mit dem Weihbischof zugesagt. Die verängstigten Roma nahmen das Angebot zur Übernachtung in der KSG an. Hier entstanden erste Kontakte zwischen KSG und Roma. Ergebnis der Aktion war ein Briefwechsel zwischen dem Bischof von Münster und dem

Ministerpräsidenten des Landes NRW sowie eine engagierte Stellungnahme des Dompropstes zur Romafrage in den Medien.
Die Roma klagten gegen ihre Abschiebung und erreichten damit eine Aufenthaltsverlängerung bis zum Herbst 1991. Als nun die endgültig ablehnenden Bescheide kamen, zogen Anfang Oktober wieder ca. 50 Roma in den Dom, wieder unterstützt von KSG, ESG und anderen UnterstützerInnen. Es kam zu Verhandlungen mit der Stadtverwaltung, die schließlich den Weg für einen Asylfolgeantrag frei machten.
Ende März 1992 wurden auch diese Anträge, wie zu erwarten war, abgelehnt, und die ersten Familien kamen zu uns und baten um Hilfe.

Kirchenasyl – eine Erinnerung an eine alte Tradition

Während sich die Lage für die Roma zuspitzte, haben sich KSG und ESG intensiv mit der Frage des Kirchenasyls auseinandergesetzt. Sie haben entdeckt, daß hier eine alte jüdische und christliche Tradition vorhanden ist, die Menschen vor gewaltsamen vernichtenden Zugriffen schützt. Diese uralte jüdische Tradition ist von der jungen christlichen Kirche übernommen worden. Bischöfe und Priester wurden verpflichtet, sich für Verfolgte einzusetzen, um eine Begnadigung oder einen Schuldenerlaß zu erreichen. Kirchenasyl bewirkte also keine Aufhebung des Rechts, wohl aber einen zeitlichen Aufschub der Sanktionen. In Zeiten unterschiedlich zugestandener Menschenrechte (z. B. bei den Sklaven) war das Kirchenasyl von großer Bedeutung. Im Hochmittelalter wurde es sogar kanonisch geregelt. Der Raum, in dem Kirchenasyl gewährt wurde, wurde immer weiter ausgedehnt. War es zunächst nur der Kirchenraum, so gehörte schließlich sogar die Wohnung des Klerikers zu den geschützten Räumen.
Der moderne Rechtsstaat nimmt für sich in Anspruch, daß Kirchenasyl nicht mehr nötig sei. Aber erst 1983 reagierte die katholische Kirche darauf, indem sie bei der Reform des Codex Iuris Canonici auf ihr Asylrecht verzichtete. Doch Zweifel sind geblieben, denn es gibt zahlreiche Menschen in unserem und anderen Ländern (Schweiz, Niederlande, USA), die aufgrund ihres demokratischen Bewußtseins, ihrer christlichen Überzeugungen und der Menschenrechtssituation von Flüchtlingen an die alte Kirchenasyltradition wieder anknüpfen.
In Deutschland geschieht das trotz einiger Vernetzungsbemühungen relativ unorganisiert, in den Niederlanden durch die Flüchtlingshilfe „Inlia“ und in den USA durch die bereits recht starke „Sanctuary-Bewegung“.
Diese einseitige Berufung auf eine alte, aber gesetzlich nicht abgesicherte Tradition, hat daher auch rechtliche Konsequenzen.
Wir haben diese rechtlichen Konsequenzen für uns bedacht und sie mit den biblischen Mahnungen zum Schutz des Fremden in Beziehung gesetzt. Zum Beispiel mit dem Vers 32–34 aus dem 3. Buch Mose: „Wenn ein Fremdling bei euch wohnt in eurem Land, den sollt ihr nicht bedrücken. Er soll bei euch wohnen wie ein Einheimischer unter euch, und du sollst ihn lieben wie dich selbst, denn ihr seid auch Fremde gewesen.“
Nach einer langen und sehr verantwortungsvoll geführten Diskussion im Gemeinderat von KSG und ESG gab es jeweils einstimmig die Beschlüsse: „Wenn es nötig wird, sind wir bereit zum Kirchenasyl.“

Weil wir ihnen glaubten, haben wir Asyl gewährt

Ende März 1992 erfuhren wir von zwei Familien, daß sie ihre endgültige Abschiebungsandrohung in Händen hatten. Die KSG und ESG hörten sich ihre Fluchtgeschichten an und überprüften die Ablehnungsbegründungen. Weil wir uns auch noch Informationen über die aktuelle Lage der Roma von der Gesellschaft für bedrohte Völker, von amnesty international und anderen Menschenrechtsorganisationen besorgt hatten, stand unser Entschluß bald fest: Weil wir ihnen glauben, gewähren wir ihnen Kirchenasyl.

Kirchenasyl kann nur als solidarische Aktion beginnen

Mit der Entscheidung und der Aufnahme der Familien in KSG und ESG am 01. 04. 1992 kam eine Fülle von Aufgaben auf uns zu. Räumlichkeiten (Gemeinderäume) konnten mit Hilfe vom Hausmeister und der Hauswirtschafterin hergerichtet werden. Die Öffentlichkeit mußte informiert werden, denn ein öffentlich gemachtes Kirchenasyl erfüllt nicht den Straftatbestand des Versteckens von illegalen Menschen (kann ein

Mensch jemals illegal sein?). Geld zum Unterhalt der Familien mußte besorgt werden. Verhandlungen mit der Stadtverwaltung mußten geführt werden, und vor allem mußten die Familien betreut werden, denn sie konnten sich ja nur in den vorgegebenen Räumlichkeiten aufhalten; es war ein freiwilliges Gefängnis.

Betreuung, die die BetreuerInnen verändert

Die Situation des zwar freiwillig, aber doch als Gefängnis erlebten Schutzes stellte eine große Herausforderung für die Roma und die BetreuerInnen dar. Überwog am Anfang bei den Romafamilien die Dankbarkeit für die Gewährung des Schutzes, so gab es auch bald Probleme mit Gefühlen von Isolation, Langeweile und Einsamkeit. Viel Kontakt und viele Gespräche waren unser Versuch, diese Probleme zu bewältigen. Auch Besuche befreundeter Romafamilien hatten eine große Bedeutung. Manch guter Wille der Betreuerinnen und Betreuer lief ins Leere, da die Mentalität, die Lebensgewohnheiten und die Kultur der Menschen zuwenig berücksichtigt wurden. So haben wir langsam, manchmal mühsam, dazugelernt, haben Aggressionen ausgehalten, Freude und Enttäuschung geteilt und haben als besonderen Höhepunkt sogar gemeinsam das Beschneidungsfest des jüngsten Sohnes der Familie gefeiert. Ein beeindruckendes und großes Ereignis!
Auf diese Weise Anteil nehmend, sind wir uns näher gekommen, haben uns kennen und schätzen gelernt. Und so wuchs die Bereitschaft, für diese Familie zu kämpfen.

Das Kirchenasyl im Für und Wider der öffentlichen Meinung

Vieles hat zunächst sehr gut funktioniert. Es gab einige Solidaritätserklärungen, durch großzügige Spenden fehlte es nie an Geld, es waren ausreichend UnterstützerInnen bereit, die Betreuung zu gewährleisten, und es gab Gesprächsbereitschaft seitens der Stadtverwaltung. Allein die beiden kommunalen Zeitungen haben an dieser Stelle negative Politik gemacht, indem sie kaum oder nur das Allernotwendigste berichtet haben. Ein Reporter sagte uns vertraulich, es gäbe Anweisungen in den Redaktionen, das Thema Roma und Kirchenasyl als nicht so wichtig zu vernachlässigen.

Auf unsere Bitte hin hat es auch wieder einen Kontakt der Bistumsleitung mit der Landesregierung gegeben. Aber es gab zu unserem Bedauern keine öffentliche Unterstützung des Kirchenasyls durch die Bistumsleitung.
Aufgrund der ergebnislos verlaufenden Verhandlungen mit der Stadtverwaltung zog sich das Kirchenasyl hin. Als die Verwaltung signalisierte, sie werde zur Zeit keine polizeilichen Maßnahmen beantragen, trauten sich die Romafamilien wenigstens für kurze Zeit mal aus dem Haus.
Im Juli 1992 stellten wir fest, daß der Vater der Familie, die in der KSG Zuflucht gefunden hat, an einer schwerwiegenden Krankheit litt. Wir baten den behandelnden Arzt um ein Gutachten, um gem. § 54 Ausländergesetz eine Duldung zu erreichen. Das Gutachten des Arztes hatte eine Untersuchung beim Gesundheitsamt zur Folge, wo die Schwere seiner Krankheit bestätigt wurde. Eine erneute Duldung von drei Monaten und damit die Rückführung in einen legalen Aufenthaltsstatus war die Folge. Diese erneute Duldung ist durch mehrfache Verlängerungen bis heute gültig. Doch schon vor dem Untersuchungstermin hatten die Ereignisse für die Familie der ESG einen dramatischen Verlauf genommen.

Ein Stellvertreterkrieg auf dem Rücken von Flüchtlingen

Die Zuspitzung erfolgte, als die Stadtverwaltung, trotz angekündigter Gesprächsbereitschaft, der Familie den Termin für die Ausreise setzte. Eine erneute Verhandlungsrunde mit der Verwaltung wurde dennoch möglich. Doch diese bekam bald „Kulturkampfcharakter". Ein Stellvertreterkrieg wurde eingeläutet: „Wir wollen der Kirche doch mal zeigen, daß sie keine rechtsfreien Räume schaffen kann. Die Gesetze in diesem Staat macht immer noch die Politik", so der Leiter des Ordnungsamtes.
Nun war schon fast klar, daß trotz erfolgreicher Petitionen im Landtag, trotz positiver Stellungnahme des UNHCR, trotz Intervention des Superintendenten und des ständigen Vertreters des evangelischen Büros bei der Landesregierung, trotz telefonischer Intervention des Innenministeriums, diese Stadtverwaltung zu allem entschlossen war.
Am 19. 08. 1992 drangen in aller Frühe (5.45

Uhr) 20–30 Polizisten in die ESG und in eine evangelische Kirchengemeinde, die auch einer Romafamilie Kirchenasyl gewährt hat, ein und nahmen die Flüchtlinge fest und schoben sie sofort nach Mazedonien ab.
Scham, Entsetzen und Wut war das, was uns zunächst übrig blieb. Doch mit dieser gewaltsamen Polizeiaktion konnten die Bindungen und Beziehungen nicht einfach gekappt werden. Es gab in der Folgezeit Besuche und briefliche Kontakte, und die Unterstützung für diese Familien geht weiter.

Sanctuary-Bewegung für Deutschland

Die Erfahrungen mit dem Kirchenasyl sind vielfältig, zum Teil sehr ernüchternd, aber auch ungeheuer bereichernd. Wir haben viel über ein Volk, zu dem uns unsere Vorurteile bisher den Zugang verbaut haben, erfahren, weil wir die Roma als Menschen mit ihren Ängsten, Hoffnungen und Freuden kennengelernt haben.
Die intensive und sehr gute Zusammenarbeit zwischen KSG und ESG und anderen Gruppen und Initiativen war eine notwendige, aber auch gute Basis für diese Aktion.
Hat das Kirchenasyl in zwei von drei Fällen auch nicht zu einem positiven Ausgang geführt, so hat es die Menschen, die es getragen haben, erheblich verändert. Bei vielen ist ein Bewußtsein entstanden, aus dem heraus sie spüren, wir müssen uns einmischen, wir müssen uns auch weiterhin schützend vor Flüchtlinge stellen.
Eine ähnliche Bewußtseinslage hat dazu geführt, daß im Jahr 1980 in den USA die Sanctuary-Bewegung entstand, als Kirchengemeinden durch ihre Bereitschaft zum zivilen Ungehorsam Mittelamerikaflüchtlinge vor dem Zugriff der US-Einwanderungsbehörde schützten.
Die radikale Einengung des Asylschutzes in der BRD durch Änderung des Grundgesetzes und entsprechender Folgegesetze bringt auch bei uns einen Prozeß des Nachdenkens in Gang. Wir brauchen auch eine Sanctuary-Bewegung für Deutschland, eine Bewegung, in der sich z. B. Kirchengemeinden organisieren, um einen effektiveren Schutz für Flüchtlinge zu schaffen.*

*Hierzu der Hinweis auf eine initiierende Veranstaltung: Basis-Treffen Kirchenasyl in NRW, Samstag, 18. 09. 1993, im Haus der evangelischen Kirche, Katteusergasse 9, Köln.

Henk van Middelaar – Bert van Schagen

Offene Tür Einrichtungen (O. T.s) in Amsterdam

In diesem Artikel beschreiben wir kurz die O. T.s in Amsterdam. Dazu sprachen wir mit einem oder zwei der Menschen, die in einer O. T. zu tun haben und die auch von Anfang an dabei waren. Wir fragten nach der Initiative, dem Hintergrund der O. T., nach Mitarbeitern (Auswahlkriterien, Zurüstung, Werbung), nach Träger, Leitung und Struktur, nach Öffnungszeiten, Programm, Finanzierung und Spiritualität. Zum Schluß fragten wir noch nach den seit der Eröffnung der O. T. gemachten Erfahrungen.

Seit Anfang der achtziger Jahre schießen in den Niederlanden die O. T.s wie Pilze aus dem Boden.[1] Sie erscheinen vor allem in den größeren Städten, wo Verarmung und Vereinsamung zunehmen, wo die Zahl der Ausgestoßenen, der Süchtigen, der Stadtstreicher und Obdachlosen stetig wächst. Dort, wo die Probleme am größten sind, werden O. T.s gegründet. In ihnen versucht man, diesen Problemen unter anderem durch persönlichen Kontakt, durch Arbeit in einem kleinen Rahmen, etwas entgegenzustellen.
Örtliche Kirchengemeinden zeigen sich nicht – oder nur teilweise – imstande, auf diese Nöte zu reagieren. Dazu kommt, daß die gesellschaftliche Bedeutung der Kirche ganz allgemein abnimmt. Im Hinblick auf diese Nöte haben die fünf O. T.s sich zum Ziel gesetzt, vor allem Gelegenheit zum sozialen Kontakt zu bieten. Sie arbeiten in ihrem eigenen Stadtviertel.

Initiativen und Hintergründe

Initiativen zur Gründung von O. T.s werden in Amsterdam seit der zweiten Hälfte der achtziger Jahre ergriffen. Ein chronologischer Überblick:
1. 1986 faßt eine Gruppe von Menschen aus der evangelisch-lutherischen, der reformierten, der Niederländisch Hervormden und der römisch-katholischen Kirche in Amsterdam-Südost den Entschluß, dort eine O. T.

[1] *S. Stoppels,* Inloopcentra. Een verkenning van een vorm van kerkelijke presentie. Amsterdam 1992. Publikation No. 18A des Praktisch-Theologischen Instituts „Vrije Universiteit", Amsterdam.

zu gründen. Die Eröffnung findet zu Pfingsten 1988 im Einkaufszentrum „Amsterdamse Poort" statt.

2. Im selben Jahr ergreift die Arbeitsgruppe „Kirche und Gesellschaft" der römisch-katholischen Kirche in Amsterdam-Altwest die Initiative zur Errichtung einer O. T. Später wird diese Initiative erweitert und ökumenisch getragen. Dieses Zentrum wird im September 1989 in einer Geschäftsstraße eröffnet, die in einem Ende des vorigen Jahrhunderts gebauten Stadtteil liegt.

3. Die Idee zur Gründung einer O. T. in Amsterdam-Ost stammt von einem der römisch-katholischen Pastoren (1987). In der alten Schlachthausgegend ist eine Neubausiedlung entstanden: achthundert Wohnungen, jedoch keine Sozialeinrichtungen. Die Niederländisch Hervormde, die römisch-katholische, die reformierte und die evangelisch-lutherische Kirche arbeiten zusammen an den nötigen Vorbereitungen. Am 21. Januar 1989 öffnet diese O. T. ihre Tore.

4. Mitte 1989 kommt aus der Gruppe „Interkirchliche Gemeinde- und Stadtteilarbeit" die Initiative zur Errichtung der O. T. „Czaartje Burgerhart" in Amsterdam-Ost. Später nehmen auch die Wohnungsbaugenossenschaft und die städtische Gemeinde daran teil. In einer Straße in einem „Rückstandsgebiet" wird diese O. T. am 25. September 1992 eröffnet.

5. Schließlich ergreift Ende 1991 die „Antilliaans-Arubaanse"-Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirchengemeinde in Amsterdam-Südost die Initiative, in dem Wohnungshochhausviertel „de Bijlmer" eine O. T. zu gründen. Diese erhält den Namen „Sembra" (d. i. papiamentu und bedeutet säen) und wird am 30. März 1993 in einer Innenstraße in einem der Hochhäuser eröffnet. Sie arbeitet besonders für die jüngeren antillianischen und arubanischen Mitbürger.

Struktur und Träger

Hinsichtlich der Anzahl der *Mitarbeiter* kann man drei größere und zwei kleinere O. T.s unterscheiden.

Die größeren verfügen über 25–50 freiwillige Mitarbeiter. Diese werden anhand von vorher festgestellten Kriterien in Bewerbungsgesprächen ausgewählt.

Bei den kleineren O. T.s ist das in geringerem Maße der Fall. Dort sind die Aufgaben über weniger Mitarbeiter verteilt und ist die Arbeitsstruktur lockerer.

Bei der Anwerbung von Mitarbeitern richtet man sich hauptsächlich – aber nicht ausschließlich – an die kirchlichen Gemeindemitglieder. Von den Kandidaten erwartet man auf jeden Fall, daß sie die Ziele der O. T. unterschreiben. Diejenigen, die keiner Kirche angehören, bittet man, Respekt zu haben vor der religiösen/kirchlichen Identität des Hauses. Dem Einsatz dieser unentgeltlich wirkenden Mitarbeiter ist es zu verdanken, daß alle O. T.s ihre Gäste empfangen können. Zwei O. T.s verfügen darüber hinaus über je eine bezahlte Teilzeitkraft. Zwei andere O. T.s haben sich bewußt dafür entschieden, ihre Organisation völlig den unbezahlten Mitarbeitern zu überlassen. In der fünften wird die Arbeit von zwei – nicht bezahlten – Nonnen koordiniert. Diese sind auch außerhalb der offiziellen Öffnungszeit erreichbar.

Die Öffnungszeiten

der O. T.s sind verschieden, je nach Anzahl der freiwilligen Kräfte, der Besucher und je nach örtlichen Gegebenheiten: Entweder die ganze Woche hindurch oder während bestimmter Stunden an bestimmten Tagen. Zwei O. T.s sind auch samstags offen, eine am Sonntagnachmittag, eine andere wiederum ab und zu Sonntag mittags. Abends sind sie – bis auf eine – geschlossen. Diese eine ist auch noch Sonntag abends geöffnet.

Leitung

Jede O. T. hat eine Leitung, die mit Ausnahme der von Sembra ökumenisch zusammengesetzt ist. Ihre Aufgabe liegt hauptsächlich darin, Vorbedingungen zu schaffen und die O. T. nach außen hin zu vertreten. Eine sehr wichtige Tätigkeit ist die Geldbeschaffung.

Alle O. T.s sind in ihrer Existenz abhängig von Geldgebern. Oft sind das landeskirchliche Organe und katholische Orden. Daneben gibt es Geldgeber, die aus sachlichem (kategorialem zum Beispiel) oder aus örtlichem Interesse spenden. In der Praxis zeigt sich jedoch, daß diese Spenden nicht regelmäßig fließen. Sie sind nicht einzuplanen. Die Kirchengemeinden, die die Initiative ergriffen haben, sind nicht in der Lage, langfristig finanzielle Sicherheit zu bieten. Ihr

Geldbeitrag ist bescheiden, fast nur symbolisch zu nennen.
Nur eine O. T. erhält von der örtlichen Gemeinde einen wesentlichen Beitrag, der auf die Dauer von fünf Jahren zugesichert ist. Manchmal gibt auch die städtische Gemeinde einen Zuschuß: in einem Fall trägt sie zum Gehalt der bezahlten Teilzeitkraft bei, in anderen Fällen handelt es sich um einmalige Beiträge, die nur für Aktivitäten benutzt werden dürfen.
Die hier geschilderte Situation erfordert von den Leitungen die Fähigkeit, auch solche Geldgeber, die weder mit dem Ort noch mit der Sache irgendeine Beziehung haben, für ihre O. T. zu interessieren und zum Spenden zu bringen.

Mitarbeiter

Außer um die Finanzierung muß sich die Leitung auch ständig um die Mitarbeiter kümmern. Einmal macht der – teilweise – häufige Wechsel eine ständige Neuanwerbung nötig, zum andern verlangt der Inhalt der Arbeit – Konfrontation mit menschlichen Nöten und die Hoffnung der Besucher auf Unterstützung und Hilfeleistung seitens der Mitarbeiter – ständige Reflexion und die Fähigkeit, daraus Schlüsse für weiteres Handeln zu ziehen.
Die Verantwortung für Neuanwerbung, Zurüstung und Begleitung der Mitarbeiter kann (auch teilweise) auf die bezahlten Kräfte oder auf eine dafür ins Leben gerufene Kommission übertragen werden.

Erfahrungen

In der Praxis zeigt sich bei zwei O. T.s eine gewisse Verschiebung – oder Zuspitzung? – der *Zielgruppe*. Bei ihrer Eröffnung richteten sich die O. T.s „Bijlmerduif" und „Alt-West" vor allem an die Passanten, Käufer, Bewohner des Viertels. Im Laufe der Zeit scheinen sie jedoch mehr eine Zufluchtsstätte zu werden für sehr gefährdete Gruppen (nur noch zum Teil Viertelbewohner): Obdach- und Heimatlose, ehemalige psychiatrische Patienten, alleinstehende Mütter, die von der Sozialhilfe (die in den Niederlanden wohl bedeutend höher als in Deutschland ist) leben müssen, Behinderte, Junks, Ausgestoßene und so weiter.
Dagegen werden die O. T.s in Amsterdam-Ost mehr von der beabsichtigten Zielgruppe besucht: marokkanische Frauen, (noch) kinderlose Erwachsene aus dem Viertel, Jugendliche, Kinder.
Die *Besucheranzahl* der O. T.s ist sehr verschieden. „Alt-West" zählt pro Tag etwa 60–80 Gäste, in „De Bijlmerduif" erscheinen täglich ungefähr 20, in „Czaartje Burgerhart" 10–15. In „Sembra" kommt der Besuch jetzt allmählich in Gang. Die O. T. „Walenkampstraat" (altes Schlachthausgebiet) meldet unregelmäßige Anzahl.
Diese letzte O. T. organisiert nicht nur den „(‚R')einlauf", sondern auch einen *„Auslauf"*. Sie hat eine gute Beziehung zum Viertel aufgebaut, unter anderem durch Hausbesuche. In „Alt West" hat man mit Krankenbesuchen angefangen.
Auch Besuche bei anderen Hilfeleistungsinstanzen, die sich an dieselben Zielgruppen richten, fallen unter die Rubrik „Auslauf". So hat „Sembra" verschiedene solcher Kontakte angeknüpft, die vor allem dazu dienen, die gegenseitigen Beziehungen zu regeln und Aktivitäten gut aufeinander abzustimmen. Auch die O. T.s „Walenkampstraat" und „Czaartje Burgerhart" haben Kontakte mit entsprechenden Ämtern und Wohlfahrts- und Sozialhilfeeinrichtungen aufgebaut. Mit manchen arbeiten sie zusammen.

Programm

In allen O. T.s gibt es außer Gelegenheit zu Kaffee, Tee und Gespräch die Möglichkeit, an verschiedenen Kursen oder Aktivitäten teilzunehmen: Näh- und Sprachkurse, Hausaufgabenüberwachung, soziale oder diakonale Sprechstunde, Kinder- und Jugendclubs, Kartenspielgruppe, Eßgruppe, Gesprächsgruppe, Ausflüge, Krankenbesuchsgruppe, Friedensgruppe, Umweltschutzgruppe.

Motive

Die Beweggründe der Mitarbeiter für diese Arbeit sind ziemlich verschieden. Ein Teil hat einen gläubigen, kirchlichen Charakter – zum Beispiel wird gesagt: „. . . Kirche im Viertel sein . . .", „. . . Mittelsmann zwischen Kirche und Umfeld sein . . .", „. . . dem Evangelium Hände und Füße geben . . .", „. . . die Kirche tut zu wenig für diese Menschen . . ." Oder jemand ist inspiriert von der ersten Christengemeinde, in der alles allen gehörte, oder jemand meint: „Sich einsetzen,

ohne direkt sichtbaren Erfolg – das ist die biblische Art von Einsatz."

Ein anderer Teil der Motive ist mehr humanitärer Art. Zum Beispiel wird über die Armen und Ausgestoßenen gesagt: „Diese Gruppe wird immer größer und hoffnungsloser. Die Gesellschaft kümmert sich nicht um sie. Die Politiker müßten gemahnt werden." Oder jemand will „beitragen zur Verwirklichung menschlicher Würde in einem lebbaren Umfeld". Und andere wiederum wollen „Menschen glücklich machen. Da sein für andere . . ." Die vom Glauben, von der Kirche inspirierten Mitarbeiter sind allerdings meist ebenso sozial bewogen wie ihre Kollegen, die aus rein humanitären Gründen Hilfe leisten. Kurzum: Unterscheidung von Motiven ist wohl sinnvoll, die Scheidung aber nicht. Unseres Erachtens werden gerade in dieser Arbeit Glaube und Leben miteinander verbunden.

Reflexion[2]

Obwohl wir keine Gespräche mit Besuchern geführt haben, vermittelt sich uns durch die Mitarbeiter doch der Eindruck, daß die O. T.-Besucher ahnen oder gar erfahren, daß die Arbeit in den O. T.s im Namen der Kirche oder im Namen des Evangeliums getan wird.

Dennoch gibt es auch solche Besucher und Gemeindemitglieder, die sich die Frage stellen, ob „das" denn nun eine Aufgabe der Kirche sei.

Zumindest der Form nach ist diese Frage auf jeden Fall mit ja zu beantworten: alle O. T.s sind das Resultat kirchlicher Initiative. Und in allen Leitungen sind die Kirchen vertreten.

Wir haben den Eindruck, daß viele Beteiligte die Entstehung und die Arbeit der O. T.s als eine praktische Auslegung des Evangeliums sehen. Bei dieser Auslegung ist wesentlich, daß man auf die Menschen zugeht, zu ihnen in die Stadtviertel hineingeht. Die Analogie mit einem Gott, der selbst die Initiative ergreift, drängt sich auf. In dieser Spiritualität und in dieser Bewegung zeigt sich unseres Erachtens etwas von der eigenen Identität der O. T.s. Aber ob nichtkirchliche Mitarbeiter sich in ihr finden können, bleibt natürlich die Frage.

O. T.s sind also „draußen", vielfach in Kontakt mit den Menschen des Viertels, um ihnen – ohne Unterschied – zu helfen. Kennzeichnend für die O. T.-Methode ist der Ausgangspunkt ihres Handelns: die menschliche Not. Und ihre Werkstatt, ihr Arbeitsplatz ist das Viertel. So versucht man dadurch, daß man die Arbeitsziele an den Bedürfnissen und Nöten der Menschen abliest, das „Dasein im Namen des Evangeliums" zu realisieren. Schon allein die Tatsache, daß zwei O. T.s nicht auf ihre ursprüngliche Zielgruppe fixiert blieben, sondern sich allmählich auf die viel gefährdeteren Kategorien einließen, zeigt, wie wichtig ihnen diese Arbeitseinstellung und -weise ist.

Dieses „Draußen-Sein" wird durch die Zusammenarbeit mit Ämtern und Einrichtungen der Städtischen Gemeinde und der „Fürsorge" auch politisch relevant. Diese Zusammenarbeit impliziert den Willen, die Probleme am liebsten inklusiv-gesellschaftlich – und nicht exklusiv-kirchlich – zu definieren und anzugehen. Wenn eine O. T. diese Strategie nicht führt, könnte man die Frage stellen, ob sie die Probleme des Viertels nicht zu weit entfernt, zu losgelöst vom Viertel zu klären versucht. Und trotz aller Wertschätzung des Einsatzes vieler Mitarbeiter könnte man noch hinzufügen: Bleibt das Engagement dann nicht zu sehr innerhalb der Kirchenmauern stecken?

Die politische Bewegungsfreiheit der O. T.s ist ziemlich groß, da sie – teilweise bis völlig – unabhängig von städtischen Subventionen sind. Diese Position ermöglicht ihnen (im Prinzip mehr als den subventionierten Einrichtungen), eine kritische Haltung der Obrigkeit gegenüber einzunehmen und Änderungen der Maßnahmen und Gesetze anzustreben. Jedoch bleibt es fraglich, ob das gelingen wird.

Diese Bemerkungen führen uns zu Fragen bezüglich der (durch uns übrigens positiv eingeschätzten) Zusammenarbeit zwischen O. T.s und subventionierten Einrichtungen. Ermöglicht diese Zusammenarbeit Veränderungen innerhalb der Gesellschaft? Ermöglicht sie gerechtere Verhältnisse? Frustriert oder korrumpiert sie nicht die eigene Identität, das eigene Ziel der O. T.s? Denn diese

[2] Für die Reflexion haben wir dankbar Gebrauch gemacht von einigen Erkenntnissen von *J. Beumer*, Kerk in de buurt – hoe pak jij dat aan? Herausgeber: Stichting Theologisch Vormingswerk, Amsterdam 1993.

Eigenheit bedeutet doch, den ganzen Menschen zu sehen, während im allgemeinen bei anderen Einrichtungen nur ein Teilaspekt der Menschen „behandelt" wird. Darüber hinaus sind die Letzteren auch noch an die Bedingungen ihrer Geldgeber gebunden.
Angesichts des Einsatzes und der Zusammenarbeit, wie sie in den O. T.s angestrebt werden, muß ihre Spiritualität wohl beinhalten, daß Menschen einander brauchen und daß die Hoffnung, die Nöte überwinden zu können, vor allem begründet ist in der Liebe. „Du wirst geliebt." Das ist die frohe Botschaft, die in den O. T.s bescheiden und mit „Fallen und wieder Aufstehen" wahr gemacht wird. Das äußert sich nicht nur im Bemühen, jeden Menschen so zu akzeptieren, wie er ist, sondern auch im praktischen Einsatz für jeden einzelnen. Man vertraut darauf, daß Glaube, Hoffnung und Liebe sinnvoll wirken.
Im großen und ganzen scheinen die eigene Spiritualität und die eigene Identität der Amsterdamer O. T.s in der heutigen gesellschaftlichen Situation ein – wenn nicht einzigartiger – so doch ein nicht zu übersehender Faktor zu sein.

Zum Schluß

Dieser Artikel wirft wahrscheinlich mehr Fragen auf, als er beantwortet. Zum Beispiel: Werden die O. T.s und die örtlichen Glaubensgemeinschaften auch künftig, trotz der unsicheren finanziellen Verhältnisse, ihren Bund erhalten können? Wird von der O. T.-Arbeit ein heilsamer Einfluß ausgehen können auf die Kirchengemeinden, in denen vielleicht zuviel Wert auf Wort und Liturgie gelegt wird? Wie wird sich die Zusammenarbeit zwischen O. T.s und nichtkirchlichen Instanzen auf die Identität der O. T.s auswirken? Wie kann man überhaupt solche Identität auf längere Zeit garantieren, wenn immer mehr Leute aus nichtkirchlichen Kreisen sich für diese Arbeit einsetzen?
Dennoch: Alle diese Fragen können nicht verhehlen, daß wir die O. T.s sehen in der christlichen Tradition, in der seit Jahrhunderten Gläubige immer wieder aufs neue nach Formen kirchlicher Präsenz und kirchlicher Hilfeleistung in der Gesellschaft suchen.

(Übersetzung: Titia de Jong, Haarlem)

Predigt

Manfred Görg

Ein Afrikaner in Jerusalem[1]

Die Busfahrt zu meiner Dienststelle führt mich an einem sogenannten Asylbewerberheim vorbei. Ich konnte die Entstehung dieser Anlage – man sagt wohl auch, nicht weniger euphemistisch, „Asylantenwohnheim" oder dergleichen dazu – verfolgen, im nicht sonderlich bevorzugten Münchener Norden, an der „Triebstraße", einen Steinwurf von einem Bordell entfernt . . . Nein, auf den ersten Blick keine gutbürgerliche oder hochanständige Adresse. Und die Anlage selbst: in Fertigbauweise hochgezogen, zwei doppelstöckige Gebilde aus aufeinandergesetzten Wohncontainern – ein durchaus verräterisches Wort –, mit Außenaufgängen versehen, grün angestrichen, so, als sollte es wohl Hoffnung suggerieren – oder wollte man an die „Farbe des Propheten" (Mohammed) erinnern? Vor allem aber: in respektvoller Entfernung von Häusern und Wohnblöcken des Stadtteils, abgegrenzt durch einen mannshohen Zaun, nicht auf den ersten Blick sichtbar, aber sicher wirksam, dazu durch einen aufgeworfenen Erddamm, ganz gewiß zum „Schutz" der „Gäste" aus dem Ausland. Man muß ja, so scheint es, die Bewohner des „Heims" vor Provokateuren bewahren, man hat ja nichts gegen sie, diese Ausländer, aber es gibt ja immer welche . . ., wie mir eine Frau gestern noch sagte, die mir bei meiner Aussprache (ich bin Westfale) nicht recht glauben wollte, daß ich Deutscher sei („So, wie Sie sprechen . . .?"). Meist sind es Afrikaner, die in den Bus einsteigen oder ihn verlassen, fast immer ganz junge Leute, hineingeworfen in eine Ghettoexistenz.
Der Blick löst Assoziationen aus. Nur wenige Kilometer von hier liegt Dachau, ein Ortsname, den man zum Leidwesen der Bewohner wohl unwiderruflich mit dem KZ in Verbindung bringen wird. Daran wird sich nichts ändern, wenn mir auch noch vor eini-

[1] Der Beitrag erscheint auch in einem Band zum Thema „Wir alle sind Fremde. Predigten gegen Haß und Gewalt", hg. von *M. Langer*, Regensburg 1993. Dem Herausgeber danke ich herzlich für die freundliche Genehmigung zum Vorabdruck.

ger Zeit auf der „Dachauer Straße" Münchens der Besitzer eines Ladens, den ich betrat, um mich über faschistische Literatur im Schaufenster zu beschweren, brüsk und mit kaum verhüllter Drohgebärde erklärte, es sei überhaupt niemand in Dachau gefoltert worden . . . Ein Besuch auf dem heutigen Gelände macht es trotz der nur teilweise erhaltenen Baulichkeiten unübersehbar: auch dort die nacheinander gestaffelten, „ordentlich" konstruierten „Wohnbaracken", die wohlgesicherte Ausgrenzung von den Siedlungsbereichen usw. Nein, wird man dennoch sagen, das ist doch vollkommen unvergleichbar. In Dachau ist doch tatsächlich in schlimmster Weise die Menschenwürde verletzt worden, Priester und Polen, Polen und Priester (von den Juden und Zigeunern redet man in Bayern nicht so engagiert) sind gemartert worden und umgekommen. Schaut doch dagegen, wie fröhlich diese Schwarzen sind, wenn sie abends mit ihren Neuerwerbungen aus bundesdeutscher Produktion den Bus verlassen und locker ihrer so säuberlichen, in frischem Grün strahlenden Unterkunft zustreben! Niemand quält sie, sie dürfen sich sogar eine Menge herausnehmen – aus und in dieser Gesellschaft . . .!

Wirklich unvergleichbar? Ist die Distanzierung nicht minder brutal, die in einem gefälligen Gewand daherkommt? Wird nicht in sublimierter Weise genau dies wieder aktualisiert, was damals zur physischen Entledigung geführt hat, im wohlverstandenen Interesse einer in Wahrheit desinteressierten Öffentlichkeit? Was hindert uns denn, den Ausländer wie einen Gast bei uns wohnen zu lassen, in Wohnungen, die ihre Bezeichnung verdienen, in allernächster Nachbarschaft, wirklich bei uns und mit uns? Nicht in Unterkünften, denen gegenüber periodische Baubaracken bei Großbauten an der Dachauer Straße einen viel gefälligeren Eindruck machen, sondern dort, wo sie sich nach ihren und unseren Maßstäben aufgenommen wissen können, wenn sie schon nicht in dieser für sie fremdartigen und egoistischen Welt im „Herzen" Europas „heimisch" werden können.

Da fällt mir der schwarze Ebed-Melech ein, ein Ausländer am königlichen Hof in Jerusalem, als Diener in einer Zeit beschäftigt, die von einer kämpferischen Auseinandersetzung zwischen Ost und West geprägt war, wo Juda/Jerusalem im Spannungsfeld der Interessen der Babylonier im Osten und der Ägypter im Westen stand und kurz vor der Katastrophe der endgültigen Deportation und des Exils. Dieser Mann, ein Kuschiter, d. h. ein Äthiopier, ein Afrikaner also, ist nun Zeuge der Ausgrenzung eines prominenten Einheimischen, des Propheten Jeremia nämlich, den man wegen seiner zeit- und kulturkritischen Äußerungen, ja auch wegen seiner pazifistischen Aktivitäten loswerden wollte und in eine Zisterne werfen ließ, um ihn dort vor Hunger umkommen zu lassen. Genau dies beobachtet Ebed-Melech, er bleibt aber nicht bei der Zuschauerrolle, er ergreift die Initiative und macht seinen königlichen Dienstherrn auf die Untat aufmerksam. Tatsächlich findet er beim ansonsten recht schwächlich dargestellten König Zidkija Gehör und Genehmigung zu einer Hilfsaktion. Und wieder ergreift Ebed-Melech die Initiative. Aus dem königlichen Vorratshaus holt er abgetragene Kleider und weggeworfene Lumpen und – hören wir den Text selbst:

„Er ließ sie an Stricken zu Jeremia in die Zisterne hinunter. Dann rief der Kuschiter Ebed-Melech Jeremia zu: Leg die Stücke der abgelegten und zerrissenen Kleider in deine Achselhöhlen unter die Stricke! Jeremia tat es. Nun zogen sie Jeremia an den Stricken hoch und brachten ihn aus der Zisterne herauf" (Jer 38,11–13).

Der Text läßt die Sympathie deutlich spüren, die der Erzähler für den alten und geschwächten Jeremia empfindet; unverhohlen ist aber auch die Parteinahme für den schwarzen Ebed-Melech, der den Mut zur praktischen und rücksichtsvollen Hilfeleistung aufbringt. Damit setzt er die anderen Jerusalemer ins Unrecht, die bei der Mißachtung der Menschenwürde beiseitestehen, teilweise sogar aktiv daran mitwirken, eben die Bürger der Stadt, die es eigentlich hätten besser wissen sollen, die sich eigentlich am „Grundgesetz der Liebe" hätten orientieren müssen, wie es kurz zuvor in einer fundamentalen Reformbewegung, gestützt von König Joschija, nahegebracht worden war. Es ist dies das gleiche Gebot der Nächsten- und Gottesliebe, das viel später ein Reformer namens Jesus seinen Zeitgenossen erneut einprägt.

Ausgerechnet ein Afrikaner also, dazu jemand, der durch seine ethnische Verwandtschaft mit den Äthiopiern gewisse Erinnerungen an eine nicht weit zurückliegende Zeit heraufbeschwören konnte, in der äthiopische Herrscher in Ägypten das kleine Land Juda mit der Stadt Jerusalem zum politischen Selbstschutz und als militärisches Bollwerk gegen den assyrischen Feind im Osten ausnutzen und mißbrauchen wollten. Der König Hiskija war damals – wie assyrische Nachrichten sagen – wie ein „Vogel in seinem Käfig" eingeschlossen worden, als die Assyrer auf die provozierende Lage antworteten. Nein, die Afrikaner waren bestenfalls geduldet, aber gewiß nicht geachtet.

Ein Fremder, der den Jerusalemern den Spiegel vorhält, ein „Samariter" des Alten Testaments, der nicht für einen Menschen gleicher Herkunft Partei ergreift und ihm humanitäre Hilfe zukommen läßt, sondern für einen alten Mann eintritt, der in diese Gesellschaft hineingeboren, von ihr aber abgeschrieben wurde. Und das angesichts eines öffentlichen Bewußtseins, daß die Stadt nach ihrer spektakulären Rettung vor den Assyrern doch ihre unvergleichliche Position vor aller Welt auf Brief und Siegel bestätigt bekommen hätte!

Auch Israel tat sich schwer mit den Fremden. An der Stellung zum Fremden konnten sich die Geister scheiden. Angst vor dem Verlust der eigenen Identität, Furcht vor einer Relativierung des Gottesglaubens ließen in Israel konservative Parteien gegen jede Kontaktnahme mit Ausländern votieren, besonders gegen Heiratsverbindungen mit Angehörigen der Nachbarvölker. Hier wollte man kein Pardon gelten lassen, ging es doch nach Ansicht dieser Grundströmung um eine vermeintliche Verpflichtung Israels, das eigene Haus freizuhalten, um vor der Geschichte und Jahwe, dem Gott der Geschichte, zu bestehen. Scheu vor angeblich zerstörerischer Überfremdung – das ist ein Motiv, das viele Juden und nicht nur Juden seit jeher immer wieder davon Abstand nehmen ließ, sich in fremde Gesellschaften zu integrieren oder integrieren zu lassen. Darin macht also auch Israel keine Ausnahme von allen anderen Völkern, die ebenfalls unter allen Umständen am Anspruch auf eine ureigene „nationale Würde" und Tradition festhalten wollten und wollen.

Und doch kennt auch Israel offizielle und inoffizielle Tendenzen, die das Volk und seine Repräsentanten auch in den Kreis der Nachbarn in der damaligen Welt einführen wollten, die der internationalen Diplomatie eine Chance gaben, die daran interessiert waren, auch Israel aus dem Schattendasein und aus einer selbstgewählten Isolation herauszugeleiten, am Kulturleben altehrwürdiger Nationen in der Nachbarschaft teilnehmen zu lassen, ein Leben des Austausches mit allem Lebendigen ringsum zu gewähren. So gab es in Juda/Jerusalem eine Partei, die es besonders mit dem westlichen Ausland hielt. Gerade zur Zeit Jeremias hatte die Ägypterpartei unter den Politikern an Einfluß gewonnen, ohne entscheidendes Gewicht zu gewinnen. Immerhin schaffte sie es, das Ansehen Jeremias in der Öffentlichkeit herabzusetzen.

Deswegen ist das Engagement des Schwarzen Ebed-Melech so vielsagend und überzeitlich beispielhaft. Es beschämt die alteingesessenen Traditionalisten in Jerusalem genauso wie die radikalen Progressisten. Ebed-Melech tut etwas Überparteiliches, etwas augenfällig Humanes, das sich von nationalistischer und interessengebundener Rivalität abhebt. Er ist einfach Mensch, der menschlich am Mitmenschen handelt. Ihm ist der Fremde der Nächste. Der Erzähler unserer Episode aus dem Leben des alten Jeremia scheut sich nicht, die liebevolle Fürsorge des Ausländers am bedürftigen Inländer nachdrücklich ins rechte Licht zu setzen.

Zu solcher Menschlichkeit dem Fremden gegenüber bedarf es keiner Ideologie. Ebed-Melech steht für den Ausländer, dem elementare Humanität entströmt, der eine Gesellschaft aufstört, in der das Ethos zum Spielball von Interessen geworden ist, von Egoismen einzelner und von Gruppen. Dabei ist doch gerade in dieser Gesellschaft das Reformprogramm entwickelt worden, das dem Fremdsein einen unvergleichlichen Kredit gibt, das Israel sich zum Fremdsein bekennen läßt, weil es selbst Fremdheit im Ausland erlebt haben will. Doch dieses Programm ist weithin eine Utopie geblieben, wie für die Christen die im Prinzip gleichlautende Bergpredigt eine Utopie geblieben ist. Dennoch ehrt es Israel, daß es dem landfremden Schwarzen aus Afrika einen Platz

unter den Wohltätern der Menschheit gesichert hat.
Im Gesicht des Schwarzen, der in „meinen" Bus einsteigt, der sich so angelegentlich mit seiner deutschen Nachbarin unterhält, der älteren Menschen und Mitbürgern mit faszinierender Spontaneität behilflich ist, sehe ich plötzlich das Gesicht des Ebed-Melech, eines Menschen, der sein Menschsein nicht für sich behält, sondern mit mir teilen möchte.

