

N12<518373337 021

N12<506316960 021



UB Tübingen



n25-130 (4)

Lincoln

Diakonia

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche

Seelsorge ist Beziehung

25

Bernhard Honsel

1994

Was fördert und was erschwert Seelsorge als Beziehung?

Dieter Funke

01.01.94

Beziehungsfähigkeit und ihre Störungen. Beziehung lernen als Reifungsprozeß

Peter F. Schmid

Begegnung ist Verkündigung. Paradigmenwechsel in der Seelsorge

Brigitte Kahl

Der Fremde und die Frau am Brunnen (Joh 4). Menschliche Begegnung als Gotteserfahrung

Hermann Steinkamp

Beziehung und Zeit. Dauer als Norm und Einflußfaktor in Beziehungen

Werner Tzschetzsch

Erziehungshandeln ist Beziehungshandeln. Überlegungen zum Beziehungslernen im Religionsunterricht

Alois Brem

76
1994

Gemeinde als Lernort der Beziehung

(früher Diakonia/Der Seelsorger)

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche

Fünfundzwanzigster Jahrgang Januar 1994 Heft 1

Medieninhaber und Herausgeber für Österreich: Verlag Herder, Wien; für Deutschland: Matthias-Grünwald-Verlag, 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 Bühner, Marita Estor, Franz Georg Friemel, Maria Kassel, Ferdinand Kerstiens, Hans Schilling, Ferenc Tomka, Erika Weinzierl, Paul Weiß, Rolf Zerfab

INHALT

Schwerpunkt: Seelsorge ist Beziehung

Leitartikel

Bernhard Honsel, Was fördert und was erschwert Seelsorge als Beziehung? 1

Artikel

Dieter Funke, Beziehungsfähigkeit und ihre Störungen. Beziehung lernen als Reifungsprozeß 6

Peter F. Schmid, Begegnung ist Verkündigung. Paradigmenwechsel in der Seelsorge 15

Brigitte Kahl, Der Fremde und die Frau am Brunnen (Joh 4). Menschliche Begegnung als Gotteserfahrung 31

Hermann Steinkamp, Beziehung und Zeit. Dauer als Norm und Einflußfaktor in Beziehungen 37

Werner Tzscheetzsch, Erziehungshandeln ist Beziehungshandeln. Überlegungen zum Beziehungslernen im Religionsunterricht 46

Praxis

Alois Brem, Gemeinde als Lernort der Beziehung 50

Josef Schulte, Seelsorge und Beziehung der Seelsorger zueinander. Franziskaner in der Gemeindeseelsorge in Berlin 54

Ferdinand Kerstiens, Beichte als befreiendes Gespräch. Zur heutigen Situation 58

Erklärung des Symposiums „Die Rezeption der Communion-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils“. Kleine Christliche Gemeinschaften in Ostafrika 62

Predigt

Bernhard Honsel, Predigt zum 40jährigen Priesterjubiläum (Evangelium: Lk 1,39-56) 65

Bücher

mit Werken von W. Müller, Ch. Bäumler, K. Eickhoff, A. Heller – Th. Weber – O. Wiebel-Fanderl (Hrsg.), S. Demel, M. Kuhn – J. G. Hahn – H. Hoekstra (Hrsg.) 67

Büchereinlauf, Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter 71

Anschrift der Redaktion: Stephansplatz 3, A-1010 Wien, Tel. 51 5 52/751 DW. DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

Jahresabonnement S 660,-, DM 92,40, sFr 91,80; Studentenabonnement S 530,-, DM 75,-, sFr 74,80; Einzelheft S 120,- DM 16,60, sFr 16,60; Probeabonnement zwei Hefte kostenlos; DM- und S-Preise einschließlich MWSt., alle Preise zuzügl. Porto; Bestellungen aus Bayern, Baden-Württemberg und den Diözesen Trier und Speyer beim Verlag Herder, D-79104 Freiburg, Hermann-Herder-Straße 4, für das übrige Bundesgebiet beim Matthias-Grünwald-Verlag GmbH, D-55130 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-1011 Wien, Postfach 248, für die Schweiz im Auftrag des Matthias-Grünwald-Verlages bei Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 2. Wenn bis 15. November keine Abbestellung erfolgt, verlängert sich das Abonnement jeweils um ein weiteres Jahr. Satz: Atelier Vogel, 2100 Korneuburg, Donaustraße 2, Druck: M. Theiss, 9400 Wolfsberg, Michaelerstraße 2.

Bitte beachten Sie die Beilage des Grünwald-Verlages, Mainz.

25. Jahrgang Diakonia 1994

AUTORENVERZEICHNIS

<i>Allendorf Marianne</i> , Partnerschaft einer Gemeinde in Europa mit einer Gemeinde in Lateinamerika. Bericht über verändertes Selbstverständnis und Leben in drei deutschen Gemeinden	4/272	<i>Jäkke Andrea – Rogger Franz</i> , Arbeit und Menschenwürde. Rückblick auf eine Projektwoche in einer Landpfarrei im Kanton Solothurn	4/282
<i>Bechmann Ulrike</i> , Der Weltgebetstag der Frauen – Praxis interkonfessioneller Arbeit	2/125	<i>Kahl Brigitte</i> , Der Fremde und die Frau am Brunnen (Joh 4). Menschliche Begegnung als Gotteserfahrung	1/31
<i>Bendfeld Josef</i> , Brot und Leben teilen. Wortgottesdienste bei Einkehrwochenenden und Exerzitien	3/209	<i>Karrer Leo</i> , Zuerst das Gewissen, dann der Papst	5/289
<i>Biemer Günter</i> , Was haben wir vom Dialog der Religionen?	2/73	<i>Kassel Maria</i> , Unbehagen an Entleerung religiöser Symbole und frauenferner Sprache	3/197
<i>Bihl Wolfdieter – Zvonarich Nikolaus</i> , Was heißt hier fremd?	2/133	<i>Kast Verena</i> , Trauern	6/387
<i>Brem Alois</i> , Gemeinde als Lernort der Beziehung	1/50	<i>Keller Volker</i> , Leben und Tod in den Religionen. Gedanken zur Sterbebegleitung von Menschen anderen Glaubens	6/406
<i>Britschgi Ezechiel</i> , Für eine Liturgie, die ankommt	3/204	<i>Kerstiens Ferdinand</i> , Beichte als befreiendes Gespräch. Zur heutigen Situation ..	1/58
<i>von Brück Michael</i> , Kommunikation und Kommunion des Christentums mit anderen Religionen	2/102	— Neuer Wein in alte Schläuche – Sakramente der Befreiung	3/191
<i>Bsteh Petrus</i> , Gesprächserfahrungen der Abrahamiten	2/116	<i>Klapprott Lothar</i> , Bischofferode 1993 – Arbeitskampf und Kirche	4/279
<i>Bußmann Magdalena</i> , Schwimmen als säkulare Liturgie an Sonntagen?	3/195	<i>Langenhorst Georg</i> , „Wir sind die Seinen“. Tod und Sterben als Thema der Gegenwartsliteratur	6/425
<i>Dominguez Fernando</i> , Eine Kultur an der Grenze der Christenheit. Der Weg von Toleranz zu Intoleranz im spanischen Mittelalter	2/120	<i>Lettmann Reinhard</i> , „Die Erde und der Himmel erwarten dein Ja.“	4/283
<i>Eicher Lisette</i> , Das Land der Verheißung ..	6/423	<i>Lutz Dieter S.</i> , Die verpaßte Jahrhundertchance? Krieg und Frieden nach der Zeitenwende	4/232
<i>Eicher Peter</i> , „Ich sitze an meinen Quellen und lausche“. Vom menschlichen Sterben	6/377	<i>Marschütz Gerhard</i> , Moderne Tugenden ...	4/259
<i>Erharder Helmut</i> , Glaubensbewußtsein und Liturgie weiterentwickeln	3/145	<i>Marti Kurt</i> , Anrufungen; Geleitspruch	3/212
— 25 Jahre Diakonia. Ein Grund zu danken ..	6/361	<i>Martin Martina</i> , Steht die Unternehmung oder steht der Mensch in der Unternehmung im Zentrum? Zur Problematik der Entlassung von Mitarbeitern in wirtschaftlich schwierigen Zeiten	5/346
<i>Ernst Stefanie – Treber Monika</i> , Evaluierung christlicher Dritte-Welt-Gruppen. Ein Forschungsbericht	4/253	<i>Mette Norbert</i> , „Menschheit wohin?“ – eine pastorale Frage	4/217
<i>Frankemölle Hubert</i> , Biblische Grundlagen einer Ökumene der Weltreligionen?	2/79	<i>Mieth Dietmar</i> , Die Morallehre der Kirche und der Glaubenssinn des Volkes Gottes	5/319
<i>Fuchs Gotthard</i> , Die Wiederentdeckung der Grenze(n). Lebenswelt und Todesbilder	6/368	<i>Nayak Anand</i> , Die Angst vor dem Dialog und die Ängste im Dialog. Die Dialogerfahrungen im Subkontinent Indien	2/111
<i>Funke Dieter</i> , Beziehungsfähigkeit und ihre Störungen. Beziehung lernen als Reifungsprozeß	1/6	<i>Newman John Henry</i> , Der persönliche Einfluß als Mittel zur Verbreitung der Wahrheit	5/347
<i>Gabriel Doris</i> , Feministische Liturgie. Erfahrungen aus dem Bildungshaus Lainz	3/206	<i>Peschke Gerda</i> , Freiräume schaffen für lebensbejahende Gewissensentscheidungen. Das Beratungskonzept der Aktion Leben	5/343
<i>Gerster Richard</i> , Elemente einer entwicklungspolitischen Standortbestimmung ..	4/247	<i>Peter Anton</i> , Die Mission der Kirche angesichts der vielen Religionen	2/91
<i>Ghezzi Ernst</i> , Unsere Jugendlichen fordern uns heraus – auch in Gewissensfragen. Erfahrungen aus der Elternbildung	5/330	<i>Pressler Angelika</i> , Mein Weg in Eucharistieverständnis und -praxis	3/198
<i>Gubler Marie-Louise</i> , Das Blut des Bundes für die Vielen (Mk 14,24)	3/166	— Seelsorge und das Sterben von Kindern und Jugendlichen	6/418
<i>Hahne Werner</i> , Heutiger Glaubenshorizont und traditionelle (Sprache der) Liturgie	3/150	<i>Prüller-Jagenteufel Gunter M.</i> , Unfähig zur Solidarität?	4/237
<i>Halter Hans</i> , Gewissen und Naturrecht in einer kommunikativen Ethik	5/308	<i>Rechsteiner Justin</i> , Offenheit zuerst. Zur „Philosophie“ und Praxis des Romero-Hauses Luzern	4/269
<i>Hofer Max</i> , Bistum Basel sucht Antwort auf die Frage „Menschheit wohin?“	4/265	<i>Renoldner Severin</i> , Von der Gewissensentscheidung der Abgeordneten	5/324
<i>Honsel Bernhard</i> , Was fördert und was erschwert Seelsorge als Beziehung?	1/1	<i>Richtarz Erich</i> , Kontaktpersonen der Sterbenden im Krankenhaus	6/415
— Predigt zum 40jährigen Priesterjubiläum (Evangelium: Lk 1,39–56)	1/65	<i>Richter Klemens</i> , Die Totenliturgie – Hilfe in der Trauer?	6/393