Rückschau

Anne Kurlemann

Rückmeldung zum Themenheft Männer

Die Autorin war eingeladen worden, am Schwerpunktheft „Männer" (Diakonia Heft 3, Mai 1993) mitzuwirken und einen Beitrag über das neue Zu- und Miteinander von Männern und Frauen in der Pastoral zu schreiben. Sie hat diese Einladung mit der Begründung abgelehnt, daß in einem solchen Heft vor allem die Männer zu Wort kommen und auch ihre Sicht des Miteinanders von Frauen und Männern darlegen sollten. Sie hat sich aber bereit erklärt, zum Heft selbst dann aus der Sicht einer Frau Stellung zu nehmen. *red*

Um es vorweg zu sagen: Ich habe diese Nummer mit wachsendem Interesse gelesen (und sie bereits Männergruppen zur Unterstützung ihrer Auseinandersetzungen empfohlen).
Bereits der einführende Artikel von P. F. Schmid greift verschiedene Fragestellungen und Verunsicherungen des Themas „Männer" für Männer auf und beschreibt das breite Spektrum, das diese Fragestellung berührt, deutlich und gleichzeitig zurückhaltend, aber: genau das hat mich neugierig gemacht.
Durchgängig ist mir eine sensible Sprache aufgefallen, auch in den red-Einführungen, die spüren läßt, daß man das Thema eigentlich nicht einfach abhandeln kann, sondern Stellung beziehen muß. Das damit verbundene (eigene) Suchen findet Ausdruck in offenen, einladenden Formulierungen.
Bei aller Behutsamkeit bin ich froh über den Artikel von G. Fuchs, der m. E. die radikale und zentrale Herausforderung dieses Themas formulierte, nämlich den Mut, „konsequent von sich auszugehen" (S. 162) und das Anderssein zu behaupten und zu leben. Er beschreibt deutlich die Konsequenzen dieser analytischen Reflexion für das Denken, Arbeiten, Fühlen als Priester-Mann in der Kirche, benennt die Versuchungen des derzeitigen Männerbildes bzw. die „Männerfallen" (S. 164 ff) und deutet an, was es für theologisches Denken heißt. Seine Zusammenfassung: „In der Tat: Geschlechterkampf aus Liebe, zwecks wechselseitiger Ermutigung zum je Eigenen, mit entschiedenem Lob des Unterschieds und Lust auf Andersartigkeit. Dogmatisch steil formuliert, ist just dies das Werk des Hl. Geistes von Urzeiten an." (S. 169) präsentiert die Dynamik in der neuen Auseinandersetzung und im neuen Miteinander von Frauen und Männern und zeigt es als einen zwar verunsichernden (für beide Geschlechter), mühevollen, aber spannenden Weg. Das wird in den anderen Grundsatzartikeln unterstützt: Besonders interessant fand ich die beiden biblischen Beiträge, die aufzeigen, welche Forschungserkenntnisse vorgestellt werden können, wenn solche neuen Denkansätze erlaubt sind.
Eine gute Ergänzung sind die Beiträge aus dem Vergleich mit der Entwicklung von Frauenbildern in gesellschaftlichen Kontexten und aus dem Alltag: Sie zeigen, in welch kleinen Schritten sich Veränderungen vollziehen; man muß sich für sie öffnen, sie als Fort-Schritte verstehen wollen, weil sonst könnte man auch resigniert fragen: Mit solchen kleinen Schritten geben wir uns zufrieden? Und diese Beiträge machen unübersehbar, daß neues, verändertes Verhalten von Männern und Frauen ausprobiert werden muß, mit viel Verständnis füreinander. Anregend las sich der Bericht über das Generalkapitel der Dominikaner und seiner Konsequenzen für den Orden; den Männerorden ... vielleicht doch wieder zu einer „Dominikanischen Familie" zu entwickeln.
Da „Diakonia" den Fokus auf Entwicklungen in der Kirche lenkt, hätte ich mir gewünscht, daß es einen Artikel über das Ar-

beiten und die Kommunikation in Männergremien* – wie z. B. im Domkapitel, Geistlichen Rat – gegeben hätte: Wie ist der Umgangsstil? Wie redet man sich an? Wie erlebt man es/sich als Mann in einem Männergremium – Sicherheiten/Unsicherheiten? Welche Themen sind – warum – zugelassen, welche nicht? Gibt es ein Nachdenken, ob durch die Nichtanwesenheit von Frauen Themenstellungen ausfallen? ... Darüber hinaus hätte ich mir im Zusammenhang des Themas einen expliziten Beitrag zum Stichwort „Körperlichkeit" gewünscht. Es wird in verschiedenen der Beiträge konnotiert, ist sicher auch mit hoher Unsicherheit besetzt; mir ging es um Fragen wie: Wie verändert das Nachdenken über das Mann-Sein, darüber, wie man es selbst leben will, die Beschäftigung mit der eigenen Attraktivität, dem eigenen Körpergefühl (erlaubt/nicht erlaubt), des eigenen Geschmacks in Kleidungsfragen – gerade bei Kirchen-Männern, die sich auf den uniformierenden schwarzen/dunklen Anzug zurückziehen könn(t)en? Und was heißt es für den Gebrauch und die Auswahl liturgischer Kleidung? ...

Bücher

Diakonie und Option für die Anderen

Hermann Steinkamp, Sozialpastoral, Lambertus-Verlag, Freiburg 1991, 160 Seiten.

Die Möglichkeiten einer „Sozialpastoral unter hiesigen gesellschaftlichen und (volks-)kirchlichen Bedingungen" zu erkunden und Ansätze dazu modellartig zu entwickeln, ist Anliegen dieses Buches. Angeregt wurde seine Thematik durch die Praxis und Theorie der „pastoral social", wie sie seit Medellin (1968) einen Schwerpunkt kirchlicher Praxis in Lateinamerika bildet. Anhand einiger Beispiele (zur Volksbildung, Landpastoral u. ä.) wird diese eingangs näherhin vorgestellt.

Allerdings ist es mit einem bloßen Import und Transfer der Sozialpastoral – etwa im Sinne einer Erweiterung und „Bereicherung" der hiesigen kirchlichen Praxis – nicht getan. Nach Steinkamp geht es um mehr und Grundsätzlicheres. Was christliche bzw. kirchliche Praxis ist, die Orthopraxie also, steht zur Debatte. Sich auf die Sozialpastoral einzulassen bedeutet, ein neues Paradigma christlich-kirchlicher Praxis zu entwerfen: von der herkömmlichen „Betreuungs- und Mitgliedschaftspastoral" zu einer subjekt- und partizipationsorientierten Pastoral.

Soll der Versuch zu einer solchen Transformation nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt sein, muß konsequent auch hier jener methodische Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln" durchgeführt werden, wie er in der Sozialpastoral Lateinamerikas und anderswo geläufig geworden ist. Entsprechend ist das Buch von H. Steinkamp gegliedert:

In Teil I „Sehen" geht es um die Analyse der gesellschaftlichen und kirchlichen Bedingungen einer Sozialpastoral in der ersten Welt, wobei konkret die Situation in Deutschland zugrunde gelegt wird. Indem Steinkamp vier derzeit diskutierte Theoreme zur individuellen und kollektiven Befindlichkeit („Individualisierungs"-Komplex; „Kolonialisierung der Lebenswelt"; „neuer Sozialisationstyp"; „Risikogesellschaft") miteinander kombiniert, gewinnt er eine Zeitdiagnose, die deutlich macht, daß zwischen den „Pathologien der Moderne" bei uns und der wachsenden Verelendung der „Dritten Welt" ursächliche Zusammenhänge bestehen. Die Kirchen stehen somit vor der Herausforderung – und das wäre ein adäquater Ansatz von Sozialpastoral im hiesigen Kontext –, ob sie fähig und willens sind, diese Zusammenhänge „– wenn schon ohnmächtig, sie zu überwinden, so doch – mindestens anzuklagen, zu ihrer Aufklärung beizutragen und – soweit es ihren Kräften entspricht – an der Veränderung der hiesigen Bedingungen mitzuwirken" (43). Ist aber die kirchliche Praxis hierzulande selbst nicht zu sehr in den gesellschaftlichen Plausibilitäten, Widersprüchen und Pathologien befangen und verstrickt, als daß sie zu einer solchen transformierenden Praxis überhaupt in der Lage wäre?

Es ist darum nur konsequent, daß Steinkamp in Teil II „Urteilen" zu einer entschie-

*Über „Männerbünde und Männergruppen" hatte (der inzwischen verstorbene) Siegfried Dunde einen Beitrag zugesagt; er konnte ihn aber nicht mehr schreiben. (red)

denen Umkehr der Kirchen aufruft, und zwar im Sinne des Evangeliums entschlossen die Option „Kirche für Andere" und damit verbunden die Option „Kirche für Arme" zu ergreifen. In der pastoralen Praxis erfährt das dadurch seine Operationalisierung, daß es statt um Rekrutierungsbemühungen um das Auslösen von Betroffenheit geht, statt um Aktivierung der Anderen um Selbstorganisation, statt um Geselligkeit um Verbindlichkeit, statt um Routinehandeln um die Freisetzung sozialer Kreativität, statt um Erbauung um Bekehrung.

In Teil III „Handeln" konkretisiert Steinkamp den Ansatz der Sozialpastoral anhand von vier paradigmatischen Problemfeldern: Deformation durch Arbeitslosigkeit; Jugendarbeit zwischen System und Lebenswelt; Telefonseelsorge – modernster kirchlicher Service oder Basisgemeinde?; Diakonische Gemeinde. Das kann hier im einzelnen nicht entfaltet werden.

Zweifelsohne ist dieses Buch von Steinkamp eine der wichtigsten praktisch-theologischen Neuerscheinungen der letzten Zeit. Es handelt sich um eine höchst anspruchsvoll fundierte Konzeption dessen, was unter den hiesigen Bedingungen „Orthopraxie" – im Sinne eines solidarischen Handelns heutiger Menschen in der Nachfolge Jesu und seiner Reich-Gottes-Praxis – zu sein hätte. Eine solche Sozialpastoral durchbricht viele der geläufigen Schemata, die zwischen Individuum und Gesellschaft, Nahbereich und weltweitem Horizont, Pastoral und Diakonie u. a. m. trennen, und hält dazu an, Zusammenhänge und Verbindungen wahrzunehmen, ohne sich allerdings in programmatischen Beschwörungen zu verlieren. Im Gegenteil, sie insistiert auf der konkreten Praxis als ihrem Bewährungsfeld. Nicht zuletzt darum wirkt sie leicht anstößig . . .

Norbert Mette, Paderborn

Rolf Zerfaß, Lebensnerv Caritas. Helfer brauchen Rückhalt, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 223 Seiten.

Diakonische und caritative Praxis in der ausdifferenzierten Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland stellt ihre MitarbeiterInnen immer mehr vor die Frage, ob sie mit ihrem Handeln eher den Anforderungen einer Industriegesellschaft dienen oder unter dem Anspruch einer befreienden Evangelisation stehen. Diese von Hermann Steinkamp bereits in seiner Veröffentlichung „Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde" (1985) getroffene Feststellung wird von Rolf Zerfaß im vorliegenden Buch ebenso überzeugend wie ermutigend neu aufgegriffen. In den Thesen des ersten Kapitels fragt Zerfaß nach den Ursachen einer immer deutlicher werdenden Abspaltung caritativer Praxis vom Handeln der Kirchen und gelangt zu der Antwort, daß gerade die Ausdifferenzierung der sozialen Dienste gemäß den Anforderungen der Gesellschaft zu einem Wahrnehmungsverlust der ursprünglichen kritischen Funktion des Dienstes an den Armen geführt hat. Die Entwicklung einer Caritas-Theologie hat weithin zu einer Theologie der Arbeitgeber geführt, die den MitarbeiterInnen der Caritas eher Normen und Kontrolle übermittelt als die Fähigkeit, aus der eigenständigen Tätigkeit eine ebenso eigenständige Kompetenz für die Beantwortung der Frage nach dem spezifisch Christlichen abzuleiten und anzuerkennen. Indem Caritas zunehmend Auftragsarbeit der Kirchen an spezielle Dienstgruppen wird, geht die Fähigkeit verloren, gemeinsam – also Träger der Arbeit, MitarbeiterInnen und Klienten – die Suche nach dem christlichen Spezifikum aufzunehmen. Dem Praktiker wird hier bereits deutlich, welche Tabus Zerfaß angeht, denn in der Caritas-Arbeit fokussiert sich das Dilemma vor allem kirchlicher Ortsgemeinden, die ja nicht selten Träger bestimmter caritativer Einrichtungen sind. Die Ratlosigkeit und Sprachlosigkeit angesichts immer größer werdender Anforderungen caritativer Leistungen und folglich immer bürokratischer werdender Handlungseinheiten kann solange nicht überwunden werden, als der Stellenwert der Caritas im Gesamthandeln der Kirche ungeklärt bleibt. Bis zum Erweis des Gegenteils muß man in der Tat mit Zerfaß vermuten, daß gerade die caritativen Einrichtungen eher der Legitimation kirchlicher Präsenz als der Praxis unter dem Anspruch der Evangelisation dienen. Der nach seiner Meinung undifferenzierten Behauptung der Kirchen, wonach der Caritas-Dienst eine jener drei Grundfunktionen Leiturgia – Martyria – Diakonia sei und somit wesensmäßig zur kirchlichen Praxis gehöre, stellt Zerfaß eine eigene pra-

xistheologische Überlegung gegenüber, indem er den Dienst an den Armen als eigenständigen Grundvollzug neben den Dienst an der Einheit, am Wort und am Gottesdienst stellt. Das verblüfft auf den ersten Blick, denn hier scheint gerade jene Abspaltung zu erfolgen, die zuvor beklagt wird. Bei näherem Hinsehen jedoch wird deutlich, daß hier eine Überschreitung der weithin binnenkirchlichen Blickrichtung ermöglicht wird, indem der Dienst an den Armen eben gerade nicht unbedingt dem eigenen Gemeindeaufbau oder dem lebendigen Gottesdienst zugute kommen muß. Die Verflechtungen aller vier Grunddienste werden sehr klar nachgewiesen und damit aber auch zugleich die Brücke geschlagen zu denen, die weithin an den Rändern offizieller Kirchengemeinden immer neu nach ihrer Beziehung zu den Grundfunktionen fragen müssen. Hier hat Zerfaß eine Tür geöffnet zu den vorhandenen kirchlichen Aktivitäten im Bereich der Caritas, die guten Gewissens von jedem Mitarbeiter und jeder Mitarbeiterin der Kirchengemeinde durchschritten werden kann. Diese Grundfunktion „Dienst an den Armen" ermöglicht nämlich, jene Kluft zu überbrücken, die immer dann entsteht, wenn caritatives Handeln quälend nach seinem christlichen Spezifikum befragt wird. Wenn Dienst an den Armen ein irreversibler Auftrag an die Kirchen vom Evangelium her ist, dann kann es nicht darum gehen, immer neu nach Begründungen zu fragen, sondern dann wird diese Praxis selbst zu einer begründbaren Theologie der Gemeinde werden, und MitarbeiterInnen der Caritas würden endlich von dem Druck befreit, dem Arbeitgeber nachweisen zu müssen, daß sie dessen Normen entsprechen, weil sie selbst authentisch mit ihrer Praxis theologische Legitimationen zu liefern vermögen. In einem letzten Kapitel hat Zerfaß diese Grundüberlegungen anhand praktischer Beispiele kirchlicher Häuser verdeutlicht. Gerade diese Ausführungen wirken befreiend und ermutigend, denn hier sind echte Chancen für Kirchengemeinden, ihrer ängstlichen Besitzstandwahrung eine mutige Pluralität in dem Sinne entgegenzusetzen, daß Kirchen das Dach sind, unter dem sich Menschen zusammenfinden, unter dem auch geprüft werden kann, ob alle gesellschaftlichen Anforderungen an die Caritas erfüllt werden sollten. Der Blickpunkt würde sich damit aber auch wandeln: Es geht nicht mehr um die Erhaltung kirchlicher Privilegien, sondern um die Ausrichtung an der Botschaft vom Reich Gottes, die Gott ja nicht hinter sich hat, sondern vor sich.

Schließlich ist dem Verfasser dafür zu danken, daß er sehr klar in Erinnerung bringt, wie sehr caritative Einrichtungen im Grunde genommen staatliche Unternehmungen sind, weil sie ja nur zu einem Bruchteil von der Kirche finanziert werden. Das allein könnte schon mehr Freiräume in dem Sinne schaffen, als sowieso jeder Bürger unseres Landes Anspruch auf diese Dienste durch seine normalen Lohn- oder Einkommensteuern hat und somit sich ein überzogener Anspruch, hier gehe es lediglich um kirchliche Leistungen, von selbst verbietet.

Das Buch von Rolf Zerfaß ist aufrüttelnd und ermutigend und kann vor allem den Gemeindepraktikern und den MitarbeiterInnen der caritativen Einrichtungen wärmstens empfohlen werden. *Gert Schneider, Hagen*

Urs Eigenmann, Am Rand die Mitte suchen. Unterwegs zu einer diakonischen Gemeindekirche der Basis, Edition Exodus, Fribourg – Brig 1990, 142 Seiten.

Das erkenntnisleitende Interesse von Urs Eigenmann besteht darin, aus der vorhandenen Konformität der bestehenden Volkskirche aufzubrechen zu den Rändern der Gesellschaft, von denen aus die Mitte der Gemeinde erkannt werden kann. In einem sehr gesellschaftsbezogenen Ansatz versucht Eigenmann, die Themen der Kirchen nicht aus ihnen selbst heraus zu formulieren, sondern den dringlichen Fragen der Gesellschaft zu entnehmen, die sich an deren Außenbezirken in der zunehmenden Ungerechtigkeit und Verletzung elementarster Menschenrechte sowie in der Zerstörung der ganzen Schöpfung zeigen. In einem geschichtlichen Überblick zeigt er die Verflechtungen der gegenwärtigen Volkskirche mit den bestehenden Formen gesamtgesellschaftlicher Ungerechtigkeit und setzt dem die Forderung nach einer schöpferischen Umsetzung des Anliegens Jesu als Grundaufgabe der Gemeinde entgegen. Als analytisches Instrumentarium dienen ihm dabei die bekannten drei Schritte: Sehen – Urteilen – Handeln,

die er mit den gesellschaftlichen Instanzen Kultur, Politik und Ökonomie in Verbindung bringt. Dementsprechend lassen sich die ebenfalls bekannten drei Grundfunktionen christlicher Gemeinde: Leiturgia – Martyria und Diakonia als eine Art Handlungsanleitungen für die Umsetzung der Botschaft Jesu in die gemeindliche Praxis so verstehen, als sie ihrerseits wiederum bereits eingebunden sind und in enger Beziehung zu den politischen Instanzen stehen. Für eine Gemeinde ergeben sich dann die Forderungen nach parteiischer Solidarität unter dem Horizont ganzheitlicher Befreiung. Diakonie ist dann nicht mehr ein isoliertes Praxisfeld, sondern die Gemeinde zugleich umgreifender wie ihre Grenzen sprengender Einsatz für ein erfülltes Leben aller Menschen. Bemerkenswert dabei ist, wie hier die beiden anderen Grundfunktionen christlicher Gemeinde nicht mehr binnenkirchlich verstanden werden können oder gar dem „Eigentlichen" zugeordnet werden müssen, sondern nur in engster Verbindung zur Diakonie ihre Bedeutung erhalten.

Die Überlegungen von Eigenmann vermögen in ihrer theoretischen Anlage zu überzeugen, aber gerade der sehr weitgespannte Bogen und die häufig sehr pauschalen Ausführungen bilden die Schwierigkeit des Buches. Viele Passagen sind eher in einem fordernden Charakter als in nüchterner Feststellung gehalten, so daß der Leser bisweilen ratlos ist, wie er denn in seiner eigenen Situation oder in seiner eigenen Praxis mit kleinen Schritten vorgehen kann.

Gert Schneider, Hagen

Gerhard K. Schäfer – Theodor Strohm (Hrsg.), Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag (Reihe: Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg, Bd. 2), Heidelberger Verlagsanstalt, Heidelberg 1990, 425 Seiten.

Mit diesem Band liegt ein systematischer Versuch vor, biblische Grundlagen und Orientierungen einer heutigen Theorie und Theologie der Diakonie zu erarbeiten. Die Bandbreite der – allesamt wissenschaftlich anspruchsvollen – Beiträge reicht von Studien zu sozialem Verhalten und Wohltätigkeit in der biblischen Umwelt (I) über „Alttestamentliche und frühjüdische Grundzüge der Diakonie" (II) zur „diakonischen" Praxis Jesu (III) und der neutestamentlichen Gemeinden (IV) bis zu thematischen „Dimensionen der Diakonie" (V), die das Thema in größeren theologischen Zusammenhängen verorten. Sie im einzelnen zu würdigen, ist im Rahmen einer Rezension nicht möglich; die „Einleitenden Überlegungen" der beiden Herausgeber (9–20) skizzieren sie so prägnant, daß sie dem Leser, der einen Überblick gewinnen will, zu diesem Zweck empfohlen seien.

Herauszuheben allenfalls der Beitrag von Gerd Theissen über „Die Legitimationskrise des Helfens und der barmherzige Samariter", weil er als einziger den mutigen Versuch unternimmt, gegenwärtige Aporien des institutionalisierten und professionellen Helfens zum Ausgangspunkt einer re-lecture der Samaritererzählung zu nehmen. Daß die übrigen Beiträge (bewußt?) auf aktuelle Bezüge verzichten, immunisiert sie einerseits gegenüber dem Vorwurf der Instrumentalisierung der Bibel für heutigen Legitimationsbedarf, sie halten der real existierenden Diakonie und der sie reflektierenden Theologie unerbittlich den Spiegel vor, der erstere ihre Schatten, letztere ihre Kurzatmigkeit und Geschichtslosigkeit schärfer wahrnehmen läßt. Andererseits lassen sie uns, die gegenwärtig um die Identität der christlichen Diakonie ringen – theologisch und politisch – weitgehend allein. Dies insbesondere, was den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit angeht: Die Theologie der Befreiung hat die Frage nach der politischen Diakonie in einer Weise angeschärft, daß an ihr die historische Differenz zur Zeit Jesu besonders drastisch wird.

Ähnliches gilt für die kirchengeschichtlich kontingente Abspaltung der Diakonie von Kult und Verkündigung in der abendländischen Kirche: Die Rede vom „Dienst der Verkündigung" (vgl. die Beiträge von T. Holtz und O. Merks) beschönigt diese Abspaltung eher, als daß sie sie bewältigen hilft. Und J. Roloffs Erinnerung an den Gottesdienst der urchristlichen Gemeinde als Ort des Miteinander-Teilens und Füreinander-Sorgens macht besonders uns Katholiken schmerzhaft bewußt, wie sehr unsere

Eucharistie-Praxis von dieser Orientierungsnorm abgewichen ist.

Noch etwas anderes wird dem Leser dieses Buches als „katholisches Defizit bewußt": Wie sehr uns ein Pendant zum Heidelberger Institut fehlt!

Ein verdienstvolles und empfehlenswertes Buch. *Hermann Steinkamp, Münster*

Marc Edouard Kohler, Kirche als Diakonie: Ein Kompendium. Mit sechs Illustrationen von Bruno Sommer, hrsg. vom Kirchenrat der Evangelisch-Reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, Theologischer Verlag, Zürich 1991, 304 Seiten.

Diakonie kommt in Kohlers Buch nicht als von außen betrachtetes Objekt oder geforderte Option daher, sondern nimmt inmitten von geschichtlicher Rückblende, theologischer Vergewisserung, gegenwartspraktischer Auslegeordnung und begründeter Zukunftssicht Gestalt an. Das Buch erfüllt nicht nur den Wunsch des Zürcher Kirchenrats, zu umschreiben, „worin das Besondere der Diakonie besteht und worauf die Diakonie nicht verzichten darf" (9), sondern stellt auch die lebenslange Erfahrung seines Autors im diakonischen Bereich dar. Kirchliche Behörden sind die Hauptadressaten, aber auch Theologinnen und Theologen lesen es mit Gewinn, weil es Erfahrung und Reflexion in einem wohltuenden Verhältnis kombiniert und weil sich der Autor gestalterisch und stilistisch kunstfertig zeigt, was man um so mehr schätzt, je mehr Publikationen mit immer bescheideneren sprachlichen Mitteln und persönlichem Esprit immer aufdringlicher behaupten, unentbehrlich und neu zu sein.

Keineswegs wird auf den dreihundert Seiten flächendeckend Bestand aufgenommen. Ein hervorragendes Gestaltungsmerkmal ist vielmehr die exemplarische Auswahl. Nicht alle biblischen Verweise auf Jesu heilsame Praxis werden durchgebetet, sondern „meine persönliche Auswahl" (105) von Schlüsseltexten vorgestellt. Ähnlich verhält es sich mit den historischen Beispielen, wo tätiges Mönchtum (62 ff) oder Pietismus (68 ff) in sicheren Strichen skizziert oder die diakonischen Konzeptionen der Reformatoren Bucer, Calvin und Zwingli (129 ff) veranschaulicht werden. Sicher auch im Interesse der Auftraggeber kümmert sich Kohlers Auswahl besonders um den schweizerischen Raum, macht aber nicht an der Landesgrenze halt (Bucer, Pietismus, Rauschenbusch, Blumhardt etc.). Die Gliederung des Buchs in zwölf Teile zu je drei Kapiteln erleichtert die Lektüre, zumal der Autor mit kurzen Einführungen für inhaltliche Durchsichtigkeit sorgt. Diese Transparenz und Leichtigkeit – bei allem ganz und gar nicht leichtzunehmenden Inhalt – macht das Buch zu einer erfrischenden Quelle in einem Umfeld, dem Erfrischung nicht schadet.

Zeno Cavigelli, Zürich

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

Der vorliegende Band, der aus einem Symposion an der Katholisch-Theologischen Fakultät Bamberg entstanden ist, versucht, die Zuschauerrolle der europäischen Theologie gegenüber der Theologie der Befreiung zu überwinden und deren Anfragen selbstkritisch auf Europa zu beziehen. Die AutorInnen und Herausgeber gehen dieses Ziel in drei Schritten an: Zunächst wird versucht, einige Grundbegriffe der Befreiungstheologie für den europäischen Kontext zu buchstabieren (Eicher, Werbick); dann werden Elemente einer sozialwissenschaftlichen Analyse präsentiert mit dem Ziel, Felder und Ursachen der Unterdrückung konkreter fassen zu können: in diesem Abschnitt geht es um die Krise der Dependenztheorie (Boeckh, Rottländer), Spielräume emanzipatorischen Handelns (Fröbel), die strukturelle Gewalt des Sexismus (Estor) und die Rolle der Entwicklungshilfe bzw. der Rüstung in der Unterentwicklung der Dritten Welt (Schoop, Brock); der dritte Abschnitt versucht, aus der Theologie der Befreiung pastorale Folgerungen zu ziehen sowohl für die Gemeinden als auch für das Lehramt (Mette, Reese, Baum). Als grundlegende Werte einer Theologie der Befreiung kristallisieren sich die „Anerkennung des Anderen" und die „Gerechtigkeit" heraus. Diese haben ihr Fundament im Zeugnis für den biblischen Gott und seine „Option für das Leben aller Menschen". Diese Werte müssen in den ver-

schiedenen Kontexten der Unterdrückung mit Hilfe einer „Politik des radikalen Realismus" (Fröbel) zur Geltung gebracht werden. Die Rolle der Kirche besteht darin, diesen Transformationsprozeß hin auf die Werte des Evangeliums für den einzelnen Menschen und die gesamte (Welt-)Gesellschaft zu fördern.

Der erfreulicherweise interdisziplinär angelegte Band bietet zahlreiche Anstöße für die erforderliche Veränderung von Theologie und Pastoral in Europa. In einer Zeit des wiederaufgeflammten Eurozentrismus stellt es einen gelungenen Versuch dar, von außereuropäischen Entwicklungen zu lernen.

Peter Hartlaub, Estenfeld

Johann Baptist Metz – Hans-Eckehard Bahr, Augen für die Anderen. Lateinamerika – eine theologische Erfahrung, Kindler Verlag, München 1991, 160 Seiten.

Mit seiner Politischen Theologie steht J. B. Metz seit langem in enger Verbindung mit lateinamerikanischen Befreiungstheologen. 1988 bereiste er mehrere Länder Lateinamerikas, um den Meinungsaustausch mit ihnen weiterzuführen, besonders aber, um die Menschen dieses Kontinents besser kennen und verstehen zu lernen. Der evangelische Theologe H.-E. Bahr bereiste 1989 einige andere Länder mit ähnlicher Zielsetzung. Ihre Erfahrungen und Schlußfolgerungen sind in diesem Buch zusammengefaßt.

Metz haben es vor allem die Antlitze der lateinamerikanischen Menschen angetan. Diese Trauerantlitze waren für ihn „geprägt von einer eigentümlichen Stärke, einer geheimen Resistenz" (22). In vielen Gesichtern steht wohl auch die Angst. Die Kirche hat in dieser Situation für diese Menschen dazusein, und sie tut es auch zum Teil. In den großen Lücken leisten zunehmend die Sekten die Pastoral des „Daseins für die Anderen". Für die Theologie sieht Metz die Verpflichtung, eine hermeneutische Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein auszuarbeiten.

Bahr schildert seine Eindrücke von einer Reise zu den streunenden Kindern von La Paz und greift einige Beispiele des Frauen-Widerstands in Lateinamerika heraus. Besonders eindrucksvoll sein Bericht von Domitila, einer Frau aus den Minen Boliviens. Abschließend geht Bahr auf das Dilemma der Reformatoren Luther und Las Casas ein: der eine hat in den Bauernkriegen versagt, der andere gegenüber den afrikanischen Sklaven. – Ein nachdenklich machendes Buch, das beitragen kann, das Verständnis für die Anderen auch bei uns zu vertiefen.

Helmut Erharter, Südstadt

Büchereinlauf

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

Amstadt-Paul Nana – Stutz Pierre, Wortgottesdienste. Aus dem Leben gegriffen – in das Leben gesprochen, rex verlag, Luzern – Stuttgart 1993, 120 Seiten, sFr 29,80.

Balling Adalbert Ludwig (Hrsg.), Gott ist unser Freund. Kinder aus aller Welt erzählen vom Glauben und Leben, Kindermissionswerk Aachen – Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 110 Seiten, DM 29,80.

Betz Otto – Riesner Rainer, Jesus, Qumran und der Vatikan. Klarstellungen, Brunnen Verlag, Gießen – Basel, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 221 Seiten, DM 29,80.

Büchele Herwig, SehnSucht nach der Schönen neuen Welt, Kulturverlag, Thaur – Wien – München 1993, 438 Seiten, S 298,–, DM 42,–.

Damblon Albert, Kleine Sprech- und Gesprächserziehung für kirchliche Mitarbeiter, Patmos Verlag, Düsseldorf 1993, 142 Seiten, DM 24,80.

Derksen Nicolaas – Andriessen Herman, Den Glauben teilen wie das Brot. Glaubensgespräche als Weg zur lebendigen Gemeinde, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1993, 212 Seiten, DM 42,–, S 328,–, sFr 42,–.

Dohmen Christoph – Mußner Franz, Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 143 Seiten, DM 22,80.

Dubach Alfred – Campiche Roland J. (Hrsg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung, NZN Buchverlag, Zürich – Friedrich Reinhardt Verlag, Basel 1993, 382 Seiten, sFr/DM 38,–, S 258,–.

Feiner Johannes – Vischer Lukas (Hrsg.), Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, Herderbücherei 1787, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 686 Seiten, DM 24,80.

Fischer Ellen, Warum ist das gerade mir passiert? Wie wir Krankheit deuten und bewältigen, Reihe Spektrum, Band 4194, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 170 Seiten, DM 16,80.

Gabriel Ingeborg (Hrsg.), Minderheiten und nationale Frage: die Entwicklung in Mittel- und Südosteuropa im Lichte der katholischen Soziallehre, Verlag Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften, Wien 1993, 265 Seiten, S 280,–.

Goettmann Alphonse und Rachel, In deinem Namen ist mein Leben. Die Erfahrung des Jesusge-

bets, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 190 Seiten, DM 32,–.

Henrici Peter, Glauben – Denken – Leben. Gesammelte Aufsätze, Communio Verlag, Köln 1993, 204 Seiten, DM 32,–, sFr 33,20, S 250,–.

Hinsen Peter, Spüren, daß Gott nahe ist. Katechese mit Erwachsenen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1993, 267 Seiten, DM 38,–, S 265,–, sFr 34,20.

Imbach Josef, Wem gehört Jesus? Seine Bedeutung für Christen, Juden und Moslems, Herderbücherei 1780, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 176 Seiten, DM 14,80.

Klein Laurentius – Link Hans-Georg (Hrsg.), Gemeinsam feiern. Ökumenische Gottesdienste im Kirchenjahr, Reihe: Ökumene konkret, Band 2, Benziger Verlag, Zürich – Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1993, 107 Seiten, S 178,–.

Kretschmann Rolf, Christustherapie. Das Glück des Geliebtseins erfahren, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 192 Seiten, DM 32,–.

Laarmann Heriburg, Mit Freude das Leben feiern. Neue Familiengottesdienste, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 176 Seiten, DM 24,80.

Lang Justin, Elisabeth von Thüringen. Eine Bildbiographie mit Fotographien von *Helmut Nils Loose,* Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 112 Seiten, DM 49,80.

Lehner Markus – Zauner Wilhelm (Hrsg.), Grundkurs Caritas. Landesverlag Linz 1993, 190 Seiten, S 198,–, DM 29,80.

Pesch Otto Hermann, Warum hast du so große Ohren? Rotkäppchen – „theologisch" zu Gehör gebracht, Herderbücherei 1790, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 125 Seiten, DM 12,80.

Saunders Cicely, Hospiz und Begleitung im Schmerz. Wie wir sinnlose Apparatemedizin und einsames Sterben vermeiden können, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 161 Seiten, DM 16,80.

Schall Traugott Ulrich, Erschöpft – müde – ausgebrannt. Überforderung und Resignation: vermeiden – vermindern – heilen, Reihe: Perspektiven für die Seelsorge, Band 8, Echter Verlag, Würzburg 1993, 112 Seiten, DM 24,–, S 187,20, sFr 25,50.

Schnackenburg Rudolf, Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien, Reihe: Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Supplementband, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 357 Seiten, DM 62,–.

Staehelin Balthasar, Mensch und Menschensohn. Vom Gesetz der Organentsprechung zwischen Mensch und Gott anhand der Psychosomatischen Basistherapie, Junghans-Verlag, Cuxhaven 1992, 188 Seiten, ca. DM 48,–, S 375,–.

Stangier Klaus-Werner, Schritte ins Freie. Übungen und Erfahrungen auf dem initiatischen Weg, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 128 Seiten, DM 28,–.

Taube Roselies u. a., Frauen in Bibel und Kirche. Ökumenische Gottesdienstmodelle, Echter Verlag, Würzburg 1993, 120 Seiten, DM 24,80, S 193,40, sFr25,30.

Trowitzsch Michael, Leben in einem Haus aus Licht. Über die Menschlichkeit Gottes, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 176 Seiten, DM 28,80.

Wieseotte Gerhard – Will Ursula, Vater für 30 Stunden. Besuchsmütter und -väter erzählen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1993, 100 Seiten, DM 19,80, S 155,–, sFr 20,40.

Wölfing Marie-Luise, Komm, gib mir deine Hand. Briefe an mein sterbendes Kind, Herderbücherei 1794, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 128 Seiten, DM 12,80.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

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.

Guido Vergauwen OP ist Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Fribourg und Direktor des Ökumenischen Instituts.

Hedwig Meyer-Wilmes, Dr. theol., lehrt an der Fakultät der Godgeleerdheid an der Katholieke Universiteit Nijmegen/Holland.

Christian Büttner, Dr. phil., ist Diplompsychologe und wissenschaftlicher Mitarbeiter der Hessischen Stiftung Friedens- und Konfliktforschung in Frankfurt/M.

Norbert Brox ist Professor für Alte Kirchengeschichte und Patrologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg.

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

Odilo Noti ist Theologe und Informationsbeauftragter der Schweizer Caritas.

Christian Döring ist freischaffender Schriftsteller; lebt in der Reuterstadt-Stavenhagen; arbeitet als evangelischer Christ auch mit Randgruppen und ist im Gespräch mit gewaltbereiten Jugendlichen; hält Vorträge mit anschließenden Diskussionsrunden zu den Themen Gewalt, Vergangenheitsbewältigung und Randgruppen.

Norbert Hintersteiner, Mag. theol., ist Pastoralassistent und Religionslehrer an der HTL in Hallein/Österreich; derzeit Stipendiat des interdisziplinären Graduiertenkollegs „Interkulturelle religiöse bzw. religionsgeschichtliche Studien" der Universität Bonn.

Ruth Zenkert, Religionspädagogin, ist Leiterin des Jugendhauses der Caritas in Wien.

Willi Riemer ist Pastoralassistent der Katholischen StudentInnengemeinde Münster.

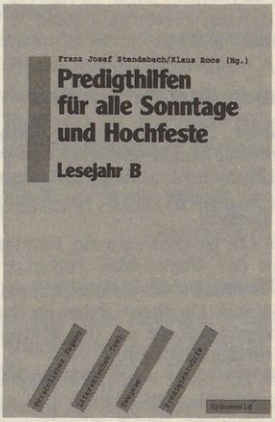
Henk van Middelaar ist Diakonal- und Gemeindeberater im Dekanat Amsterdam.

Bert van Schagen ist Gemeindeberater der römisch-katholischen Kirchengemeinde „de Graankorrel" Amsterdam-Südost.

Manfred Görg ist Professor für Alttestamentliche Exegese und Biblische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München.

Anne Kurlemann ist Mentorin für die PastoralassistentInnen in Vorbereitung der Diözese Bamberg.

Neue Hilfen für die Gemeindepraxis



Franz Josef Stendebach
Klaus Roos (Hg.)
Predigthilfen für alle Sonntage und Hochfeste – Lesejahr B
Persönlicher Zugang – literarischer Text – Exegese – Predigtentwürfe
288 Seiten. Kt. DM 38,--
ÖS 297,-- / SFr 38,10

Die Herausgeber dieses Werkbuches fanden 29 kompetente Autoren, die vielfältig benutzbares Material vorlegen. Es enthält u.a. eine ausgearbeitete Predigt und dazu noch alternative Anregungen.
Der persönliche Stil der Autoren regt zum eigenen Nachdenken an, ebenso die literarischen Texte, die eingearbeitet sind. Ein hilfreiches Buch.

Katholisches Apostolat

Franz-Rudolf Weinert
Der Weihnachtsfestkreis – Liturgie und Brauchtum
Ca. 120 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen
Kt. Ca. DM 24,80 /
ÖS 194,-- / SFr 26,10

Dieses Buch wendet sich an alle, die in den Bereichen Liturgie und Gemeindearbeit haupt- und ehrenamtlich tätig sind. Es erklärt die Entstehung der Liturgie der Advents- und Weihnachtszeit, zeigt altes und neues Brauchtum auf und macht konkrete Vorschläge für die gemeindliche Praxis.
Ein Buch, das bei keiner Vorbereitung der Advents- und Weihnachtszeit fehlen sollte!

Willi Hoffsümmer
Bausteine für Familiengottesdienste – Lesejahr B. Die Evangelien der Sonn- und Feiertage in Symbolen, Geschichten, Spielen und Bildern
Ca. 168 Seiten. Kt.
Ca. DM 26,80 /
ÖS 209,-- / SFr 28,10

Hoffsümmer stellt hier Symbole und Kurzgeschichten, Bilder und Spiele aus knapp 40 Büchern zusammen und ordnet sie den Sonn- und Feiertagen des Lesejahres mit den entsprechenden Evangeliumsinhalten zu. Evangelische Leser finden im Anhang ein Register, das die Evangelien der Lesejahre A–C den sechs Lesejahren der evangelischen Kirche zuordnet.

75 JAHRE

Grünewald

Leitartikel

Helmut Erharter

Wahrheit – kein Thema?

Vor genau 20 Jahren starb der weit über Österreich hinaus bekannte Akademiker-Seelsorger Otto Mauer und mit ihm die von ihm herausgegebene und redigierte Zeitschrift für Religion und Kultur „Wort und Wahrheit". Seitdem scheint das Wort „Wahrheit" auf Umschlägen von Zeitschriften kaum mehr auf und wenn, dann wird eher von Randthemen der Wahrheit als von dieser selbst geschrieben.

Mit dem Schwerpunkt-Titel „Die Wahrheit haben – die Wahrheit tun" wollen wir die besondere Problematik rund um die Wahrheit zum Ausdruck bringen: Einerseits gibt es in Kirche und Gesellschaft Menschen, die von sich behaupten, *die* Wahrheit zu haben, und die dementsprechend beanspruchen, alle anderen nach *ihrer* Wahrheit be- und verurteilen zu können; und auf der anderen Seite ist es für das christliche Leben und damit auch für die Pastoral als Begleitung dieses Lebens entscheidend, im Blick auf den, der die Wahrheit ist, und in seiner Nachfolge „die Wahrheit zu tun".

Warum das Schweigen über die Wahrheit?

Was ist aber der Grund, warum die Wahrheit und ihre Thematisierung so leicht in den Hintergrund tritt? Einen wichtigen Aspekt nennt J. Splett: Die Wahrheit ist wie das Licht. Dieses beleuchtet nicht sich selbst, sondern trägt dazu bei, daß die Dinge richtig erkannt werden können. Wenn es vorhanden ist, dann ist es so selbstverständlich da, daß man es gar nicht beachtet. Ein weiterer Grund für die Zurückhaltung gegenüber dem Reden und Schreiben über die Wahrheit liegt in der Sorge, ebenfalls einem Mißbrauch des Wortes Wahrheit zu verfallen, wie dies bei Integralisten und Fundamentalisten festzustellen ist. Manche getrauen sich deshalb nicht mehr von Wahrheit und Wahrheiten zu sprechen, weil alles gleichgültig, beliebig, nivelliert erscheint. – Daß und warum diese Zurückhaltung bzw. gar Weigerung, das Wort Wahrheit in den Mund zu nehmen, dem christlichen Glauben und einem christlichen Verständnis des Menschseins nicht gerecht wird, hoffen wir mit den folgenden Beiträgen etwas verdeutlichen zu können, um so zur Unterscheidung der Geister beizutragen.

Die Aktualität des Nachdenkens über die Wahrheit

Es ist nicht gleichgültig, was man unter Wahrheit versteht, was und wen man für wahr hält, wie man mit der Wahrheit umgeht, ob und wie man aus der Wahrheit zu leben versucht. Um sich bewußt zu machen, wie differenziert unsere Sprache das Wort „Wahrheit" verwendet,

braucht man sich nur einige Begriffspaare im Zusammenhang mit „wahr" und „Wahrheit" vor Augen zu führen. Eine Aussage ist wahr, oder sie ist falsch – gleichgültig, ob aus Nichtwissen, Irrtum oder Lüge. Der „Falschheit" aber steht nicht die Wahrheit gegenüber, sondern die Wahrhaftigkeit; während das Gegenteil von Wahrheit Unwahrheit, Irrtum oder Lüge ist. Schon aus diesen paar Bemerkungen wird deutlich, wie Wahrheit als Wirklichkeit mit der Frage der persönlichen Wahrhaftigkeit verbunden ist.