<i>Rogger Franz – Jäkle Andrea</i> , Arbeit und Menschenwürde. Rückblick auf eine Projektwoche in einer Landpfarrei im Kanton Solothurn	4/282	<i>van der Ven Johannes A.</i> , Religiöses Bewußtsein heute	3/185
<i>Rotter Hans</i> , Gewissen als erste Entscheidungsinstanz	5/301	<i>Vieli Hans Peter</i> , Ist die Geschäftspolitik mit ethischen Richtlinien möglich? Die Alternative Bank ABS	4/276
<i>Schmid Peter F.</i> , Begegnung ist Verkündigung. Paradigmenwechsel in der Seelsorge	1/15	<i>Virt Günter u. a.</i> , Entscheidungshilfen zum Problem der Therapiebegrenzung	6/403
— <i>Ars moriendi</i> . Sterben – ein Teil des Lebens – und seine Begleitung	6/363	<i>Vorgrimler Herbert</i> , Historische und theoretische Aspekte zum Thema Sühne	3/178
<i>Schroeter-Reinhard Alexander</i> , Militärdienstverweigerung aus Gewissensgründen	5/334	<i>Wachinger Barbara und Lorenz</i> , Gewissensentscheidung aus psychologischer Sicht	5/294
<i>Schulte Josef</i> , Seelsorge und Beziehung der Seelsorger zueinander. Franziskaner in der Gemeindeseelsorge in Berlin	1/54	<i>Wahl Heribert</i> , Psychologische Aspekte der Spannung zwischen Glaubensvorstellungen und liturgischer Praxis	3/159
<i>Sieberer Balthasar</i> , Aufbahrung und Abschied von einem Toten zu Hause	6/422	<i>Weber Martin</i> , Pfarrfest für die Moschee. Eine Pfarrgemeinde sucht den Kontakt zu ihren muslimischen Mitbürgern	2/130
<i>Steinkamp Hermann</i> , Beziehung und Zeit. Dauer als Norm und Einflußfaktor in Beziehungen	1/37	<i>Weiler Eugen</i> , Aus den Gottesdienst-Erfahrungen einer Gemeinde	3/201
<i>Teuschl Hildegard</i> , Hospiz – ein Ort der Begegnung – ein Weg – eine Bewegung – eine ethische Grundhaltung	6/411	<i>Werners Hans</i> , Die liturgische Feier und unsere Lebenswelt	3/202
<i>Thoma Clemens</i> , Angst und Versöhnung zwischen Israel und Edom. Gedanken für eine Predigt	2/134	<i>Winkelmann-Perler Regina</i> , Gewissensentscheidung im medizinischen Bereich	5/339
<i>Treber Monika – Ernst Stefanie</i> , Evaluierung christlicher Dritte-Welt-Gruppen. Ein Forschungsbericht	4/253	<i>Wohlmeyer Heinrich</i> , Wirtschaft und Ökologie. Realität – Defizite – notwendiges Handeln	4/221
<i>Tzscheetsch Werner</i> , Erziehungshandeln ist Beziehungshandeln. Überlegungen zum Beziehungslernen im Religionsunterricht	1/46	<i>Zauner Wilhelm</i> , Gewissensberatung im Beichtzimmer	5/328
<i>Valentin Friederike</i> , Verkündigung und Gottesdienst bei evangelikalischen und pfingstlichen Gruppen	3/193	<i>Zvonarich Nikolaus – Bihl Wolfdieter</i> , Was heißt hier fremd?	2/133
		Erklärung des Symposiums „Die Rezeption der Communio-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils“. Kleine Christliche Gemeinschaften in Ostafrika	1/62