Daß diese Zusammenhänge tief in unsere Realität in einer Mediengesellschaft hineinreichen, macht das von Frau Laurien angeführte Beispiel von der Berichterstattung über die Demonstration zugunsten der Ausländer in Berlin deutlich: Nicht die Tatsache, daß 350.000 Menschen in Berlin zugunsten ihrer ausländischen Mitbürger demonstrierten, wurde im Deutschen Fernsehen groß herausgestellt – wie dies beispielhaft und beeindruckend bei der Berichterstattung über das Lichtermeer der (ebenfalls nahezu 300.000) Ausländer-Freunde in Wien geschah –, sondern die Tatsache, daß einige hundert ausländerfeindliche Randalierer der Polizei eine Straßenschlacht lieferten. Natürlich waren die Bilder, die gezeigt wurden, nicht „gemacht", sondern wahr; und natürlich war es betrüblich, daß so etwas geschehen konnte, und es sollte auch durchaus gezeigt werden. Aber durch die extrem einseitige Auswahl dieser Szenen gegenüber all dem Großartigen, das sich da – über alle Parteien und religiösen Grenzen hinweg – getan hatte, wurde diese Berichterstattung zu einer der verlogensten, die ich je gesehen und gehört habe.

Wachsender Integralismus – gegen die Wahrheit eingesetzte Machtmittel

Die für solch verzerrte Berichterstattung Verantwortlichen können m. E. durchaus als „mediale Integralisten" bezeichnet werden: Sie haben selbst ein extrem einseitiges Bild der Wirklichkeit, wählen dann aus der Gesamtwirklichkeit jene Details aus, die ihr Bild von der Realität bestätigen, und verhindern mit ihrer Medienmacht eine wahrhaftige Bewußtseinsbildung.

Nicht anders geschieht es ja bei einem integralistischen Glaubens- und Kirchenverständnis*: Auch hier wird zunächst aus dem großen Strom der Glaubens- und Theologiegeschichte ein schmaler Kanal an traditionellen Formeln des Glaubens abgezweigt, um dann diesen Kanal als den eigentlichen Strom zu bezeichnen und alle auf diese Formeln festzulegen und diese mit Machtmit-

* Vgl. dazu *H. Urs von Balthasar,* Integralismus heute, in: Diakonia 19 (1988), 221–229. Vgl. auch *K. Rahner,* Hierarchie der Wahrheiten, in: Diakonia 13 (1982) 376–382.

teln durchzusetzen. Wer von sich behauptet „Ich habe die Wahrheit", der wird jeden, der nicht seiner Meinung ist, als Irrlehrer bekämpfen, der wird Vorlesungsmanuskripte zensurieren und Vortragsverbote aussprechen usw.

„Glaubenswahrheit" und ihr Ausdruck in den Glaubensbekenntnissen ist aber der Versuch, sich *gemeinsam* über das, was unseren christlichen Glauben ausmacht und was er für unser Leben bedeutet, zu verständigen und dem im Bekenntnis Ausdruck zu verleihen. Wahrheit kann nur im Dialog, im Bemühen um Konsens, im gemeinsamen Bemühen um die rechte Weise der Weitergabe des Überkommenen entstehen, wie dies seit je auf Konzilien und Synoden, aber auch durch Bemühungen um verständliche Verkündigung und Katechese und auf andere Weisen geschehen ist und geschieht.

Ein solcher „Dialog" darf sich nicht damit begnügen, den anderen nur anzuhören, um ihn beurteilen zu können; in einem echten Dialog muß jeder Partner sich selbst und seine Wahrheit in Frage stellen lassen. Aus einem solchen Dialog darf auch niemand ausgeschlossen werden, der sich nicht selbst jeglichem Dialog verweigert oder von vornherein dialogunfähig ist.

Die zynische Frage des Pilatus

Wie manche Medienleute und manche Kirchenführer ihre Macht mißbrauchen, so wird auch politische Macht immer wieder dazu benutzt, die Wahrheit zu beugen und Menschen zu unterdrücken, die für die Wahrheit eintreten. Die Frage des Pilatus an Jesus „Was ist Wahrheit?" ist die zynische Frage vieler Machthaber – nicht nur in linken und rechten Diktaturen –, die für sich schon längst entschieden haben, was „Wahrheit" ist: nämlich die Durchsetzung ihrer Macht, das Brechen jedes Widerstands, die Folterung und Hinrichtung des als unschuldig erkannten und anerkannten Menschen. Was das bedeutet, wenn nur Staat und Partei feststellen und festlegen, was Wahrheit ist, haben zahllose Menschen in den ehemals sozialistischen Ländern wie im Nationalsozialismus und anderen faschistischen Diktaturen erleben und erleiden müssen. Der tschechische Präsident Václav Havel hat seinen „Versuch, in der Wahrheit zu leben", seinerzeit wenigstens „nur" mit Gefängnis büßen müssen; der katholische Publizist und Erwachsenenbildner Nikolaus Groß hat ihn, wie viele andere, mit dem Leben bezahlt.

Der Versuch, in der Wahrheit zu leben, bedeutet für jeden Einzelnen das Bemühen um ein hohes Maß an Wahrhaftigkeit im Reden und im Handeln. Es bedeutet aber auch, gegenüber Verlogenheit, Ideologien, Propaganda,

Irreführung durch falsche Orientierungen und Argumente wach zu bleiben und aufzutreten – wer es kann, in aller Öffentlichkeit, andere wenigstens im Kreis von Kollegen, Freunden, Verwandten usw. Keiner kann diese Aufgabe anderen überlassen. – Den Beitrag von Oto Mádr „Wahrheit als Waffe" kann man nur mit Betroffenheit lesen . . .

Offen sein für die Wahrheit des Seienden

Mit den griechischen Philosophen hat Thomas von Aquin betont: *Omne ens est verum.* Heutige Philosophie spricht in ähnlicher Weise von der Offenheit des Seins. Alles, was ist, ist offen, nicht verborgen, *a-letheion.* Das Seiende darf vom Erkennenden erwarten, daß auch dieses für das Sein und seine Wahrheit offen ist. Wahrheit hat es also mit dem gesamten Menschsein zu tun, mit der geistigen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit, die sich bei aller grundsätzlichen Offenheit ja nicht einfach von selbst erschließt, sondern um deren Wahrheit gerungen werden muß. Würden wir diese geistige Auseinandersetzung, die mühsamen Schritte, Gespräche, Studien zu besserer Erkenntnis der Wirklichkeit verweigern, könnte es – wie Huxley befürchtet – eine grundlegende Rückbildung des Menschen geben. Dazu mehr insbesondere im Beitrag von Werbick.

Wenn die Wirklichkeit der Menschen, ihre Lebenssituationen, ihr Selbstverständnis, ihr gemeinsames Suchen und Ringen derart ausgeklammert und – um wieder von der Kirche zu sprechen – lediglich mit dem Maßstab traditioneller Glaubensformeln oder scheinbar naturrechtlicher Prinzipien gemessen werden, wenn das Sein in seiner Fülle nicht wahrgenommen wird, welche Wahrheit bleibt dann übrig? Wird das Sein zum Schein, wird auch die behauptete Wahrheit eine bloße Scheinwahrheit.

Eine verengte Sicht von Sexualität und Ehe – eine Verweigerung von Seins-Wahrheit

Ein immer noch aktuelles Beispiel für solche Verengung bietet die vor 25 Jahren erschienene Enzyklika Humanae vitae mit ihrer Ablehnung aller künstlichen Methoden einer verantwortlichen Familienplanung (wodurch bedauerlicherweise die vielen wichtigen und hilfreichen Aussagen zu Ehe und Familie, die in dieser Enzyklika zusammengefaßt sind, völlig in den Hintergrund gedrängt wurden). Die beiden Aussagen: „Jeglicher sexuelle Akt muß auf Nachkommenschaft offen sein" und „Jedes künstliche Mittel einer Empfängnisverhütung bzw. Familienplanung ist sündhaft" widersprechen der Erfahrung der meisten Menschen, insbesondere auch der Erfahrung von Ehepaaren, die bereits mehreren Kindern das Leben geschenkt haben und die nun keine weiteren Kinder mehr verantworten können. Diese Aussagen widersprechen der Wirklichkeit und sind deshalb falsch.

Wer in diesen Fragen nach seiner Einsicht in die Realität und so nach seiner Überzeugung handelt, bei dem darf man keineswegs von einem „irrenden Gewissen" reden. (Aber selbst wenn sich die Sache anders verhielte und wenn die Menschen ein irrendes Gewissen hätten, dürften und müßten sie nach ihrem *Gewissen* entscheiden.) Wohin sich ein so verengtes Sexualitätsverständnis verirren kann, zeigt der Ausspruch des St. Pöltner Bischofs, wonach die Zeugung von Kindern im Ehebruch genauso eine „unordentliche Art des Umgangs mit Sexualität" sei wie die brutale Vergewaltigung bosnischer Frauen durch serbische Tschetniks.

Mut zur Wahrheit

Hier und in vielen anderen ähnlichen Fällen bedarf es des Mutes, der Courage jedes einzelnen Christen, Theologen, Seelsorgers, Bischofs usw., für die Wahrheit einzutreten. Ich erinnere mich immer wieder an die Klage des Schweizer Moral- und Pastoraltheologen Leonhard Weber, der zuletzt in München wirkte, bevor er viel zu früh einem Herzinfarkt erlag: Als die Deutsche Bischofskonferenz noch vor Erscheinen von Humanae vitae 30 Theologen nach Mainz zu einem Hearing über Geburtenregelung bzw. Methoden einer verantworteten Elternschaft einlud, haben nur drei von ihnen offen ihre Meinung zum Ausdruck gebracht, obwohl Weber wußte, daß fast alle ähnlich dachten. Hier wurde offensichtlich versäumt, der Wahrheit Zeugnis zu geben.

Artikel

Jörg Splett

Verantwortung für die Wahrheit

Offenheit für das Sein

In philosophischer wie in religiöser Sprache wird die Wahrheit mit dem Bildwort des Lichtes bezeichnet, d. h. Wahrheit scheint auf, zeigt sich. Der Wahrheit als Offenheit des Seins entspricht die Wahrheit als Offenheit für das Sein. Dies kommt zum Ausdruck durch Wort und Gespräch. Wenngleich jeder Mensch „seine" Wahrheit hat, hat er sie doch nicht für sich allein. – Solche Aussagen sind der Inhalt der folgenden philosophischen Reflexion über die Wahrheit. *red*

Eine durchgeklärte Bestimmung dessen, wovon die Rede sein soll, wird man bei einer philosophischen Reflexion nicht am Anfang erwarten; denn darauf gerade arbeitet sie hin. Einen ersten Vorbegriff aber brauchen Schreiber wie Leser. Wahr heißen zunächst Sätze, besser: Behauptungen, wenn zutrifft, was sie behaupten. (Behauptet wird nicht erst in Sätzen, sondern bereits mit zusammen-

gesetzten Einzelwörtern wie z. B. – selten zutreffend – „Freitod", „Selbstmord" oder – nie wahr, obwohl noch immer begegnend – „Schwangerschaftsunterbrechung".) Bei einem volleren Wahrheitsbegriff reicht bloßes Zutreffen noch nicht. Die Aussage, der Mensch sei eine instabile Fett-Eiweiß-Verbindung, mag richtig sein: doch wahr ist sie nicht. – In diesem Sinn nun spricht man nicht bloß von wahren Sätzen, sondern zum Beispiel auch von einem wahren Freund. Hier stimmt dann nicht ein Urteil mit der Wirklichkeit überein, sondern eine Wirklichkeit mit unserem Urteil über (ideales) Freundsein. – Wie steht es nun mit diesem Urteil und dessen Wahrheit? Das führt uns zu einer dritten Bestimmung. Die bedenkenswerte Wendung: „Der Wahrheit die Ehre geben" kann weder die Satzwahrheit noch die Sachwahrheit meinen, sondern eine Maß-Wirklichkeit und Norm-Instanz über beidem. In philosophischer wie religiöser Sprache – von Platon bis Fichte, von der Bibel bis H. U. v. Balthasar – wird sie mit dem Bildwort des *Lichtes* bezeichnet, um ihre Hoheit und ihr Selbstgerechtfertigtsein zum Ausdruck zu bringen. Vor allem aber sagt dies Bild, daß Wahrheit aufscheint. Sie muß sich zeigen, soll man ihr entsprechen können. Dem gilt der erste Denkschritt unseres Wegs.

1. Offenheit des Seins

Genau genommen, zeigt das Licht nicht sich, sondern was es beleuchtet: Dinge, Sachverhalte, die Welt, mit einem alten Wort für alles dies: das „Seiende". M. Heidegger hat das griechische *alétheia* in diesem Sinn mit „Unverborgenheit" übersetzt; die scholastischen Lehrbücher sagten: „Omne ens est verum – alles Seiende ist wahr = grundsätzlich erkennbar." Dem Zeitgenossen klingt das unverständlich. Zu sehr beeindrucken ihn Undurchsichtigkeit, Unübersichtlichkeit und Unbegreiflichkeit der Welt um ihn, nicht bloß des Kosmos, sondern schon der Gesellschaft mit Wirtschaft und Politik, ja der Nächsten um ihn und seiner selbst. Doch erinnern wir uns, daß die Lehrer jenes klassischen Satzes zugleich von der Unbegreiflichkeit des Göttlichen sprachen.

Die Offenheit des Seins will also recht verstanden sein. Etwas kann durchaus *als* unzugänglich und verschlossen „offenliegen". Es muß dies nicht, läßt sich Verborgenheit doch ihrerseits verbergen; aber auch dafür hielten die Alten an ihrem Satz fest: In einem formalen Sinn kennen wir wirklich alles. So läßt sich zum Beispiel sagen, das Urteil, eben jetzt lese der Leser diese Zeilen, kann nichts und niemand in der Welt „falsifizieren", auch nicht – aus ihrem innersten Geheimnis her – eine allmächtige Gottheit.

Damit ist nichts über die Wahrheit einzelner Sätze oder die Echtheit eines Schmuckstücks gesagt; erst recht nicht über Wege und Weisen, diese Wahrheit festzustellen und sie gegenüber Bestreitung zu „beweisen". Wahr und Falsch, Erkenntnis, Irrtum, Täuschung, Lüge spielen in diesem „Licht". Es jedoch zu leugnen, löscht all diese Unterscheidungen aus – und damit auch die Möglichkeit der Leugnung selbst. Denn auch eine Leugnung behauptet – und behauptet sich als wahr. Möchte nun jemand – behutsamer – „nichts behaupten", sondern nur „schlicht zu bedenken geben", dann behauptet er wohl doch wenigstens dies? Wenn auch dies nicht, dann darf er nicht klagen, wenn man ihn übergeht.

2. Offenheit für das Sein

Damit zeigt sich aber, daß die Offenheit des Seins nicht hinreichend gefaßt ist, wenn man sie bloß sachhaft als Offen-liegen verstünde. Offenheit stellt hier einen Bezugs-Verhalt dar, sie bedeutet: Eröffnet-sein für jemanden. Dem Satz von der Wahrheit aller Dinge entsprach so der andere vom Offen-sein der Geist-Seele für alles. Sie sei geradezu, schreibt Aristoteles, „gewissermaßen alles". Das klingt nicht weniger fremd als die sachhafte Formulierung, ist aber zunächst genauso formal zu nehmen wie jene und darum auch sowenig bestreitbar wie sie. Deutlicher aber wird hier, daß wir sie näherhin nicht bloß derart formal nehmen dürfen.

Der Mensch steht nicht einfach offen; er selber muß sich selber öffnen und sich offenhalten, um für die Dinge offen zu sein. Und eben dies *muß* er nicht. Er kann sich der Welt, ihrer Wahrheit und vor allem seiner Wahrheit = der Wahrheit über sich verschließen. Der Raum der Wahrheit ist die Freiheit. Wahrheits-Erkenntnis und -Zustimmung lassen sich nicht erzwingen. Wahrheits-Beweise sind (anders als Richtigkeits-Beweise) niemals zwingend. Über die Versuchung der Mächtigen, Wahrheit(en) zwangsweise durchzusetzen, wird an anderer Stelle des Heftes gehandelt. Hier sei die Gegen-Versuchung bedacht: den Freiraum der Wahrheit als Beliebigkeit zu verstehen. Zwar nämlich muß der Mensch sich der Wahrheit nicht öffnen, aber er soll es. Und das fällt nicht immer leicht. Den Schmerz der Umkehr aus gewohntem Irrtum und den Widerstand hiergegen spricht Platon im Höhlengleichnis an. Wie weit solche Abwehr geht, belegt das Schicksal seines Lehrers Sokrates. Vom Wahrheitsagen lebt sich nun einmal (wie Lichtenberg aufschreibt) bei weitem nicht so gut wie vom Wahrsagen.

Nun wehrt man sich gegen den Wahrheits-Anspruch auch in Reaktion auf den zuerst genannten Mißbrauch. Weil Wahrheits-Ansprüche leicht terroristisch werden,

meint man im Namen der Freiheit und Menschlichkeit den Anspruchs-Charakter von Wahrheit überhaupt leugnen zu müssen. Aber beansprucht nicht – wieder derselbe Gedanke wie vorher – auch diese Leugnung Wahrheits-Geltung für sich? Will sie nicht angemessen, erlaubt, sein, sogar geboten?[1]

Und wiederum gilt dies nicht bloß formal allgemein. „Die Frage ist, ob ein Mensch im tiefsten Sinne Wahrheit erkennen, ob er von ihr sein ganzes Wesen durchdringen lassen, alle Konsequenzen annehmen will und ob er nicht im Notfall einen Schlupfwinkel für sich reserviert".[2] Diese Frage zielt auf das Menschsein des Menschen. So bedrohlich staatliche wie religiöse Mächte à la Orwell auch nach 1984 mit ihren Wahrheitsministerien wären, bedrohlicher finde ich die „schöne neue Welt" Huxleys, in der es weder Religionskriege noch Scheiterhaufen gibt, in der wir uns vielmehr „zu Tode amüsieren".[3] Hätte man es im ersten Fall mit Unmenschen zu tun, so im zweiten – nach der „Abschaffung des Menschen"[4] mit Nicht-(mehr-)Menschen. „Es könnte ... sein, daß die Menschheit sich tatsächlich einmal biologisch zurückkreuzt auf die Stufe einer technisch intelligenten und selbstdomestizierten Australopithekusherde oder eines Insektenstaates ohne den Schmerz der Transzendenz, Geschichte und den Dialog mit Gott ..." (K. Rahner).[5]

3. Offenheit des Gesprächs

Was Un- und Nichtmenschen gemeinsam ist, ist die Unfähigkeit zum Gespräch – während der Mensch – nach Aristoteles – das Wesen des Wortes ist. Gibt es die Offenheit von Sein und Seiendem nur für ein Bewußtsein, das seinerseits sich für dieses Offene öffnet, dann ist jetzt noch eine weitere Dimension zu gewinnen. In Nietzsches Worten: „Mit zweien beginnt die Wahrheit."[6]

[1] Ausführlicher dazu: *J. Splett,* Freiheits-Erfahrung, Frankfurt/M. 1986, Kap. 1: Wahrheits-Anspruch; *ders.*, „Fünf gerade sein lassen" oder „Der Wahrheit die Ehre geben?", in: Communio 21 (1992) 463–470.

[2] *S. Kierkegaard,* Der Begriff Angst, SV IV 405.

[3] *N. Postman,* Wir amüsieren uns zu Tode, Frankfurt/M. 1985, 7: „In Huxleys Vision ... bedarf es keines Großen Bruders, um den Menschen ihre Autonomie, ihre Einsichten und ihre Geschichte zu rauben. (Bereits Dostojewskis Großinquisitor mußte sie ihnen nicht *rauben!*) Er rechnete mit der Möglichkeit, daß die Menschen anfangen, ihre Unterdrückung zu lieben und die Technologien anzubeten, die ihre Denkfähigkeit zunichte machen. Orwell fürchtete diejenigen, die Bücher verbieten. Huxley befürchtete, daß es eines Tages keinen Grund mehr geben könnte, Bücher zu verbieten, weil keiner mehr da ist, der Bücher lesen will."

[4] *C. S. Lewis,* Die Abschaffung des Menschen, Einsiedeln 1979.

[5] Schriften zur Theologie VIII 283 (Experiment Mensch).

[6] *„Ein Mal eins.* – Einer hat immer Unrecht: aber mit Zweien beginnt die Wahrheit. – Einer kann sich nicht beweisen: aber Zweie kann man bereits nicht widerlegen." Fröhl. Wissenschaft III 260 (KStA III 517). Ausführlicher: *J. Splett,* Zur Antwort berufen, Frankfurt/M. 1984, Kap. 1: Leben als Antwort; *ders.*, „Seit ein Gespräch wir sind ...", in: Kath. Bildung 94 (1993) 129–138.

Für den strikt Vereinzelten fiele nicht bloß seine Ansicht von etwas mit der Ansicht zusammen, die sich ihm bietet (dieser subjektiv-objektive Doppelsinn von „Ansicht" ist eigener Meditation wert). Er käme gar nicht auf den Ansichts-Begriff, weil für ihn die jeweilige Ansicht von etwas fraglos dessen jeweiliges „An-sich" darstellte. Erst sobald er hierüber von jemand anderem etwas *hört,* und zwar etwas anderes, als er selbst daran *sieht,* tut sich ihm die Möglichkeit auf, zwischen Ansicht(en) und An-sich zu differenzieren. So wie es zum räumlichen Sehen zweier Augen bedarf.

Das läßt einmal verstehen, warum gerade Wahrheitssucher das Gespräch hochschätzen. Es macht anderseits verständlich, warum man im Namen des Austauschs Wahrheitsansprüche ablehnt. Derart global gesagt, stellte es freilich den schon abgewiesenen Selbstwiderspruch dar. Wer – in einem ernsthaften Gespräch, nicht bei Kaminfeuer-Münchhausiaden – etwas behauptet, beansprucht natürlich, daß man seine Aussagen als wahr und ihn selbst als wahrhaftig anerkennt. Die beanspruchte Wahrheit kann auch nicht lediglich subjektiv sein (was unterschiede sie dann vom Wahn?). Schon beim Wahn wäre übrigens objektiv und „allgemeingültig", *daß* er vorliegt und sich ausspricht. Hier aber wird zudem behauptet, daß das *Was* tatsächlich diese Ansicht zeigt. (Ob es zu Recht behauptet wird und wie man es bewiese, steht jetzt nicht an; es geht nur darum, was in einem ernstlichen Gespräch gegeben sein muß.) Damit ist etwas über die Sache selbst gesagt, auch wenn sie diesen einen Aspekt vielleicht nur einem der Sprechenden zeigt.

Dieser Sprecher und Zeuge indes darf nun die ihm offene Ansicht der Sache nicht mit dieser selbst verwechseln. Und gegen einen solchen Wahrheits- und Absolutheits-Anspruch wehren sich die Verfechter eines offenen Gesprächs. Selbstverständlich zu Recht, das bedarf heute nicht vieler Worte. So unzeitgemäß wie notwendig aber scheint mir das Bedenken der Grenzen dieses Rechts.

Zunächst muß es, ja darf nicht die Gleich-Gültigkeit = Gleichgültigkeit aller Ansichten behaupten. Daß die Probleme in der Konkretion liegen und auch hier der Teufel im Detail steckt, wird sowenig bestritten wie die Notwendigkeit dieser Arbeit. Daß sie aber notwendig ist, wenn auch nicht hier und jetzt zu tun, wird hier vertreten. Sonst würden Begriffe wie „Kultur" und „Bildung" überflüssig und der Dienst am Menschen zynisch. Aus dem Gespräch wäre Geschwätz geworden. Und oben-

drein keineswegs immer harmlos und ohne weiteren Schaden außer dem vertaner Zeit.

Schon diesen sollte man nicht unterschätzen, nicht einmal dort, wo es nur um die Zeit des „Tagediebs" selbst geht. Zumeist aber stiehlt er sie anderen, und nicht selten im Bewußtsein seines guten Rechts. Als wäre nicht Zeit das einzige unvermehrbare Gut eines jeden. Aber es steht viel mehr auf dem Spiel.

Es gibt nämlich des weiteren sogar Behauptungen, die „sich verbieten" und die der einzelne wie die Gemeinschaft ihrerseits „sich zu verbitten" haben. Nicht jede Wortmeldung besitzt ein Recht darauf, im Ernst erwogen zu werden. Es gibt tatsächlich Fragen, die – mit Wittgenstein gesagt – nach „therapeutischer" statt theoretischer Behandlung rufen. Erneut seien weder die Fragen der Diagnostik noch möglicher Therapien erörtert. Doch wäre es menschlich, vorurteilsfrei den „Mord als schöne Kunst" zu betrachten (Th. de Quincey) bzw. den satirischen „Vorschlag" J. Swifts zur Bewältigung der Armutsprobleme in Irland[7] ernstlich zu prüfen?

4. Offenherzige Entschiedenheit

Leben sagt Austausch. Mensch-sein heißt, die Welt bewohnen. Verschlossenheit wäre Weltflucht, die mit dem Leben bezahlt wird. Doch die Offenheit des Heims ist etwas anderes als die von Markt und Straße, vom Galgenhügel zu schweigen. In Haus wie Markt steht Austausch an, und schon in dessen Namen bedarf es der Offenheit nicht bloß für den anderen, sondern auch bezüglich des Eigenen für den Austausch mit ihm. Was ist von einem Gesprächspartner zu (er)halten, der nie etwas sagt, sondern nur immer „sagen würde", ja (wie seinerzeit in Wien gehört) „fast sagen würde"? Wäre bei diesem „neuerdings erhobenen vornehmen Ton" (I. Kant) vielleicht statt auf „Bescheidenheit" auf „Geiz" zu schließen? Denn wer bekäme seine Wahrheit nur für sich? Wie, wenn Leute nur deshalb erklärten, sie nicht zu „haben", weil sie davon nicht mit-teilen wollen?

„Seine" Wahrheit, das ist nun das Stichwort zu einem letzten Schritt dieses Denkwegs. Der Ausdruck wird oft gescholten. Ich akzeptiere und verteidige ihn – um gleich das stärkste Geschütz aufzufahren: ebenso wie die Rede von „meinem" und „deinem Gott" bzw. vom „Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs" (Ex 3, 6). – „Unser Vater" ist Gott einzig als zugleich der jedes einzelnen;

[7] Ausgew. Werke, Frankfurt/M. 1972, II 513–523: Die Kinder der Armen sollen als Fleisch-Speise „der Allgemeinheit nutzbar gemacht werden". Nicht eingetreten sei hier in den Disput über P. Singer und den Disput bzgl. der Verweigerung seiner. Darum werden auch nicht die Grenzen von Kunst- und Wissenschaftsfreiheit erörtert, die ihnen die Personwürde zieht.

unsere ist die Wahrheit als „symphonisch“[8], im Zusammenklang der An-Sichten.

Das schließt, hieß es, Rangunterschiede der Wahrheiten und entschiedenen Abweis von Unwahrheiten nicht aus. Verbietet es ebenso jeglichen Anspruch auf Exklusivität? Das behauptet man heute (absolut und exklusiv), und dem sei hier widersprochen.[9] Nicht im Blick auf Sachen. Aber sehr wohl bezüglich des Sich-Offenbarens von Person.

Freie Personalität als solche „sieht nicht aus“, sie kann allein durch Offenbarung sichtbar werden: „Sprich, damit ich dich sehe!“ – Nicht alle Worte nun offenbaren in gleichem Maß. Die Freiheit selbst ist es, die ihren Worten ihr Gewicht gibt. So sagen wir oftmals ja; doch ein besonderes Ja wird vor dem Traualtar gesprochen: als in besonderer Weise gemeint. Und an wen ein solches Wort ergeht, der wird es anders hören als andere Worte, anders auch als andere Mit-Hörer dieses Worts.

Nun wäre zu zeigen, daß der Licht(ab)grund der Wahrheit, der uns kategorisch beansprucht und eben darin personalisiert, nicht als bloße Struktur, reiner Wert-Sachverhalt oder ähnlich gedacht werden darf, sondern als seinerseits selbsthaft. (Wer dies als „anthropomorph“ abstempelt, muß zeigen, daß er nicht bloß einen negativen Anthropomorphismus vertritt. Es ist in keiner Weise sachgeboten, sondern entspringt persönlicher Option und Wertung, wenn Religionswissenschaftler die Person-Kategorien von Einzigkeit, freier Treue-Zusage und entschiedener Selbst-Festlegung Gottes herabstufen gegenüber apersonalen Naturbildern wie Lebensfluß, Energieballung, Weltmusik oder der in verschiedenen Wassern je anders gespiegelte eine Mond.) Dann gäbe es keine Ansichten seiner, die nicht seinem eigenen freien Sich-Zeigen entsprängen. Und dann stünde es durchaus bei ihm, welches Gewicht er jeweils seinem Worte gibt. Man könnte nicht ausschließen, daß er in einem von ihnen alle übrigen endgültig situiert und bestätigt. Gäbe es nicht sogar Gründe, dies zu erhoffen?

So sagen nun Christen, „viele Male und auf vielerlei Weise“ habe „Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten“. Manche fügten hinzu: und durch die Sibyllen; heute könnte man fortfahren: durch Buddha, Mohammed, Gandhi . . . schließlich aber habe „er zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls ein-

[8] *H. U. v. Balthasar,* Die Wahrheit symphonisch, Einsiedeln 1972.

[9] Ausführlicher: *J. Splett,* Reden aus Glauben, Frankfurt/M. 1973, Kap. 4: Zeugnis, das sich festlegt; *ders.,* Gotteserfahrung im Denken, Freiburg–München ^{3}1985, 272: „Deus datus“ – *Die* gute Gabe.

gesetzt hat . . ." (Hebr 1, 1). Und eben dies bedeutet Christ-sein. Also nicht „Menschlichkeit" (so sehr ohne Frage ein Unmensch ein *schlechter* Christ wäre), sondern das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem „Herrn" – was nur „im Geiste" möglich ist (Phil 2, 11; Röm 10, 9).

Man erklärt nun, ein solches Bekenntnis bedeute den Abbruch des Gesprächs: Kommunikationsverweigerung. Nicht zuletzt darum der Vorschlag, „Dogmen-Verkündigung" durch Menschenfreundlichkeit zu ersetzen. Selten scheint man zu bemerken, in welches Dilemma man damit gerät; denn entweder muß der Christ dann sein Christ-sein verraten und sich gegen Gott verfehlen (wenn der nämlich wirklich in Jesus von Nazareth uns sein „letztes" = entscheidendes unüberbietbares Wort zugesagt hat) – oder er muß den Nicht-Christen das volle Mensch-sein absprechen.[10] Zerbräche jedoch nicht eben dies nun wirklich die Kommunikation? Zu Gott wie zum Mitmenschen. Denn welche Gestalt, welche Themen und welchen Ernst könnten Gespräch und „Dialog" dann noch haben?

Das entschiedene Zeugnis vom Sohn anderseits kann und soll durchaus gesprächsoffen sein; der Vater Jesu Christi *ist* der Gott Abrahams, Gott Isaaks . . . Gott der Sibyllen und Propheten, im Sinn des oben Bedachten: spricht doch in jedem Wort eine Ansicht sich aus, die Gott selbst von sich zeigt, in der Er sich mit-teilt. So wird in offenherzigem Austausch jeder reicher, auch der Christ, ohne die Verantwortung für die Wahrheit zu verletzen. Und um sie soll es den Gesprächspartnern gehen, statt erstlich oder gar nur um sie selbst und ihr Heil.[11] Daß jeder dem Anruf der Wahrheit entspreche und die Würde aller dadurch gewahrt wird, daß das Gespräch der Wahrheit dient, um ihr die Ehre zu geben.

[10] So z. B. *E. Drewermann,* Milomaki, Olten/Freiburg 1991, 13: „Was die ‚Christen' von den ‚Heiden' unterscheidet, ist nicht die Einzigartigkeit und Vortrefflichkeit ihrer Anschauungen und Lehren, sondern allenfalls ihre Lebensform. Darin hatte G. E. Lessing offenbar recht." Inwiefern? Wo leben Christen besser? Um die „Vortrefflichkeit" von Lehren geht es ebensowenig, sehr wohl aber um die Einzigkeit von Gottes Selbst-Mitteilung in Jesus Christus. – Zu allfälliger Klärung: weder auf dies noch auf jenes läuft es in K. Rahners Theorie vom „anonymen Christen(tum)" hinaus. *N. Schwerdtfeger,* Gnade und Welt, Freiburg 1982.

[11] *M. Seckler,* Theosoterik – eine Option und ihre Dimensionen, in: Theol. Quartalschrift 172 (1992) 289–298.

Marie-Louise Gubler

„Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14, 6)

Die „Wahrheit des Evangeliums“ hat es in der Geschichte der Kirche nicht leicht gehabt. Schon in der heiligen Schrift wird Wahrheit in verschiedenem Sinn gebraucht; erst recht änderte sich das Wahrheitsverständnis durch den Einfluß der griechischen Philosophie auf die Entwicklung der christlichen Theologie. Das Fundament der Wahrheit ist nach Auskunft der Bibel ausschließlich Jesus Christus und nur in sehr abgeleiteter Form dann auch die Kirche. Als besonders markantes Beispiel dafür, wie jemand vom Weg der Wahrheit abweicht und es unterläßt, die Wahrheit zu tun, schildert das Johannesevangelium die Auseinandersetzung um die Wahrheit zwischen Pilatus und Jesus – die schließlich mit der Geißelung und Kreuzigung des als unschuldig Erkannten endet. red

1. Die Bedeutung der Wahrheitsfrage

Die Frage nach der Wahrheit wird immer dann akut, wenn eine Gesellschaft und Kirche von einer allgemeinen Orientierungslosigkeit bedroht ist und eine Relativierung bestimmender Werte erfährt. Im Pluralismus der Weltanschauungen und Meinungen wird so die Wahrheitsfrage zur Frage nach dem festen und tragenden Grund im Zerfließen aller ethischen, kulturellen und politischen Voraussetzungen unserer Traditionen. Gerade in unseren Tagen erleben wir einen beispiellosen Zerfall von Verbindlichkeiten: Im bosnischen Krieg ist die Irreführung und Lüge ein effizientes Mittel des Machtgewinns. Daß im Evangelium der Teufel „Vater der Lüge“ und zugleich „Mörder von Anbeginn“ genannt wird (Joh 8, 44), zeigt deutlich den Zusammenhang von Lüge und Gewalt. Immer wiederholt sich in der Geschichte die Pilatusfrage „Was ist Wahrheit?“ (Joh 18, 38). Sie ist keineswegs die ehrliche Frage eines Suchenden, sondern Ausdruck des skeptischen und skrupellosen Zynismus dessen, der Macht über Leben und Tod hat. Pilatus stellte die Wahrheitsfrage angesichts des zerschundenen und zur Karikatur verhöhnten gefangenen Jesus – und zwar des auf seinen Befehl hin gefolterten Jesus! Die Wahrheit des Richters Pilatus steht der Wahrheit des Angeklagten Jesus diametral entgegen: Die brutalen Fakten gegen ein Wirken im Einklang mit einem Leben und einer Sendung. Als im 12. Jh. Dominikus seinen Bischof von Spanien in den hohen Norden begleitete, wurde er in Südfrankreich in einer Weise mit der Wahrheitsfrage konfrontiert, die seinem Leben die entscheidende Wende gab. In den Albigenserkriegen wurde die Armutsbewegung der Katharer im Namen der kirchlichen Wahrheit mit Schwert und Scheiterhaufen blutig unterdrückt, ohne daß die Ursachen – der Luxus und der ärgerniserregende Lebenswan-

del des hohen Klerus – bekämpft wurden. Wahrheit – erkannte Dominikus – konnte nur in der Übereinstimmung von Leben und Anspruch, von apostelgleicher Armut und Predigt bestehen. Im Ringen um eine neue Wahrhaftigkeit der Kirche trat Dominikus in nächtelange Gespräche mit den „Ketzern", setzte sich ihrer Kirchenkritik aus, versuchte zu überzeugen und zu gewinnen und gründete seinen Predigerorden. Seine Brüder aber sandte er nach ganz Europa, in die neuen städtischen Zentren der Auseinandersetzung. In den Städten sollten sie beten, studieren, in der Seelsorge „contemplata aliis tradere" und vor allem wie die Apostel arm leben. Was Wahrheit für diesen mittelalterlichen Heiligen bedeutete, zeigt am bewegendsten die kleine Episode, wo er seine kostbaren Bücher (seine einzigen und unerläßlichen Utensilien für seine Aufgabe!) verkaufte, um notleidenden Armen zu helfen. Wie sein Zeitgenosse Franziskus wollte er so die Kirche von innen heraus zu ihrer eigentlichen Wahrheit, zur Wahrheit Jesu und seiner Apostel, zurückführen. Dies aber heißt: zur Wahrhaftigkeit eines Lebens und Handelns in der Nachfolge.

2. Wahrheit in der Antike und im frühen Christentum

Im griechischen Sprachgebrauch der Antike meint „aletheia" zuerst *Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit und Zuverlässigkeit* in Gesinnung und Lebenswandel; erst in zweiter Linie wird „Wahrheit" als *Gegensatz zur Lüge* (pseudos) verstanden und mit dem Sprechen verbunden („Die Wahrheit sagen"). Wahrheit in einem absoluten Sinne als *Gehalt des Christentums* wird mit dem *Evangelium als „Wort der Wahrheit"* verbunden: „Durch ihn habt ihr das Wort der Wahrheit gehört, das Evangelium von eurer Rettung" (Eph 1, 13). Dieser Wahrheit ist zu glauben, aber auch in ihr zu leben und zu wandeln (peripatein).[1] Die eminent praktische Seite der Wahrheit äußert sich im Neuen Testament in den Wortverbindungen mit *„Gerechtigkeit"* und *„Heiligkeit"*, mit dem *„Anziehen"* des neuen Menschen, ja mit der Kampfmetapher von der Waffenrüstung: „Seid also standhaft: Gürtet euch mit Wahrheit, zieht als Panzer die Gerechtigkeit an und als Schuhe die Bereitschaft, für das Evangelium vom Frieden zu kämpfen. Vor allem greift zum Schild des Glaubens! . . . Nehmt den Helm des Heils und das Schwert des Geistes, das ist das Wort Gottes . . ." (Eph 6, 14–17; 4, 24 f). Das Gegenstück zur Wahrheit ist darum nicht die Unwahrheit, sondern das Unrecht (*adikia:* 1 Kor 13, 6). „Von der Wahrheit abirren" hat zu tun mit Sünde und Fehlverhalten und zur Wahrheit zurückfinden mit Um-

[1] Vgl. Belege bei *W. Bauer,* Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin 1963, ἀλήθεια, 70–72.

kehren (Jak 5, 19). „Sich der Wahrheit widersetzen" betrifft nicht nur das „verdorbene" Denken, sondern ebenso die Nichtbewährung „im Leben und Streben, im Glauben, in der Langmut, der Liebe und der Ausdauer, in den Verfolgungen und Leiden . . ." (vgl. 2 Tim 3, 8–11). Wahrheit steht als Wirklichkeit im Gegensatz zum Schein (Christus kann in lauterer oder unlauterer Absicht verkündet werden, Phil 1, 18). Diese Beispiele zeigen deutlich, daß Wahrheit nicht einfach eine selbstverständliche intellektuelle Einsicht bezeichnet, sondern angefochten und in der Auseinandersetzung zu erkämpfen ist. Wahrheit kann nur „gefunden" werden, wenn der Lebenswandel der Christen Nachfolge Jesu und Einsatz für Gerechtigkeit wird. Im Neuen Testament steht wie im Hellenismus der Aspekt der Wahrhaftigkeit im Vordergrund.

3. Die Auseinandersetzung mit der Wahrheit im vierten Evangelium

Von großer Bedeutung ist aletheia/Wahrheit in der johanneischen Überlieferung, wo sie theologisch bedeutsam ist und in besonderer Weise eine christologische Dimension hat. Dieser Wahrheitsbegriff soll im folgenden genauer beleuchtet werden.[2]

„Die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit . . ."
(Joh 1, 14)

Im Prolog des vierten Evangeliums wird die Aussage von der Menschwerdung des Wortes (logos) mit dem Sichtbarwerden der Herrlichkeit Gottes (doxa) und mit der Doppelwendung *„Gnade und Wahrheit"* (charis kai aletheia) verbunden, die ungriechisch ist, aber der Sprache des Alten Testaments entspricht, wo öfter von Gottes Huld und Bundestreue die Rede ist. Wahrheit hat hier noch nicht die spezifische johanneische Klangfarbe, sondern ist noch recht nahe an der alttestamentlichen „Beständigkeit und Treue" und für den Evangelisten als „göttliche Wirklichkeit" bestimmt.[3] Jesus offenbart die Wahrheit nicht nur in seinen Worten und Zeichen, sondern verkörpert sie in seiner Person. Und so wird in ihm als dem menschgewordenen Wort Gottes, Gottes Heilswille und Heilsmacht als Wirklichkeit erfahrbar. Bei Johannes geht es nicht um „Wahrheiten" (der Plural fehlt), sondern um „Geist und Leben" in den Worten des göttlichen Offenbarers. Die Menschen, die sich diesen Worten öffnen, erhalten nicht Belehrung oder Aufklärung, sondern erfahren „Heiligung", indem die Wahrheit in ihnen eine Wirklichkeit und Kraft wird.[4]

[2] R. Schnackenburg weist darauf hin, daß aletheia bei Johannes 25mal und in den johanneischen Briefen 20mal; alethes/wahr, wahrhaftig, aufrichtig bei Joh 13mal, in den Johbriefen 3mal und alethinos/wahr, echt bei Joh 9mal, in 1 Joh 4mal vorkommt und im Gegensatz zu den seltenen synoptischen Stellen von theologischem Gewicht ist (Das Johannesevangelium II, 266 [Exkurs zum johanneischen Wahrheitsbegriff]).

[3] Vgl. *R. Schnackenburg,* Das Johannesevangelium I, HThKNT IV, 1, Freiburg [3]1972, 247 f.

[4] So Joh 6, 63.68; 17, 17a. 19.

Spezifisch johanneisch ist die christologische Wahrheitsaussage in der Bildrede Joh 14, 6: *„Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich."* Wie alle johanneischen Bildreden enthält auch diese die hoheitliche Offenbarungsformel „Ich bin" (ego eimi) verstärkt durch die (nur hier vorkommende) Dreizahl der Prädikate: *Weg, Wahrheit, Leben.* Das Offenbarungswort steht im Kontext der Abschiedsrede Jesu, in der zuvor in programmatischer Weise vom Ziel die Rede war: die Jünger sollen zum gleichen Ziel wie Jesus gelangen, d. h. zu den vielen Wohnungen im Haus des Vaters (14, 1–4). Vom Ziel wird aber der Blick auf den Weg dazu gelenkt: es ist die Verbindung mit Jesus im Glauben. Wie in der Hirtenrede wird Jesus als der alleinige Heilsmittler betont hervorgehoben (10, 9: „Ich bin die Tür"; 14, 6: „Niemand kommt zum Vater außer durch mich"). Das Bildwort vom Weg ist für eine Person ungewöhnlich und darum verdeutlicht mit Wahrheit und Leben: In dieser Person verkörpert sich die Wahrheit und das Leben. „Dadurch, daß Jesus die zum Leben führende Wahrheit offenbart und dem, der sie im Glauben annimmt und verwirklicht, das wahre Leben vermittelt, führt er jeden, der an ihn glaubt, zum Ziel seiner Existenz, ‚zum Vater', und so wird er zum ‚Weg'."[5] In äußerster Prägnanz und Schärfe wird die johanneische Heilslehre erkennbar: In Jesus Christus hat sich der unsichtbare Gott so greifbar gemacht, daß die Menschen „in der gläubigen Annahme der ihnen in Jesus Christus erschlossenen Wahrheit und in der Teilhabe an seinem Leben, das Ziel ihrer Existenz erreichen können."[6] Darum auch wird der Begriff „wahrhaftig" (alethes, alethinos) häufig mit dem *Zeugnis* verbunden: das Zeugnis ist „zuverlässig" bzw. „gültig". *„Wenn ich über mich selbst als Zeuge aussage, ist mein Zeugnis nicht gültig (alethes); ein anderer ist es, der über mich als Zeuge aussagt, und ich weiß: Das Zeugnis, das er über mich ablegt, ist gültig (alethes)"* (Joh 5, 31 f). Gott erschließt seine Wahrheit durch die Sendung seines Sohnes, und Jesus offenbart sie im Reden und Tun, und so sind beide „wahrhaftig/zuverlässig" (alethes). Auch der Herausgeber des Evangeliums betont, daß das Zeugnis des Jüngers wahr (alethes) ist (Joh 21, 24). Diese Verbindung von Zeugnis und Wahrhaftigkeit bzw. Gültigkeit entspricht semitischem Denken. Eine weitere, eher adversative Bedeutung kann wahr/wahrhaftig in Kontrastaussagen bekommen: So ist Jesus im Gegensatz zum Täufer das „wahre Licht" (1, 9)

[5] *R. Schnackenburg,* aaO. 73.
[6] Ebd. 74.

und als Brot des Lebens im Gegensatz zum Manna der Mosezeit das „wahre Brot" (6, 32); eventuell klingt die adversative Bedeutung auch im Bildwort vom Weinstock an: Im Gegensatz zum Weinstock Israel ist Jesus der „wahre Weinstock" (Joh 15, 1). Die Anbetung Gottes ist weder im jüdischen noch samaritanischen Kult gegeben, sondern es braucht „wahre Anbeter" Gottes „im Geist und in der Wahrheit" (Joh 4, 23 f). In allen Fällen wird der alleinige Anspruch Jesu betont: Er ist als Gesandter Gottes der einzige Heilsmittler.

„Wer die Wahrheit tut, kommt zum Licht" (Joh 3, 21)

Wahrheit betrifft nicht Lehrinhalte, sondern zielt auf eine Praxis, sie muß das Leben bestimmende Norm werden. Wahrheit muß getan werden. Das heißt im johanneischen Sinn: Liebe ist zu üben „in Tat und Wahrheit", und in solchem Verhalten und Tun zeigt sich, ob jemand „aus der Wahrheit" bzw. „aus Gott" ist (oder im Gegenteil „aus der Lüge", wie die Gegner Jesu mit ihren Mordabsichten: Joh 8, 44). Im nächtlichen Gespräch mit Nikodemus wird die Aussage von der *rettenden Liebe Gottes* zur Welt mit der „Tat" der Sendung und Dahingabe des Sohnes verbunden und der heilswirksame Glaube an Jesus mit dem *Tun des Guten:* „Jeder, der Böses tut, haßt das Licht und kommt nicht zum Licht, damit seine Taten nicht aufgedeckt werden. Wer aber die Wahrheit tut, kommt zum Licht, damit offenbar wird, daß seine Taten in Gott vollbracht sind." (Joh 3, 20 f) Die befreiende Wahrheit ist mit der *Jüngerschaft* verbunden, dem „Bleiben" in Jesu Wort (Joh 8, 31). Wiederum entspricht die enge Verknüpfung von Wahrheit und Praxis alttestamentlich-semitischem Denken und hat auffällige Parallelen zu Qumrantexten, wo Wahrheit in Beziehung zu Gerechtigkeit und Befolgung der Tora steht (z. B. 1 QS 6, 15: „. . . umkehren zur Wahrheit und weichen von allem Frevel"). In Qumran ist Wahrheit zuerst Attribut Gottes und Charakteristikum seines Tuns, doch „weil sich die Gemeinde um die Erkenntnis und das Tun der göttlichen Wahrheit bemüht, nennt sie sich ‚Einung seiner Wahrheit' (1 QS 2, 26), ‚Fundament der Wahrheit für Israel' (5,5) und ‚Haus der Wahrheit in Israel' (5, 6)."[7] Auffällig sind auch die Berührungen mit Qumran in der Polarität von Licht und Finsternis, wobei diesem Dualismus nicht Wahrheit und Lüge (Trug, Irrtum), sondern Wahrheit und Frevel (Bosheit) entspricht. „Frevel/Bosheit" (anomia) aber hat mit dem Gericht zu tun und ist „ein scharfer eschatologisch gefärbter Begriff".[8] Dieser ethische und eschatologische Dualismus hat zur Folge, daß die

[7] Ebd. 276; hier weitere Belege.

[8] Ebd. 277.

„Lügner" nach Auffassung des Evangelisten auch im sittlichen Bereich versagen. Lüge verbindet sich mit Mordabsichten (Joh 8, 44). Wahrheit dagegen stellt ethische Ansprüche und muß in der Liebe „getan" werden.

Der Geist der Wahrheit und das Gericht

In besonderer Weise ist das *Wirken des Geistes* mit der Offenbarung der Wahrheit verbunden. Das besondere johanneische Geistverständnis zeigt sich in den Paraklet-sprüchen. Der *„Geist der Wahrheit"* ist der parakletos, der Herbeigerufene, der Anwalt und Tröster. Dieser Paraklet setzt das Zeugnis Jesu fort, erinnert und lehrt die Wahrheit, ja, führt erst in die „volle Wahrheit" ein (Joh 14, 16 f. 26; 16, 26.13). Es ist dieser „Geist der Wahrheit", der die Welt ihrer Sünde überführt und aufdecken wird, was das Gericht bedeutet (16, 8). Solchermaßen setzt die Wahrheit Kriterien für die Beurteilung des Menschen. Freilich vermögen nicht alle diese Wahrheit zu verstehen: Vor dem Tribunal des Pilatus geht es nicht nur um die Frage nach Jesu Königtum, das „nicht von hier" ist, sondern um die Wahrheit überhaupt. *„Pilatus sagte zu ihm: Also bist du doch ein König? Jesus antwortete: Du sagst es, ich bin ein König. Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit Zeugnis ablege. Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme. Pilatus sagte zu ihm: Was ist Wahrheit?"* (Joh 18, 37 f) Der Prozeß vor dem römischen Prokurator Pilatus bildet das Hauptstück des johanneischen Passionsberichtes. Auffällig sind Jesu Worte an Pilatus. Jesus verstummt vor den Juden und hält vor den heidnischen Vertretern des römischen Staates eine letzte Offenbarungsrede. Er ist der verborgene und ganz andere „König der Juden". Sein Selbstzeugnis steht im Gegensatz zur Anklage. Da die anklagenden Juden das Prozeßgebäude nicht betreten, um sich nicht zu verunreinigen (18, 28), stehen sich im Prätorium Pilatus und Jesus allein gegenüber. Jesus bezeugt die Wahrheit durch die Interpretation seines Königtums und appelliert an den Richter, diese Wahrheit zu „hören"[9]; Pilatus aber antwortet mit der skeptischen Frage: „Was ist Wahrheit?" Er verschließt sich dieser ganz anderen Wahrheit. Seine Wahrheit ist die brutale Möglichkeit des Mächtigen, die faktische „Wahrheit" des repressiven römischen Staates. Auch Pilatus fragt Jesus nach seinen Taten (18, 35). Wie die Juden in Joh 8, 43 versteht er Jesu Sprache nicht, weil er „nicht aus der Wahrheit ist" und dies auch durch seine Tat zeigt: trotz der Schuldloserklärung läßt Pilatus Jesus geißeln (Joh 19, 1). Bei Johannes wird die Verant-

[9] Das positive Gegenstück zu Pilatus bilden die Jünger, die die Wahrheit ihres Hirten Jesus „hören" (Joh 10, 3.16.27).

wortung Pilatus zugechoben, der Jesus „nahm" und am Ende dann auch zur Kreuzigung „übergibt" (19, 16). „Trotz der Unschuldserklärung für Jesus läßt sich Pilatus zur Geißelung fortreißen. Dieses Nachgeben ist ein folgenschwerer Schritt, der zur Forderung der Juden führt, Jesus zu kreuzigen (19, 6), und im weiteren Verlauf dem Römer keine andere Wahl läßt, als das Todesurteil auszusprechen (19, 15 f). Diese Darstellung ist vom Evangelisten beabsichtigt: Pilatus, der sich dem Ruf des Gottgesandten verschließt (18, 37 f), verfängt sich bei aller Macht immer mehr in die Machenschaften der Menschen", betont R. Schnackenburg.[10] Wie Jesu Wahrheit im Tun der Liebe sichtbar wird, manifestiert sich die „Wahrheit" des Pilatus in der Willkür dieser Hinrichtung. Das berühmte „Ecce, homo" („Seht, da ist der Mensch!") führt das geschundene und elende Zerrbild eines Königs vor die Ankläger und zeigt die ganze Verachtung und Abschätzigkeit des Mächtigen, für den Jesus nur „dieser Mensch" ist (vgl. 18, 29). So zeigt Pilatus, wie er Jesus und seine Wahrheit beurteilt. Darauf reagieren die Ankläger mit dem Schrei nach Kreuzigung. Indem Pilatus mit diesem Schauspiel ein irdisch-politisches Königtum Jesu dermaßen lächerlich macht, Jesus dann aber doch als „König der Juden" hinrichten läßt, bestätigt er paradoxerweise Jesu eigene Interpretation von seinem ganz anderen Königtum: „Die entwürdigende Spottszene wird so zum geheimen Triumph Jesu. Der von Pilatus verächtlich vorgeführte ‚Mensch' erweist sich im Widerspruch der Juden als der ‚Sohn Gottes'."[11] Mit dem Zeugnis für die Wahrheit hat auch das zweite Verhör des Pilatus zu tun, wo dieser nach der Herkunft Jesu fragt (19, 8: „Woher bist du?"). Für den Evangelisten kommt darin beim Vertreter der irdischen Macht „der numinose Schauder vor dem Göttlichen" zum Ausdruck: Die Rollen zwischen Richter und Angeklagtem erscheinen vertauscht. Nach der skeptischen Frage nach der Wahrheit ist die Frage nach dem „Woher" Jesu von Angst und Unsicherheit geprägt, doch Jesus schweigt. Jesus repräsentiert eine andere Macht, weil seine Herkunft „von oben" ihm eine Souveränität verleiht, vor der sich der Prokurator, der „von unten" stammt, insgeheim fürchtet.[12]

Die Wahrheitsfrage im *Kontext der Gerichtssituation* ist für das vierte Evangelium zentral. Hier manifestiert sich die Erfahrung einer von außen angefeindeten und darum angefochtenen Gemeinde, die nach Beurteilungskriterien

[10] *R. Schnackenburg,* Das Johannesevangelium III, 291.
[11] Ebd. 299.
[12] Ebd. 300–302.

sucht. Was diese Gemeinde zusammenhält, ist die intensive Bindung an die Person Jesu, die allein den Zugang zu Gott und seiner Wahrheit garantiert. „In ihm bleiben" heißt aber auch immer glaubwürdiges Zeugnis gelebter Liebe.

Die Anbetung „im Geist und in der Wahrheit" (Joh 4, 23)

Immer wieder wird aus dem Johannesevangelium ein Absolutheitsanspruch abgeleitet, der zu verhängnisvoller Verengung der Perspektive führt. Das „Niemand kommt zum Vater außer durch mich" (Joh 14, 6) und die scharfe Polemik gegen „die Juden" (bes. Joh 8!) hat zu Diskussionen und Kontroversen Anlaß gegeben. Der jüdische Religionsphilosoph Franz Rosenzweig hat die Wahrheitsfrage in einem berühmt gewordenen Sinn gelöst: Er unterscheidet zwischen den Christen, die nur durch Christus zum Vater kommen, und dem Volk Israel: „Es kommt niemand zum Vater – anders aber, wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm ist. Und dies ist der Fall des Volkes Israel (nicht des einzelnen Juden) . . ."[13] Es sind programmatische Sätze, die die johanneische Bildrede vom Weg in ein gemeinsames Nebeneinander von Christentum und Judentum setzen und für den Frieden unter den Religionen sprechen. Auch im vierten Evangelium gibt es allerdings ganz andere Klänge: Das Gespräch Jesu mit der Samaritanerin am Jakobsbrunnen zeigt eine überraschende Öffnung. Jesus reist auf dem kürzesten Weg vom Jordantal nach Galiläa und muß den alten Patriarchenweg durch das samaritanische Hügelland am Jakobsbrunnen vorbei nehmen. Hier, bei Sychar, wo einst Jakob seine Herden tränkte, setzt sich Jesus müde und durstig nieder und wartet allein auf die Jünger, die in der nahen Stadt Einkäufe besorgen (Joh 4, 1–42). Daß eine samaritanische Frau in der Mittagshitze Wasser schöpfen kommt, ist ungewöhnlich, wird aber nicht begründet. So entsteht ein ungewöhnliches Gespräch zwischen dem Juden Jesus und der samaritanischen Frau über das „lebendige Wasser". Daß Jesus eine Ketzerin und dazu eine Frau um Wasser bittet, erstaunt diese zu Recht, herrschte doch zwischen Juden und Samaritanern ein so gespanntes Verhältnis, daß fromme jüdische Pilger es vorzogen, von Jerusalem über das längere Jordanland nach Galiläa zurückzukehren. Das Offenbarungswort über die „Gabe Gottes" stößt auf das typische johanneische Mißverständnis: die Frau versteht unter „lebendigem Wasser" frisches Quellwasser, Jesus dagegen spricht in biblisch-symbolischer Weise vom durststillenden „Lebenswasser"

[13] *F. Rosenzweig*, Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften I/1, Den Haag 1979, 134–135.

als himmlischem Geschenk. In der Bildersprache des Alten Testaments wird Gott selbst als „Quelle lebendigen Wassers" genannt (Jer 2, 13), dann aber auch die Weisheit (Sir 15, 3 u. a.) oder der Geist (vgl. dazu den Ritus des Wasserschöpfens und Jesu Rede beim Laubhüttenfest, Joh 7, 37 ff). Wie die Bildworte vom Brot, vom Weg, vom Weinstock oder von der Tür, weist auch das „lebendige Wasser" auf die Person des Gebers, Jesus selbst. Das Gespräch über das Wasser erfährt eine Wende, als Jesus die persönliche Situation der Frau aufdeckt und diese davon überzeugt, „der Prophet" zu sein. Es scheint, daß sich die Frau einer Schuld bewußt ist („Er hat mir alles gesagt, was ich getan habe", Joh 4, 29), doch hier geht es um ganz anderes als Schuldaufrechnung zwischen einem müden Juden und einer kompromittierten Samaritanerin. Die alte Streitfrage nach dem richtigen Ort der Gottesverehrung wird Jesus zur Entscheidung vorgelegt. Ist es der Garizim mit seiner uralten Vätertradition – schon lange vor der Davidstadt Jerusalem? Ist es Jerusalem mit seinem Tempel? Geschichtliche Wurzeln verbinden Jesus und diese Frau, den Juden und die Samaritanerin, über die zerrissene Gegenwart hinweg. Der heilsgeschichtliche Vorrang der Juden (Joh 4, 22) wird anerkannt, aber er tritt für den Evangelisten zurück vor dem Neuen, das Jesus nun bringt: *„Es kommt die Stunde, und sie ist schon da, wo die wahren Anbeter den Vater anbeten werden im Geist und in der Wahrheit"* (Joh 4, 23). Sowohl der heilsgeschichtliche Vorrang wie beide Kultstätten haben ihre Bedeutung verloren vor einer neuen Gottesverehrung, die die konfessionellen Grenzen sprengt und Juden wie Samaritaner zu Gott als „Vater" beten läßt. Diese für die Samaritanerin tröstliche Verheißung mündet am Ende der Erzählung in das Bekenntnis von Jesus als dem „Retter der Welt" (Joh 4, 42). Anbetung in „Geist und Wahrheit" meint nicht ein spiritualistisches Beten (im Gegensatz zum äußeren Kult), sondern Teilhabe an der göttlichen Wirklichkeit.[14] Diese Teilhabe verbindet nicht nur Juden, Samaritaner und Heiden, sondern verlangt das „Tun der Gerechtigkeit" des neuen, aus Gott geborenen Menschen (vgl. Joh 3, 21.5; 1, 12 f).

4. Wahrheit als Auftrag

Das vierte Evangelium bestätigt die enge Verbindung von Wahrheit und Leben in der Nachfolge. Wahrheit ist nicht etwas, das man „hat", sondern das sich nur in einer gelebten Praxis ereignen und aufleuchten kann. Wahrheit ist auch nicht abstraktes Wissen um bestimmte In-

[14] *Schnackenburg* verweist auch dafür auf Parallelen in Qumran, wo Reinigung durch die Wahrheit und durch den Geist parallel sind (1 QS 4, 20 f u. a.), Das Johannesevangelium I, 472.

halte, sondern unlöslich gebunden an die Person Jesu, den Offenbarer des Vaters und das uns zugewandte Antlitz des unsichtbaren Gottes. Zugang zu dieser Wahrheit gewinnt nur, wer sich einläßt in der glaubenden Nachfolge: „Wer die Wahrheit tut, kommt zum Licht . . .“ Diese Wahrheit tritt nicht rechthaberisch fordernd oder fanatisch werbend auf, sondern öffnet Lebensmöglichkeiten, wie es ein Gedicht von Ingeborg Bachmann in eindrücklichen Metaphern anklingen läßt: „Was wahr ist, rückt den Stein von deinem Grab . . . was wahr ist, schafft nicht Zeit, es macht sie wett . . . was wahr ist, zieht der Erde einen Scheitel . . . Du haftest in der Welt, beschwert von Ketten, doch treibt, was wahr ist, Sprünge in die Wand . . .“[15]

Jürgen Werbick „Ein anderes Fundament kann niemand legen . . .“

Glaube zwischen Wahrheits-Treue und Fundamentalismus

Wie steht es um die Fundamente unseres gesellschaftlichen Zusammenlebens? Fallen sie dem Ansturm wirtschaftlicher Krisen oder dem Umweltgift „Alltags-Zynismus“ zum Opfer? So breit ist die Fragestellung der folgenden Überlegungen, auch wenn sie im wesentlichen das Verständnis der Fundamente unseres Glaubens und ihre sich zum Teil vom Ursprung entfernende Entwicklung behandeln. Wie im Zeitalter der Glaubensspaltung stellt sich die Frage nach den Fundamenten des christlichen Glaubens und Lebens heute mit neuer Dringlichkeit. Während Descartes das Problem mit „Vernunftgewißheiten“ zu lösen versucht hat, sieht Pascal nur in Gott selbst ein tragfähiges Fundament für den Menschen. Die Folge des Verlangens nach fundamentalen Sicherheiten sind fundamentalistische Optionen und Überzeugungen, die aber verhindern, daß die Menschen die Wahrheit als Prozeß und als Weg erleben. *red*

1. Die Frage nach den Fundamenten

Wer nach den Fundamenten fragt, der will sich ihrer vergewissern – weil sie erschüttert, gar geborsten scheinen; vielleicht auch, weil bei den mehr oder weniger prächtigen Gebäuden und Luftschlössern, die man mit der Zeit errichtet hat, das „Fundamentale“ aus dem Blick geraten ist. Vielen Zeitgenossen wird es so gehen, daß sie – mit Erschrecken, mit leiser Unruhe oder lauter Schadenfreude – feststellen, wieviel doch in ihrem Leben, im gesellschaftlichen Zusammenleben auf Sand gebaut ist und

[15] *Ingeborg Bachmann,* Was wahr ist, in: Die gestundete Zeit – Anrufung des großen Bären, München [5]1981 (Piper) 107.

beim ersten Ansturm widriger Winde einstürzt (Mt 7, 25 par). Die Fundamente unseres Bildungssystems, die Fundamente der öffentlichen und der „privaten" Moral, unseres gesellschaftlichen Zusammenlebens – sie scheinen unter dem Ansturm wirtschaftlicher Krisen oder auch nur unter Einwirkung von „Umweltgiften" wie dem Alltags-Zynismus und schicker Skepsis zu zerbröseln. Liegt das nur daran, daß man sich auf zweifelhafte Fundamentierungen eingelassen und dabei die wirklich verläßlichen Fundamente sträflich ignoriert hat? Oder womöglich daran, daß man auf verläßliche Fundamente überhaupt meinte verzichten zu können?

Die Frage nach den Fundamenten trifft eine Unterscheidung, die – auch in der Kirche – ganz und gar nicht selbstverständlich oder leicht zu treffen ist: die *zwischen dem Vorgegebenen und dem Aufgegebenen,* zwischen dem Gründenden, in seiner „tragenden" Bedeutung vom Menschen nicht ohne weiteres selbst Herstellbaren, und dem darauf zu Gründenden, in menschlicher (gesellschaftlicher) Verantwortung Aufzubauenden. Wo diese Unterscheidung ernsthaft vollzogen wird, da ist in irgendeiner Weise *Glauben* im Spiel, der Glaube an ein Verläßliches, dessen Verläßlichkeit man nicht einfach selbst garantieren und verbürgen kann. Schon Paulus macht das mit aller Schärfe deutlich. Wer in der Gemeinde von Korinth so tut, als sei mit der Zugehörigkeit zur „Partei" des Apollos oder auch des Paulus der Grund eines heilsamen Glaubens schon gelegt, der muß sich sagen lassen: Prediger und Gemeindegründer sind allenfalls „Baumeister", die das Fundament, auf dem sie zu bauen anfangen, selbst nicht gegründet haben. „Denn einen anderen Grund kann niemand legen als den, der *gelegt ist:* Jesus Christus" (1 Kor 3, 11). Auf diesem Grund mag den Bau der Gemeinde weiterbauen, wer dazu vom Geist berufen ist, mit den Gaben und „Materialien", die der Geist ihm gewährt.

Bereits eine Generation später wird diese Fundamental-Unterscheidung deutlich anders getroffen. Das Haus ist gebaut; und es ist das gemeinsame Haus für Juden und Heiden. Diejenigen, die es gebaut und fest gegründet haben – die Apostel und die Propheten der ersten Generation –, sind nun das Fundament; Jesus Christus aber ist der Schlußstein, der den hoch aufragenden Bau zusammenhält, ihm von oben her Stabilität verleiht (vgl. Eph 2, 20 f). Und noch eine Generation später ist es die Kirche, von der nun gesagt werden darf, sie sei „Säule und Fundament der Wahrheit" (1 Tim 3, 15). Die Kirche identifiziert sich selbst immer deutlicher als das Fundamentale,

in das die einzelnen Glaubenden sich einlassen, auf das sie sich glaubend verlassen dürfen.

Dieser im Neuen Testament schon greifbare und in der Kirchengeschichte vielfach aufweisbare Identifizierungsprozeß ist durchaus prekär. Die Gefahr ist ja nicht von der Hand zu weisen, daß die Kirche sich in unzulässiger Weise mit dem Fundament *identifiziert,* auf das ja auch sie – und gerade sie – gebaut ist, mit dem einzigen Fundament, das diesen Namen wirklich verdient: Jesus Christus. Diese Selbst-Identifizierung der Kirche als Fundament geht offenkundig auf das Bedürfnis zurück, den Halt und die Verläßlichkeit konkret zu spüren, von dem (bzw. von der) die Glaubenden sich getragen wissen – mitten in den Abgründen, von denen die „Nichtglaubenden" hoffnungslos verschlungen werden. Woran man sich halten kann, das soll möglichst greifbar nahe sein, das soll von den „institutionellen" kirchlichen Realitäten verbürgt und dargestellt werden.

Die Zwiespältigkeit solcher Identifikation wird offenkundig, wo die Institution Kirche selbst in den Zusammenbruch mit hineingerissen scheint – also etwa im Zeitalter der Glaubensspaltung und der „Glaubens"-Kriege und verschärft in der kirchlichen Gegenwart. Hier wird die Frage nach den Fundamenten, gerade weil sie sich nicht mehr von selbst beantwortet, mit neuer Dringlichkeit auf die Tagesordnung gesetzt und mit neuer Radikalität gefragt.

2. Der Rückgang auf das unerschütterte Fundament – auf die gemeinsame „Basis"

René Descartes hat die Metapher des *fundamentum inconcussum* zur Zentralmetapher des philosophischen Rationalismus gemacht. Die Auseinandersetzungen des 15. und 16. Jahrhunderts hatten die vordergründigen und vorläufigen Gewißheiten zertrümmert. Nun geht es ums Wegräumen und um die Freilegung eines Fundaments, das von den konfessionellen Kontroversen, in denen der Zweifel an dem vom Gegner Angenommenen zum politischen Kampfmittel wurde, nicht mehr in Mitleidenschaft gezogen werden kann. „Methodisch" zweifelnd will Descartes „so lange weiter vordringen, bis ich irgend etwas Gewisses oder, wenn nichts anderes, so doch wenigstens das für gewiß erkenne, daß es nichts Gewisses gibt. Nichts als einen festen und unbeweglichen Punkt verlangte Archimedes, um die ganze Erde von ihrer Stelle zu bewegen, und so darf auch ich Großes hoffen, wenn ich auch nur das geringste finde, das sicher und unerschütterlich ist."[1] Der Zweifel zwingt den denkenden Menschen, sich durch zweifelhafte „Plausibilitä-

[1] *René Descartes,* Meditationes de Prima Philosophia II/1.

ten", wie sie den Applaus der Menge (der „Parteien") finden mögen, hindurchzufragen zu jener fundamentalen Gewißheit, die sich vernünftigerweise nicht mehr in Zweifel ziehen läßt: zu der in einer letzten Gottesgewißheit gründenden Selbstgewißheit des „Ich denke, also bin ich".

Das unerschütterte und unerschütterliche Fundament des Wissens und des gesellschaftlichen Zusammenlebens mußte tiefer liegen als konfessionell-traditionell-kirchliche Basisgewißheiten. Es mußte in einer *Prinzipiengewißheit* gegeben sein, die sich von den unterschiedlichen konfessionellen Positionen her nicht mehr in Frage stellen ließ und deshalb auch nicht mehr zum Anlaß einer immer schon mit Kriegsgefahr verbundenen Auseinandersetzung werden konnte. Die konfessionellen Theologien versuchten freilich ihrerseits, ein *fundamentum inconcussum* für sich zu reklamieren, sei es die Autorität der verbal inspirierten Heiligen Schrift, sei es die Autorität eines unmittelbar in Gottes Autorität gründenden kirchlichen Lehramts. Sie sahen sich damit sowohl dem jeweils konkurrierenden konfessionellen Fundamental-Anspruch wie auch dem Fundamental-Anspruch der Vernunft gegenüber und konnten den eigenen Anspruch nur durch „Verdoppelung des Einsatzes" – durch methodische Durchbildung der eigenen konfessionellen Selbstvergewisserung und durch schärfere polemische Zurückweisung der jeweils anderen Fundamental-Ansprüche – aufrechterhalten.

Daneben gab es freilich auch Kompromißversuche, die über die aussichtslose Konkurrenz von Fundamental-Ansprüchen hinaus zur Formulierung einer von allen „Parteien" akzeptierbaren *Basis* kommen wollten. Hierher gehörten auf seiten der Philosophie die vielfältigen Versuche zur Ausformulierung einer „Vernunftreligion" (Hume, Lessing, Kant), in der reformierten und der lutherischen Theologie immerhin auch die Aufstellung von *Fundamentalartikeln,* in denen das allen Konfessionen gemeinsame *fundamental Christliche* zusammengefaßt sein sollte. Worauf man sich einigen konnte, das schien auch das Fundamentale zu sein. Zur Philosophie hin lag das Einigungsfähige eher im „vernünftigen Gottesgedanken"; zu den anderen konfessionellen Traditionen schien das gemeinsame „fundamentum fidei substantiale" eher in Gottes Dreieinigkeit bzw. im Heilswerk des göttlichen Mittlers Jesus Christus gegeben. So lag die vielfach beargwöhnte Gefahr solcher Konsensversuche gewiß darin, daß die Einigung jeweils beim kleinsten gemeinsamen Nenner gesucht und mit verschiedenen Gesprächspart-

nern bei verschiedenen kleinsten gemeinsamen Nennern gesucht wurde. Bemerkenswert scheint immerhin, daß sich schon seit dem 17. Jahrhundert in reformierter und lutherischer Dogmatik mit der Unterscheidung der Glaubenslehre in Fundamentalartikel und „weniger fundamentale" Artikel, bei denen ein Dissens keine kirchentrennenden Konsequenzen haben muß, eine Fragestellung abzeichnet[2], die dann erst das Zweite Vatikanische Konzil unter dem Titel „Hierarchie der Wahrheiten" katholischerseits aufnimmt.

3. Der Abgrund, den nur Gott selbst ausfüllen kann (Pascal)

Die Fundament-Gewißheit der Aufklärungsphilosophie ging aus methodisch-vernünftiger *Selbst*-Vergewisserung hervor: Die menschliche Vernunft konnte in sich selbst eine tragfähige Basis aufweisen, auf der sich sicheres Wissen aufbauen ließ, von der her sich eine sichere Unterscheidung von wahr und falsch be*gründen* ließ. Aber war diese Selbst-Gewißheit nicht selbst bodenlos, jedenfalls oberflächlich und vordergründig, da sie den Abgrund des vernünftig sein wollenden Menschen in sich selbst – den Abgrund seiner „lebensweltlichen" Existenz – gar nicht wahrnimmt? Pascal spricht diese Bodenlosigkeit rationaler Selbstvergewisserung gegen Descartes deutlich aus: „Wir verbrennen vor Sehnsucht, einen festen Ort und ein endgültiges bleibendes Fundament zu finden, um einen Turm darauf zu bauen, der sich bis ins Unendliche erhebt; aber alle unsere Fundamente bersten, und die Erde tut ihre Abgründe auf."[3] Der Mensch ist in sich ein Abgrund von Unerfülltheit und Angst, von Unbegründbarkeit und Haltlosigkeit. Wer sich in diesen Abgrund hineinwagt, den überkommt der „Schwindel der Freiheit", der *Beliebigkeit,* der Unbegründbarkeit seiner Optionen, der *Gleich-Gültigkeit,* die ihn wahllos nach allem greifen läßt, was ihm Halt zu versprechen scheint; Sören Kierkegaard hat diese Abgründigkeit menschlicher Existenz mit geradezu prophetischer Klar-

[2] *Georg Calixt* (1586–1656) etwa vertritt die Auffassung, durch das Zurückgehen auf den „consensus antiquitatis" (den Konsens der Alten Kirche; sein Zeitgenosse Johann Georg Dorsche prägt die verbreitete Formel „consensus quinquesaecularis") könnten die konfessionellen Differenzen entschärft werden; vgl. den informativen TRE-Aufsatz von W. Joest zu den Fundamentalartikeln (Bd. 11, 727–732). Für die „katholische Vorgeschichte" des Themas steht immerhin Thomas von Aquin mit seiner Unterscheidung der credenda, die per se auf das Heil der Menschen bezogen sind, von alle dem, was die Bibel zur Darstellung und Beleuchtung des Handelns Gottes in der Geschichte erzählt (Summa theologica II/II, q. 1, a. 6). Zur „katholischen Nachgeschichte" des Themas „consensus antiquitatis" wäre etwa auch Josef Ratzingers Bemerkung zu rechnen, Rom müsse von der Ostkirche „nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde" (Theologische Prinzipienlehre, München 1982, 209).

[3] *B. Pascal,* Gedanken (= Pensées), dt. nach der „endgültigen Ausgabe" von F. Strowski hg. von W. Rüttenauer, Birsfelden–Basel (o. J.), Aph. 315 (S. 152).

heit beschrieben.[4] In diesem Abgrund kann – so wiederum Pascal – nur der wirklich Rettung und Halt finden, der ihn nicht selbst aufzufüllen sucht mit den „kleinen" Vernunftgewißheiten, sondern sich glaubend in ihn hineinwagt, darauf vertrauend, daß es der unendliche Gott allein ist, von dem dieser Abgrund „ausgefüllt" werden kann und ausgefüllt wird.[5] Der Mensch muß sich als nicht in sich selbst gegründet erfahren und aushalten; er muß seine hilflosen Selbst-Gründungsversuche als solche durchschauen und an ihnen „verzweifeln", sich so hindurchfragen und hindurchzweifeln auf den hin, der ihm jenseits seiner selbst – jenseits aller Selbstgewißheit – verläßlicher Grund seiner Glaubensgewißheit sein will; das ist die Fundamental-Gewißheit jener – vor allem evangelischen – Theologien, die im 20. Jahrhundert Kierkegaards Existenzanalyse weitergeführt haben. Diese Fundamental-Gewißheit vollzieht mit aller Konsequenz jene Grundunterscheidung, von der oben die Rede war: die Unterscheidung des verläßlich Gründenden von dem auf es sich Gründenden, die Unterscheidung des Fundaments, das in Jesus Christus *gelegt ist,* von allen Versuchen, den Grund durch menschliche (wissenschaftliche) Bemühungen oder kirchliche Garantien selbst zu legen. Was Menschen an Grund-Legung leisten, das ist – auch in der theologischen Wissenschaft, etwa in der Exegese – umstritten und überholbar; das ist – wo kirchliche Instanzen verläßliche Sicherheit herstellen wollen – allzu oft mit der Verdrängung der abgründigsten Probleme verbunden. Verläßlich ist allein Gottes Wahrheit, wie sie uns in seiner Selbstoffenbarung gegeben ist. Auf sie hin müssen die Glaubenden sich selbst verlassen und ihr Streben nach Selbst-Vergewisserung hinter sich lassen. Aber wie ist uns die Gottes-Wahrheit verläßlich zugänglich? Muß man sich des Zugangs zu ihr nicht mit einer Stringenz vergewissern können, die uns von allem Zweifeln daran befreit, ob wir uns wirklich auf das unbedingt verläßliche göttliche Fundament – auf Gottes verläßliche Wahrheit – gründen und nicht doch wieder nur auf fehlbare menschliche Vermittlungsgestalten? Muß sich nicht doch jene Prinzipiengewißheit erreichen lassen, in der dem Glaubenden – nach dem Vorbild der Fundamental-Gewißheit Descartes' – *unmittelbar* einleuchtet, daß hier Gott selbst den Grund des Glaubens und allen Glaubenswissens legt und eben nicht irrtumsfähige Menschen?

4. Fundamentale Sicherheiten?

Wer fundamentale Sicherheiten will, der muß sich eines

[4] Vgl. von ihm etwa: Der Begriff der Angst, dt. hg. von *H. Diem* und *W. Rest,* in: Die Krankheit zum Tode und anderes, Köln 1956, 441–640.

[5] Vgl. Pensées, Aph. 225.

unmittelbaren Wahrheitszugangs versichern und die Unsicherheit menschlicher Vermittlung irgendwie ausschalten können. Er muß sich dafür entscheiden, *einen Vermittlungsvorgang absolut zu setzen,* will heißen: als unmittelbar von Gott selbst gewirkt aus dem Bereich menschlicher Fehlbarkeit auszugrenzen. Die Theorie der Verbal-Inspiration versucht dies für den Bibeltext, der hier – durch Wunder beglaubigt – unmittelbar als göttliches Wort gilt; extreme katholisch-traditionalistische Positionen versuchen dies für das hierarchische Lehramt, das ihnen als der Ort einer unmittelbaren Gegenwart des Heiligen Geistes in seiner Kirche gilt. Die innere Widersprüchlichkeit solcher – im eigentlichen Sinne – *fundamentalistischer Optionen* liegt freilich darin, daß sie mit ihrer jeweiligen Entscheidung für diesen oder jenen unmittelbaren Wahrheitszugang die Sicherheit selbst verbürgen, mit der sie sich auf ein göttliches fundamentum inconcussum gegründet wissen. Die Wahrheit, derer sie sich teilhaftig wissen, ist zwar Gottes Wahrheit; aber sie ist den Glaubenden – als Buch – geschenkt und/oder dem Lehramt – als von ihm vollmächtig auszulegendes „depositum fidei" (bzw. Depositum der göttlichen Offenbarung) – übergeben, so daß sie denen, denen sie von Gott übergeben wurde, jedenfalls insoweit *zu eigen ist,* daß sie in Glaubensfragen mit großer, geradezu unerschütterlicher *Selbst*-Gewißheit zwischen wahr und falsch unterscheiden können.[6] Diese Selbst-Gewißheit erscheint ihnen nicht als Anmaßung, weil sie sich unerschüttert und unerschütterlich – ganz unmittelbar – auf das unerschütterliche Fundament der göttlichen Wahrheit gegründet wissen.

Die Fundament-Metapher ist für christliches Glaubensverständnis offenbar ebenso unerläßlich wie prekär. Je „wörtlicher" – „statischer" – man sie nimmt, desto größer scheint die Versuchung, das Gründende zu vereinnahmen und des Verläßlichen *hab-haft* werden zu wollen: Das Gründendürfen auf dem von Gott selbst gegründeten Fundament gibt *unmittelbar* Anteil an dessen Stabilität; die auf das Fundament gegründete Kirche (bzw. das Lehramt, das diese Gründung immer wieder neu vollzieht und verbürgt) wird aufgrund dieses unmittelbaren Gegründetseins in der göttlich-verläßlichen Wahrheit selbst zum Gewißheit verbürgenden Fundament für all jene, die sich in Gottes Wahrheit gründen

[6] Bischof Krenn kann sich deshalb auch gar nicht vorstellen, im Unrecht – in der Unwahrheit – zu sein, es sei denn – was ausgeschlossen werden darf –, Gott selbst wäre im Unrecht und müßte deshalb „zurücktreten" (vgl. Münchener Katholische Kirchenzeitung vom 27. Juni 1993, S. 2: Krenn wehrt sich: „Ich habe die Wahrheit").

wollen. So kann die Fundament-Metapher der *Identifikation* mit dem Gründenden Vorschub leisten, damit aber auch der unmittelbaren Inanspruchnahme der gründenden Wahrheit für eine Kirche, die so, wie sie hier und jetzt ist, an dieser gründenden Wahrheit partizipiert und sie vollmächtig gegen alle „Abweichler" geltend macht; für eine Kirche, die gar nicht anders sein kann, weil sie so, wie sie jetzt ist, das Fundament ist, das nicht verändert, sondern nur untergraben oder eben in seiner Stabilität geschützt werden kann.

5. Wahrheit als Fundament – Wahrheit als Weg

Es käme darauf an, dieser Suggestivität der Fundament-Metapher nicht allein das Feld zu überlassen. Die Fundament-Metapher ist unerläßlich; aber sie kann nicht allein ausschlaggebend sein, wenn es darum geht, zur Sprache zu bringen, wie Gott den Glaubenden in Jesus Christus zum verläßlichen Grund und „Rückhalt" ihres Lebens und Glaubens geworden ist. Es besteht Anlaß, daran zu erinnern, daß Jesus Christus seiner Gemeinde *im Heiligen Geist* als der Gründende gegenwärtig ist; und das hieße dann „fundamental": als die geistdurchatmete Leidenschaft Gottes für Gerechtigkeit und Liebe, für ein Leben, das diesen Namen wirklich verdient und dazu bestimmt ist, von Gott in der Liebe vollendet zu werden. Wer sich von dieser Leidenschaft ergreifen und in Anspruch nehmen läßt, der wird in den Fußspuren Jesu Christi, des Gekreuzigten (vgl. 1 Petr 2, 21), je neu seinen Weg der Nachfolge und des Zeugnisses zu identifizieren haben; der wird in der Gemeinschaft der Glaubenden immer wieder neu zu fragen haben, wohin Gottes Geist ihn auf dem wahrhaft verläßlichen Weg der Nachfolge führen wird; der wird sich in der Weggemeinschaft des „Volkes Gottes" zusammen mit den Weggenossinnen und -genossen auf dem Weg der Christus-Nachfolge immer wieder zu den nun notwendigen nächsten Schritten *weiterfragen*.

Die *Weg-Metapher* könnte ein wichtiges Pendant zur Fundament-Metapher sein.[7] Sie bringt zur Geltung, daß Gottes verläßliche Heils-Wahrheit die Wahrheit einer Herausforderung ist, in die hinein die Glaubenden *sich wagen* dürfen: Wahrheit als jene kraftvolle, verheißungsvoll-verläßliche Herausforderung, auf die hin Glaubende sich in Gottes Geschichte mit den Menschen, ja, in Gott selbst hineinwagen und es wagen, den Götzen der Sicherheit und der „geordneten Verhältnisse" die Loyalität aufzukündigen.

Die Wahrheit, die zur Nachfolge provoziert und ermu-

[7] Vgl. dazu mein Buch: Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen, Düsseldorf 1992, besonders die Kapitel 2 und 3.

tigt, bedarf gemeinschaftlicher Vergewisserung; bedarf immer wieder der Ortsbestimmung und der „Richtungs-Entscheidung". In solchen Entscheidungen wagt es die Weggemeinschaft des Volkes Gottes und Jesu Christi, die Wahrheit, die *Er* ist, die Er ist als der Weg, der den Glaubenden zum Leben eröffnet ist (vgl. Joh 14, 6), in konkreten Krisensituationen zu identifizieren, um die Weggenossen so vor Irrwegen zu schützen oder zu einem neuen Aufbruch herauszufordern. Wo solche Entscheidungen in Abgrenzung zu elementaren Mißverständnissen des Weges Jesu Christi das entscheidend Christliche – das, was den Weg in den Spuren Jesu Christi ausmacht – in gemeinschaftlicher Verantwortung vor dem bisherigen Weg der Kirche formulieren, da bringen sie in der Kraft des Heiligen Geistes jene Fundamental-Wahrheit zur Geltung, auf die Christen sich einlassen dürfen, weil es die Heils-Wahrheit des den Menschen in Jesus Christus nahegekommenen Gottes selbst ist.

Wahrheit nicht habbar

Aber diese Wahrheit ist nicht *habbar;* sie ist und bleibt jene unverfügbare, aufs Ganze gehende Herausforderung, die man niemals definitiv formuliert und so „hinter sich" haben kann, die man nur in Jesu Sendung „anschauen", seiner Verkündung ablauschen und dann bezeugen kann, der man sich überlassen darf in der Zuversicht, daß sie im Zeugnis derer, die sich als „Leib Christi" verstehen, je neu Gestalt gewinnt. So sind kirchliche Entscheidungen mit Glaubens-Wahrheits-Anspruch immer wieder nötig und doch auch gewagt, mitunter voreilig und einseitig. Es ist durchaus denkbar, daß sie – als infallible Glaubenssätze formuliert – die untrügliche Wahrheit des Glaubens *lehren* und sie doch nur unzureichend *bezeugen,* weil in ihrer Formulierung nur noch wenig davon spürbar wird, wie die Wahrheit des Glaubens gesagt und angenommen werden will: als die unendlich verheißungsvolle Herausforderung zur Christusnachfolge. Wo immer man sich mit der Zusammenstellung und der „Weitergabe" infallibler (oder authentischer) Glaubenssätze begnügte, so als sei damit das verläßliche Glaubensfundament sichergestellt, da nähme man die *Intention* – die Ausrichtung, die Spannung – der Glaubenswahrheit nicht ernst genug: ihre Ausrichtung von dem her und auf den hin, der die Wahrheit ist, der sie ist als der Weg zum Leben, das in seinen Spuren gesucht und gefunden werden will.

Daraus ergibt sich eine grundlegende glaubenshermeneutische Regel, die im Umgang mit der kirchlichen Lehrüberlieferung – und so etwa auch mit dem *Katechismus der Katholischen Kirche* – zu befolgen wäre. Man

könnte sie so formulieren: Glaubens- und kirchliche Lehrüberlieferung hat ihren Sinn darin, Christus-Nachfolge zu ermöglichen. Deshalb sind die überlieferten Lehren und Glaubenssätze – seien sie infallibel oder authentisch oder auch nur als mehr oder weniger unangefochtene theologische Überzeugung formuliert – so zu lesen, daß sie von der Weggemeinschaft des Volkes Gottes als verläßlich-verheißungsvolle Weg-Wahrheit *begangen* werden können. So wird das Glaubens-Depositum dagegen geschützt, zu einem versteinerten Fundament zu werden, das nur noch „stabil" ist, aber nichts mehr hervorbringt.