SACHVERZEICHNIS

<i>Aktion Leben</i>		<i>Dialog</i>	
— Freiräume schaffen für lebensbejahende Gewissensentscheidungen. Das Beratungskonzept der Aktion Leben	5/343	— Was haben wir vom Dialog der Religionen?	2/73
<i>Angst</i>		— Die Angst vor dem Dialog und die Ängste im Dialog. Die Dialogerfahrungen im Subkontinent Indien	2/111
— Die Angst vor dem Dialog und die Ängste im Dialog. Die Dialogerfahrungen im Subkontinent Indien	2/111	<i>Dritte-Welt-Gruppen</i>	
— Angst und Versöhnung zwischen Israel und Edom. Gedanken für eine Predigt ...	2/134	— Evaluierung christlicher Dritte-Welt-Gruppen. Ein Forschungsbericht	4/253
<i>Arbeit</i>		<i>Elternbildung</i>	
— Bischofferode 1993 – Arbeitskampf und Kirche	4/279	— Unsere Jugendlichen fordern uns heraus – auch in Gewissensfragen. Erfahrungen aus der Elternbildung	5/330
— Arbeit und Menschenwürde. Rückblick auf eine Projektwoche in einer Landpfarrei im Kanton Solothurn	4/282	<i>Entlassung</i> siehe Wirtschaft	
<i>Begegnung</i>		<i>Entwicklungspolitik</i>	
— Begegnung ist Verkündigung. Paradigmenwechsel in der Seelsorge	1/15	— Elemente einer entwicklungspolitischen Standortbestimmung	4/247
— Der Fremde und die Frau am Brunnen (Joh 4). Menschliche Begegnung als Gotteserfahrung	1/31	<i>Evangelikale Gruppen</i>	
<i>Beichte</i>		— Verkündigung und Gottesdienst bei evangelikalischen und pfingstlichen Gruppen	3/193
— Beichte als befreiendes Gespräch. Zur heutigen Situation	1/58	<i>Feminismus</i>	
<i>Beratung</i>		— Feministische Liturgie. Erfahrungen aus dem Bildungshaus Lainz	3/206
— Gewissensberatung im Beichtzimmer ...	5/328	<i>Frau</i>	
<i>Beziehung</i> siehe Seelsorge		— Der Fremde und die Frau am Brunnen (Joh 4). Menschliche Begegnung als Gotteserfahrung	1/31
<i>Bund</i>		— Der Weltgebetstag der Frauen – Praxis interkonfessioneller Arbeit	2/125
— Das Blut des Bundes für die Vielen (Mk 14,24)	3/166		