Hanna-Renate Laurien

Was ist Wahrheit?

Vom Mißbrauch der Wahrheit durch Herrschende

Wer sind die „Herrschenden", wenn vom Mißbrauch der Macht durch diese gesprochen wird? Sind es nur Machthaber und Regierende, die, wie Pilatus, gegen ihre Überzeugung und gegen die Wahrheit entscheiden, um ihre Macht nicht zu gefährden und sie zu festigen? In demokratischen Gesellschaften scheint hier Mißbrauch in aller Regel „aufzufliegen". Gefährlicher scheint beinahe der Machtmißbrauch durch manche Fernsehberichterstatter, Verfasser von Zeitungsglossen und andere „Meinungsbildner". Diese Probleme werden im folgenden von einer seit langem in hoher politischer Verantwortung stehenden Frau dargestellt und analysiert. *red*

Macht und Machtmißbrauch

Eine Vorbemerkung: Ich habe die mir mitgeteilte Überschrift „Der Mißbrauch der Wahrheit durch die Herrschenden" verändert. Der bestimmte Artikel, und gar noch verbunden mit dem kollektivierenden „die" verabsolutiert, gerät in die Gefahr, ein Feindbild der Herrschenden zu zeichnen und Macht und Wahrheit grundsätzlich zu trennen. Sie sind zwar auf dieser Welt nie zur vollen Identität zu bringen – diese Identität ist die Wirklichkeit Gottes –; aber gerade in dieser Welt werden gute, befreiende, notwendige Ideen und Konzepte ohne Macht niemals Wirklichkeit. So sind Wahrheit und Macht durchaus differenziert aufeinander zu beziehen. Mißbräuche sind konkrete Gefährdung, sind aber nicht der „Regelfall".

Unstreitig: Die Möglichkeiten des Mißbrauchs sind zahlreich; Macht kann eingesetzt werden, um eine „Wahrheit" zu unterdrücken oder durchzusetzen; etwas kann als „Wahrheit" vertreten werden, um Macht zu stärken.

Wahrheit und Freiheit

Der da fragte „Was ist Wahrheit?", Pilatus zu Jesus (Joh 18, 38), war ein Mächtiger, doch offenbar war er nicht mächtig oder auch nicht mutig genug, anders zu handeln. Es hätte ihn seine Stellung, seine Macht kosten können. Pilatus gab der Macht dieser Welt nach, folgte dem nicht, der sein Königtum als Zeugnis für die Wahrheit lebte. Dieser Wahrheit folgen, das heißt nichts anderes, als in absolutem Vertrauen zu versuchen, Nächsten- und Gottesliebe zu verwirklichen und diese Botschaft als unausweichlich, als verbindlich zu verstehen. Zeugnis für die Wahrheit, das ist in christlichem Verständnis Nachfolge Jesu. Und das schließt, das sei sogleich gesagt, den Respekt vor der Freiheit des anderen ein. Verbindlichkeit gilt auch für andere Botschaften. Entscheidend: Die Nachfolge muß auf freier Entscheidung beruhen. Die Verbindlichkeit gilt für mich, für eine freiheitlich verbundene Gemeinschaft. Sie anderen aufzuzwingen, macht aus Mohammed Khomeini, aus Nachfolge Jesu Inquisition, und, wenn auch in geringerem Abstand, aus Marxismus Stalinismus. Wahrheit wird Wirklichkeit nur durch Akzeptanz. Das setzt Entscheidungsfähigkeit voraus. Es ist Mißbrauch der Wahrheit, wenn in einer Gesellschaft, in einem Staat die Bedingungen, Entscheidungsfähigkeit zu erwerben, verweigert werden. Totaler Liberalismus – sieh du zu, was du mit deiner Freiheit machst – ist auch Mißbrauch der Wahrheit. Zum Laufenlernen braucht der Mensch die helfende Hand. Um mündig zu werden, sind soziale und bildungspolitische Voraussetzungen in freien Staaten unerläßlich. Um es zwar zutreffend, aber nicht ganz unpolemisch zu verdeutlichen: Das unterscheidet das Konzept eines Ludwig Erhard, einer freien sozialen Marktwirtschaft, von dem einer Mrs. Thatcher, einer freien Marktwirtschaft. Zur Freiheit befähigen, in allen menschlichen Begrenzungen, ist Dienst für die Wahrheit. Das gilt für Bildungseinrichtungen, für Kirchen und Parteien.

Den „Schwachen" die „Last der Entscheidung" abnehmen?

Die Befähigung zur Freiheit wird in Diktaturen nicht anerkannt. Die Machthaber entscheiden, angeblich um der Wahrheit, der Lehre, der Ideologie willen, für die Untertanen. Wer die Wahrheit als Norm über die personale Freiheit der Person setzt, mißbraucht die Wahrheit. Die Konzilserklärung „Dignitatis humanae" hat hier – ganz im Geiste eines Thomas von Aquin (De Veritate!) – klare Akzente gesetzt: Es geht nicht darum, die Wahrheit um jeden Preis durchzusetzen – dann ist es konsequent, den Ketzer zu verbrennen –, es geht um das Recht der Person. Und dieses Recht auf Freiheit ist „nicht in einer subjektiven Verfassung der Person, sondern in ihrem Wesen

selbst begründet. So bleibt das Recht auf religiöse Freiheit auch denjenigen erhalten, die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen . . ." (Nr. 2). Die Schwachen bleiben trotz und in ihrer Schwäche frei.

Wenn in der „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen", die die Kongregation für die Glaubenslehre am 24. Mai 1990 veröffentlicht hat, zwar aus diesem Konzilsdokument zitiert wird, die Wahrheit „auf dem Weg der freien Forschung, mit Hilfe des Lehramtes oder der Unterweisung, des Gedankenaustausches und des Dialogs" zu suchen, dem Gewissen im „gesamten Tun in Treue (zu) folgen", dann aber die Wahrheit, und zwar vertreten durch das Lehramt, gegen die Freiheit des Urteils gesetzt wird, indem erklärt wird, man könne sich „nicht auf diese Rechte des Menschen berufen, um sich den Äußerungen des Lehramtes zu widersetzen" (Nr. 36), so ist dies eben nicht ein Sieg der Wahrheit. Sie wird Wirklichkeit nur durch Zustimmung. Wahrheit und Freiheit sind einander zugeordnet. Freiheit, die sich nicht um Erkenntnis von Wahrheit bemüht und die sich nicht an erkannte Wahrheit bindet, wird zur Beliebigkeit. Wahrheit, deren Anspruch Freiheit wegschiebt, wird zum mißbrauchenden Herrschaftsinstrument. Daß Menschen solcher Entmündigung zustimmen können, hat Dostojewski durch den Kardinal-Großinquisitor in „Die Brüder Karamasow" aussprechen lassen: „Nichts ist verführerischer für den Menschen als Gewissensfreiheit, nichts ist aber auch qualvoller für ihn!" Und diejenigen, die für die Schwachen die Last der Entscheidung auf sich nehmen, machen sie glücklich.

Wir erfahren heute im Umbruch der Systeme, wie der Anspruch, in Freiheit zu entscheiden, was für mich Wahrheit ist, von nicht wenigen als Zumutung erfahren wird. Die Dostojewski-Sätze: „Uns sind auch die Schwachen teuer . . . Anstaunen werden sie uns . . ., weil wir bereit sind, die Freiheit zu ertragen, vor der es ihnen graut . . .", lese ich heute anders als in der Zeit der Konfrontation mit Diktaturen. Wer sich auf das Wagnis des Suchens nach Wahrheit einläßt, muß auf den sichernden Mief der geschlossenen Gesellschaft verzichten. „Herrschende", die mit der Taktik des Einlullens – ihr habt alle Arbeit, ihr bekommt zwar keine Bananen, aber jeder hat genug Kartoffeln, ihr habt zwar schlechte Wohnungen, aber ihr habt billige Mieten – den Verzicht auf die Freiheit als nicht so wichtig erscheinen lassen, verraten nicht nur Freiheit, sondern auch Wahrheit. Politisch heißt dies für Demokratien, in Schulen und Hochschulen

begründete Unterschiedlichkeit zu vermitteln und in Parlamenten die Arbeitsbedingungen von Regierungs- und Oppositionsfraktionen gleichwertig zu sichern, in Glaubensgemeinschaften Wissen und Glauben zu verbinden und Dissens im Dialog aufzunehmen.

Wer sind „die Herrschenden"?

„Die Herrschenden", wer sind die in der Politik? Keineswegs, wie manche meinen, zuerst die Regierenden. Mißbrauchen sie „Wahrheit", meist ist wohl Macht gemeint, dann wird das in einer freiheitlichen Demokratie nicht verborgen bleiben. Aber ob es aufklärbar ist, wer da mißbrauchte, wer mißbraucht wurde, das ist höchst fraglich. Paradebeispiel der „Fall" Barschel. Eindeutig wollte Barschel an der Macht bleiben und setzte dafür, nach allem, was wir bisher wissen, auch unlautere Mittel ein. Daß dies auch auf der Gegenseite der Fall war, ist nicht bestreitbar. Strittig ist das Ausmaß. Und: Es ging wohl kaum um ein Unterdrücken anderer, wie man es beim Begriff „die Herrschenden" vermutet, sondern es wurde ein Machtkampf ausgetragen, bei dem jede Seite davon überzeugt war, daß es für das Land, seine Bevölkerung, wichtig sei, die Macht des anderen zu verhindern.

Wenn es denn in der Politik um „Mißbrauch der Wahrheit" geht, so ist sowohl dieser Sachverhalt wie auch die Gruppe der „Herrschenden" schwierig zu definieren. Ein paar Beispiele: Da gerät ein Stadtrat – das ist ein politischer Wahlbeamter in einem Stadtbezirk Berlins – in Korruptionsverdacht, in der Baubranche auch als Verdächtigung zur Schwächung des Gegners vorstellbar. Die Partei des Mannes, in der er eine ziemlich mächtige Position hat, bemüht sich, ihn zu schützen und behauptet da manches, was nicht akribisch geprüft worden ist. Sie empfiehlt, den Mann aus der Schußlinie des Bausektors zu ziehen und ihm, seiner beruflichen Herkunft entsprechend, im Schuldienst, aber nun in der Schulaufsicht eine Stelle zu geben. Die zuständige Senatorin stimmt grundsätzlich zu, verlangt aber vorher Einsicht in die Personalakte. Die wird schließlich gefunden, ist inhaltlich glänzend. Nur in der Beihilfe-Akte (die übrigens nach heutigen Datenschutzregeln nicht mehr beiliegen dürfte) findet sie die Genehmigung einer Kur, den Zahlungsbeleg für die Beihilfe, ein anonymes Schreiben, der Betreffende sei nicht in der Kur gewesen und den Beleg für die Rücküberweisung der Beihilfe durch den Betroffenen. Ihr reicht dies, um eine Eignung für die Schulaufsicht zu bezweifeln. Sie lehnt ab. Harte Debatte über Loyalität. Sie bleibt fest. Man gibt nach und wartet ab. Da kommt die Anzeige mit nicht von der Hand zu wei-

senden Tatsachenbehauptungen, von einem absolut integren Abgeordneten (Juristen) derselben Fraktion. Das Ergebnis zeigt: die Beschuldigungen trafen zu, die Partei distanzierte sich auch nachdrücklich von dem Stadtrat. Derjenige aber, der die Anzeige gemacht hatte, konnte nicht damit rechnen, wieder aufgestellt zu werden. Ihm sagte man: Sie hätten Ihre Kenntnisse unverzüglich dem Parteivorsitzenden, dem Vorstand mitteilen müssen. Wir hätten dann ein Verfahren der rechtzeitigen Trennung von jenem Stadtrat eingeleitet. So haben Sie zwar dem Recht zur Geltung verholfen, aber in einer Form, die der Partei geschadet hat. Der erwähnten Senatorin wird kein politisches Haar gekrümmt. Ist das Mißbrauch der Wahrheit durch die Herrschenden? Gibt es Vergleichbares nicht immer da, wo Menschen sind? Und zeigt unser Rechtsstaat nicht deutlich, daß „schiefe Touren" kaum eine Chance haben?

Korruption und Mißbrauch der Wahrheit

Im „Gegenzug" erinnere ich an das gescheiterte Mißtrauensvotum, das Barzel zum Bundeskanzleramt bringen sollte. Heute weiß man, ein Abgeordneter ist gekauft worden, so daß der Machtwechsel nicht gelang. Erst jüngst wurde klar: die „Stasi" hat gekauft. Dies ist Korruption, um Macht zu erhalten. Mißbrauch der Wahrheit hat für mich eine andere Dimension. Das ist etwa das Aufstellen einer falschen Behauptung ganz kurz vorm Wahltag. Man weiß aus der Wahlforschung, daß heute bis zu 7, ja 8% der Wähler ihre Parteipräferenz innerhalb von 10–14 Tagen zu ändern bereit sind, was früher Monate dauerte. Eine korrigierende Antwort kann zeitlich nicht mehr „ankommen". Das ist zweifellos Mißbrauch der Wahrheit, aber die Fälle, die ich so beurteilen würde, verteilen sich auf Opposition und Regierung. Und die Wahlstrategen, darauf befragt, sagen: Faktizität ist nicht Wahrheit. Wir wollen und müssen unsere Wahrheit – die der sozialen Gerechtigkeit oder die der menschlichen Freiheit – zum Sieg bringen, müssen verhindern, daß die andere, „schlechtere" Partei an die Regierung kommt, in der Regierung bleibt.

Konsequenz für den Wähler

Die Wähler haben die Aufgabe, Beschuldigungen („Rentenlüge"; „Miethaie regieren") nicht ungeprüft aufzunehmen. Wir münden wieder in die Forderung an uns selbst. „Die Herrschenden", das sind in einer Demokratie die Bürgerinnen und Bürger. Es war Professor von Weizsäcker, der schon vor Jahren feststellte, daß man auslasse, den Wähler zu seiner Verantwortung zu erziehen und aufzurufen, statt ihn mit Geschenk-Versprechungen geneigt zu stimmen. Er brachte den Vergleich mit dem „Fürstenspiegel" vergangener Zeiten für „gute

Herrschende" und forderte Vergleichbares für den Wähler. Wie recht er hatte, begreifen wir allmählich jetzt, da nicht mehr Wachstum und noch einmal Wachstum zugesagt werden kann, da über Art und Ausmaß von Einschränkungen zu sprechen und zu entscheiden ist. Freiheit und Recht sind nicht zum Nulltarif zu haben.

Vermutlich ist dies die wichtige Einsicht: Mißbrauch von Macht, von Wahrheit kann eingegrenzt werden nur durch Bürgerinnen und Bürger, die mitgestalten, die sich auf das schwierige politische Tun einlassen, statt behäbig im Sessel zu sitzen, zuzuschauen und von „Politikverdrossenheit" zu reden. Wo immer Menschen leben und handeln, wird es Schuld und Versagen geben. Es geht um das Erkennen der Fehler, um ihr Begrenzen und um die Einsicht, daß es auch nicht die Unschuld der „Beherrschten" gibt. Menschsein heißt stets handelnd *auch* schuldig werden. Entscheidend: die Schuld nicht wegschieben und nicht zu einer Bravourtat verwandeln.

Propaganda und Zwang der Suggestion

Überzeugen wollen auch die Vertreter der „guten Nachricht", in Religion wie Politik. Damit nehme ich den Eingangsgedanken der Verbindung von Wahrheit und Macht auf. Propaganda für eine als gut und wichtig erkannte Sache ist nicht Mißbrauch der Wahrheit. Doch da, wo nicht die Stärke der Überzeugung, getrost auch der Charme der Argumente und Darstellungen, sondern Zensur, oder – und davon muß nun die Rede sein – der Zwang der Suggestion herrscht, wird Wahrheit verraten. Politik, Medien, „Trendsetter" sind betroffen, aber auch von Bürger und Bürgerin wird die Rede sein müssen.

Eine Nachricht wird zur Information erst, wenn die Nachricht in Zusammenhänge eingeordnet ist, wenn „Sender", Vermittler und Empfänger Kenntnis dieser Zusammenhänge haben. Auf einem Staatsempfang, der Würdenträger aller Art zusammenführt, hat die Frage des Protokollchefs: „Sind Sie der König der Juden?" eine völlig andere Bedeutung als die Frage des Pilatus an Jesus. Die Mitteilung, die den Aufweis der Zusammenhänge ausläßt, wird leicht zur Agitation. In einer strittigen Frage gilt dies um so mehr. Jeder der beiden Sätze, sowohl „Kali-Kumpel in Bischofferode gefährden Sanierung der Branche!" wie „Ost zahlt für West: Bischofferode wird geschlossen, West-Arbeitsplätze bleiben", wird von denen, die sie sagen, als wahr, als der Wirklichkeit entsprechend bezeichnet. Doch ohne Kenntnis der Zusammenhänge, der Bedingungen, der Möglichkeiten wird aus der Sachauseinandersetzung Polemik, wird Herrschaft über die Meinung der anderen gewollt. Da ist

es entscheidend, daß die unterschiedlichen Meinungen gleichrangig zu Wort kommen können.

Gleichrangigkeit unterschiedlicher Medien?

Unser öffentlich-rechtliches Fernsehen behauptet das zwar stets, aber da gibt es berechtigte Zweifel. Da wird es wichtig, welche Personen jeweils als Repräsentanten einer bestimmten Meinung eingeladen werden; wobei übrigens auch die Fernsehscheu oder Fernsehgier dieser Kreise eine Rolle spielt. Da wird es wichtig, welches Zuschauerpublikum die Talk-Show umgibt. Ich habe mehr als eine Sendung, vor allem im SFB, „Berliner Platz" u. a. zu bestehen gehabt, bei der nur ein mickriges Tischchen, möglichst hinten, mit Anhängern meiner Meinung besetzt war oder bei der man, entgegen der Vorabsprache, einem Schulleiter, der politische Demonstrationen *statt* Unterricht gegen den Nato-Doppelbeschluß inszenierte, das Schlußwort gab. Ähnliche Erfahrungen habe ich mit US-Journalisten oder solchen aus England nie gemacht. CNN fragt knallhart, bohrt dreimal nach, versteht sich aber nicht als Agitator für eine bestimmte Meinung. Journalisten in Deutschland haben sehr oft ein „Sendungsbewußtsein". Die erste vergleichende repräsentative Untersuchung zu diesem Thema haben im August 1993 die Medienforscher Wolfgang Donsbach (Dresden) und Thomas E. Patterson (New York) vorgelegt*, und diese Untersuchung belegt diesen Unterschied. Die Problemsicht des Journalisten wird in Deutschland leicht zur „öffentlich-rechtlichen" Stellungnahme, unangreifbar, weil ja als Kommentar gesendet. Nicht selten begegnen wir Meinungskartellen, die kaum zu brechen sind, denen aber in den Sendungen von einzelnen mit anderer Überzeugung bei jeder Gelegenheit widersprochen werden muß. Unerläßlich für den „einsamen" Vertreter – nicht selten war ich unter fünf oder sechs Teilnehmern im Meinungsverhältnis 1:4 oder 1:5 –, auf die Ungleichgewichtigkeit der Zusammensetzung fröhlich oder ironisch aufmerksam zu machen und die eigenen Redezeiten dementsprechend ein wenig zu gewichten . . . Unerläßlich für den kritischen Zuschauer, sich um Sachinformationen zu bemühen, die er meist aus der Tages- und Wochenpresse entnehmen kann. Es bleibt das Problem des Zeitaufwandes und letztlich auch die Frage, wie die Fähigkeit, einem Trend zu widerstehen, eingeübt werden kann. Die Vielzahl der Presse, auch die Vielzahl der Sender, kann und muß genutzt werden, um die Trend-Uniformität zu sprengen.

* Beziehungsspiele – Medien und Politik in der öffentlichen Diskussion, Bertelsmann-Stiftung, Gütersloh 1993.

Verfälschung der Wirklichkeit

Weit aufregender als solche Ansätze zur Meinungs- oder Stimmungsmanipulation ist es allerdings, wenn die Sekundärwirklichkeit des Fernsehens die Primärwirklichkeit verfälscht, und das sogar unter Berufung auf „Wahrheit". Am 8. November 1992 fand in Berlin auf meine im Namen aller Fraktionen vollzogene Einladung hin die Großdemonstration „Die Menschenwürde ist unantastbar" statt. Ihre Leitidee war es, daß Gegner wie Befürworter einer Ergänzung des deutschen Grundgesetzes zum Thema Asylrecht diese Auseinandersetzung gewaltfrei wollten und die Absage an jede Form der Gewalt bekundeten. 350.000 Menschen kamen (Angabe der Polizei, die stets zurückhaltend zählt) und erlebten eine beeindruckende, friedliche Demonstration. Rund 250 Gewalttäter warfen Steine und Eier auf den Bundespräsidenten Richard von Weizsäcker. Im Fernsehen (SFB) gab es nur einen Bericht davon. Ungezählte Briefe, Telefonanrufe, Telegramme erreichten mich, in denen Teilnehmer ihr Entsetzen darüber bekundeten. Sie waren erfreut nach Hause gefahren, aber dort erwarteten sie verschreckte Ehepartner: „Mama, Papa, bist du heil geblieben?" Über die Welt ging das Bild eines Deutschland, in dem Gewalt herrscht. Der Protest gegen die Gewalt war nicht aufnahmewert. Dahinter kann eine bestimmte Ideologie stehen, und nicht selten ist das auch so, aber ein nicht zu unterschätzender Grund ist auch, daß die „gute Nachricht" kaum Interesse findet . . .

Die Gegenmeinung als *die* wahre Meinung . . .

Ob das allerdings auch der Leitgedanke bei der Berichterstattung zur Berliner Olympia-Bewerbung war? Wenige Bilder vom Bewerber, aber die knapp 100 schreienden Gegner: ausführlich im Bild. Die Proportionen der Wirklichkeit werden verschoben. Man beruft sich dabei einmal auf den „Unwert" der konfliktfreien Nachricht, auf die – unbestrittene – Notwendigkeit, das „Anti" zu zeigen, und erklärt auch, daß man doch der Gegenmeinung, die man für die „wahre" Meinung hält, mehr Chancen geben müsse. „Wahrheit gegen Mehrheit". Hier werden Begriffe und Wertungen verändert zum Schaden der Demokratie. Fragen der Politik, bei denen es um „falsch" oder „richtig" geht, werden uminterpretiert in ein „Gut" oder „Böse". Das ist das Kennzeichen von Diktaturen. In ihnen ist der mit der anderen Meinung nicht der Gegner, sondern der Feind, der Bösewicht, der Schurke. Diese Veränderung dürfen wir in Demokratien um keinen Preis vollziehen. Das gilt auch bei Fragen höchster moralischer Qualität, sei es das Asylrecht, sei es das Recht auf Leben des ungeborenen Kindes. Ich muß meinen Standpunkt zweifellos ethisch, vielleicht sogar moralisch be-

gründen und vertreten, aber ich darf den mit der anderen Meinung nicht moralisch und ethisch disqualifizieren. Konkret: Diejenige, die – wie ich – dem Lebensrecht des Kindes vor allen sozialen Bedingungen Vorrang gibt –, darf nicht als papstabhängige Entrechterin der Frauen diffamiert werden, und die andere, die dem biologischen Lebensrecht eine soziale Lebensqualität als gleichrangig zuordnet, darf nicht als Kindesmörderin geschmäht werden. Hier wird nicht selten unter Berufung auf „Wahrheit" Wahrheit mißbraucht.

Gute und böse Menschen

Sybille Krause-Burger brachte kürzlich die Berichterstattung über den Aufbruch deutscher Soldaten nach Somalia als Beispiel an, wie bestimmte Journalisten die Menschen in gute und böse aufzuteilen trachten, wobei der Staat, die Regierung unausweichlich als „böse" zu gelten haben. Herzzerreißende Abschiedsszenen, Familien werden auseinandergerissen, junge Väter werden in Gefahr gebracht, das war die Fernsehwirklichkeit. Kein Wort davon, daß keiner gezwungen worden ist zu gehen, kein Wort, kein Bild über die Rechtslage, über die Höhe des Soldes. Oder nehmen wir den Todesfall Grams. Ausführliche Wiedergabe – und das in einer Nachrichtensendung! – einer Wiesbadener Trauerdemonstration für ihn, kein Wort, kein Bild zu dem ermordeten Polizisten. Die Proportionen der Wirklichkeit, ich wiederhole es bewußt, werden verschoben, damit Randmeinungen und -verhaltensformen sich als Mehrheit empfinden sollen, die Mehrheit der Bürgerinnen und Bürger sich aber fast genieren muß, keine „Katastrophe" bieten zu können. Der großartige Satz von Hans Küng: „Wahrheit ist nicht gleich Faktizität" (Existiert Gott?, S. 709) trifft zu, wenn es um die Begegnung mit der Wahrheit, um Wahrheitsaussagen als Glaubenszeugnis geht; er darf nicht mißbraucht werden, um Wirklichkeit zu verfälschen. Gewiß, eine „objektive" Wiedergabe von Wirklichkeit gibt es nicht. Mit Hegel können wir feststellen: „Es spiegelt sich die Wirklichkeit im aufnehmenden Geist", und in der Alltagserfahrung wissen wir, daß die Einschätzung, ob das Glas halbvoll oder halbleer ist, nicht vom Glas, sondern vom Sprecher abhängt. Doch wo aus dem Halbleer ein Leer, aus dem Halbvoll ein Voll gemacht wird, endet die Freiheit der Interpretation, wird aus mangelnder Faktizität Unwahrheit, liegt Fälschung vor.

Schutz vor Mißbrauch der Wahrheit: Sichern der Pluralität

Wir haben nun zwar einige Möglichkeiten des Mißbrauches bezeichnet, aber „die Herrschenden" haben wir nicht festgemacht. Es sind diese und jene Politiker, diese und jene kirchlichen Instanzen, diese und jene Journalisten und auch diese und jene Stammtischparolen-gläubi-

gen Bürger. Schutz vor dem Mißbrauch der Wahrheit, der Verfälschung von Wirklichkeit bieten nicht etwa Zensur-Gesetze; Schutz bietet das Sichern der Pluralität. Bei den Printmedien, den Zeitungen sind Profile erkennbar, die gleiche Sachverhalte in unterschiedlicher Interpretation und Wertung darstellen. Presse- und Rundfunkgesetze müssen Wälle gegen Monopolbildungen garantieren, Politik darf den Gegner nicht zum Feind uminterpretieren, und in der Gesellschaft muß eine Kultur des Streitens gestützt und entfaltet werden.

Mitverantwortung durch Kauf- oder Hörerverhalten

Die immer wieder im Journalismus aufbrechende Gefahr: Da sich Blätter mit Katastrophennachrichten, mit Skandalgeschichten am besten verkaufen, informierende Sachsendungen niedrige Einschaltquoten haben, wird nicht selten die Meinungsalternative ersetzt durch ein Überbieten im Skandalösen. Da richtet sich nun die Frage an den, der durch sein Kauf- oder Hörerverhalten, durch seine Wahlentscheidung oder Wahlenthaltung, sein Wort oder sein Schweigen in Kirche und Gesellschaft „Mächtige" schafft oder – etwa beim Schweigen in Kirche und Gesellschaft wie bei der Wahlenthaltung – denen die Macht gibt, deren Meinung er „eigentlich" ablehnt.

So mündet unsere Betrachtung in die Aufforderung, uns in allen Bereichen „pluralismusfähig" zu machen. Bereit und fähig zu sein, eine Meinung, eine Position zu vertreten und zu begründen und zugleich der Möglichkeit der anderen Meinung nicht nur Respekt, sondern Förderung zu geben. So wird auch nur ein pluriformer (nicht pluralistischer) Katholizismus Begleiter, Befreier der Menschen in einer freien Gesellschaft sein können. Offene Konzeptionskonkurrenz um den richtigen Weg schützt vor dem Mißbrauch der Wahrheit in Kirche, Gesellschaft, Politik und Medien. Beziehen wir dabei durchaus ein, daß zwischen dem Wortlaut eines Satzes und der Meinung, mit der er gesagt wird, erhebliche Differenzen bestehen können, so wäre dann Prüfstein für das Beachten der Wahrheit unser Handeln. Das entspricht dem Geist des Ersten, des Alten Testaments, das Wahrheit nicht wie die Griechen zuerst auf das Erkennen, sondern immer auf das Handeln bezog.

Ingeborg Bachmann

WAS WAHR IST*

Was wahr ist, streut nicht Sand in deine Augen,
was wahr ist, bitten Schlaf und Tod dir ab
als eingefleischt, von jedem Schmerz beraten,
was wahr ist, rückt den Stein von deinem Grab.

Was wahr ist, so entsunken, so verwaschen
in Keim und Blatt, im faulen Zungenbett
ein Jahr und noch ein Jahr und alle Jahre –
was wahr ist, schafft nicht Zeit, es macht sie wett.

Was wahr ist, zieht der Erde einen Scheitel,
kämmt Traum und Kranz und die Bestellung aus,
es schwillt sein Kamm und voll gerauften Früchten
schlägt es in dich und trinkt dich gänzlich aus.

Was wahr ist, unterbleibt nicht bis zum Raubzug,
bei dem es dir vielleicht ums Ganze geht.
Du bist sein Raub beim Aufbruch deiner Wunden;
nichts überfällt dich, was dich nicht verrät.

Es kommt der Mond mit den vergällten Krügen.
So trink dein Maß. Es sinkt die bittre Nacht.
Der Abschaum flockt den Tauben ins Gefieder,
wird nicht ein Zweig in Sicherheit gebracht.

Du haftest in der Welt, beschwert von Ketten,
doch treibt, was wahr ist, Sprünge in die Wand.
Du wachst und siehst im Dunkeln nach dem Rechten,
dem unbekannten Ausgang zugewandt.

WAHRLICH**

Für Anna Achmatova

Wem es ein Wort nie verschlagen hat,
und ich sage es euch,
wer bloß sich zu helfen weiß
und mit den Worten –

dem ist nicht zu helfen.
Über den kurzen Weg nicht
und nicht über den langen.

Einen einzigen Satz haltbar zu machen,
auszuhalten in dem Bimbam von Worten.

Es schreibt diesen Satz keiner,
der nicht unterschreibt.

* Aus: *Ingeborg Bachmann,* Anrufung des großen Bären. Gedichte, Piper Verlag, München 1967 (17.–20. Tausend), 48.

** Aus: *Ingeborg Bachmann,* Werke, Bd. 1, hrsg. von Christine Koschel, Inge von Weidenbaum und Clemens Münster, Piper Verlag, München – Zürich 1978, 166.

Oto Mádr

Wahrheit als Waffe

Wenn die „Wahrheit" nicht nur als Waffe gegen die Wahrheit, sondern auch gegen Menschenrechte, Gerechtigkeit und Liebe eingesetzt wird, wie kann dann der Einzelne bestehen? Die kommunistischen Machthaber haben die Ziele ihrer Revolution so deutlich ausgesprochen, daß ein Christ eigentlich nur den Schluß ziehen konnte: „Ihnen nichts glauben!" Andererseits jedoch meinten auch treue Priester, haltbare Kompromisse schließen zu müssen, um das kirchliche Leben nicht zusammenbrechen zu lassen. Einige andere wurden zu Advokaten des Liquidierungsprozesses. Wer nicht mitgemacht hat, mußte u. U. viele Jahre in Gefängnis und Arbeitslagern verbringen (der Autor 15 Jahre!). Als besonderes Problem erwies sich die Frage, ob man unter allen Umständen die Wahrheit sagen müsse, auch wenn dadurch Menschen in Gefahr gebracht würden. Mádr entschied sich eindeutig für Gerechtigkeit und Liebe . . . *red*

Wie konnte ein Christ im kommunistischen Imperium der Lüge mit Ehre überleben? Die christlich zur Wahrhaftigkeit erzogene und in demokratischer Atmosphäre aufgewachsene Seele wurde in der ersten Phase durch Entdeckungen „des wahren Gesichts" der Politiker oder der Hierarchie verblüfft. Wie glaubhaft konnte das Informationsmonopol bekannte geistliche Persönlichkeiten als Heuchler, Feiglinge oder eigentlich materialistisch interessierte Menschen bloßstellen!

Es dauerte aber nicht lange, und immer mehr Widersprüche mit der Realität und auch die uniforme, künstlich, unnatürlich tönende Sprechart signalisierten die grundsätzliche Absenz der Verantwortung für die Wahrheit. Die Ziele der Revolution wurden nach der Machtübernahme offen propagiert. Auch konnte jeder schwarz auf weiß lesen, daß Lenin das Kriterium der Moral folgenderweise definierte: „Moralisch ist das, was dem revolutionären Kampf der Arbeiterklasse dient." Daraus folgte nur ein logischer Schluß: Denen nichts glauben! Praktisches Leben zeigte selbstverständlich, daß es ganz konsequent nicht möglich war. Trotzdem galt allgemein ein neues Gebot: Immer und überall behutsam sein!

Ohne diese feste innere Barriere wäre es sehr schwierig gewesen, der massiven Propaganda, den scheinbaren Erfolgen und verschiedenen Lockungen zu trotzen. Zur Taktik dieser Führer zur „glücklichen Zukunft" gehörte nämlich Verführung im Stil Satans in der Wüste: Dies alles – Geld, große Pfarre mit wenig Sorgen, Auslandsreisen, bequemes Leben (warum nicht mit Frau), Sicherheit seitens des Sicherheitsdienstes, Ehrentitel, hohe Funktionen in der Kirche usw. – will ich dir geben, wenn . . . Einige Mitbrüder nahmen dieses Spiel an und damit auch, wenigstens teilweise, die falschen Karten. Grobe Kollaboranten täuschten ihr Gewissen und andere mit der Begründung: „Wir retten die Kirche", obwohl sie nur Werkzeuge und Deckmantel, manche dazu offene Advokaten des planmäßigen Liquidierungsprozesses waren.

Die meisten Priester zogen sich auf eine noch haltbare Kompromißlinie zurück: Damit die Seelsorge durch Selbstliquidierung nicht zugrunde geht, muß man zwar nicht die Politik der Partei unterstützen, aber auch nicht öffentlich gegen die ideologische Propaganda kämpfen. Daß es ganz ernst war, bezeugte mir der Fall eines fähigen Kaplans noch in den späten siebziger Jahren, der in seiner letzten Predigt – vor dem Übergang auf eine wichtigere Stelle in der Seelsorge – eine falsche Information in der Presse über eine Lehre der Kirche ganz ruhig richtigzustellen wagte. Gleich darauf wurde er verhört und verlor die staatliche Bewilligung, priesterlich tätig zu sein.

Die ideologische Macht nahm die Wahrheit nur dann an, wenn sie ihren voluntaristisch gesetzten Zielen dienen konnte. In diese Kategorie gehörte speziell alles, was die Staatspolizei interessierte. Von da her ist der massive Druck beim Werben um eine möglichst große Zahl von Informatoren verständlich. Sich dazu verwenden zu lassen, galt allgemein als Schande und Verrat. Es gab jedoch komplizierte Fälle, wo jemand darin nur das kleinere Übel sehen konnte (und effektive Kollaboration verweigerte). So erzählte mir sogar ein Mithäftling, daß er während seiner Untersuchungshaft die Mitarbeit unterzeichnete, mit der Absicht, nach der Entlassung Freunde zu warnen; die List hatte Er-

folg, er aber mußte zurück und verbrachte lange Jahre im Gefängnis, mit gutem Gewissen und zufrieden.

Schlimmer noch war es bei Verhören von Zeugen. Nicht immer, aber oft, gab es physische Gewalt zur Erpressung der Wahrheit, praktisch immer Drohungen, mit Versprechungen gekoppelt. Da kam es regelmäßig zum Pflichtenkonflikt im Gewissen. Einerseits Verbot der Lüge, andererseits Gebot der Liebe, gute Menschen und ihre Tätigkeit zu schützen. Eine spezifisch katholische Schwierigkeit stellte die traditionelle Fassung der Lüge als intrinsece malum dar, also um keinen Preis erlaubt. Die Alternative der reservatio mentalis war hier, an der harten Front, wo hohe Werte, menschliche Schicksale, sogar das physische Leben aufs Spiel gesetzt waren, zu nichts nütze. Hier mußten die Liebe und die Gerechtigkeit der „Lüge" – dem Schutz der Wahrheit gegen das Böse – Vorrang geben. Mir gab diese Kasuistik Gelegenheit zur theoretischen Analyse, mit dem Ergebnis, daß das Verbot der Lüge zwar überaus wichtig ist und allgemein gilt, wenn grundsätzliche Vorbedingungen der normalen menschlichen Kommunikation nicht zerrüttet sind. Hier aber gab es eine unmenschliche Maschinerie, welche die Tugend der Wahrhaftigkeit als Werkzeug zum Bösen mißbrauchte. Zynisch war der Brauch der StB-Männer, von Gläubigen den Eid zu fordern. Nicht jeder wußte, daß es nicht einmal im kommunistischen Recht eine Unterlage dazu gab. Manche gewissenhafte Christen, die sonst auch mit dem Foltern tapfer rechneten, gaben dann den Kampf auf, um nicht meineidig zu werden.

Im einzelnen erwies sich die Wahrheit als schwach. Um so wichtiger dagegen zeigte sich die christliche Grundoption für die ganze, das Leben prägende Wahrheit; sie stellt die wohl wichtigste Wurzel der Menschenwürde dar. Diese Lebenswahrheit übersteigt die Ebene des Erkennens und des Sagens. Es ist die Entscheidung für den entscheidend orientierenden Wert meines Lebens (vgl. das Gleichnis von der Perle). Wenn dieser Wert Gott ist, dann entscheidet man sich für die absolute Wahrheit, die mit der absoluten Liebe identisch ist. Auf dieser Basis darf man die Kraft erhoffen, allem trotzen zu können – wie echt klang uns damals das Wort „Ist Gott für uns, wer ist dann gegen uns?"! Wir bekamen auch eine viel tiefere Einsicht in den biblischen Begriff der Wahrheit und in die johanneische Verbindung zwischen der Wahrheit und der Liebe. Das Spezifische christlicher Einstellung zu schwierigen Umständen lag eben darin. Andere, sonst auch wunderbare Kämpfer um Freiheit, vermochten z. B. sehr schwierig den radikalen, natürlich sehr verständlichen Haß gegen Diener des Bösen loszuwerden. Andererseits hatten manche der Christgläubigen die entgegengesetzte Schwierigkeit; sie mußten vor gefährlichem Mangel kritischen Denkens und vor naiver Zuversicht gewarnt werden.

Wo jedoch Wahrheits- und Menschenliebe mit gesundem praktischen Sinn in einem Herzen zusammentrafen, konnte sich Unglaubliches ereignen. Ein Mitbruder im Gefängnis Valdice erzielte durch sein franziskanisch anziehendes Benehmen bei einem der unbeliebtesten Wächter, daß er nicht nur den Glauben und die Kirche anders zu sehen begann und sein Verhalten zu uns änderte, sondern in dem lieben Kapuziner einen Berater in ganz persönlichen Angelegenheiten fand. Ein anderer Priester erzählte mir, daß ihn nach seiner Freilassung ein schwerkranker Offizier, sein früherer Wächter in Leopoldov, um sakramentale Vorbereitung auf den Tod ersuchte.

Was den Glauben betrifft: er war zwar Stütze, aber diese war nicht umsonst zu haben. Im Gefängnis – außerhalb der Gitter war es eigentlich nicht viel anders – lebte man inmitten einer feindlichen Welt und unter stetem Bombardement der massiven Propaganda. So ging der Glaube durch eine zweifache Feuerprobe; einerseits lockte die glückliche, siegreiche Welt, andererseits tauchten vom eigenen Innern alte und neue, durch lange Nervenbelastung schärfer gewordene Fragen auf. Gewiß, in Gottes Ökonomie haben geistliche Nächte ihren Platz. Allein muß man in tiefer Dunkelheit an der früher vertraut bekannten, jetzt aber so fremd erscheinenden Richtung festhalten.

Fern von der bequemen Zivilisation konnte man das Dictum Pascals von den Gründen des Herzens, welche die Vernunft nicht kennt, erst voll begreifen. Weder Wissenschaft und Logik, noch Literatur, Künste oder buntes modernes Leben öffnen ohne

weiteres Durchblicke in die letzte Wahrheit der Transzendenz. Innerlich aufrichtig von Gott angenommenes Befreitsein von der äußerlichen Freiheit und der innerlichen Ich-Überbetonung ermöglicht ein radikales Eintreten in das Reich der wahren Freiheit. Damals begriff ich existentiell, warum geistlich orientierte Menschen die Freiheit des Geistes auf dem Weg radikaler Askese suchten. Uns wurde die Schule von oben gegeben, und es ziemt sich, für die Gabe herzlich zu danken.

Begegnung mit Gott abseits der normalen Welt bedeutete nicht, von anderen – guten wie schlechten – Menschen sich zu isolieren. Eher umgekehrt, man konnte reiner den Wert der Gemeinschaft erblicken. Unangenehme Oberfläche des allzu Menschlichen in uns bedeckte hier die kostbare Substanz nicht so dicht. Ein Jahr ad lauream Ende der vierziger Jahre in Rom hinterließ in mir teilweise beklemmende Gefühle. Im Abstand, bei ruhiger Wertung, mußte ich vieles korrigieren und habe ich mich für Treue zur Kirche Christi noch fester entschieden.

Jetzt nach der Befreiung fiel die Mauer zur demokratischen Welt. Theoretisch hat die Wahrheit grünes Licht. Praktisch mußten wir kennenlernen, was für eine Rolle verschiedene Interessen spielen, wobei die Wahrheit besonders in den Medien auch hier instrumentalisiert wird. Gott sei Dank, man kann alles sagen und drucken, aber ob effektiv genug, darüber entscheiden eher die Machtposition und das Kapital als der Sinn für Wahrheit und Gerechtigkeit. Auch Vorurteile spielen hier eine Rolle. Kleine nichtkatholische Kirchen bei uns begannen, heftig negativ über die katholische Kirche zu schreiben, indem sie meistens alte geschichtliche Schmerzen vereinfachend wiederholen. Warum? Haben sie Angst um ihre Existenz angesichts der nach allen Schlägen merkwürdig lebendigen und über vier Millionen Mitglieder zählenden katholischen „Konkurrenz"? Oder lebt in ihnen der ursprüngliche Anstoß zur Trennung weiter, so daß sie sich primär negativ definieren müssen? Wir übernehmen diesen kämpferischen Stil nicht; aber eine andere Frage ist, ob damit nicht eine ähnlich radikale Stimmung unter den eifrigen konservativen Katholiken hervorgerufen wird. Eine schöne Aussicht: Anstatt daß wir Christen der Welt mit unseren genuinen Werten gemeinsam dienen und uns gegen den gefährlich sich verbreitenden ethischen Horizontalismus unserer Zivilisation wehren, gebrauchen wir alle Energie – nicht zur berechtigten brüderlichen Ermahnung, sondern zur fruchtlosen Erniedrigung von anderen.

Zur Wahrheit gehört unabdingbar Selbstkritik. Ich bin der Meinung, daß die Hierarchie „den antirömischen Affekt" in diesem Sinne schon ganz ernst nehmen sollte. Andererseits bin ich manchmal schockiert durch die Art (die bei uns einige zu imitieren beginnen), die Leitung der Kirche emotional, selbstbewußt und voluntaristisch zu kritisieren.

In brüderlicher Offenheit wage ich es so zu sagen, eben darum, weil wir der westlichen Kirche viel wertvolle Hilfe schulden. Sind wir eine Familie, dann wollen wir an unseren Freuden und Schmerzen Anteil haben. Das geflügelte Wort „die kirchliche Macht" soll gewiß nach oben etwas Ernstes signalisieren; aber die für die Kirche Verantwortlichen sind ja keine Unmenschen, sondern letzten Endes unsere Nächsten. Wenn man im Stil der Gegner nur negativ urteilt und eindeutig im imperativen Ton postuliert, dann bekommt das Publikum eine Teilwahrheit, ein verzerrtes Bild von der Kirche, und Katholiken verlieren die Bindung zu ihr. Cui bono? Wohl den Gegnern, denen gewiß alles Freude macht, was sie als schrittweise Selbstliquidierung abschätzen.

Der echte, aufrichtige, angstlose, von den Päpsten Johannes und Paul programmierte Dialog zwischen Theologie und Kirchenleitung muß energisch, aber klug und in christlicher Liebe ins Leben gerufen werden. Einen modellhaften Anfang sehe ich in der Europäischen Gesellschaft für katholische Theologie. Zeigen wir Katholiken der Welt, daß man in Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe leben kann. Wagen wir auch, von seltenen guten Beispielen zu lernen. Sonst aber geht der Trend der heutigen „ersten" Welt eher von der ernstgenommenen Wahrheit zur Betonung freier subjektiver Meinungen. Auch dies sollen wir nicht nur als Mode herabsetzen, sondern als ein wichtiges Symptom bearbeiten, und wir sollen uns und andere vor dem Herabgleiten in den „postmo-

dernen Brei" hüten. Im Namen des Grundwertes der Wahrheit.

Über vielen wichtigen Teilwahrheiten steht die vertikale Wahrheit des christlichen Glaubens, dessen enorme Tragfähigkeit wir in den vergangenen vierzig Jahren erfahren konnten. In diesem Zusammenhang sollten wir wohl auch in Sachen unserer Diakonia wachsamer sein. Selbstloser Dienst steht in der Logik unseres Glaubens. Vergessen wir aber nicht, daß Jesu Taten im Kontext seiner göttlichen Sendung stehen. Von ihm übernahm sie die Kirche als ihre erste Pflicht; kein anderer kann Kerygma durch Diakonia und Leitourgia ersetzen. Materielle Hilfe ist manchmal lebenswichtig; aber wenn wir nicht stets bereit sind, in die frei sich öffnende Tür mit der wertvollsten Gabe der Wahrheit und Liebe Gottes einzutreten, dann versagen wir.
Volle Adaptierung an die Welt ist nicht möglich; wir waren immer die Anderen für alle jene, die nur an das Diesseits glauben, und wir müssen es bleiben. Ein tschechischer Priester, der sich der Religionswissenschaft ganz widmete und weltberühmt wurde, klagte am Ende seines Lebens: „Jetzt bin ich ein Fremder in der Kirche und auch in der Welt." Sich um das Weltethos zu bemühen ist Gebot der Stunde und wenigstens teilweise hoffnungsvoll. Der Traum einer Weltreligion wird immer am Ernstfall der Wahrheit scheitern. Zur Entscheidung für eine Lebensrichtung gehört das Recht auf persönliche Freiheit. Jeder entscheide sich nach seinem besten Gewissen für eine ererbte, unter vielen gewählte, durch Erfahrung erlebte oder rational gefundene Weltanschauung. Wir nahmen unseren Glauben an als von oben, vom wahren und lebendigen Gott an uns adressierte Einladung, beglückende Gabe und Aufgabe.
„Gegen die Resignation in der Kirche" hieß ein offener Brief kritischer Theologen vor Jahren. Jawohl, eine perfekte Kirche ist nicht Sache eines – erfolglosen – Besserungsprojektes. Sie wird auf Erden nie perfekt sein, denn wir sind nicht perfekt; außerdem sind wir plural (Gott sei Dank nicht „kloniert", also völlig erbgleich) auf die Welt gekommen. Welch eine Chance für lebenslanges Kämpfen um verschiedenste Werte, u. a. um die Wahrheit! Was für ein Abenteuer ist das Leben, höre ich Chesterton zufrieden konstatieren! Was für ein Theatrum mundi ist die Welt, wo wir Menschen nicht allein sind und niemanden über uns haben (gegen Rousseau), sondern mit dem menschgewordenen Gott in der uns geschenkten schönen Welt das geistliche Gottesreich für die Ewigkeit bauen! Nur nicht so wie die Gottestrotzer in Babel oder stolze Architekten des Himmels auf Erden, die scheitern mußten. Schaffen wir es, die „Seligen" zu sein, welche Großes leisten, weil sie Gottes Ruhm suchen, kräftig und geduldig, wie Jesus? Die jetzige Stunde der Weltgeschichte schlägt immer dringender, die Menschheit wird alle Gläubigen, alle Christen, alle Mitglieder der bald milliardengroßen katholischen Kirche brauchen, um ihre Seele heilen zu helfen.

Otto Kromer

Wahrheit in der Jugendarbeit

Junge Menschen sind im Übergang von der Kindheit ins Jugendalter auf der Suche nach ihrer Identität. Dabei spielt die Suche nach Wahrheit eine große Rolle. Besonders die Eltern, Lehrer und andere Pädagogen und Erwachsene werden kritisch nach ihrer existentiellen Wahrhaftigkeit befragt und in Frage gestellt. Diese Zusammenhänge zu verstehen ist besonders auch für kirchliche Jugendarbeit wichtig. *red*

Und die Wahrheit wird euch frei machen (Joh 8, 32)

Wenn die Häufigkeit des Schwörens ein Maß für die Suche nach der Wahrheit ist, dann sind Jugendliche damit am meisten beschäftigt. Was wird nicht alles in jugendlichem Eifer geschworen: ewige Freundschaft, beständige Rache, bedingungslose Gefolgschaft, Mitmachen um jeden Preis usw.
Das kommt nicht von ungefähr: Der Übertritt von der Kindheit in das Jugendalter ist geprägt von der (Neu-)Entfaltung individueller Identität. Jugendliche – und ich meine damit in erster Linie diejenigen, die gerade dabei sind oder es eben geschafft haben, von der Kindheit in das Jugendalter hinüberzu-

wechseln, also etwa die 13- bis 17jährigen – sind beständig auf der Suche nach Wahrheit, weil sie auf der Suche nach ihrer Identität sind.

Dieses Suchen nach der je eigenen Identität geht Hand in Hand mit einer grundsätzlichen Infragestellung all dessen, was bisher gegolten hat: Die kindliche Lebenswelt wird mit einem Mal auf den Kopf gestellt. Das bekommen besonders Eltern, Erzieher/innen und alle anderen Erwachsenen zu spüren: Der Ablösungsprozeß ist mitunter schmerzhaft, für die Jugendlichen genauso wie für die Erwachsenen. Dabei geht es immerzu um Wahrheit: Was ist nun wirklich wichtig und bedeutsam an dem, was Erwachsene bisher gelehrt und vorgelebt haben?

Fast könnte man meinen, daß es jetzt drauf ankommt, den Wahrheitsbeweis anzutreten: Bisher habt ihr mit uns Kindern machen können, was ihr wolltet, weil ihr stärker wart und wir von euch abhängig. Damit ist jetzt Schluß! Und jetzt wollen wir sehen, was von eurer Welt noch übrig bleibt . . .

In mancher persönlichen Biographie finden sich aus dieser Zeit jede Menge an zertrümmerten Wahrheiten.

Diese Suche nach Identität bedingt auch verschiedene Experimentier- und Erprobungsphasen, in denen der/die Jugendliche für sich nach und nach unterschiedliche, mitunter auch einander widersprechende Identitätskonzepte entwickelt. Jugendliche durchleben dabei eine Phase des „Schwarzweiß"-Denkens, eine Phase unterschiedlicher, jeweils absoluter Wahrheitsansprüche an sich selbst – wie an die Umwelt. Hilfreich ist dem/der einzelnen während dieser Zeit der Kontakt zu gesinnungsgleichen, meist altershomogenen Gruppen, die aufgrund klarer Normen und Wertmuster eine wesentliche Stütze bei der Identitätsfindung darstellen. Mit dem Rückhalt der Gruppe verschärfen sich mitunter die Positionierungen, was seinen Ausdruck in bizarr anmutenden radikalen Verhaltensmustern findet. Dabei spielen bestimmte äußerliche Signale wie Haartracht, Kleidung, Sprache, Musik . . . eine wichtige Rolle.

Mitunter verläuft die Wahrheitssuche in destruktiven, selbstschädigenden Bahnen: Burschen wie Mädchen suchen bewußt Extremsituationen auf, um sich mit den eigenen (körperlichen) Grenzen zu konfrontieren bzw. diese zu überschreiten. Dieses Ausloten dessen, wer ich wirklich bin, ignoriert nicht selten auch die Grenze der Legalität. Was die einen extensiv nach außen agieren, richten andere in stillen Formen nach innen, gegen sich selbst.

Das, was in der Regel Erwachsene nicht mehr verstehen (wollen, können . . .), ist die neue, eigene Identität, die Jugendliche suchen und auch finden.

Dem/Der pädagogisch oder pastoral Tätigen fällt es schwer, Jugendliche auf diesem Weg gehen zu lassen bzw. gar noch zu begleiten. Denn das, was unter dem Anspruch kirchlicher Jugendarbeit geschieht, ist oft vom Charakter des Bewahrens, Beschützens und Verhinderns gekennzeichnet. So kuschelig und pflegeleicht manche Jugendgruppe auch sein mag, es bleibt die Frage, was ihre Mitglieder wirklich von der Wahrheit des Lebens unter der Obhut der Kirche erfahren . . .

Ein heikler Bereich der Identitätsfindung sind beginnende Liebesbeziehungen. Auch hier sind Jugendliche auf der Suche nach der Wahrheit. Vorstellungen von absoluter Treue, totaler gegenseitiger Verfügbarkeit, grenzenloser Belastbarkeit und restloser Offenheit sind Ausdruck für die Sehnsucht nach Wahrheit und Identität. Kein Bereich menschlichen Lebens ist jedoch so sensibel und heikel wie Liebe, Sexualität und Beziehung. Das Scheitern von Beziehungen, die Enttäuschung der eigenen Erwartungen und Ansprüche sind wichtige Lernschritte, die helfen können, radikale Positionen in letztlich lebbar-differenzierte umzuwandeln. Ein Prozeß, der den Übergang vom Jugendlichen zum Erwachsenen charakterisiert. Wahrheit wird ausdifferenziert, Radikalismen weichen dem Pragmatismus des Alltags. Die Trauer der Erwachsenen über den Verlust ihrer Jugend ist letztlich auch die Trauer darüber, der Wahrheit schon so nahe gewesen zu sein . . .

Was ist Wahrheit?

Wahrscheinlich können Jugendliche diese Frage leichter, vor allem konkreter beantworten als Erwachsene. Sie verwenden vielerorts dafür den Begriff der „Echtheit". Wahr ist, was echt ist. In der Phase der Ablösung von der Erwachsenengeneration (und das betrifft die Kirche genauso wie die

Schule und das Elternhaus) wird die bisherige Wahrheit der Erwachsenen kritisch auf ihre „Echtheit" hin überprüft. Ob sich Jugendliche etwas von Erwachsenen sagen lassen, hängt nicht zuletzt davon ab, ob sie diese Erwachsenen als „echt", also als kongruent in Wort und Tat einschätzen. Einige Charakteristika dieser Echtheit sind: Offenheit, Ehrlichkeit, Fairneß, Treue, Verläßlichkeit, Standhaftigkeit ... usw. Erwachsene, die Jugendlichen etwas nahebringen wollen – und das gilt wieder besonders für alle pädagogisch oder pastoral Tätigen –, müssen diese Echtheitsprüfung bestehen, dann wird man ihnen glauben. Glauben versteht sich dabei in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes: Dann werden Jugendliche sie mögen und ihnen Gefolgschaft leisten.

Oder anders herum: Ob Jugendliche einem/einer Erwachsenen die Botschaft von der Wahrheit des Lebens abnehmen, hängt letztlich davon ab, wieweit sie ihn/sie als „echt" einschätzen.

Dies gilt insbesondere auch von der theologischen Rede von Gott. Was immer Männer und Frauen in der Kirche Jugendlichen über Gott und das Evangelium mitteilen, wird von den Jugendlichen auf die konkrete (Alltags-)Praxis hin überprüft.

Ich bin im Gegensatz zu anderen nicht der Meinung, daß den Jugendlichen heute der Glaube abhanden gekommen wäre. Ich denke, es mangelt an konkreten personalen Anknüpfungspunkten innerhalb der Kirche. Direkter gesagt: Es fehlt an glaubwürdigen (= echten) Christen und Christinnen, die sich mit dem Leben Jugendlicher ernsthaft auseinandersetzen, damit diese sich selbst, ihre Hoffnungen und Ängste wieder mehr mit der Kirche und der Botschaft des Evangeliums konfrontieren.

Gerade auch die Wahrheit der Kirche überprüfen Jugendliche an derem konkreten Tun: Die Frage von Krieg und Frieden in der Welt, von Abwendung vielfältiger Not, die Frage eines ernstzunehmenden Engagements zur Bewahrung der Schöpfung, die soziale Frage: der Umgang mit Alten, Behinderten, Außenseitern; die Frage von Entwicklung und weltweiter Gerechtigkeit ... für all das sind Jugendliche interessiert und sensibel geworden. Die Fülle der anstehenden Probleme sind letztlich auch die Prüfsteine christlicher Wahrheit: Wie glaubwürdig ist die Botschaft Jesu tatsächlich angesichts einer satten, selbstzufriedenen, reichen Christenheit, die sich in lokaler Idylle mit Themen und Problemen herumschlägt, die für das Leben der Jugendlichen wie auch für den Fortbestand dieser Welt selten von Bedeutung sind?

Es ist das Tun, vielleicht auch die Provokation von konkreten Menschen, die mit Kirche identifiziert werden, was Jugendliche anregt, sich mit Fragen des Glaubens auseinanderzusetzen. Für eine gelingende Jugendpastoral stellt sich also nicht so sehr die Frage, wie man im letzten abstrakte Glaubenswahrheiten „an Jugendliche heranbringen" kann, sondern wie christlicher Glaube durch konkretes Heilshandeln von erlebbaren Menschen für Jugendliche greifbar wird.

Jugendliche diskutieren natürlich auch gerne christliche Glaubenswahrheiten auf abstrakter Ebene. Das Experimentieren mit unterschiedlichen Sinnentwürfen bringt es mit sich, verschiedenen Positionen auf den Grund zu gehen. Dies schließt aber mit ein, daß sich das Christentum dem kritischen Vergleich mit anderen Religionen und anderen Weltanschauungen stellen muß. Christliche Glaubenswahrheiten sind dann für Jugendliche verdächtig, wenn die Diskussion innere Widersprüche und zweifelhafte wissenschaftliche Begründungen ans Tageslicht fördert oder gar zu unterbleiben hat. Heikel wird es vor allem dann, wenn kirchliche Positionen als einfach hinzunehmende dargestellt werden, auch wenn deren Inhalte durch Wissenschaft oder gesellschaftliche Lebensrealität schon längst in Frage gestellt wurden. Vieles von dem, was die Kirche Jugendlichen einfach zu glauben abverlangt, könnte in historisch-kritisch geführter Diskussion erklärt und sachgerecht dargestellt werden, manches müßte tatsächlich mit etwas mehr christlicher Demut korrigiert oder revidiert werden ...

Für den alltäglichen pastoralen Umgang mit Jugendlichen heißt das insbesondere:

- Persönliche Echtheit (Wahrhaftigkeit) ist gefragt: Wer im Namen der Kirche Jugendlichen gegenübertritt, soll darauf bedacht sein, in Wort und Tat übereinzustimmen. Das schließt natürlich auch das Bekenntnis zu eigenen Fehlern, Irrtümern und Schwächen mit ein.
- Stichhaltige Begründungen für alles, was

von Jugendlichen erwartet wird, sind notwendige Voraussetzung: Kirchliche Jugendarbeit gerät oft in Gefahr, Jugendliche als Objekte zu mißbrauchen oder zu verzwecken. Ziele, Absichten und Hintergrundmotivationen von Mitarbeiter/innen in der Jugendpastoral bleiben unklar bzw. verdeckt. Gerade beim Ansprechen und Gewinnen Jugendlicher ist Wahrhaftigkeit gefragt.

- Das Ernstnehmen der fragenden, suchenden, ausprobierenden Jugendlichen, und das Aufrechterhalten einer verläßlichen, belastbaren Beziehung, auch wenn sie sich eine Zeitlang in einer Richtung entwickeln, die den eigenen Vorstellungen nicht entspricht. Jugendpastoral ist Beziehungsarbeit, ist als Weg des gemeinsamen Suchens und Lernens zu verstehen. Jugendliche können und dürfen auf diesem Weg ihre Experimente wagen, wenn sie sicher sein können, daß der Partner/die Partnerin (und da sind wiederum die Mitarbeiter/innen angesprochen) verläßlich und treu ist.
- Ein fairer Streit in der Diskussion, der es auch zuläßt, Niederlagen zur Kenntnis zu nehmen und gegebenenfalls aus einer kritischen Zurechtweisung entsprechende Konsequenzen zu ziehen. Dies bedeutet insbesondere, Jugendliche als gleichwertige Partner/innen anzunehmen und gelten zu lassen. Vielleicht sogar noch einen Schritt weiter zu gehen: Jugendliche als Prophet/innen anzuerkennen, ihre Kritik ernst zu nehmen und sich von ihren Visionen berühren zu lassen.
- Trennungen zulassen: Jugendliche haben das Recht – vielleicht sogar die Pflicht um der Findung der eigenen Identität willen –, die Kirche zu verlassen und sich ganz eigenständig woanders auf die Suche nach der Wahrheit zu begeben. Trennung fördert Angst, insbesondere bei den Zurückgebliebenen. Trennung ermöglicht aber erst die neue Positionierung und damit den neuen Anfang. Pastorale Konzepte des beständigen Festhaltens und Versorgens sollten in diesem Zusammenhang einmal gründlich hinterfragt werden.

Wenn theologisch von Wahrheit die Rede ist, wird gerne aus dem Johannes-Evangelium zitiert: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Joh 14, 6), sagt Jesus. Im gleichen Text findet sich ein weiteres Zitat: „Ich will, daß sie das Leben haben und es in Fülle haben" (Joh 10, 10).

Beide Zitate können einer engagierten Jugendpastoral Richtung geben: Es geht für die jungen Menschen um ein Leben in Fülle, und es geht um die Überwindung von Tod und Todeszeichen, wie es uns in der zentralen Auferstehungsbotschaft Jesu Christi überliefert ist. Die Kirche und ihre Mitarbeiter/innen sollen Anwälte des Lebens auf der Seite der Jugendlichen sein, die mitunter nicht nur sprichwörtlich ihre Suche nach Wahrheit und Identität auf Leben und Tod betreiben.

Ein Jugendpastoralkonzept kann daher kein normatives Konzept sein, das einfach der Lebenswirklichkeit junger Menschen gegenübergestellt wird. Es muß vielmehr ein parteinehmendes, mitgehendes Konzept sein, wo Christen und Christinnen bereit sind, mit Jugendlichen ihr Leben zu teilen und mitzuteilen, ihr Leben zu bedenken und (neu) zu entwerfen, ihr Leben zu feiern und letztendlich auch weiterzugeben. Wenn es der Kirche gelingt, derartige Bedingungen zu schaffen, dann werden Jugendliche auch ein Stück jener Wahrheit Gottes erahnen, die in letzter Konsequenz für uns alle unbegreifbar bleiben muß.

Norbert Mette

Katechismus-Wahrheiten auf mehr als 700 Seiten – ein Ende der (nach-)konziliaren katechetischen Erneuerung?

Eine kritische Reflexion über den „Weltkatechismus" im Blick auf die katechetische Theorie und Praxis in den vergangenen Jahrzehnten. Der Weltkatechismus bringt zwar die Identität der katholischen Glaubenslehre zum Ausdruck, er vermag aber deren mögliche Relevanz für die heute lebenden Menschen nicht ersichtlich werden zu lassen. Dazu trägt schon die Uniformierung der Sprache und die überwiegende Verwendung einer bestimmten Theologie bei, der es noch nicht um Inkulturation und um zeitgemäße Sprachvermittlung von Glaubensinhalten ging, wie dies bei einer Reihe von nachkonziliaren Katechismen in verschiedenen Ländern versucht wurde. Im Weltkatechismus wird Glaubensvermittlung fast ausschließlich als Indoktrination, nicht mehr

als dialogisches Geschehen verstanden. Damit aber werden Chancen, die ein so weit verbreitetes Buch haben könnte, vertan. red

Seit einem Jahr liegt er nunmehr vor, der neue „Katechismus der Katholischen Kirche". Inzwischen wurde er auch in viele Sprachen übersetzt (mit Ausnahme u. a. bislang der englischen: Der insbesondere von den Amerikanern gewünschte inklusive Sprachgebrauch hat noch nicht die Zustimmung des Vatikans gefunden); und in einigen Ländern ist er zum Bestseller avanciert. Ob der Katechismus auch in der Intensität gelesen wird, mit der er gekauft wird, kann dahingestellt bleiben.

Natürlich werten die Verfasser diese Resonanz auf den Katechismus als Erfolg. Und sie sehen zugleich damit ihr Vorhaben gerechtfertigt. Offensichtlich gibt es in der kirchlichen – und möglicherweise auch gesellschaftlichen – Öffentlichkeit eine mehr oder weniger breit gestreute Erwartung, in „sicherer und authentischer" Weise die katholische Lehre dargelegt zu bekommen. Genau das zu tun, beansprucht ja dieser Katechismus.[1]

An diesem Punkt setzt aber auch die nicht unerhebliche Kritik an diesem Katechismus ein. Was bereits im Vorfeld des Erscheinens dieses Katechismus befürchtet worden ist[2], löst der vorliegende Text nach Meinung vieler voll und ganz ein. Moderat gehalten läßt sich die Tendenz dieser kritischen Stimmen auf die Formel bringen: Mag auch dieser Katechismus in beeindruckender Weise die Identität der katholischen Glaubenslehre zum Ausdruck bringen – ihre mögliche Relevanz für die heute lebenden Menschen vermag er nicht ersichtlich werden zu lassen.

Somit drängt sich die Frage auf: Was ist das für eine Wahrheit, die der Katechismus offensichtlich in mehr oder weniger präzise formulierten Sätzen festzuhalten bemüht ist, die aber die Adressaten, an die sie gerichtet ist, nicht zu erreichen in der Lage ist? Das biblische Wahrheitsverständnis ist jedenfalls ein anderes: Es bindet die Wahrheit des Glaubens an die Person Jesu Christi, seinen Weg und sein Leben (Joh 14, 6); und ihre Bewährung findet sie in der Nachfolge (vgl. Mt 7, 21). Das schließt keineswegs aus, von der Hoffnung, die dieses Tun antreibt und erfüllt, Rechenschaft abzulegen (vgl. 1 Petr 3, 15); aber deren Glaubwürdigkeit bleibt an das Tun gebunden. Hier zeigt sich: Die Identität des christlichen Glaubens ist mit seiner Relevanz konstitutiv verknüpft – und umgekehrt.

Von daher ist es durchaus korrekt, wenn auch nach offizieller kirchlicher Auffassung[3] Katechismen als mögliche Hilfsmittel im Prozeß der Glaubensvermittlung rangieren – und nicht als Garanten des orthodoxen Glaubens, wie es Verfechter des neuen Katechismus gern suggerieren. Es kann allerdings nicht übersehen werden, daß in der derzeitigen Lage der katholischen Kirche die Herausgabe eines Weltkatechismus gleichwohl ein „Politikum" ist, insofern eine bestimmte Variante im Verständnis von Glaubenswahrheit und ihrer Darlegung eindeutig favorisiert wird und damit mögliche Alternativen mehr oder weniger strikt auszuscheiden versucht werden. Diese in der gegenwärtigen Katechismus-Diskussion nicht in Vergessenheit geraten zu lassen, sondern bewußt zu erinnern und verstärkt ins Spiel zu bringen, ist ein Anliegen der folgenden Bemerkungen.

1. Uniformierung und Zentralisierung statt Pluralisierung und Kontextualisierung der Katechese

Von offizieller Stelle wird der Eindruck zu erwecken versucht, der neue Katechismus sei – ebenso wie die erneuerten liturgischen Texte sowie die neue Kodifizierung des kanonischen Rechts – ein folgerichtiges „Produkt" im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil und in seinem Geiste.[4] Und zudem habe in der Weltkirche ein allgemeiner Wunsch nach einer kompendienartigen Darstellung der katholischen Glaubens- und Sittenlehre bestanden.[5] Bei genauerem Zusehen handelt es sich jedoch hierbei um eine höchst einseitige Interpretation der nachkonziliaren Entwicklung im katechetischen Bereich.

Zutreffend ist, daß nach dem 2. Vatikani-

[1] Vgl. Apostolische Konstitution „Fidei Depositum" (FD), in: Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, 29–35, hier: 32 ff, bes. 34.

[2] Vgl. z. B. Concilium 25 (1989), Heft 4: Weltkatechismus oder Inkulturation?

[3] Vgl. FD; vgl. auch AKD 119; CT 50.

[4] Vgl. FD, 31.

[5] Vgl. ebd., 30 f.

schen Konzil die vormals erstellten und noch in Gebrauch befindlichen Katechismen sich als problematisch erwiesen. Sowohl inhaltlich als auch methodisch implizierten die Konzilsbeschlüsse eine tiefgreifende Erneuerung der traditionellen Katechese. Diese wurde dann auch bekanntlich auf verschiedene Weisen im beachtlichen Maße eingeleitet und durchgeführt. Insbesondere richteten sich die Bemühungen darauf, den spätestens durch das Konzil bewußt gewordenen Graben zwischen der traditionellen Glaubenswelt und der heutigen Lebenswelt – oder besser: den heutigen Lebenswelten – zu überbrücken.

Damit kam unweigerlich ein Prozeß der Kontextualisierung (Inkulturation) und Pluralisierung innerhalb der Katechese in Gang, der schon bald ängstliche Gemüter wachrief, die sich um die Unverfälschtheit und Ungekürztheit des christlichen Glaubens bei seiner Vermittlung Sorge machten. Im Jahre 1971 veröffentlichte die Kleruskongregation ein „Allgemeines Katechetisches Direktorium", das insbesondere den Bischofskonferenzen – einer Empfehlung des Dekrets über die Hirtenaufgabe der Bischöfe folgend (vgl. CD 44) – Rahmenrichtlinien für die Inhalte und Methoden der katechetischen Unterweisung an die Hand geben wollte. In der damaligen katechetischen Diskussion fand dieses Direktorium keine große Aufmerksamkeit; es erschien zu traditionell orientiert. Liest man es heute, würde man sich wünschen, die Verfasser des neuen Katechismus hätten sich wenigstens stärker an die Einsichten und Empfehlungen dieses Direktoriums gehalten; dann wäre ihr Katechismus erheblich anders ausgefallen. Die Möglichkeit eines „Weltkatechismus" lag übrigens gänzlich außerhalb der Vorstellungswelt dieses Direktoriums (vgl. AKD 119). Zum ersten Mal diskutiert wurde die Frage nach einem solchen einheitlichen Katechismus auf der 4. Bischofssynode, die 1977 zum Thema „Katechese in unserer Zeit" einberufen worden war. Nach Auskunft des Synoden-Beobachters A. Exeler gab es in der Debatte der Bischöfe zu einem solchen Projekt jedoch mehr Bedenken als Zustimmung.[6] Und so war es auch nur konsequent, daß sich Johannes Paul II. in seiner nachsynodalen Enzyklika „Catechesi tradendae" (1979) nur beiläufig mit der Katechismusfrage befaßte (CT 50) und es den Bischofskonferenzen übertrug, für die Anfertigung von Katechismen Sorge zu tragen.

Einflußreiche Kräfte in der Kurie verfolgten gleichwohl weiterhin das Projekt eines einheitlichen „römischen" Katechismus. Es war dann 1983 Kardinal Ratzinger, der in seinen einschlägig bekannt gewordenen Reden in Paris und Lyon – also in dem Land, in dem der Ansatz einer erlebnisorientierten und erfahrungsbezogenen Katechese am konsequentesten ausgearbeitet worden war – eine tiefgreifende Krise der Katechese konstatieren zu müssen meinte und gegenüber der in seinen Augen „hypertroph" gewordenen Methodenfrage zu einer Rückbesinnung auf die Glaubensinhalte aufforderte; in diesem Zusammenhang mahnte er eine Rehabilitation des Katechismus an.[7] Einen solchen Wunsch machte sich die außerordentliche Bischofssynode im Jahre 1985 zu eigen – „einmütig", wie es im Schlußdokument heißt.[8] Der Sondersekretär der Synode, Bischof Kasper, bemerkte dazu: „Dieser Vorschlag kam keineswegs von der Kurie; er entsprang nicht zentralistischem Denken. Er kam zunächst von der Peripherie, von Kirchen der dritten Welt, wurde dann freilich auch von europäischen und nordamerikanischen Bischöfen aufgegriffen."[9] Es sei dahingestellt, ob diese Einschätzung nicht nuancierter hätte ausfallen müssen. Wenigstens wird man jedoch sagen dürfen: Hätten sich doch die Katechismus-Verfasser strikter an die Empfehlungen der Synode und die Kommentierungen, die W. Kasper dazu gegeben hat (inkl. seinen Hinweis auf die damit verbundenen Schwierigkeiten), gehalten!

Was in diesem Zusammenhang der neue Weltkatechismus gänzlich außer acht läßt, ist: Es handelt sich bei ihm ja keineswegs um den ersten nachkonziliaren und lehramtlich approbierten Katechismus. Von verschiedenen Bischofskonferenzen (z. B.

[6] Vgl. *A. Exeler*, Katechese in unserer Zeit. Themen und Ergebnisse der 4. Bischofssynode, München 1979, 81 ff.

[7] Vgl. *J. Kard. Ratzinger*, Die Krise der Katechese und ihre Überwindung, Einsiedeln 1983.

[8] Vgl. Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85, Freiburg i. Br. 1986, 31.

[9] Ebd., 83.

Belgien, Deutschland, Frankreich) sind erst jüngst Katechismen erstellt und veröffentlicht worden. Sollen diese nach der Vorlage des offiziellen Einheitskatechismus wieder überarbeitet werden? Auffällig ist jedenfalls, daß keiner dieser bereits vorliegenden und offiziell approbierten Katechismen in dem neuen „römischen" Katechismus überhaupt zur Kenntnis genommen wird. Dabei hätten die Verfasser dieses Katechismus von manchen der vorliegenden Katechismen lernen können, welchen Mindestanforderungen – wenn überhaupt – ein solches Buch genügen sollte, will es den Glauben in die heutige Zeit hinein plausibel darlegen (wobei das zentrale Problem der „Inkulturation" auch in diesen Katechismen noch weitgehend ausgeblendet ist). Insgesamt ist festzustellen, daß mit dem neuen Weltkatechismus sich eine Linie durchgesetzt hat, die bewußt eine stärkere Doktrinalisierung der gesamten Katechese verfolgt und die mit einer starken Tendenz zu einem uniformistischen, eurozentrisch geprägten Zentralismus und einer umfassenden und strengen Kontrolle durch die höchste lehramtliche Autorität einhergeht. Immerhin haben zumindest die Bischofskonferenzen die Möglichkeit, darüber zu befinden, ob und inwieweit sie sich diesen Trend zu eigen machen![10]

2. Vom Dialog zur Indoktrination

Welche Entwicklung in den letzten 25 Jahren vonstatten gegangen ist, kann bewußt werden, wenn man sich die Differenz zwischen diesem – wiederum traditionell orientierten – Weltkatechismus und dem ersten im Anschluß – und im Geist! – des 2. Vatikanischen Konzils erschienenen Katechismus, dem sog. „Holländischen Katechismus" vor Augen hält. Mit diesem Glaubensbuch hatten die niederländischen Bischöfe die Absicht verfolgt, einen völlig neuen Typ von „Katechismus" zu kreieren, der nicht länger allein vom kirchlichen Lehramt verfaßt und den übrigen Gläubigen zur Rezeption vorgelegt wird, sondern der das Theologoumenon vom „sensus fidei", vom Glaubenssinn der Gläubigen (vgl. LG 12) ernst nimmt und entsprechend bemüht ist, möglichst viele an dem Versuch einer zeitgenössischen Darlegung ihres Glaubens zu beteiligen.[11] Auf diese Weise gelang es, für die Darstellung des Glaubens eine Sprache zu finden, die vielen Gläubigen zum ersten Mal dazu verhalf, die Relevanz der ihnen bekannten Glaubensinhalte für das Leben zu entdecken. Und auch über die kirchlichen Reihen hinaus fand dieser Katechismus eine erstaunliche Resonanz. Zwar ist inzwischen der damalige Fortschrittsoptimismus, vor dessen Hintergrund der Holländische Katechismus den christlichen Glauben zu explizieren versuchte, erheblich gedämpft und kann so nicht mehr nachvollzogen werden. Aber diese Zeitgebundenheit spricht ja keineswegs gegen einen solchen Katechismus; im Gegenteil! Und es waren ja wohl die massiven römischen Interventionen (die in einigen Punkten die Identität des Glaubens nicht ordentlich gewahrt sahen), die diesen Neuansatz eines „Katechismus von unten" schließlich zu Fall brachten.

Seitdem ist es wie gehabt: Einen Katechismus abzufassen, liegt in der alleinigen Kompetenz des kirchlichen Lehramtes. Auch wenn es sich dazu des Rates von Experten bedient, so wäre dies mißverstanden, würde man sie als Vertreter der „Stimme des Volkes" ansehen; sie haben in diesem Falle an der Kompetenz des Lehramtes teil und werden natürlich entsprechend ausgewählt. Was mit dem „Glaubenssinn der Gläubigen" ist, haben neuere kirchenoffizielle Dokumente, wie erst jüngst die Moralenzyklika, klar genug zu verstehen gegeben; er ist dann, aber auch nur dann legitim, wenn er mit dem kirchlichen Lehramt übereinstimmt, und hat sich darum gehorsam den Vorgaben des kirchlichen Lehramtes unterzuordnen.

Der Prozeß einer dialogischen Wahrheitsfindung in der Kirche wird von offizieller Seite seitdem so gut wie nicht mehr gesucht. Ausnahmen sind die Erarbeitungen der neueren Sozialhirtenbriefe in den USA und Österreich, die jeweils eine bemerkenswerte Resonanz gefunden haben. Der Vatikan hat jedoch aus seiner Ablehnung eines solchen Vorgehens keinen Hehl gemacht.

Am konsequentesten durchgeführt und am

[10] Vgl. FD, 34 f.

[11] Vgl. *G. Bitter*, Leben suchen und Leben erproben. Der Holländische Katechismus als Zeugnis einer „Theologie des Volkes", in: *A. Exeler – N. Mette* (Hg.), Theologie des Volkes, Mainz 1978, 63–75.

weitesten gediehen ist der Weg einer breiten öffentlichen Meinungsbildung und Entscheidungsfindung innerhalb der Kirchen im Rahmen des sog. konziliaren Prozesses. Zwar geht es hier zunächst um ethische Belange (Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung). Es hat sich aber gezeigt, wie stark dabei die zentralen Glaubenswahrheiten selbst tangiert werden. Und nicht zufällig haben es viele beteiligte Christen im Rahmen dieses Prozesses gelernt, ihren Glauben in einer für sie – und auch für andere – neuen Weise durchzubuchstabieren. Die zahlreichen im konziliaren Prozeß entstandenen Dokumente legen davon beeindruckendes Zeugnis ab. Daß sie im neuen Katechismus keiner Erwähnung für wert befunden werden, ist wiederum bezeichnend für das klar in diesem Katechismus zum Ausdruck kommende Selbstverständnis lehramtlicher Kompetenz.

3. (Lehr-)Buchhaltung statt Elementarisierung des Glaubens

Die Diskussion um den Katechismus läuft Gefahr, einen weiteren für die Katechese bedeutsamen nachkonziliaren Diskussionsstrang abzubrechen, der seinerseits eng mit dem vorgenannten Punkt zusammenhängt: Es geht um das Anliegen, wie es vor allem von K. Rahner – u. a. in dieser Zeitschrift[12] – angestoßen und vorangetrieben wurde, den Glauben in „Kurzformeln" zu elementarisieren. Rahner dachte dabei in erster Linie an die „Ungläubigen", denen gegenüber es möglich sein müsse und nötig sei, das, was Christen glauben, prägnant und in einem für sie nachvollziehbaren Sprachspiel darzulegen. Schon bald erwiesen sich solche Bemühungen um „Kurzformeln des Glaubens" als auch für die katechetische Arbeit bedeutsam. Hielten sie doch dazu an und ermunterten sie die Gläubigen, über das, was ihnen wesentlich an ihrem Glauben geworden ist, nachzudenken und es anderen gegenüber auszudrücken. Es braucht hier nicht ein weiteres Mal die Legitimität von solchen „Kurzformeln des Glaubens" verteidigt zu werden; das ist in der Diskussion darüber hinreichend geschehen.[13] Und ein bis heute beachtlicher Versuch, ein „Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit" zu formulieren, liegt in dem von J. B. Metz maßgeblich inspirierten Dokument der bundesrepublikanischen Synode „Unsere Hoffnung" vor – wenn auch nicht ganz so „kurzformelartig" gehalten, wie es Rahner u. a. vorgeschwebt hat. Solche Kurzformeln wollen und sollen nicht die tradierten Glaubensbekenntnisse ersetzen. Aber sie wollen im jeweiligen zeitgenössischen Kontext so kurz wie möglich verständlich machen, was mit diesen Bekenntnissen gemeint ist. Damit verbindet sich zum einen die Überzeugung, daß es eine „Hierarchie der Wahrheiten" gibt, die es erlaubt, sich gerade in der Glaubensvermittlung auf die zentralen Geheimnisse des Glaubens zu konzentrieren.[14] Zum anderen nehmen die „Kurzformeln" ernst, daß es spätestens heute eine unweigerliche Pluralisierung gibt im Bemühen, den Glauben zum Ausdruck zu bringen, und daß es eine Bereicherung für den Gesamtglauben der Kirche ist, wenn Christen untereinander sich über ihre jeweils eigenen „Kurzformeln" austauschen, also einander mitteilen, worin für sie jeweils der Kernpunkt ihres Glaubens besteht.

Es ist wohl der Verdacht einer damit einhergehenden unzulässigen „Subjektivierung" des Glaubens, der im Gegenzug erneut wieder den Katechismus als offizielle Richtschnur des kirchlichen Glaubens favorisiert hat mit der Folge, daß die Diskussion über „Kurzformeln des Glaubens" seitdem zum Erliegen gekommen ist (sieht man einmal von den im Rahmen des konziliaren Prozesses formulierten Glaubensbekenntnissen ab). Spätestens seitdem jedoch der Katechismus zu einem für die meisten nicht mehr nachvollziehbaren („lehr-buchhalterischen") Unternehmen von mehr als 700 Seiten angeschwollen ist, hat die Forderung nach einer und das Bemühen um eine (kontextuelle) Elementarisierung des Glaubens neue Dringlichkeit gewonnen.

[12] Vgl. *K. Rahner*, Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens, in: Diakonia/Der Seelsorger 1(1970), 4–17.

[13] Vgl. zusammenfassend *H. Häring*, Erfahrungen mit „Kurzformeln des Glaubens", in: Concilium 25 (1989), 328–336; ausführlich *L. Karrer*, Der Glaube in Kurzformeln, Mainz 1978.

[14] Vgl. *K. Rahner*, Hierarchie der Wahrheiten, in: Diakonia 13 (1982) 376–382.

Parlament der Weltreligionen

Erklärung zum Weltethos

(Auswahl: 3. Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit)

Am 4. September 1993 wurde vom „Parlament der Weltreligionen", zu dem 100 Jahre nach einer ersten ähnlichen Veranstaltung 6.000 Vertreter der Weltreligionen in Chicago zusammengekommen waren, eine „Erklärung für ein Weltethos" verabschiedet, das mit vier „unverrückbaren Weisungen" endet: 1. Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben, 2. Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung, 3. Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit, 4. Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau. – Wir veröffentlichen hier, mit Zustimmung von Prof. Küng, den Abschnitt über Wahrhaftigkeit. red

3. Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit

Ungezählte Menschen in allen Regionen und Religionen bemühen sich auch in unserer Zeit um ein Leben in Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit. Und doch gibt es in der Welt von heute unendlich viel Lug und Trug, Schwindel und Heuchelei, Ideologie und Demagogie.

- Politiker und Geschäftsleute, welche die Lüge als Mittel der Politik und des Erfolges benützen;
- Massenmedien, die statt wahrhaftiger Berichterstattung ideologische Propaganda, die statt Information Desinformation verbreiten, die statt der Wahrheitstreue ein zynisches Verkaufsinteresse verfolgen;
- Wissenschaftler und Forscher, die sich moralisch fragwürdigen ideologischen oder politischen Programmen oder auch wirtschaftlichen Interessengruppen ausliefern sowie Forschungen rechtfertigen, welche die sittlichen Grundwerte verletzen;
- Repräsentanten von Religionen, die Menschen anderer Religionen als minderwertig abqualifizieren und die Fanatismus und Intoleranz statt Respekt, Verständigung und Toleranz verkünden.

A. Aus den großen alten religiösen und ethischen Traditionen der Menschheit aber vernehmen wir die Weisung: *Du sollst nicht lügen!* Oder positiv: *Rede und handle wahrhaftig!* Besinnen wir uns also wieder neu auf die Konsequenzen dieser uralten Weisung: Kein Mensch und keine Institution, kein Staat und auch keine Kirche oder Religionsgemeinschaft haben das Recht, den Menschen die Unwahrheit zu sagen.

B. Dies gilt besonders:

- Für die *Massenmedien,* denen zu Recht die Freiheit der Berichterstattung zur Wahrheitsfindung garantiert ist und denen damit in jeder Gesellschaft ein Wächteramt zukommt: Sie stehen nicht über der Moral, sondern bleiben in Sachlichkeit und Fairneß der Menschenwürde, den Menschenrechten und den Grundwerten verpflichtet. Sie haben kein Recht auf Verletzung der Privatsphäre von Menschen, auf Verzerrung der Wirklichkeit und auf Manipulation der öffentlichen Meinung.
- Für *Kunst, Literatur und Wissenschaft,* denen zu Recht künstlerische und akademische Freiheit garantiert sind: Sie sind nicht entbunden von allgemeinen ethischen Maßstäben, sondern sollen der Wahrheit dienen.
- Für die *Politiker und die politischen Parteien:* Wenn sie ihr Volk ins Angesicht belügen, wenn sie sich der Manipulation von Wahrheit, der Bestechlichkeit oder einer rücksichtslosen Machtpolitik im Inneren wie im Äußeren schuldig machen, haben sie ihre Glaubwürdigkeit verspielt und verdienen den Verlust ihrer Ämter und ihrer Wähler. Umgekehrt sollte die öffentliche Meinung diejenigen Politiker unterstützen, die es wagen, dem Volk jederzeit die Wahrheit zu sagen.
- Für die *Repräsentanten von Religionen* schließlich: Wenn sie Vorurteile, Haß und Feindschaft gegenüber Andersgläubigen schüren, wenn sie Fanatismus predigen oder gar Glaubenskriege initiieren oder legitimieren, verdienen sie die Verurteilung der Menschen und den Verlust ihrer Gefolgschaft.

Niemand täusche sich: Es gibt keine Weltgerechtigkeit ohne Wahrhaftigkeit und Menschlichkeit!

C. Deshalb sollten schon junge Menschen in Familie und Schule lernen, *Wahrhaftigkeit in Denken, Reden und Tun* einzuüben. Jeder

Mensch hat ein Recht auf Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Er hat das Recht auf die notwendige Information und Bildung, um die für sein Leben grundlegenden Entscheidungen treffen zu können. Ohne eine ethische Grundorientierung freilich vermag er kaum das Wichtige vom Unwichtigen zu unterscheiden. Bei der heutigen täglichen Flut von Informationen sind ethische Maßstäbe eine Hilfe, wenn Tatsachen verdreht, Interessen verschleiert, Tendenzen hofiert und Meinungen verabsolutiert werden.