— Unbehagen an Entleerung religiöser Symbole und frauenferner Sprache	3/197
<i>Frieden</i> siehe Krieg und Frieden	
<i>Gedichte</i>	
— Anrufungen; Geleitspruch	3/212
— „Wir sind die Seinen“. Tod und Sterben als Thema der Gegenwartsliteratur	6/425
<i>Gemeinde, Gemeinschaften</i> (siehe auch Seelsorge)	
— Gemeinde als Lernort der Beziehung ...	1/50
— Aus den Gottesdienst-Erfahrungen einer Gemeinde	3/201
— Partnerschaft einer Gemeinde in Europa mit einer Gemeinde in Lateinamerika. Bericht über verändertes Selbstverständnis und Leben in drei deutschen Gemeinden	4/272
<i>Geschäftspolitik</i> siehe Wirtschaft	
<i>Gewissen, Gewissensentscheidung</i>	
Schwerpunkt Heft 5: Gewissen und Lehramt	
— Zuerst das Gewissen, dann der Papst ...	5/289
— Gewissensentscheidung aus psychologischer Sicht	5/294
— Gewissen als erste Entscheidungsinstanz	5/301
— Gewissen und Naturrecht in einer kommunikativen Ethik	5/308
— Die Morallehre der Kirche und der Glaubenssinn des Volkes Gottes	5/319
— Von der Gewissensentscheidung der Abgeordneten	5/324
— Gewissensberatung im Beichtzimmer ...	5/328
— Unsere Jugendlichen fordern uns heraus – auch in Gewissensfragen. Erfahrungen aus der Elternbildung	5/330
— Militärdienstverweigerung aus Gewissensgründen	5/334
— Gewissensentscheidung im medizinischen Bereich	5/339
— Freiräume schaffen für lebensbejahende Gewissensentscheidungen. Das Beratungskonzept der Aktion Leben	5/343
— Steht die Unternehmung oder steht der Mensch in der Unternehmung im Zentrum? Zur Problematik der Entlassung von Mitarbeitern in wirtschaftlich schwierigen Zeiten	5/346
— Der persönliche Einfluß als Mittel zur Verbreitung der Wahrheit	5/347
<i>Glaube, Glaubenssinn, Glaubensbewußtsein</i>	
Schwerpunkt Heft 3: Heutiges Glaubensverständnis – traditionelle Liturgie	
— Glaubensbewußtsein und Liturgie weiterentwickeln	3/145
— Heutiger Glaubenshorizont und traditionelle (Sprache der) Liturgie	3/150
— Psychologische Aspekte der Spannung zwischen Glaubensvorstellungen und liturgischer Praxis	3/159
— Das Blut des Bundes für die Vielen (Mk 14,24)	3/166
— Historische und theologische Aspekte zum Thema Sühne	3/178
— Religiöses Bewußtsein heute	3/185
— Neuer Wein in alte Schläuche – Sakramente der Befreiung	3/191
— Verkündigung und Gottesdienst bei evangelikalen und pfingstlichen Gruppen	3/193
— Schwimmen als säkulare Liturgie an Sonntagen?	3/195
— Unbehagen an Entleerung religiöser Symbole und frauenferner Sprache	3/197
— Mein Weg in Eucharistieverständnis und -praxis	3/198
— Aus den Gottesdienst-Erfahrungen einer Gemeinde	3/201
— Die liturgische Feier und unsere Lebenswelt	3/202
— Für eine Liturgie, die ankommt	3/204
— Feministische Liturgie. Erfahrungen aus dem Bildungshaus Lainz	3/206
— Brot und Leben teilen. Wortgottesdienste bei Einkehrwochenenden und Exerzitien	3/209
— Anrufungen; Geleitspruch	3/212
<i>Hospiz</i>	
— Hospiz – ein Ort der Begegnung – ein Weg – eine Bewegung – eine ethische Grundhaltung	6/411
<i>Jugend</i>	
— Unsere Jugendlichen fordern uns heraus – auch in Gewissensfragen. Erfahrungen aus der Elternbildung	5/330
<i>Kinder</i>	
— Seelsorge und das Sterben von Kindern und Jugendlichen	6/418
<i>Kranke, Krankenhaus</i> siehe Sterben	
<i>Krieg und Frieden</i>	
— Die verpaßte Jahrhundertchance? Krieg und Frieden nach der Zeitenwende	4/232
<i>Leben</i> siehe Sterben	
<i>Lehramt</i> siehe Gewissen	
<i>Liturgie</i> (siehe auch Glaube)	
— Die Totenliturgie – Hilfe in der Trauer?	6/393
<i>Menschenwürde</i>	
— Arbeit und Menschenwürde. Rückblick auf eine Projektwoche in einer Landpfarrei im Kanton Solothurn	4/282
<i>Menschheit</i>	
Schwerpunkt Heft 4: Menschheit wohin?	
— „Menschheit wohin?“ – eine pastorale Frage	4/217
— Wirtschaft und Ökologie. Realität – Defizite – notwendiges Handeln	4/221
— Die verpaßte Jahrhundertchance? Krieg und Frieden nach der Zeitenwende	4/232
— Unfähig zur Solidarität?	4/237
— Elemente einer entwicklungspolitischen Standortbestimmung	4/247
— Evaluierung christlicher Dritte-Welt-Gruppen. Ein Forschungsbericht	4/253
— Moderne Tugenden	4/259
— Bistum Basel sucht Antwort auf die Frage „Menschheit wohin?“	4/265
— Offenheit zuerst. Zur „Philosophie“ und Praxis des Romero-Hauses Luzern	4/269
— Partnerschaft einer Gemeinde in Europa mit einer Gemeinde in Lateinamerika. Bericht über verändertes Selbstverständnis und Leben in drei deutschen Gemeinden	4/272
— Ist eine Geschäftspolitik mit ethischen Richtlinien möglich? Die Alternative Bank ABS	4/276
— Bischofferode 1993 – Arbeitskampf und Kirche	4/279
— Arbeit und Menschenwürde. Rückblick auf eine Projektwoche in einer Landpfarrei im Kanton Solothurn	4/282
— „Die Erde und der Himmel erwarten dein Ja.“	4/283