D. Wahrhaft Mensch sein heißt im Geist unserer großen religiösen und ethischen Traditionen das folgende:

- Statt Freiheit mit Willkür und Pluralismus mit Beliebigkeit zu verwechseln, *der Wahrheit Geltung zu verschaffen;*
- statt in Unehrlichkeit, Verstellung und opportunistischer Anpassung zu leben, den *Geist der Wahrhaftigkeit* auch in den alltäglichen Beziehungen zwischen Mensch und Mensch zu pflegen;
- statt ideologische oder parteiische Halbwahrheiten zu verbreiten, in unbestechlicher Wahrhaftigkeit *die Wahrheit immer neu zu suchen;*
- statt einem Opportunismus zu huldigen, *in Verläßlichkeit und Stetigkeit der* einmal erkannten *Wahrheit zu dienen.*

Forum

Im Forum kommen einige Personen zu Wort, die mit ihrem Eintreten für die Wahrheit in ähnlicher Weise, wie dies im Beitrag von Oto Mádr über „Wahrheit als Waffe" (S. 402 ff) ausführlicher beschrieben wird, auf Schwierigkeiten gestoßen sind oder die sich an einem falschen Wahrheitsverständnis stoßen. Die Forum-Teilnehmer sollten einiges über die verschiedenen Wahrheitsverständnisse und über Aussagen, die zu Konflikten geführt haben, schreiben und eventuell auch einen konkreten Fall beschreiben. Die Antworten ergeben ein vielfältiges Bild – von den mehr grundsätzlichen Aussagen von Fries bis zum eigenartigen Umgang mit einem Opfer der NS-Herrschaft (Groß), von einer Ordensfrau (Steiert) bis zum bekümmerten Brief von Frau Lissner; dazu zwei weitere Stellungnahmen aus ehemals „sozialistischen" Ländern *red*

Heinrich Fries

Darf ein Christ sagen: „Ich habe die Wahrheit"?

1. Ein besonderes Privileg?

Ein Bischof sagte jüngst: „Ich habe die Wahrheit." Wer dies in Anspruch nimmt, will damit zum Ausdruck bringen, daß er ein besonderes Privileg hat, dessen sich andere, vor allem die ihm anvertrauten Gläubigen, nicht in gleicher Weise rühmen können.

Aber sie können in den Besitz der Wahrheit gelangen, wenn sie diese von dem empfangen, der sie hat.

Wer die Wahrheit hat, sieht die Wahrheit wie einen kostbaren Besitz an, den er verwaltet, über den er verfügt, den er auch in den Dienst seiner Interessen stellen kann, um damit seine Ziele zu verfolgen und gegebenenfalls Macht auszuüben.

Wer die Wahrheit hat, dem bleibt das Suchen nach der Wahrheit erspart, ja der kann im Suchen nach der Wahrheit, etwa in der Form des Dialogs, nur einen Irrläufer sehen. Was man hat, nach dem braucht man nicht zu suchen, denn dies würde ja bedeuten, man hätte die Wahrheit nicht. Wer die Wahrheit hat, hat auch schon die Antwort auf alle Fragen bereit. Er kann sich in dem Märchen vom Hasen und vom Igel finden: Der Hase rennt hastig über seine Strecke, am Ende der Strecke sitzt der Igel und erklärt: Ich bin schon da. Der Igel hatte zu seiner Sicherheit seine Frau an das zweite Ende der Laufstrecke postiert. Und die Frau des Igels konnte wie ihr Mann erklären: Ich bin schon da. Der arme und völlig erschöpfte Hase mußte am Ende seiner Läufe kapitulieren.

2. Kann man Jesus, der die Wahrheit ist, haben?

Um welche Wahrheit handelt es sich, wenn ein Bischof erklärt: „Ich habe die Wahrheit"? Natürlich geht es nicht um eine mathematische oder logisch zu ermittelnde Wahrheit, auch nicht um die Wahrheit als

alltägliche Erfahrung. Es geht um die Wahrheit des Glaubens, um die Wahrheit, die im Glauben und durch ihn vermittelt wird. Es geht um die Wahrheit, die in der in Jesus Christus kulminierenden Selbstmitteilung Gottes geoffenbart ist, um eine Wahrheit, die in der unerhörten Aussage des johanneischen Christus gipfelt: „Ich bin die Wahrheit" (Joh 14, 6). Damit hat die Wahrheit des Glaubens eine ganz andere Gestalt bekommen als jede logische oder philosophische Wahrheit. Die Wahrheit ist Person geworden. Kann man angesichts dieser Tatsache immer noch den Anspruch erheben: „Ich habe die Wahrheit"?

Müßte hier nicht ein Wort des Apostels Paulus bedacht werden, der an die Gemeinde von Korinth schreibt: „Wir sind nicht Herren über euren Glauben, sondern Mitarbeiter an eurer Freude." Wenn ein Apostel es ablehnt, Herr über den Glauben der Gläubigen zu sein (2 Kor 1, 24), dann sollte davon auch ein Bischof sich bestimmen lassen.

3. Fragwürdigkeit einer absolut gesetzten Orthodoxie

„Ich habe die Wahrheit" – ein solcher Anspruch findet seine Begründung möglicherweise darin, daß der Glaube auch die legitime Gestalt der *Lehre* hat. Die Lehre ist das Zeichen dafür, daß der Inhalt des Glaubens einen inneren Bezug zur Vernunft, zum Verstehen, zur Aussagbarkeit hat. So kann der Glaube die Gestalt der Lehre, der wahren Lehre, der Orthodoxie erhalten. Dabei sollte aber immer das Wort Jesu bedacht werden: „Ihr sollt euch nicht Lehrer nennen lassen, denn nur *einer* ist euer Lehrer, Christus" (Mt 23, 8 und 10). Trotzdem bleibt bestehen: Die Lehre, die Orthodoxie hat ihr Recht, wenn sie die anderen Sprachen des Glaubens – Gebet, Lob, Verkündigung, Erzählung – nicht verdrängt oder gar ersetzen will.

Orthodoxie wird jedoch dann bedenklich, wenn sie als Inbegriff der wahren Lehre sich verselbständigt und absolut setzt, wenn sie den Glauben in dem Aussage- und Lehrglauben aufgehen läßt, wenn ihr der Akt des Glaubens als Option des ganzen Menschen in Freiheit, wenn das Leben aus dem Glauben, wenn die Früchte des Glaubens zweitrangig werden; wenn nur noch gefragt wird: „Bist du rechtgläubig?", und wenn dies nur nach den Merksätzen des Lehrglaubens getestet wird. Wenn die Orthodoxie zum einzigen und ausschließlichen Kriterium des wahren Christseins wird, dann kann Orthodoxie zur Waffe werden. Sie führt zur Verdächtigung, Verfolgung und Verurteilung. Ohne Rücksicht auf den konkreten Menschen und seine für den Glauben und für sein Gewissen zu beanspruchende Freiheit versucht sie sich im Namen des wahren Glaubens mit allen Mitteln durchzusetzen. Die im Mittelalter übliche Bestrafung der Häretiker mit dem Tod – sie sind, so sagte man, schlimmer als die Geldfälscher, die den Tod verdient haben – ist eine Konsequenz dieser Haltung. Hier herrscht jenes Prinzip, das gegen Jesus angewendet wurde, aber gerade kein christliches Gesetz war: „Wir haben ein Gesetz, und nach diesem muß er sterben" (Joh 19, 7).

Die andere Konsequenz besteht darin, zu meinen, mit der Sache des Glaubens, des Christseins, stehe es dann am besten, wenn die Orthodoxie, die wahre Lehre, möglichst buchstabengetreu von allen Gläubigen ohne Bedenken und Schranken und äußerlich feststellbar angenommen wird. Erasmus von Rotterdam hat als Zeichen seiner Zeit signalisiert: Die Artikel des Glaubens nehmen zu, die Liebe nimmt immer mehr ab. Doch das ist auch ein Verlust des Glaubens.

4. Dialog – für den Glauben konstitutiv

Die Kirche ist das Volk Gottes mit vielen Gliedern und Funktionen. Dabei kann kein Glied zum andern sagen: Ich brauche dich nicht (1 Kor 12, 21); alle sind Hörende und Lernende, und alle sind zu Wort und Antwort berufen. Hier liegt der Grund, daß der Dialog für den Glauben konstitutiv ist.

Der Glaube ist auch ein Weg. Christen wurden als Anhänger des neuen Weges (Apg 9, 2) bezeichnet. Die Kirche ist Volk Gottes unterwegs, also eine Weggemeinschaft, gleichsam eine Expedition nach der Wahrheit des Glaubens, die man nur hat, indem man sie sucht. Zur Expedition gehört das Suchen der Spuren, der immer neue Aufbruch, die Ermutigung, der Mut zum Unvorhersehbaren und die Unverzagtheit. Zur Expedition gehören die Gefährten und die gegenseitige Angewiesenheit. Das gilt auch für den Glauben: Keiner kann allein glauben.

Paulus sagt vom Glauben des Christen, er sei

ein „Sehen wie durch einen Spiegel" auf ein Rätselbild, er sei Stückwerk, Fragment; er hebe sich deutlich ab vom unmittelbaren Schauen. Paulus sagt: „Wir wandeln im Glauben, nicht im Schauen" (2 Kor 5, 5). Das alles ist weit weg von dem Anspruch: Ich habe die Wahrheit, wie einen leicht verfügbaren Besitz. Die paulinischen Bestimmungen des Glaubens sind eine Einladung, ja eine Aufforderung zum Weg, zum Suchen, zum Dialog und dadurch zum besseren Verstehen. Das trifft deshalb zu, weil jeder, der glaubt, seine spezifische Perspektive hat, ferner auch deshalb, weil durch das Gespräch und die darin lebendigen Perspektiven der Reichtum Jesu immer mehr erschlossen wird.

5. Glaubwürdige Weitergabe des Glaubens

Eine der schwersten Aufgaben in der Kirche von heute ist die Vermittlung und die *Weitergabe des Glaubens,* des Glaubens sowohl als Grundoption des Menschen an den in Jesus Christus sich mitteilenden Gott wie des Glaubens als Inbegriff seiner konkreten Inhalte. Diese große Aufgabe löst sich nicht wie früher durch Gewohnheit, Tradition und Sitte, noch weniger durch bloße Behauptung, durch Befehl oder Verbot, womöglich verbunden mit der Pflicht des Glaubensgehorsames.

Diese Aufgabe ist nur möglich durch den Dialog, durch die Bereitschaft, zu hören, zu verstehen, mit der Bereitschaft zur Annahme des Andern, mit dem Vorschuß des Vertrauens und der Liebe, durch die Bemühung, die Sache des Glaubens glaubwürdig zu begründen. All das ersetzt den Glauben nicht, aber schafft die Voraussetzung seiner Ermöglichung.

Beim Dialog wird die Wahrheit nicht verraten, sondern als *Tugend des Weges* des Volkes Gottes realisiert und wird dadurch immer neu belebt und entfacht und zu einer heilsamen Unruhe bewegt. Das Ziel des Weges ist die Aufhebung der Wege und die Aufhebung der Kirchen in der Vollendung des Reiches Gottes in einem neuen Himmel und einer neuen Erde, von denen wir nur in Bildern stammeln können.

Der überaus verehrungswürdige 90jährige Theologe *Heinrich Spaemann,* dessen kirchliche Loyalität von niemand bestritten werden kann, hat in seinem neuesten, äußerst bewegenden Buch: „Was macht die Kirche mit der Macht?" (Freiburg, 1993) geschrieben: Ich bin zur Überzeugung gelangt, daß die Kirche „mit dem Machtpotential, das dem Vatikan im Laufe eines Jahrtausends zugewachsen ist, mit dem vatikanischen Zentralanspruch der Wahrnehmung von Verantwortung, unter Umständen ohne Gesprächsoffenheit über das gläubige Volk hinweg, nicht mehr den Weg des Evangeliums geht. Mit vielen Gläubigen würde ich es ersehnen, daß sie gelassen und fest im Vertrauen auf Gott als den Herrn seiner Kirche und zugleich im Gespräch, in verstehender Liebe und im gemeinsamen ausdauernden Gebet mit Bischöfen, Glaubensverkündern und Gemeinden immer neue Schritte auf Verwirklichung der Communio hin bedenkt und wagt. Und daß sie vor allem nicht primär auf die *Sätze der Credo-Wahrheit* setzt, sondern auf den Weg, auf dem die Wahrheit erkannt und das Leben gewonnen wird. Die ‚des Weges Seienden', so nannten sich die ersten Christen (Apg 9, 2), nicht ‚die der Wahrheit Teilhaftigen'" (141).

Alexander Groß

Wahrheit als Widerstand

„Versuch, in der Wahrheit zu leben", lautet der Titel eines politischen Essays, den der jetzige tschechische Präsident, Václav Havel, 1978 veröffentlichte[1]. Dafür erhielt er eine Gefängnisstrafe von vierzehn Monaten auf Bewährung. Sein nachfolgender Brief an den kommunistischen Präsidenten Husák wenige Monate später brachte das Faß zum Überlaufen: viereinhalb Jahre Gefängnis ohne Bewährung. Wer auf der Suche nach der Wahrheit ist, wer ein Leben in der Wahrheit leben will, wird immer wieder anecken, zu einem Stein des Anstoßes werden. In der Zeit des Nationalsozialismus war dies ein unvermeidbares Faktum – zwar nicht für die große Mehrheit der Katholiken, aber für einen engagierten kleineren Teil. Dies bedeutete zugleich, Risiken auf sich zu nehmen und mit schlimmen Folgen für das eigene Leben rechnen zu müssen.

[1] rororo aktuell Nr. 4624, Hamburg 1980.

Für und wider die Wahrheit im Nationalsozialismus

Für die Geheime Staatspolizei war mein Vater, Nikolaus Groß[2], von Anfang an kein unbeschriebenes Blatt. Bereits vor 1933 nahm er als Schriftleiter der Westdeutschen Arbeiterzeitung häufig die Gelegenheit wahr, die Mitglieder der katholischen Arbeitervereine und die Öffentlichkeit vor den Zielen und der Praxis der Nationalsozialisten und ihrer Helfershelfer zu warnen. Auch nach der Machtergreifung Hitlers verfolgte er weiter diese Aufgabe, wenn auch von nun an andere Worte, Bilder und Beispiele verwendet werden mußten. Wie eine Reihe anderer, hatte mein Vater die Fähigkeit, Wahrheiten auch „zwischen den Zeilen" zu schreiben. „Nicht am äußeren Wort liegt es ja, sondern am Geist und an der Gesinnung", schrieb er im November 1944 aus der Haftanstalt Berlin-Tegel an seine Familie, um zum Ausdruck zu bringen, wie sehr in einer solchen bedrohlichen Lage die Wahrheit der Liebe und Nähe nicht mit bloßen Worten zu erfahren ist[3].

Aber auch die Gestapo konnte offensichtlich zwischen den Zeilen lesen. So erschien die Westdeutsche Arbeiterzeitung am 23. 3. 1933 bereits nur als Flugblatt mit dem Wort *„verboten"*. Nachfolgend konnte sie sich unter dem Namen „Ketteler-Wacht" mit einer deutlich religiös-erzieherischen Ausrichtung weiter behaupten. Nach einer Veröffentlichung eines Leitartikels mit dem Thema „Weltanschauung und Leben" schrieb die Gestapo an Nikolaus Groß, daß solche Beiträge die öffentliche Ruhe und Ordnung stören; deshalb müßte die Zeitung auf unbestimmte Zeit verboten werden.[4] Nach einer kurzen weiteren Erscheinungsdauer wurde die „Ketteler-Wacht" im November 1938 endgültig verboten. Von da ab konnte mein Vater nur noch durch eine rege Vortragstätigkeit – vor allem im Rahmen der katholischen Männerseelsorge – sowie durch Herausgabe einiger religiös-kultureller Kleinschriften das Ringen um weltanschauliche Fragen und um eine christliche Grundhaltung in Politik und Gesellschaft fortsetzen.

Konsequenzen des Widerstandes

Ein solches Engagement hatte zur Folge, daß es immer wieder Hausdurchsuchungen, Vorladungen und Abmahnungen durch die Gestapo gab. Wie ernst diese zu nehmen waren, zeigte sich bereits an der Inhaftierung des Verbandsvorsitzenden der Katholischen Arbeiterbewegung, Joseph Joos, ins KZ Dachau im Jahre 1940. Es liegt deshalb nahe, daß sich aus solchen Tätigkeiten und Vorgängen ein konkreter politischer Widerstand entwickelte. In der Literatur werden vor allem die vielfältigen Verbindungen meines Vaters zum militärischen Widerstand, zum Goerdeler und zum Kreisauer Kreis, zu den ehemaligen christlichen Gewerkschaftlern und zu den katholischen Verbandsvertretern hervorgehoben. Im Zusammenhang mit dem Attentat auf Hitler am 20. Juli 1944 wurde mein Vater verhaftet und in ein Polizeigewahrsam des KZ Ravensbrück gebracht. Hier machte er die schreckliche Erfahrung von Folter und tiefer Erniedrigung. Nach einem weiteren Aufenthalt im Gefängnis Berlin-Tegel wurde er am 15. 1. 1945 vom Vorsitzenden des Volksgerichtshofs, Roland Freisler, zum Tode verurteilt und am 23. 1. 1945 in Plötzensee hingerichtet. „Er schwamm mit im Verrat", so Freisler, „muß folglich auch darin ertrinken."[5]

Begegnungen und Erfahrungen mit der Wahrheit

Nikolaus Groß hat sich in seinem Leben mit vielen „Wahrheiten" auseinandersetzen müssen. Schon als Bergmann und junger Gewerkschaftssekretär lernte er in den zwanziger Jahren im Ruhrgebiet und im oberschlesischen Kohlerevier die harte Wahrheit der Arbeits- und Lebenswelt der Bergleute und deren Familien kennen. Auch im Kampf um den Erhalt der jungen Demokratie erfuhr er die Macht der vielen Halbwahrheiten, Verleumdungen und demagogi-

[2] Nikolaus Groß, 1898–1945, Schriftleiter des Verbandsorgans der Katholischen Arbeiterbewegung und Mitglied in der Verbandsleitung der KAB in Köln, Widerstandskämpfer gegen die Hitlerdiktatur, hingerichtet am 23. 1. 1945 in Plötzensee.

[3] *Jürgen Aretz* (Hg.), Nikolaus Groß, Briefe aus dem Gefängnis, Topos Taschenbücher Nr. 229, Mainz 1993.

[4] *Vera Bücker*, Voraussetzungen und Umfeld der katholisch-sozialen Gegnerschaft zum Dritten Reich. Berichte und Beiträge des Bistums Essen, Heft 2, 1989.

[5] U. a. *J. Schmädeke – P. Steinbach*, Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus, München 1985, 141 f.

schen Sprüche, die entscheidend zur Hitlerdiktatur mit ihren Kennzeichen von Lüge und Gewalt beigetragen haben. Die Haltung der großen Mehrheit der Katholiken und vor allem des deutschen Episkopates in diesem Kampf war für meinen Vater dagegen eine ziemlich enttäuschende Wahrheit. Das kommt nicht nur in häufigen Gesprächen, die er mit meiner Mutter und vielen Freunden immer wieder geführt hat, zum Ausdruck, sondern auch in seinen Bemühungen um eine Änderung der Kirchenpolitik auf höchster Ebene.

Zwei ganz andere Wahrheiten haben ihn dagegen lebenslang erfüllt: die Erfahrung von Familie und die Solidarität der Freunde sowie der Glaube an einen liebenden Gott und die Botschaft Jesu Christi. Dies geht wie ein roter Faden durch alle seine Veröffentlichungen und Begegnungen, vor allem jedoch aus jedem Brief, den er aus dem Gefängnis geschrieben hat, hervor. Selbst im Bewußtsein um den nahen Tod ist er von dieser lebensspendenden Wahrheit erfüllt: „In diesen Wochen ist mir klar geworden, daß wir nicht mehr zu tun vermögen, als Liebe zu säen und Güte auszuteilen. Es ist das Höchste, was wir vermögen."[6]

Notwendige Reflexionen und Konsequenzen

Nach dem schrecklichen Ende, das die nationalsozialistische Gewaltherrschaft gefunden hatte, vergingen für mich (leider) eine Reihe von Jahren, bevor ich mich dieser eigenen Vergangenheit und ihren Lehren in einer wirklich kritischen Weise stellen konnte. Wie viele andere war ich mit dem sogenannten „Wiederaufbau" voll und ganz beschäftigt. Erst in dem Maße, wie ich begann, diese Vergangenheit von Nationalsozialismus und Krieg deutlicher und konsequenter zu hinterfragen, konnte ich auch die bundesrepublikanische Entwicklung und ihre Defizite klarer erkennen und verstehen. Ich merkte, daß die z. T. beständige Grundposition der BRD „rechts von der Mitte" zugleich die latente Öffnung zu neuen Gefährdungen und bedenklichen Entwicklungen war, auf die ich selbst zu antworten hatte. Und diese Antworten fielen mir nicht leicht; sie mußten nicht nur intellektuell, sondern auch vom Lebensstil und der politischen Praxis her gefunden werden. Auf jeden Fall bekam das Wort Widerstand für mich selbst eine neue und wichtige Bedeutung. Seitdem steht der Spruch Tucholskys zu Hause mahnend an der Wand: „Nichts ist schwerer, nichts erfordert mehr Charakter, als sich im offenen Gegensatz zu seiner Zeit zu befinden und laut zu sagen NEIN."

Anders gesagt: Widerstand fällt nicht vom Himmel, er muß erlernt und mühsam errungen werden. Dabei werden Schwächen und Ängste spürbar und sichtbar, aber auch heilsame Veränderungen. Die zentrale Frage, die jeden hierbei begleitet, ist die Frage nach der Radikalität, d. h. nach der Eindeutigkeit des Einsatzes für die Wahrheit sowie nach dem Maß der Risikobereitschaft. Angesichts der vielfältigen und schrecklichen Gewalt an Mensch und Natur, die heute weltweit in einem ungeheuren Ausmaß zu verzeichnen ist, kann die Frage kaum noch so oder so beantwortet werden. In deutlicher und für uns zugleich visionärer Weise hat Gandhi bereits vor Jahrzehnten festgestellt: „Wir haben ein Stadium erreicht, in dem sich niemand erlauben kann, abseits zu sitzen oder zum ‚zweideutigen Mittelweg' Zuflucht zu nehmen. Man muß seine Überzeugungen bekennen und für sie einstehen. Tatenlosigkeit im Zeitpunkt einer Feuersbrunst ist unentschuldbar."[7]

Die Suche nach der eigenen Wahrheit und Verantwortung

So apodiktisch dieser Spruch Mahatma Gandhis auch klingen mag, er selbst wußte, wie mühsam solche Bekenntnisse erlernt werden müssen und wie schmerzlich oft solche Lernschritte sind. Ich denke, daß dies für meinen Vater in gleicher Weise zutraf. Als die Bedrohungen durch die Gestapo immer stärker zunahmen, rieten ihm Freunde, eine unbedenklichere Aufgabe in kirchlichen Diensten zu übernehmen, später sogar, ins benachbarte Ausland zu flüchten. Allein der Gedanke an mögliche Folgen für die Familie (Sippenhaft) und an die Notwendigkeit der Weiterführung der Bemühungen um Friede und Gerechtigkeit ließen ihn standhalten. Widerstand gegen die Staatsgewalt zu leisten, sogar unter Einschluß eines militärischen Umsturzes und eventuellen Ty-

[6] *Jürgen Aretz*, a. a. O.

[7] *Mahatma Gandhi*, Handeln aus dem Geist, Herderbücherei Nr. 632, Freiburg 1977.

rannenmordes, war besonders für einen Katholiken mit seinem anerzogenen (oft blindem) Gehorsam gegenüber der Obrigkeit fast unmöglich. Selbst der Blick auf das persönliche Gewissen reichte nicht weit, da die Wahrheit stets „von oben" kam. Das traf sowohl für die Praxis in der Kirche als auch gegenüber dem Staatswesen zu.[8] Sich hieraus gelöst, den eigenen Weg in die Suche nach Wahrheit und in die Verantwortung gefunden zu haben, ist das große Verdienst und die weiterhin aktuelle Bedeutung der katholischen Widerstandskämpfer im sogenannten Dritten Reich.

Halbherzigkeiten und Halbwahrheiten

In der kirchlichen Praxis hat sich dieses Eintreten für die Gewissensfreiheit und die Eindeutigkeit in der Menschenrechtsfrage, das viele Widerstandskämpfer mit dem Leben bezahlen mußten, nicht sonderlich als Mahnung und Wegweisung manifestiert. Waren noch die Ansätze und Perspektiven zu Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils und dem Aufkommen der Theologie der Befreiung sehr groß, so mußten doch bald die Hoffnungsträger solcher neuen Wege erfahren, wie sehr ihnen der Wind aus den Rängen der kirchlichen Hierarchie entgegenblies. Es braucht an dieser Stelle nicht weiter erklärt zu werden, in welchem Ausmaß das Selbstverständnis der Kirche und ihre Praxis – besonders unter dem Pontifikat von Johannes Paul II. – auf ihre alten Positionen zurückgeführt worden sind.

Ich möchte hier lediglich auf zwei Aspekte abschließend hinweisen: die Halbherzigkeit, mit der in der Kirche weiterhin das persönliche Gewissen umschrieben, erklärt und akzeptiert wird (als ob es nie eine Aufklärung gegeben hätte) sowie die vielen Halbwahrheiten, die im Zusammenhang mit der kirchlichen Praxis in der NS-Zeit in Verlautbarungen der Bischöfe, in der Kirchenpresse und in den vom deutschen Episkopat finanziell und ideell geförderten wissenschaftlichen und sonstigen Publikationen verbreitet werden.

Was die Gewissensfreiheit betrifft, so habe ich es selbst aus nächster Nähe an dem Vorgehen vatikanischer und anderer kirchlicher Instanzen und „Würdenträger" gegen den damaligen Inhaber des Lehrstuhls für Moraltheologie in Fribourg, Stephan Pfürtner, erlebt. Die Dokumentation von P. Ludwig Kaufmann SJ[9] hierüber belegt beispielhaft für viele ähnliche Fälle, wie begrenzt nach wie vor die Gewissensfreiheit als eine nur in dem von (den Interessen) der Kirchenleitung gesetzten Rahmen verstanden und wie gering die Integrität der Person und ihre Würde respektiert werden.

In der „Entsorgung der kirchlichen Vergangenheit"[10] wird nach wie vor die z. T. haarsträubende Linie verfolgt: Die Katholiken waren die geborenen Gegner Hitlers, die Kirche der entscheidende Ort des Widerstandes. Ohne die tatsächliche Rolle und Praxis der Kirche im Nationalsozialismus zu rezipieren, ohne zu einem wirklich ehrlichen und überzeugenden Schuldbekenntnis zu finden, wird weiter die moralische Siegerpose über die Zeit der faschistischen Hitlerdiktatur eingenommen. Dabei scheut man sich inzwischen nicht, Priester wie Max Josef Metzger oder Franz Reinisch, Laien wie Franz Jägerstätter oder die Geschwister Scholl als Kronzeugen anzuführen, obwohl diese weder im Dritten Reich noch heute in dem Konzept der Kirche Platz hatten bzw. haben.

In diesem umfangreichen Geflecht von Halbwahrheiten in der Kirche kann ich persönlich dem Seligsprechungsprozeß für meinen Vater nur mit großer Skepsis, ja mit Ablehnung begegnen. Ein Papst und ein Kardinalstaatssekretär, die es für richtig halten, dem Ex-Diktator und Massenmörder Pinochet zur Goldenen Hochzeit zu gratulieren[11], entäußern sich jeder Glaubwürdigkeit, katholische Widerstandskämpfer gegen die Hitlerdiktatur seligsprechen zu können.

[8] Siehe u. a. „Die Kirche selbst hatte die Feuerprobe glänzend bestanden", Erklärung des Bensberger Kreises wider die Entsorgung der (kath.) kirchlichen Vergangenheit. Dokumentation der Frankfurter Rundschau vom 13. 1. 1990.

[9] *Ludwig Kaufmann*, Ein ungelöster Kirchenkonflikt: Der Fall Pfürtner. Dokumente und zeitgeschichtliche Analysen, Fribourg 1987.

[10] Siehe Anm. 8.

[11] Vgl. Publik-Forum 14 (Juli 1993), 19.

Světluše und Miloš Košíčkovi

Erfahrung aus Mähren

Die kommunistische Ideologie, die uns von Kindheit an eingeprägt wurde, hat viele christliche Gedanken übernommen. Sie hat aber die Anwesenheit Gottes geleugnet und die christlichen Ideale des Reiches Gottes nur mit menschlichen Kräften und schon in dieser Welt vollkommen verwirklichen wollen. Viele Menschen, begeistert vom Sieg der UdSSR über den Faschismus, haben geglaubt, daß dies zu schaffen sei, und sie haben die Menschen, die sich als Repräsentanten des Volkes erklärten und den guten Willen zu haben schienen, gefordert.

Doch um diese Wahrheit (die soziale Gerechtigkeit, die glückliche Zukunft usw.) durchzusetzen, mußten die Kommunisten die Grenzen schließen, die Gegner beseitigen, alle anderen durch Angst entmutigen und viel Geld für Propaganda ausgeben. So wurde allmählich die Macht zum Ziel und die Wahrheit zum Mittel, die Massen zu manipulieren.

Die Christen haben nicht aufgehört, als einzige lebendige Wahrheit Jesus Christus anzuerkennen, der in der Schrift und in der Tradition der Kirche zur Nachfolge ruft. Aufgrund der Erziehung in der Familie, der Kontakte mit Menschen aus dem Ausland, des Lesens der „Libri prohibiti", Hörens des ausländischen Rundfunks und der persönlichen negativen Erfahrungen mit dem totalitären System, besonders dann im Jahre 1968 (Einmarsch der Armee des Warschauer Paktes in die Tschechoslowakei) hat das Gebot „Gott mehr zu fürchten als Menschen" konkrete Züge angenommen. Die Liebe zu Gott kann man ja nicht nur im Herzen tragen, irgendwann muß sie sich auch äußern. Die Worte unserer Hochzeitsanzeige aus dem Jahre 1980 (die nur mit großen Schwierigkeiten gedruckt werden konnte), wonach wir unsere Ehe Christus und seiner Kirche geweiht haben, wurden außer in unserem privaten und im offiziellen kirchlichen Leben noch in zwei Bereichen verwirklicht:

- in der Arbeit mit den Jugendlichen und jungen Familien, was als staatsfeindlich eingeschätzt wurde, weil nur der (kommunistische) Staat die Menschen erziehen durfte;
- in der Zusammenarbeit in einer Gruppe von Dr. Oto Mádr, die die verbotene christliche Literatur herstellte und verbreitete, wobei auch mit Prof. Helmut Erharter zusammengearbeitet wurde.

In unserer kleinen Wohnung im Neubauviertel (von den 32 Wohnungen unseres Hauses wurde die Hälfte von Polizisten, teilweise von Geheimpolizisten und ihren Mitarbeitern bewohnt) traf sich jede Woche eine Gruppe von Jugendlichen aus verschiedenen Kirchen zum Gebet, zur gegenseitigen Ermunterung, zum Gespräch und später auch zum Planen der Protestaktionen. Mehrmals im Jahr kamen verschiedene Dissidenten, z. B. Priester ohne staatliche Zustimmung, Dichter, Künstler usw., und auch Freunde vom Ausland, besonders von Taizé als Gäste zu uns, um die Jugendlichen im Glauben zu stärken und ihren geistlichen Horizont zu erweitern.

Die Rundfunkstation „Freies Europa" (Pavel Tigrid) schenkte uns einen Videorecorder mit einigen Videokassetten, und wir konnten von Gläubigen in Bratislava und in Polen auch christliche Filme kaufen. Für die Jugendlichen, die bei uns zusammenkamen, oder für ihre Gruppen, die Kassetten ausliehen, war das ein „Fenster nach Europa", denn so wurden sie über das geistliche, kulturelle und politische Leben in der Welt informiert und in ihrem Glauben inspiriert.

Während der Sommer- und Weihnachtsferien fuhren wir mit den Jugendlichen und jungen Familien ins Gebirge, um dort unter geistlicher Begleitung der Brudergemeinschaft von Taizé zu beten, zu singen und uns im Glauben zu bilden. Nur einmal wurden wir von der Polizei erwischt und nach Hause geschickt. Außer Verhören gab es dann Gott sei Dank keine weiteren Schwierigkeiten.

Was Samizdat betrifft, haben wir geholfen, drei Tagebücher von Frère Roger von Taizé zu übersetzen, die wir dann, wie andere Broschüren der Edition von Dr. Mádr (Duch a zivot = Geist und Leben, und Prátelé = Freunde) in unserer Wohnung auf einer uralten Vervielfältigungsmaschine druckten. Diese sowie die an anderen mährischen Orten gedruckten und vom Ausland hereingebrachten Bücher haben wir mit unserem (bis zum Dach vollen) Pkw nach Prag oder in andere Städte zu den Verteilern gefahren. Die Polizei war uns auf der Spur; wir verdanken es nur der Gnade Gottes, daß sie uns

während dieser Aktion bis zum Schluß nicht ertappt hat.

Im Jahre 1988 haben wir mit ökumenisch gesinnten katholischen Freunden aus Olomouc die Zeitschrift „Velehrad" gegründet und bis zur Wende selbst gedruckt. Sie hat der christlichen Ausbildung gedient und Informationen über das kirchliche und kirchenpolitische Geschehen gegeben. Auch die Artikel von und über die protestantischen Kirchen wurden veröffentlicht. Diese Zeitschrift existiert noch heute, leider mit anderen Redakteuren und anderem Raison d'être. Das Erzbistum Olomouc, das jetzt zu einem ihrer Eigentümer wurde, hat seine Ansicht durchgesetzt, daß die Zeitschrift „nicht Probleme öffnen, sondern nur die offizielle Lehre der Kirche verkündigen wird". Der ursprüngliche Redaktionsrat wurde vom Erzbischof als „durch die westliche Theologie beeinflußt" bezeichnet und entlassen.

In allen Zeiten gibt es Menschen, die die Wahrheit als ihr Gut betrachten, den anderen ihre Ansichten, Ziele und Vorstellungen aufzwingen und den Dialog verweigern. Jeder wird eigentlich selbst einmal dieser Versuchung begegnen. Um ihr nicht zu unterliegen, bemühen wir uns, vor allem viel zu studieren, die Kenntnisse, die uns durch den „Eisernen Vorhang" verdeckt waren, zu erwerben und im theologischen Denken up to date zu sein. Wir wünschen, unsere Ansichten im Lichte des Wortes Christi mit anderen nahen sowie fernen Menschen auszutauschen.

Die internationalen Kontakte waren uns früher sehr wichtig und sind es bis heute geblieben. Wir streben danach, der Wahrheit Christi zu begegnen, sie zu erfahren und zu begreifen, indem wir denen zuhören und mit denen teilen, die in Not sind und denen das Leben in Wahrheit verweigert wird. Konkret heißt das für uns, mit einer ungarischen Pfarrgemeinde in Rumänien zusammenzuarbeiten. Wir besuchen sie fast jedes Jahr, und die Jugendlichen von dort kommen zu uns, um die Ferien zu verbringen. Wir wollen nicht, daß das Böse aus der Vergangenheit versteckt bleibt und in neuen Formen sich ausbreitet, und deshalb arbeiten wir ehrenamtlich in der (staatlichen) Kommission mit, die die Tätigkeit der kommunistischen Geheimpolizei klären soll.

Als Direktor des Altersheimes (Miloš) und Pastorin der Hussitischen Kirche (Světluše) haben wir nicht nur die Möglichkeit, sondern sind wir sogar beauftragt, die Gesinnung der Menschen zu beeinflussen. Wir möchten auf Christus als letzte Wahrheit aufmerksam machen und dazu beitragen, daß Er wiedergeboren wird und aufersteht in den Herzen und in der Gemeinschaft derer, die für seinen Geist offen sind.

Anneliese Lissner

Unsinniger Streit um die Amtsfähigkeit der Frau

Ein Brief

Die langjährige Generalsekretärin der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands hatte zunächst einen Beitrag für das Forum in Aussicht gestellt. In dem Brief, in dem sie beschreibt, warum ihr dies nicht möglich war, bringt sie gleichwohl die Erfahrungen und Sorgen vieler engagierter Katholiken zum Ausdruck. Mit ihrer Zustimmung dürfen wir diesen Brief als Forum-Beitrag veröffentlichen. *red*

Es tut mir leid, aber ich komme mit dem angefragten Beitrag nicht klar. Ich kann einfach die emotionalen Bewegungen nicht mehr in mir hervorrufen, die ich bei Streitfragen um die Amtsfähigkeit der Frau, ihre Wesens-Definition, den Feldzug gegen das kleine „m" im Titel der kdf-Mitgliederzeitschrift „Frau & mutter" und ähnliche Unsinnigkeiten mit Amtsträgern hatte (Kasper, Lehmann oder gar Dyba). Ich finde das nur noch lächerlich. Und es aus verschiedenen Wahrheitsbegriffen – dem meinigen, dem der Amtskirche – zu begründen, sind das nicht Sandkastenspiele? Wer soll denn schließlich entscheiden, wer „recht" hat – die Vertreter der Verschiedenheitstheorie, für die sie sich auf ihre Kenntnis göttlicher Absichten berufen, oder die Frauen, die einfach „wissen", daß sie mit ihren Begabungen und Fähigkeiten in allen Bereichen qualitativ Gleiches leisten können wie Männer, und im Lehr- und Hirtenamt aller Stufen schon allemal.

Und ich finde des Pilatus Frage: Was ist

Wahrheit? überhaupt nicht ab-wegig oder gar zynisch. Er stand zwischen den Machtblöcken, sie hätten ihn zermalmt, wenn er sich für Jesus entschieden hätte. Jesu Antwort zeigt es doch, es gibt keine Antwort auf die Frage „*Was* ist Wahrheit?". Es gibt nur die Entscheidung für oder gegen ihn: „Ich bin die Wahrheit . . ." Aber was hilft mir das, wenn ich auf die Interpretation dieses Menschen Jesus durch die Kirche weiter festgelegt werde?

Siehst Du, ich habe mich im Kreis gedreht bei meinen Versuchen, das Thema anzugehen. Ich bin, glaube ich, nicht mehr im herkömmlichen Sinn „gläubig". Ich weiß nur nicht, wie zukünftige Menschen, meine Enkelkinder, erfahren können, daß Liebe, Treue, Erbarmen, Vergebung, Teilen, Behüten, Pflegen, Erinnern, die Würde der Kinder und der Greise achten dem Leben Sinn und Fülle geben, wenn „die Kirche" ausstirbt. Ich weiß es einfach nicht.

Thomas Nyíri

Die Einstellung zur Wahrheit: repressive Toleranz

Denke ich zurück an die vergangenen 48 Jahre – im März 1945 wurde ich in Wien an einem bombenfreien Tag zum Priester geweiht –, so kann ich mich an eine lange Reihe von Konflikten um die Wahrheit erinnern.

Bald nach 1945 kam Stalin und sein totalitäres System, das alle Merkmale der Starrheit, der Orthodoxie und des Dogmatismus trug. In seiner szientistischen Form gab der Marxismus sich als die einzig wahre Philosophie, ja als die Wissenschaft schlechthin aus, im Besitze eines absoluten Wissens, allumfassend und universal, fähig, die gesamte Geschichte wissenschaftlich zu erklären. Als Hüter der Wahrheit prägte er die gesamte Erziehung, Politik, Kultur, Kunst und Wissenschaft, insbesondere auch die Philosophie. Neben seiner Wahrheit gab es keinen Platz für andere Wahrheiten, besonders für Wahrheiten der Theologie und Philosophie. Die Individuen wurden der Anonymität der Institution wehrlos ausgeliefert; das Individuum wurde einem kollektiven, zentralistischen System untergeordnet, welches alle Macht ausübte. Der Verwaltung der Ideologie als einer ewigen Wahrheit zu widersprechen war gleichbedeutend mit der Bedrohung oder Vernichtung der eigenen Existenz, abweichende Meinungen wurden von vornherein systemfeindlich interpretiert und waren als solche strafbar. Es gehörte schon Mut dazu, eine bestimmte Art von Kunst zu loben, ein Gedicht mit ungewöhnlichen Metaphern zu publizieren oder nur sich nicht systemkonform zu bekleiden (z. B. statt Hut oder Pelzmütze Barett zu tragen). Die Undurchführbarkeit eines solchen Programms liegt auf der Hand. Die verordnete Wahrheit schlug bald in Verzweiflung an der Wahrheit um. Die Kirche war der einzige Ort, wo eine andere Wirklichkeit als die des Kommunismus im Bewußtsein lebendig erhalten wurde, die ein anderes Ethos, eine Kultur der Wahrheit, vermittelte.

Um so schmerzlicher traf einen die Art und Weise, wie innerhalb der Kirche mit der Wahrheit umgegangen wurde. Im allgemeinen herrschte in der ungarischen Kirche die „repressive Toleranz" der Bischöfe. „Sage, was immer du willst, es wird sich doch nichts ändern" schien die Maxime zu sein. Wie könnte man sonst die folgende Begebenheit interpretieren? Mein Ordinarius in Esztergom in den fünfziger Jahren – damals war ich Dozent der Dogmatik im dortigen Priesterseminar – attestierte mir hinter meinen Schultern häretische Ansichten. Als ich, von führenden Friedenspriestern angegriffen, den Herrn Bischof um Aufklärung bat, beschwichtigte er mich mit der Äußerung: „Sie sollen nicht alles, was ich sage, so ernst nehmen." Seitdem machte ich immer dieselbe Erfahrung, daß ein echter Meinungsaustausch mit Bischöfen äußerst selten möglich ist. Auch zum Eklat kam es nur einmal, als ich 1972 einen kritischen Bericht über die Situation der ungarischen Priester („Wie leben die ungarischen Priester?") in unserer einzigen theologischen Zeitschrift „Teológia" publizierte*. Der damalige Sekretär der Ungarischen Bischofskonferenz beantwortete meinen Beitrag schon nach zwei Wochen in der in 70.000 Exemplaren erscheinenden und daher in Ungarn größtmögliche Publizität bietenden katholischen Wochen-

* Vgl. „Wie leben die Priester in Ungarn?", in: Orientierung 36 (1972) 273–275.

zeitung „Új Ember". Er warf mir vor, erstens, daß ich mich einer „westlichen" Phraseologie bediene, und zweitens, daß ich mit meiner pessimistischen Darstellung westlichen Kreisen Stoff und Möglichkeit biete, die innere Struktur der ungarischen Kirche anzugreifen. Es wäre fehl am Platz, hier alle seine Anschuldigungen auszubreiten, zumal in allen seinen Argumenten offen oder unterschwellig politische Vorwürfe mitschwangen, obwohl er sorgfältig darauf achtete, den „freundschaftlichen Ton" mir gegenüber zu wahren. Jedesmal, wenn er mich „westlicher Ideologie", des Pessimismus oder der „Kontestation" bezichtigte, beteuerte er im darauffolgenden Satz die alte Freundschaft, die zwischen uns besteht. Selbstverständlich dürfte aber „der Zug den Bahnhof bereits verlassen" haben und niemand, der meine Ansichten teilte, konnte danach, auch ich selbst nicht, zur Klärung der Sache etwas publizieren. Auch aus Rom wurde ich nicht in Schutz genommen. Das Traurige daran ist, daß der Bischof eigentlich nicht die „Unwahrheit" geschrieben hat, aber er erfand aus Angst eine rebellische Gesinnung, die als Wirklichkeit genommen wurde, weil sie die Bischöfe im Amt bestätigte. Seine Schuld war: in der Angst nicht „wahr" geworden zu sein, sondern das produziert zu haben, was man „als Wahrheit" erwartete. Dieselbe Schuld, aus Angst nicht wahr zu sein, sondern das produziert zu haben, was man in Rom „als Wahrheit" erwartet, belastet auch heute noch viele Hierarchen – und nicht nur in Ungarn. Es spricht vieles dafür, daß wir trotz unserer gottgeschenkten Freiheit in Ungarn in unserer Kirche einer Zeit der „Entthronung der Wahrheit" entgegensehen müssen.