<i>Militärdienstverweigerung</i>	
— Militärdienstverweigerung aus Gewissensgründen	5/334
<i>Mission</i>	
— Die Mission der Kirche angesichts der vielen Religionen	2/91
<i>Moral</i> siehe Gewissen	
<i>Naturrecht</i> siehe Gewissen	
<i>Ökumene</i> siehe Weltreligionen	
<i>Pfingstliche Gruppen</i> siehe Evangelikale Gruppen	
<i>Predigt</i>	
— Predigt zum 40jährigen Priesterjubiläum (Evangelium: Lk 1,39–56)	1/65
— Angst und Versöhnung zwischen Israel und Edom. Gedanken für eine Predigt ..	2/134
— „Die Erde und der Himmel erwarten dein Ja.“	4/283
— Der persönliche Einfluß als Mittel zur Verbreitung der Wahrheit	5/347
<i>Religionen</i> siehe Weltreligionen	
<i>Religionsunterricht</i>	
— Erziehungshandeln ist Beziehungshandeln. Überlegungen zum Beziehungslernen im Religionsunterricht	1/46
<i>Sakramente</i>	
— Neuer Wein in alte Schläuche – Sakramente der Befreiung	3/191
<i>Seelsorge</i>	
Schwerpunkt Heft 1: Seelsorge ist Beziehung	
— Was fördert und was erschwert Seelsorge als Beziehung?	1/1
— Beziehungsfähigkeit und ihre Störungen. Beziehung lernen als Reifungsprozeß ..	1/6
— Begegnung ist Verkündigung. Paradigmenwechsel in der Seelsorge	1/15
— Der Fremde und die Frau am Brunnen (Joh 4). Menschliche Begegnung als Gotteserfahrung	1/31
— Beziehung und Zeit. Dauer als Norm und Einflußfaktor in Beziehungen	1/37
— Erziehungshandeln ist Beziehungshandeln. Überlegungen zum Beziehungslernen im Religionsunterricht	1/46
— Gemeinde als Lernort der Beziehung	1/50
— Seelsorge und Beziehung der Seelsorger zueinander. Franziskaner in der Gemeindegeseelsorge in Berlin	1/54
— Beichte als befriendendes Gespräch. Zur heutigen Situation	1/58
— Erklärung des Symposiums „Die Rezeption der Communio-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils“. Kleine Christliche Gemeinschaften in Ostafrika	1/62
— Predigt zum 40jährigen Priesterjubiläum (Evangelium: Lk 1,39–56)	1/65
<i>Solidarität</i>	
— Unfähig zur Solidarität?	4/237
<i>Sterben</i>	
Schwerpunkt Heft 6: Sterben und Trauern	
— Ars moriendi. Sterben – ein Teil des Lebens – und seine Begleitung	6/363
— Die Wiederentdeckung der Grenze(n). Lebenswelt und Todesbilder	6/368
— „Ich sitze an meinen Quellen und lausche“. Vom menschlichen Sterben	6/377
— Trauern	6/387
— Die Totenliturgie – Hilfe in der Trauer? ..	6/393
— Entscheidungshilfen zum Problem der Therapiebegrenzung	6/403
— Leben und Tod in den Religionen	6/406
— Hospiz – ein Ort der Begegnung – ein Weg – eine Bewegung – eine ethische Grundhaltung	6/411
— Kontaktpersonen der Sterbenden im Krankenhaus	6/415
— Seelsorge und das Sterben von Kindern und Jugendlichen	6/418
— Aufbahrung und Abschied von einem Toten zu Hause	6/422
— Das Land der Verheißung	6/423
— „Wir sind die Seinen“. Tod und Sterben als Thema der Gegenwartsliteratur	6/425
<i>Sühne</i>	
— Historische und theologische Aspekte zum Thema Sühne	3/178
<i>Tod, Tote, Totenliturgie</i> siehe Sterben	
<i>Trauern</i> siehe Sterben	
<i>Tugenden</i>	
— Moderne Tugenden	4/259
<i>Unternehmung</i> siehe Wirtschaft	
<i>Verkündigung</i>	
— Begegnung ist Verkündigung. Paradigmenwechsel in der Seelsorge	1/15
<i>Volk Gottes</i>	
— Die Morallehre der Kirche und der Glaubenssinn des Volkes Gottes	5/319
<i>Wahrheit</i> (siehe auch Glaube)	
— Der persönliche Einfluß als Mittel zur Verbreitung der Wahrheit	5/347
<i>Weltreligionen</i>	
Schwerpunkt Heft 2: Ökumene der Weltreligionen	
— Was haben wir vom Dialog der Religionen?	2/73
— Biblische Grundlagen einer Ökumene der Weltreligionen?	2/79
— Die Mission der Kirche angesichts der vielen Religionen	2/91
— Kommunikation und Kommunion des Christentums mit anderen Religionen ..	2/102
— Die Angst vor dem Dialog und die Ängste im Dialog. Die Dialogerfahrungen im Subkontinent Indien	2/111
— Gesprächserfahrungen mit Abrahamiten	2/116
— Eine Kultur an der Grenze der Christenheit. Der Weg von Toleranz zu Intoleranz im spanischen Mittelalter	2/120
— Der Weltgebetstag der Frauen – Praxis interkonneffioneller Arbeit	2/125
— Pfarrfest für die Moschee. Eine Pfarrgemeinde sucht den Kontakt zu ihren muslimischen Mitbürgern	2/130
— Was heißt hier fremd?	2/133
— Angst und Versöhnung zwischen Israel und Edom. Gedanken für eine Predigt ..	2/134
<i>Wirtschaft</i>	
— Wirtschaft und Ökologie. Realität – Defizite – notwendiges Handeln	4/221
— Ist eine Geschäftspolitik mit ethischen Richtlinien möglich? Die Alternative Bank ABS	4/276
— Steht die Unternehmung oder steht der Mensch in der Unternehmung im Zentrum? Zur Problematik der Entlassung von Mitarbeitern in wirtschaftlich schwierigen Zeiten	5/346
<i>Wortgottesdienste</i>	
— Brot und Leben teilen. Wortgottesdienste bei Einkehrwochenenden und Exerzitien	3/209
25 Jahre Diakonia. Ein Grund zu danken ...	6/361