Agatha Steiert

Gegen ein statisches Wahrheitsverständnis

Von der „Diakonia"-Redaktion wurde ich gebeten, über das eventuell unterschiedliche Wahrheitsverständnis von Inhabern des Lehramtes und mir mich zu äußern, über Aussagen, die zu Konflikten führen, und einen Konfliktverlauf kurz darzustellen.

Zum unterschiedlichen Wahrheitsverständnis von Inhabern des Lehramtes und der Autorin nur ein kleines, aber doch symptomatisches Beispiel: Als vor kurzem der „Katechismus der Katholischen Kirche" mit der einführenden Apostolischen Konstitution *„Fidei depositum"* erschien, machte mich das „Depositum" stutzig. Sicher, diese Bezeichnung ist der offizielle Name für das Glaubensgut unserer Kirche nach Tim 6, 20. Der Duden übersetzt „Depositum" mit „Verwahrgut", Stier immerhin mit „Vermächtnis". In mir wehrt sich aber etwas gegen dieses statische Wahrheitsverständnis in bezug auf unseren Glauben.

Im Text dieser Konstitution verweist Johannes Paul II. aber auf eine Aussage Johannes XXIII. wie folgt: „Erleuchtet vom Licht des Konzils, wird die Kirche an neuen geistlichen Reichtümern wachsen . . ." Hätte die Überschrift das nicht ausdrücken können bei wachem Eingehen auf diese lebensvolle Glaubensprophetie? Etwa so: „Apostolische Konstitution *‚Fidei depositum et divitiae novae'*"?

Dann hätte sich, bei wachen Sinnen, vielleicht schon die Frage geregt, wo denn der Ort dieser neuen geistlichen Reichtümer sei. Die Konzilsaussagen haben ihn neben dem „Depositum" sehr deutlich *im Herzen der Menschen,* der *Glaubenden* gesehen. Als erstes zitiert ja die „Konstitution über die göttliche Offenbarung" 1 Joh 1, 2: „Das Leben ist zum Vorschein gekommen, und wir haben gesehen und bezeugen und berichten euch vom unendlichen Leben, das beim Vater war und uns erschienen ist." Und der Konzilstext erläutert: „Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, *sich selbst* zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun . . .: daß die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur. In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott aus überströmender Liebe die Menschen wie Freunde an und verkehrt mit ihnen, um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen."

Wo anders wird solche Verheißung denn aufgenommen und erblüht die Antwort als im Herzen der Glaubenden! Sie könnten guterweise der erkannten, ja erfahrenen Wahrheit Ausdruck geben wie etwa Eugen Biser das einmal tut: „Immerfort empfange

ich mich von Dir, Du ewiger Gott, Du, mein Schöpfer, und Du, mein Heil; Du, meine Wahrheit, und Du, meine Freude!"

Wer also zum *„Fidei depositum"* auch den *„Divitiae novae"* sich öffnet, dem sagt Rahner: „Der Mensch ist das kreatürliche Ereignis der Selbstmitteilung Gottes . . ., er ist in einer Weise Gottes bedürftig, daß er nur durch dessen offenbarenden Zuspruch im Vollsinn des Ausdrucks ‚Mensch' sein kann."

Als zweite Aufgabe führe ich folgenden Text an: „Zuweilen hat ein mißverstandener Feminismus zur Beanspruchung des Rechtes auf Beteiligung am Leben der Kirche zu Formen geführt, die mit der hierarchischen, von Christus gewollten Struktur unvereinbar sind." (Rat des Generalsekretariates der Bischofssynode in „Das gottgeweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt" – Lineamenta zur Bischofssynode; herausgegeben am 9. November 1992)

Dieser Text führte natürlich zu Konflikten. Bei dessen Bearbeitung stellte sich zuerst die Frage nach *„der* von Christus gewollten, hierarchischen Struktur". Nach wenig sachkundigem Hin und Her half uns die „Kontextuelle Fundamentaltheologie" von Waldenfels. Aha! Korrekterweise ging der Rat der Synode von der heutigen Struktur aus, nur – er setzte sie absolut. Und doch sei die Diskrepanz zwischen dem Erscheinungsbild des Anfangs und der heutigen Ämterstruktur unübersehbar, schreibt Waldenfels und fährt fort: „Sie fällt noch stärker ins Gewicht, wenn die Unterschiede zwischen den verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften hinzugenommen werden." Angesichts dieser Situation stellt der Autor die Frage, ob die kirchlichen Ämter so seien, wie Christus sie gewollt habe. Dazu lasse sich aus historischer Sicht sagen: „Dem Geist Jesu . . . entspricht das kirchliche Amt, solange es nicht auf Macht und Wissen gründet, sondern als Dienst . . . begriffen und gelebt wird. Das ist in der Tat die einzige, aber auch die unaufgebbare und nie revidierbare Forderung, die vom Neuen Testament an jedes kirchliche Amt gestellt wird, soll es so bleiben, wie Jesus es gewollt hat. Andere Versuche, die kirchlichen Ämter in ihrer äußeren Gestalt und Organisation vom Neuen Testament abzuleiten, müssen scheitern, weil 1. die Vergangenheit nie einfach wiederholt werden kann, 2. das Neue Testament keine fertigen Ämter, sondern vielmehr rasch einander ablösende Modelle der Gemeindeleitung kennt und es 3. nicht gelingt, über die kirchenstiftende Absicht Jesu hinaus konkrete Formen des Amtes oder der Gemeindeleitung auf ihn selbst zurückzuführen."

Damit hatten wir die klare Antwort auf die „hierarchische, von Christus gewollte Struktur". Aber auch für den „mißverstandenen Feminismus", der sich an dieser Struktur beteiligen will, war klar: der Geist Jesu, solange er nicht auf Macht und Wissen gründet, sondern als Dienst begriffen und gelebt wird, ist wesentlich.

Und die Lösung? Es wäre schlicht zu tun, was überall dort im Leben gilt, wo man es mit der Vernunft zu tun haben will: mit denen sprechen, die eine Sache schon verwirklicht haben. Also die Freiheit der sich vom Frauenwunsch betroffen fühlenden Hierarchen, mit den Hierarchien der anderen Kirchen zu sprechen, welche die Mutation mit Frauen im Amt wagten, wenn auch nicht ohne Probleme, die auszutragen bleiben.

Dieses mein Verständnis von Wahrheit und von Amt dürfte der eigentliche Grund für die 1968 vom Bischof verfügte Exklaustrierung für zwei Jahre gewesen sein. Über diesen Konflikt bin ich aber inzwischen hinausgewachsen.

Predigt

Norbert Greinacher

Nacht und Tag

Weihnachtspredigt* zu Jes 8, 19–9, 6

Nacht und Tag gehören zum Leben des Menschen.

Die Nacht kann schrecklich sein, furchterregend, vereinsamend. Wie entsetzlich sind schlaflose Nächte! Manche von uns werden sich erinnern an Nächte ohne Elektrizität und ohne Heizung im Kriege in einem Luftschutzkeller.

* Die folgende Predigt wurde an Weihnachten 1992 im Alfred-Delp-Werk Freiburg gehalten.

Aber was wäre der Tag ohne die Ruhe der Nacht? Was wäre ein herrlicher Sonnentag ohne das Erholen im Dunkel der Nacht?

Und was wäre die Nacht ohne die Morgenröte, ohne das Erwachen des Lichtes am Morgen?

Die Erfahrungen der Menschen mit der Nacht

Gleich zu Beginn des Alten Testamentes lesen wir: „Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde. Die Erde war wüst und leer, Finsternis lag über der Urflut, und der Geist Gottes schwebte über den Wassern. Da sprach Gott: ‚Es werde Licht!' Und es ward Licht. Gott sah, daß das Licht gut war. Da trennte Gott Licht von Finsternis. Gott nannte das Licht Tag, die Finsternis aber Nacht. Es war Abend und Morgen: der erste Tag" (Gen 1, 1–5).

Auch das Volk Israel erlebte die Furchtbarkeit der Finsternis. Der Text aus dem Buch Jesaja (8, 19–9, 6) stammt aus der Zeit zwischen 730 und 700 vor Christus. Das Reich Assyrien war auf dem Weg zum Höhepunkt seiner Macht: Es war das damals mächtigste Reich im ganzen Orient. Grob gesprochen lag es auf dem Gebiete des heutigen Staates Irak. Das Israelische Reich war vom großsyrischen König unterworfen worden. Die Thronfolge des Königs David geriet in Gefahr, der Tempel war bedroht, das Volk Israel in entsetzlicher Not. In dieser Situation ruft Jesaja aus: „Nicht wird in Finsternis bleiben, was in Angst ist . . . Dem Volke, das in Finsternis wandelt, erscheint ein gewaltiges Licht."

Und heute? Manchmal könnte man verzweifeln darüber, daß die Nacht über den Tag zu obsiegen scheint. 53 Kriege wurden in diesem Jahre, 1992, geführt. Ein Teil der Grausamkeiten dieser Kriege wird uns jeden Tag aufs neue durch die Medien vermittelt.

Und wie recht hat doch Bert Brecht, wenn er schreibt: „Denn die einen sind im Dunkeln. Und die andern sind im Licht. Und man sieht die im Lichte. Die im Dunkeln sieht man nicht."

Heilige Nacht

Und da sprechen wir von der Heiligen Nacht? Zu Beginn des Johannes-Evangeliums, das bekanntlich keine Weihnachtsgeschichte kennt, heißt es: „Das Licht leuchtet in der Finsternis" (1, 5).

Und im Titus-Brief heißt es: „Erschienen ist die Gnade Gottes als Heil für alle Menschen" (2, 11).

Das Licht des menschenfreundlichen Gottes ist in der Nacht den Menschen erschienen. Jesus wurde geboren, als die Hirten die Nachtwache hielten. Gott ist Mensch geworden nicht in der Helligkeit der Sonne. Er ist erschienen in die Nacht des Menschen hinein: inmitten der Not und dem Leid und dem Elend. Gott wurde auch nicht geboren in einem Palast der Reichen, sondern unter denen, die im Dunkeln leben und die man nicht sieht.

Deshalb fällt es uns auch so schwer, an Gott und seine Menschwerdung zu glauben. Wenn er im Lichte geboren wäre, am Tage, so daß man ihn sehen könnte!

Nein, er ist in der Nacht geboren, im Dunkeln, im Verborgenen, als Kind armer Eltern, bei den Hirten.

Deshalb bedarf es unseres Mutes, unserer Kraft, daran zu glauben, daß das Licht in der Finsternis erschienen ist.

Wir sollen Licht bringen

Aber wenn wir an dieses Licht in der Finsternis glauben, an die Menschwerdung Gottes in die Nacht der Menschen hinein, dann sollten wir auch versuchen, Licht zu bringen, dann sollten wir Licht schaffen.

In einem Dokument der Theologinnen und Theologen der Befreiung, ausgearbeitet in Santo Domingo, parallel zu dem offiziellen Dokument der Vierten Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates (Oktober 1992), heißt es: „Der Gott des Lebens will, daß wir leben. Und das Leben verlangt Sorge um Gesundheit, Erziehung, Arbeit, würdige Löhne, um Wohnung und Möglichkeit, das soziale und politische Leben mitzugestalten."

Dort wo Menschen dies tun, wo wir dies versuchen, wird die Finsternis wenigstens partiell überwunden.

Unsere Hoffnung

Der Mensch ist das einzige Lebewesen, das sich – zur Vergangenheit gewandt – erinnern kann. Er ist aber auch das einzige Lebewesen, das – zur Zukunft gewandt – hoffen kann. Wir dürfen hoffen, daß wir an das

Licht in der Finsternis nicht nur glauben müssen, sondern es wirklich einmal sehen würden. In der „Geheimen Offenbarung" heißt es: „Der Engel zeigte mir einen Strom, das Wasser des Lebens, klar wie Kristall; er geht vom Thron Gottes und des Lammes aus. Zwischen der Straße der Stadt und dem Strom, hüben und drüben, stehen Bäume des Lebens. Zwölf Mal tragen sie Früchte, jeden Monat ein Mal; und die Blätter der Bäume dienen zur Heilung der Völker. Es wird nichts mehr geben, was der Fluch Gottes trifft. Der Thron Gottes und des Lammes wird in der Stadt stehen, und seine Knechte werden ihm dienen. Sie werden sein Angesicht schauen, und sein Name ist auf ihrer Stirn geschrieben. Es wird keine Nacht mehr geben, und sie brauchen weder das Licht einer Lampe noch das Licht der Sonne. Denn der Herr, ihr Gott, wird über ihnen leuchten, und sie werden herrschen in alle Ewigkeit" (22, 1–5).

Bücher

Wahrheit und Wahrhaftigkeit

Klaus Demmer, Die Wahrheit leben. Theorie des Handelns, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 227 Seiten.

Klaus Demmer, ein an der Gregoriana in Rom lehrender Moraltheologe, legt in diesem Buch einem weiteren Publikumskreis seine wichtigsten Perspektiven für eine erneuerte theologische Ethik vor. In gut verständlicher Sprache werden grundlagentheoretische Probleme, die in den letzten Jahrzehnten die Moraltheologie massiv beschäftigt haben, mit Fragen um den Aufbau und die Schwierigkeiten einer christlichen Lebensentscheidung verbunden. Demmer versucht dabei, sein Anliegen, nämlich die Moraltheologie aus einer Fixierung auf normethische Kasuistik wieder ein Stück weit herauszuführen, gleichsam in concreto einzulösen. Das Buch kreist daher um die Frage, wie der Mensch von heute sein Leben inmitten gesellschaftlicher Zerrissenheit in einer authentischen Grundentscheidung fundieren kann. Die im Untertitel genannte „Theorie des Handelns" bezieht sich folglich nicht auf eine Analyse einzelner Akte, sondern auf das Verhältnis von Lebens- und Einzelentscheidung, die mit den Ansprüchen, die sich aus der Pflicht zur Wahrheit und Wahrhaftigkeit ergeben, konfrontiert werden. Nach Ausführungen zu moraltheologischen Denkformen, zum Verständnis von Person und Persönlichkeit und einer Klärung der verschiedenen Bedeutungen von „Wahrheit" kommt Demmer schließlich zum inhaltlichen Schwerpunkt dieser Arbeit, zur Tugend der Wahrhaftigkeit als konstitutiver Voraussetzung einer sittlichen Persönlichkeit. Hier löst der Autor ein Stück weit auch sein eigenes Selbstverständnis als Moraltheologe im Sinne eines kirchlichen Existenzdenkers ein. Aus dem eigenen und überlieferten Schatz an Lebenserfahrungen werden so Elemente und Kriterien einer gegenüber sich selbst und anderen wahrhaftigen Existenzform erläutert, die durch eine kleine Typologie der Unwahrhaftigkeit ergänzt wird. Den Abschluß bildet wieder ein systematisches Kapitel zur Metaphysik der sittlichen Handlung. K. Demmer ermöglicht damit auch interessierten Laien einen Zugang zum aktuellen Diskussionsstand einiger zentraler Fragen heutiger Moraltheologie. *Hans Schelkshorn, Wien*

Kirche und christliches Leben

Medard Kehl, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Echter Verlag, Würzburg 1992, 472 Seiten.

Josef Meyer zu Schlochtern, Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1992, 416 Seiten.

Siegfried Wiedenhofer, Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1992, 384 Seiten.

Daß in einem Jahr drei umfassende Untersuchungen zur katholischen Ekklesiologie vorgelegt werden, ist ungewöhnlich – nicht zuletzt, weil seit Jahren zu diesem Thema eher „Funkstille" zu verzeichnen war. Alle drei Bücher sind bemerkenswert und hätten jeweils eine umfassendere Würdigung verdient, als es hier möglich ist. Daß die praktische Theologie ein besonderes Interesse daran hat, was in der dogmatischen Nachbar-

disziplin heute zur Kirche gesagt wird, ist naheliegend; auf diese Perspektive seien darum die folgenden Bemerkungen konzentriert.

Bei zwei Büchern (Kehl und Wiedenhofer) handelt es sich um ausgesprochene Lehrbücher, d. h. also um jeweils einen umfassenden dogmatischen Traktat über die Kirche. Beide sprechen dezidiert von einer „katholischen" Ekklesiologie. Dieses bedeutet jedoch – wie sie in ihrem jeweiligen argumentativen Durchgang zeigen – keine apologetische Ein- und antiökumenische Abgrenzung. Vielmehr geht es um eine umfassende Bestimmung und Entfaltung dessen, was Kirche ist, um dann jeweils (kritisch) zu fragen, wie diese in der Realität der katholischen Kirche zur Erscheinung kommt. Daß es diese real existierende Kirche ist, die es vielen Zeitgenossen schwer macht, hier noch das gelebte Evangelium zu entdecken, ist beiden Autoren keine unbekannte Erfahrung. Kehl systematisiert nach einer einleitenden Darstellung seines (ignatianischen) Vorverständnisses (sentire in ecclesia) seine Ekklesiologie in vier Teile: 1. Das erneuerte Kirchenverständnis des 2. Vatikanischen Konzils, das zuerst theologisch dargelegt und dann nochmals mit Hilfe einer sozialphilosophischen Analogie (Communio durch Kommunikation) vertieft wird. 2. Die Wahrnehmung des empirischen Phänomens der Kirche, wobei das eine Mal Bestimmungen im Horizont der „Moderne" vorgenommen werden, das andere Mal die (epochale) Wende zur Weltkirche hin erörtert wird. 3. Die geschichtliche Vergewisserung geht auf die biblischen Fundamente zurück und verfolgt ihre Wirkungsgeschichte bis heute. 4. Eine systematische Aktualisierung wird abschließend anhand aktueller und strittiger Fragen zu den einzelnen „Notae ecclesiae" (Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität) zur Diskussion gestellt.

Wiedenhofer nimmt seinen Ausgangspunkt bei den verschiedenen Schwierigkeiten und Chancen, mit denen die Kirche gegenwärtig konfrontiert ist – inmitten der modernen Gesellschaft (Individualisierung versus Institutionalisierung), inmitten der Vielzahl der Konfessionen und Religionen (Ansätze zu einem neuen – dialogischen – Verhältnis zu den anderen Konfessionen und Religionen, vorab dem Judentum), inmitten der Probleme ihrer eigenen Geschichte (Charisma versus Institution, Pluralismus versus Zentralismus, Patriarchalismus). Damit ergeben sich Fragestellungen, die die weiteren Teile durchziehen, wobei zunächst „Kirche in ihrem Ursprung" (2. Kap.) zu bestimmen versucht wird. Natürlich geschieht dies auf neutestamentlicher Grundlage; aber auch das Verhältnis von Israel und Kirche wird ebenso berücksichtigt, wie auf die Bedeutung von religiösen Gemeinschaftserfahrungen überhaupt zurückgegriffen wird. Im 3. Kapitel wird überblicksartig rekonstruiert, wie durch den Wandel der geschichtlichen Rahmenbedingungen hindurch sich das kirchliche Selbstverständnis von den Anfängen bis heute entwickelt hat. „Was ist das – die ‚Kirche'?" lautet die Frage des umfangreichsten, 4. Kapitels, die im einzelnen in vier Schritten erörtert wird: grundlegende Unterscheidungen; Grundvollzüge der Kirche; Grundeigenschaften der Kirche; Grundgestalten der Kirche.

Die knappen Inhaltsangaben zeigen, daß sich beide Ekklesiologien – wenn auch von unterschiedlichen Ansätzen her – auf zeitgenössischem Niveau bewegen; sie nehmen die sich für die Kirche der Gegenwart neu stellenden Herausforderungen bewußt auf und versuchen, theologisch verantwortbare Lösungen zu finden bzw. vorliegende Lösungswege entsprechend zu würdigen. Beide Bücher zeichnen ein großartiges und verheißungsvolles Prospekt von dem, was die Kirche sein könnte, wenn . . . ja wenn sie nur konsequent und mutig genug ihre Mission in der heutigen Welt wahrnähme und sich nicht ängstlich an Relikten der vergangenen Zeit anklammern würde. Dazu sind jedoch Reformen vonnöten, Reformen, die auch die Autoren deutlich anmahnen, z. B. angefangen von einer stärkeren Berücksichtigung des synodalen Elements in den kirchlichen Entscheidungsfindungsprozessen bis hin zur Ermöglichung der Ordination von Frauen. Doch nicht nur in diesen Punkten gibt es unmittelbare Berührungen zur praktischen Theologie. Auch ihre methodologischen Reflexionen darüber, wie die Kirche ihre Relevanz im heutigen Kontext (bzw. in den heutigen Kontexten) gewinnen und wahrnehmen kann, ohne ihre Identität preiszugeben, sind für die praktische Theologie wichtig und hilfreich. Hinzu kommt, daß beide

Bücher in ihre Reflexionen nichttheologische Perspektiven und Einsichten (etwa aus der Sozialphilosophie oder den Religionswissenschaften) aufnehmen und damit auf eine Vermittlung über den binnenkirchlichen Raum hinaus bemüht sind.

Die Studie von L. Meyer zu Schlochtern ist einer – wenn auch zentralen – Frage der nachkonziliaren Ekklesiologie gewidmet und versucht, diese im Durchgang durch neuere theologische Antwortversuche aufzuarbeiten: Was ist gemeint, wenn von der Kirche als „Sakrament" die Rede ist? Daß in der Interpretation dessen sehr wohl unterschiedliche Positionen eingenommen werden, zeigen etwa die ekklesiologischen Studien von Boff, Semmelroth, Ratzinger oder Rahner zu dieser Frage. Als Hauptproblem stellt sich dabei nach Ansicht des Verfassers die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Handeln. In dem weiteren Argumentationsgang ist er darum bemüht, wieder in der Auseinandersetzung mit vorliegenden ekklesiologischen Entwürfen eine Zuordnung von Sakramentenverständnis und Handlungsbegriff zu gewinnen, die es schließlich erlaubt, „die Kirche als Lebensgestalt sakramentalen Handelns" zu begreifen und zu konzipieren. Mit ihrer Grundlegung eines sakramentalen Handlungsverständnisses ist diese Studie für die praktische Theologie sehr aufschlußreich, auch wenn man manchen ihrer Einzelinterpretationen theologischer Ansätze nicht unbedingt folgen möchte. Doch bleibt diese abstrakt und wäre mit Blick auf die kirchliche Realität noch zu präzisieren und zu konkretisieren. Einschränkend kommt hinzu, daß diese Studie sich rein im innertheologischen Raum bewegt und sich über ihre eigene Kontextualität keine hinreichende Rechenschaft ablegt. *Norbert Mette, Paderborn*

Klaus Großmann – Annebelle Pithan (Hg.), Schritte der Hoffnung gehen. Ökumenisches Lernen zwischen Basisgruppen und Kirchengemeinden, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1992, 172 Seiten.

Das Stichwort „ökumenisches Lernen" spielt in der gemeindepädagogischen Diskussion der evangelischen Kirche seit einiger Zeit eine wichtige Rolle. Gemeint ist damit eine Öffnung der Kirchengemeinden über sich selbst hinaus in zweifacher Hinsicht: zum einen mit Blick auf die anderskonfessionellen Nachbargemeinden vor Ort, zum anderen mit Blick auf die weltweiten Herausforderungen, mit denen momentan die gesamte Menschheit konfrontiert ist und auf die Christen im konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung eine Antwort zu geben bemüht sind. Beide Dimensionen sind natürlich eng miteinander verbunden. Nun ist es allerdings eine Erfahrung innerhalb dieses konziliaren Prozesses, daß gerade Kirchengemeinden sich mit dem ökumenischen Lernen schwer tun. Wie sind sie auf den Weg zu bringen?

Einen wichtigen Beitrag dazu leisten Initiativ- und Basisgruppen, in denen auf gemeindlicher oder übergemeindlicher Ebene Christen und Christinnen sich zusammenfinden, um sich für ein konkretes Projekt zu engagieren: Bewußtseinsbildung und Aktionen etwa in der Friedensarbeit, im Bemühen um mehr Gerechtigkeit nah und fern, in der gemeinsamen Wahrnehmung der Schöpfungsverantwortung. Diese Gruppen sind wesentliche Träger des ökumenischen Lernens in den Kirchen. Gleichwohl müssen viele von ihnen die Erfahrung machen, daß sie in den Ortsgemeinden mit ihrem Tun Konflikte auslösen und vielfach an den Rand gedrängt werden. Das ist verständlich; stellen sie doch das in vielen Kirchengemeinden vorherrschende provinzielle Bewußtsein nachhaltig in Frage. Wie ist mit solchen Konflikten umzugehen?

Hierzu sind im vorliegenden Sammelband interessante Erfahrungsberichte von Basisgruppen im Verhältnis zu den jeweiligen örtlichen Kirchengemeinden zusammengestellt. Über die Lernwege solcher Gruppen wird erzählt und darüber, welche Konflikte sich dabei eingestellt haben und wie man damit umgegangen ist. Verständigungsmöglichkeiten werden aufgezeigt sowie Perspektiven für den weiteren Weg des ökumenischen Lernens. Was der Titel programmatisch ankündigt, löst dieses Buch in der Tat ein: Es lädt Christen und Christinnen ein und regt an, gemeinsam in Gruppen und Gemeinden konkrete Schritte der Hoffnung zu gehen. *Norbert Mette, Paderborn*

Christophe Wargny, Die Welt schreit auf, die Kirche flüstert. Jacques Gaillot, ein Bischof

fordert heraus, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1993, 189 Seiten.

„Ein freier Mann" ist das Schlußkapitel dieses Buches überschrieben. Gemeint ist damit der, von dessen bisherigem Lebensweg in den vorhergehenden Kapiteln erzählt worden ist: Jacques Gaillot, Bischof der Diözese Evreux in der französischen Normandie. Der Autor, ein bekannter Sozialkritiker und Historiker, läßt an seiner generellen Skepsis gegenüber der Kirche keinen Hehl. Aber dieser Bischof hat es ihm angetan. Er verkörpert für ihn so etwas wie die ursprüngliche Kraft des Evangeliums in der heutigen Zeit: aufgeschlossen, grenzüberschreitend, allen Menschen zugetan, besonders den – aus welchen Gründen auch immer – marginalisierten, kurz: prophetisch. Wie ist dieser Mann dazu gekommen? Diese Frage interessiert den Autor. Nachgegangen ist er ihr in zahlreichen persönlichen Begegnungen mit dem Bischof und in intensiver Beschäftigung mit seinen Schriften. Auf diese Weise hat er ein brillantes und packend zu lesendes Porträt zustandegebracht.

Es ist eine eigenartige Spannung: Von vielen „draußen" oder „am Rande" wird dieser Bischof verstanden, wird seine Stimme gehört; in den eigenen Reihen – seien es die klerikalen Kollegen, seien es die dem bürgerlichen Milieu zugetanen Christen – hat er es schwer, würde er am liebsten zum Schweigen gebracht. Von seinem Werdegang her war er eher auf ein kirchenkonformes Denken und Handeln hin ausgerichtet, ein „Mann des Apparats" – bis ihm schließlich, schon Bischof geworden, der Nonkonformismus des Evangeliums aufging und er ihn seitdem mutig bezeugt. Es ist eine Hoffnung, daß es solche Charismatiker und Propheten noch in der Kirche gibt. Nur – warum bleiben sie immer wieder bloße Einzelgänger?

Norbert Mette, Paderborn

Rolf Eschenbach – Christian Horak – Alexander Weger (Hg.), Die Zukunft der Evangelischen Kirche in Wien. Ein Managementkonzept für eine Non-Profit-Organisation, Evangelischer Presseverband in Österreich, Wien o. J. (1993), 370 Seiten.

Ist eine Übertragung und Anwendung von Managementkonzepten auf den bzw. im Bereich von Kirche überhaupt möglich? Die Evangelische Kirche A. B. in Wien befaßt sich seit einiger Zeit in einem von ihr eingerichteten Arbeitskreis mit der Frage, welchen Entwicklungen und Herausforderungen sich die Kirche auf Zukunft hin zu stellen hat und wie sie damit umgehen soll bzw. kann. Im Rahmen dieser Überlegungen entstand die Idee, die Kirche als spezielle Dienstleistungsorganisation auf ihre Stärken und Schwächen aus betriebswirtschaftlicher Sicht untersuchen zu lassen. Realisiert wurde diese Idee im Rahmen eines Projektseminars des Instituts für Unternehmensführung der Wirtschaftsuniversität Wien, das in enger Kooperation mit der Superintendentur der Evangelischen Kirche Wien (A. B.) und einigen ausgewählten Gemeinden durchgeführt wurde. Dieses Buch legt die Ergebnisse dieses Seminars vor.

Es setzt ein mit einer detaillierten Ist-Zustandserhebung in den verschiedenen relevanten Bereichen der Kirche: Organisation, Führung und Personal; Ziele und Leistungen; Finanzierung und Rechnungswesen; allgemeines Umfeld; Zielgruppen und Wettbewerb. Mit Blick auf sich abzeichnende Trends werden dann zwei mögliche Szenarien skizziert, wobei die beiden Charakterisierungen „Eitel Wonne" und „Rauhe Zeiten" bereits etwas von der jeweiligen Ausrichtung verraten. Diese Szenarien sind Grundlage, um daraufhin strategische Erfolgspositionen zu entwickeln und Maßnahmen für die Umsetzung des Konzepts auszuarbeiten. Insgesamt handelt es sich also um ein strategisches Managementkonzept, das für die Bedingungen von Non-Profit-Organisationen ausgearbeitet worden ist und in diesem Falle die besonderen Charakteristika einer Religionsgemeinschaft zu berücksichtigen bemüht ist. Ausdrücklich betont wird, daß die Kirche als geistliche Größe und die damit verbundenen theologischen Aspekte außer Betracht geblieben sind.

Als betriebswirtschaftlicher Laie vermag ich die Stimmigkeit dieser Untersuchung gemäß den Verfahren von Management-Konzepten nicht zu beurteilen. Insgesamt erschienen mir jedoch Aufbau und Durchführung schlüssig zu sein. Aus theologischer Perspektive kann nicht abgestritten werden, daß die Kirche eine Organisation mit vielen haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern ist, die auf diese Weise

andere Menschen mit ihren Diensten und Angeboten erreichen möchte. Und hier sind alle Verfahren, die der Kirche dazu verhelfen, ihre Ressourcen möglichst optimal zu nutzen und vorhandene Schwächen zu erkennen und abzubauen, durchaus sinnvoll. Daß in diesem Bereich Managementkonzepte in der Tat hilfreich sein können, macht diese Untersuchung deutlich; vor allem tragen sie zu größerer Transparenz bei Planungen und Entscheidungen bei und geben für das Vorgehen rationalere Kriterien an die Hand, als sie landläufig angewendet werden. Die entscheidende Frage lautet allerdings, auf welches Ziel hin was effizienter oder optimal gestaltet werden soll. Dafür sind Vorentscheidungen zu treffen, die Managementkonzepte nicht abnehmen können. Ihre eigene „Logik" läuft darauf hinaus, die Kirche unter der Maxime eines „Dienstleistungsbetriebs" wahrzunehmen und zu verbessern, wie es in dieser Untersuchung der Fall ist. Auffällig ist, daß dann leicht die Frage in den Vordergrund tritt, wie die Kirche sich in der heutigen Gesellschaft besser „verkaufen" kann. Bereiche, wo nichts zu „verkaufen" ist – wie etwa im diakonischen Sektor, insbesondere dort, wo es sich wirklich nicht (mehr) „lohnt", (noch) etwas zu tun –, bleiben dann aus naheliegenden Gründen ausgeklammert. *Norbert Mette, Paderborn*

Michael v. Brück – Jürgen Werbick (Hrsg.), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 208 Seiten.

Schon im Blick auf unsere eigene, auch in religiöser Hinsicht pluralistische Gesellschaft, mehr noch aber im Blick auf eine auch von religiösen Gegensätzen zerrissene Welt, in der gleichwohl gerade die Religionen an ihre Verantwortung für friedlichere Lösungen der Konflikte zwischen den Völkern erinnert werden, kann die praktische Theologie sich von der Auseinandersetzung um die Stellung des Christentums zu anderen Religionen nicht dispensieren. Die Stellungnahme zu dieser Debatte hat Konsequenzen für Theorie und Praxis der Kirche. Wie steht es in der pluralistischen Spätmoderne mit der Absolutheit oder auch nur dem Wahrheitsanspruch des Christentums? Welche Vorstellungen vom Menschen und seiner Erfüllung, von Geschichte und Heil stehen mit den verschiedenen Religionen zur Entscheidung an? Wie sind die theologischen Argumentationen zu beurteilen, die die Weltreligionen in einer Theologie des je größeren und unfaßbar geheimnisvollen Gottes zu vereinen und dieser theozentrischen Einheit das Ärgernis der christologischen Differenz unterzuordnen suchen?
Das vorliegende Buch bietet anhand der Entwürfe von John Hick, P. Knitter und R. Panikkar eine gründliche und problembewußte Erörterung der pluralistischen Religionstheologien (J. Werbick), einen Vergleich des christlichen Erlösungsbegriffs mit den Heilsverständnissen von Hinduismus und Buddhismus (Michael v. Brück) sowie des Islam (H. Zirker) und die Sichtung von Ansätzen zur „Deabsolutierung der Christologie" (R. Bernhardt). Die achtseitige Auswahlbibliographie erschließt neben der deutschsprachigen vor allem die vom deutschen Sprachraum aus nur schwer überblickbare englischsprachige Literatur. Ein nicht nur aktueller, sondern auch für die eigene Orientierung wie für Seminarplanungen überaus hilfreicher, das theologische Urteilsvermögen schärfender Band.

Maureen Junker-Kenny, Tübingen–Dublin

Ein Hilfsmittel für mündige Christen

Hans Rotter – Günter Virt (Hrsg.), Neues Lexikon der christlichen Moral, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1990, 896 Seiten.

In der Tradition des von Karl Hörmann 1969 verfaßten bzw. 1976 neu herausgegebenen „Lexikons der christlichen Moral" repräsentiert o. g. Werk von 53 Autoren und drei Autorinnen aus dem deutschsprachigen Raum eine um überzeugende Argumentation und die Vermittlung verschiedener Standpunkte bemühte, solide arbeitende Moraltheologie, die sich ihrem durch das Zweite Vatikanum geprägten Selbstverständnis gemäß immer wieder neuen Zeitfragen und der interdisziplinären wissenschaftlichen Diskussion zu stellen hat. Dementsprechend bietet das Lexikon neben informativen Artikeln zu den traditionellen Stichworten kompetente Beiträge zu Menschenrechten, Umweltethik, Tierversuchen, Technikethik, Wissen-

schaftsethik, Gentechnik, In-Vitro-Fertilisation (etwas unglücklich eingedeutscht als „Befruchtungshilfe"), AIDS und Wirtschaftsethik etc. In den Artikeln wurde, soweit möglich, jeweils der biblische Befund, die kirchliche Lehrtradition und eine systematische Diskussion des Themas geboten. Freilich können 176 Stichworte von „Abtreibung" bis „Zorn" nicht alle Informationsbedürfnisse abdecken, die interessierte LeserInnen an ein solches, trotz seines großen Umfanges noch handliches Lexikon herantragen. Manche Stichworte sucht man vergebens bzw. muß einige Überlegungen anstellen, um herauszufinden, wo eventuell Ausführungen zum vermißten Stichwort stehen könnten, weil ein entsprechendes Verweisregister fehlt. Die inzwischen so zentral gewordene „Option für die Armen" wird nicht im Artikel „Armut", sondern unter „Wirtschaftsethik" abgehandelt. Die knappen Andeutungen zum Problemfeld Rassismus/Ausländerhaß/Fremdenfeindlichkeit unter „Migration" und „Diskriminierung" bleiben ungenügend. Daß dem „Antisemitismus" nur eine vierzeilige Begriffserklärung im Stile eines Fremdwörterlexikons gewidmet wurde, ist peinlich. Das Stichwort „Onanie" wurde im Alphabet falsch eingeordnet (nach „Organtransplantation"), und der zugehörige vierzeilige Abschnitt bringt nur eine Begriffsbestimmung und Verweise auf andere Artikel, in denen dann aber zum Thema Masturbation nichts zu finden ist. Dafür wird sie im Zusammenhang mit der „Befruchtungshilfe" kurz angesprochen. Ein herausragend guter Artikel zum Sexismus in Gesellschaft und Kirche von Herlinde Pissarek-Hudelist findet sich unter dem Stichwort „Frauenfrage". Dabei wird deutlich, daß es sich bei diesem Problemfeld durchaus auch wesentlich um eine „Männerfrage" handelt, die aber dann unter dem Stichwort „Mann" so abgehandelt wird, als wäre jener als „halbierter Mann" in erster Linie Opfer denn Nutznießer des Patriarchats. Zu Verkürzungen kommt es auch im Artikel zu dem besonders anspruchsvollen Stichwort „Gesellschaft".

Ausgesprochen positiv muß gewertet werden, daß selbst in den Fällen, in denen Konflikte mit dem Lehramt (das Alfons Riedel zwischen „Leben" und „Leib" in einen gesamtkirchlichen „kommunikativen Prozeß" eingebunden sieht – 426) vorprogrammiert scheinen, in der Regel auch die Argumente alternativer Positionen dargestellt werden. Die Autoren selbst beziehen dabei jedoch nur sehr vorsichtig Position. Eine Kostprobe aus dem Text von Bernhard Fraling zum Zölibat: „Es fragt sich auch, ob bei hochgradigem Mangel an Priesterberufen, der dazu führt, daß in vielen Gemeinden die Feier der Eucharistie nicht mehr sichergestellt ist, an eine Weihe bewährter verheirateter Männer gedacht werden kann." (144)

Trotz solcher häufig anzutreffenden, aber verständlicherweise vorsichtigen Formulierungen, trotz mancher Schwächen in der Konzeption der Nomenklatur und einiger Unzulänglichkeiten im Detail handelt es sich jedoch um ein wertvolles Hilfsmittel für mündige Christinnen und Christen, die durch ein solches Lexikon keineswegs ihrer Mündigkeit beraubt, sondern in ihrer Fähigkeit gestützt werden, zwischen den Herausforderungen der modernen Welt und der kirchlichen Tradition einen eigenen, ihrem Gewissen entsprechenden Standpunkt zu suchen und zu finden.

Gerhard Kruip, Würzburg

Büchereinlauf

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

Bahr Hans-Eckehard, Der verlorene Sohn oder die Ungerechtigkeit der Liebe. Das Gleichnis Jesu heute, Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1993, 158 Seiten, DM 26,80.

Bouyer Louis, Liturgie und Architektur, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg/Br. 1993, 120 Seiten, DM 27,–.

Erharter Helmut – Rauter Horst Michael (Hrsg. im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstituts), Wie heute von Gott reden? Österreichische Pastoraltagung 28. bis 30. Dezember 1992, Verlag Herder, Wien 1993, 92 Seiten, S 140,–, DM 19,80, sFr 20,80.

Fontes Christiani, Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, hrsg. von *Norbert Brox – Wilhelm Geerlings – Gisbert Greshake – Rainer Ilgner – Rudolf Schieffer,* Band 11/1 und 2: Consuetudines Canonicorum Regularium Rodenses. Die Lebensordnung des Regularkanonikerstiftes Klosterrath, Erster und zweiter Teilband, Text erstellt von Stefan Weinfurter, übersetzt und eingeleitet von Helmut Deutz, lateinisch/deutsch,

Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York 1993, zus. 570 Seiten, DM 42,– + 28,–.

Hassan Steven, Ausbruch aus dem Bann der Sekten. Psychologische Beratung für Betroffene und Angehörige. Aus dem Englischen von Stefanie von Kalckreuth, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek b. Hamburg 1993, 342 Seiten, DM 19,90.

Hillman Eugene, Toward an African Christianity. Inculturation Applied, Paulist Press, New York and Mahwah 1993, 101 Seiten.

Hofer Alfred, Wer Ohren hat zum Hören, der höre! Von der Kunst des Zuhörens, Eigenverlag, Ulrichsberg 1993, 76 Seiten, S 70,–.

Koenen Ludwig – Römer Cornelia (Hrsg.), Mani. Auf der Spur einer verschollenen Religion, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 106 Seiten, DM 32,–.

Kraus Bernhard – Wittrahm Andreas, Meine Hoffnung von Jugend auf. Werkbuch Seniorengottesdienste, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 142 Seiten, DM 22,80.

Kuppig Kerstin, Basteln Religion. Werkstattbuch für Kindergarten, Schule, Gemeindekatechese, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 160 Seiten, DM 26,–.

Marti Kurt, Schöpfungsglaube. Die Ökologie Gottes, Herderbücherei 1795, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1993, 100 Seiten, DM 10,80.

Oost Katharina, Du hast meine Wärme gespürt. Eine Mutter wird Nonne. Brief an ihre Tochter, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 64 Seiten, DM 18,80.

Ratzinger Joseph Cardinal, Wissen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg/Br. 1993, 116 Seiten, DM 27,–

Romero Oscar A., In meiner Bedrängnis. Tagebuch eines Märtyrerbischofs 1978–1980, hrsg. von *Emil L. Stehle,* Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 338 Seiten, DM 39,80.

Seeger Hans-Karl, Der Sinn unserer Sinne. Tore zur Wirklichkeit, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1992, 133 Seiten, DM 22,–.

Sölle Dorothee, Leiden, Spektrum Band 4215, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 224 Seiten, DM 17,80.

Ziebertz Hans-Georg, Sexualpädagogik in gesellschaftlichem Kontext. Studien zur Konzeptentwicklung katholischer Sexualerziehung, J. H. Kok Publishing House, Kampen/NL – Deutscher Studien Verlag, Weinheim 1993, 352 Seiten, DM 64,– S 499,– sFr 63,80.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

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

Jörg Splett ist Professor für Philosophische Anthropologie und Religionsphilosophie an der Hochschule St. Georgen in Frankfurt/Main.

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.

Jürgen Werbick ist Professor für Katholische Theologie an der Universität – Gesamthochschule – Siegen.

Hanna-Renate Laurien, Dr. phil., ist Präsidentin des Abgeordnetenhauses von Berlin. Sie gehört dem Zentralkomitee der Deutschen Katholiken an.

Oto Mádr war Professor für Moraltheologie, später Pfarrer und lebt seit seiner Pensionierung in Prag; Herausgeber der Teologicke texty (bis 1989 als Samizdat-Zeitschrift).

Otto Kromer, Sozialpädagoge, ist Fachreferent für Kinderpastoral der Katholischen Jungschar Österreichs.

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

Heinrich Fries ist emeritierter Professor für Fundamentaltheologie im Fachbereich Katholische Theologie der Universität München.

Alexander Groß war von 1969 bis 1992 Leiter der Jugendakademie Walberberg bei Bonn.

Světluše Košíčková ist Pastorin der Hussitischen Kirche in Prostějov/Tschechien.

Miloš Košíček ist Versicherungsangestellter, Direktor eines Altersheimes und katholischer Pfarrverwalter.

Anneliese Lissner, Dr. phil., war bis 1990 Generalsekretärin der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands und Mitglied des Beirats der deutschsprachigen Pastoraltheologen.

Thomas Nyíri ist emeritierter Professor für christliche Philosophie und theologische Anthropologie an der Theologischen Akademie in Budapest; Gründer des theologischen Fernkurses für Laien an dieser Akademie und viele Jahre dessen Direktor.

Agatha Steiert OP ist Missionsdominikanerin im Kloster Schlehdorf/Deutschland. Sie war von 1942–1963 Novizenmeisterin im Kloster St. Katharina in Wil/Schweiz.

Norbert Greinacher ist Professor für Praktische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.