Leitartikel

Bernhard Honsel Was fördert und was erschwert Seelsorge als Beziehung?

Als Pfarrer besuchte ich regelmäßig den Kindergarten der Gemeinde. Oft fragte eines der Kinder: „Kennst du mich?“ oder „Weißt du, wer ich bin?“ Wenn ich dann den Namen des Kindes kannte und es mit seinem Namen anreden konnte, strahlte das Kind. Es war glücklich. Das geht nicht nur den Kindern so. Jeder Mensch freut sich, wenn ein anderer sich ihm zuwendet und Anteil nimmt an seinem Leben.

Jesus blickte nach oben, sah ihn und sprach: „Zachäus, geschwind, steig herab, denn heute muß ich in deinem Hause bleiben.“ Und schnell stieg Zachäus herab und nahm ihn mit Freuden auf.

Wir wissen, wie die Geschichte weitergeht. Die Frommen murren: „Bei einem Sünder ist er eingekehrt zum Übernachten.“ Und Zachäus? In der Begegnung mit Jesus, im Zusammensein mit ihm, erkennt er seine Würde, vermag er seine Schuld zu erkennen und findet Mut zur Umkehr.

1. Die Begegnung mit Jesus

Am Anfang der christlichen Seelsorge steht nicht die Verkündigung ewiger Wahrheiten, sondern ein lebendiger Mensch, Jesus von Nazareth. Seine Art, Menschen zu begegnen, Beziehungen aufzunehmen, läßt damals wie heute aufmerken, aufatmen. Seine Botschaft ist eine Botschaft des Vertrauens, des Glaubens und der Liebe. In der Begegnung mit Jesus erfahren die Menschen die Wahrheit dieser Botschaft. Sie spüren: Sie sind gemeint, geachtet, geliebt.

Das Evangelium ist voller Geschichten, in denen Jesus auf die Menschen zugeht, sie anschaut, anspricht, ihnen zuhört, sie berührt und heilt. Jesus sucht die Begegnung, die Beziehung zu den Menschen.

Das Kernanliegen Jesu ist es, das Reich Gottes anzukündigen und die Menschen dafür zu öffnen. In ihm ist das Reich Gottes da. Reich Gottes, Herrschaft Gottes – das meint die Herrschaft unbedingter Zuwendung und Güte, das meint vertrauende, liebevolle Beziehung zu Gott, der sich schon in der Geschichte Israels durch die fortschreitende Offenbarung seines Namens Jahwe und den Bundesschluß als ein Gott der Begegnung und Beziehung zu erkennen gibt, den Jesus „Abba“, lieber Vater, nennt.

Reich Gottes, das heißt auch herrschaftsfreie Beziehung der Menschen untereinander ohne Über- und Unterordnung, wie es in Mt 23, 8 ff und an vielen anderen Stellen des Evangeliums zum Ausdruck kommt: „Ihr aber sollt

2. Keine Beziehung unter Zwang

euch nicht Rabbi nennen lassen; denn nur einer ist euer Meister, ihr alle seid Brüder.“ Reich Gottes, so sagen wir heute, meint geschwisterliche Beziehung der Menschen untereinander, Bereitschaft zur Versöhnung und zur Solidarität. Nur so können Gerechtigkeit und Friede wachsen. Nicht umsonst wählt Jesus, wenn er vom Reich Gottes spricht, gerne Gleichnisse des Wachstums.

Jesus lädt zur Nachfolge in Freiheit ein. Selbst in Situationen der Krise drängt und droht er nicht. Er fragt: „Wollt auch ihr gehen?“ Er stellt Menschen in die Entscheidung (Joh 7).

Auch in den nächsten Generationen ist das Christentum vor allem durch persönliches Zeugnis in Begegnung und Beziehung weitergegeben worden. Seit jedoch nach der konstantinischen Wende römischer Staat und Kirche sich verbanden, wurde das hierarchische Element übermächtig, und in den Jahrhunderten des Mittelalters und der frühen Neuzeit wurde Gehorsam gegenüber der Obrigkeit als wichtigste Tugend gefordert. Der Aspekt, daß Seelsorge als Dienst am Reich Gottes sich vor allem in Begegnung und Beziehung realisiert, wurde nahezu völlig vergessen.

In Europa und in der Mission wurden Menschen nicht selten zur Annahme des christlichen Bekenntnisses gezwungen. Und bis heute wird gelegentlich auch innerhalb der Kirche auf verschiedensten Ebenen versucht, Rechtgläubigkeit und die Befolgung kirchlicher Gebote und religiöser Übungen durch Druck und Sanktionen zu erzwingen. Doch überall, wo mit Druck und Sanktionen gearbeitet wird, entsteht eine Atmosphäre der Unehrlichkeit und Angst, die Glaubwürdigkeit untergräbt, Ablehnung provoziert und freie Beziehung zu Gott und der Menschen untereinander erschwert. Geradezu erstaunlich ist, daß trotzdem zu allen Zeiten Menschen zum Glauben an Gott und zur Freiheit der Kinder Gottes gefunden haben.

In der Geschichte hat es immer wieder Aufbrüche gegeben, in denen der Ursprung aufleuchtete: im Leben und in der Nachwirkung großer Heiliger, in reformatorischen Ansätzen und auch in schwärmerischen Begegnungen. Gerade in unserem Jahrhundert werden wir Zeugen vielfältiger Versuche der Erneuerung christlichen Lebens; von der Jugend-, Bibel- und liturgischen Bewegung über das II. Vatikanische Konzil bis hin zu dem, was sich seither weltweit an Aufbrüchen vollzieht.

Uns wird heute deutlicher bewußt, was immer galt: Vertrauen, Glauben und Lieben als Fundament gelingender Beziehung setzen Freiheit voraus. Das gilt im Verhältnis



von Mensch zu Mensch, und das gilt erst recht für das Verhältnis des Menschen zu Gott.

An Gott zu glauben und Gott zu lieben kann nicht verordnet werden. Der Mensch kann es auch nicht einfach wollen. Er kann sich dafür öffnen, und wenn er es erlebt, wird er es als Geschenk erfahren. Wenn wir ernst nehmen, daß Freiheit die Voraussetzung ist für die Ermöglichung christlichen Glaubens, wird das erhebliche Konsequenzen für die Seelsorge haben. Das Kommen des Reiches Gottes anzusagen und vorzubereiten, Gottes Zuwendung und Güte durch ein glaubwürdiges Leben zu bezeugen und die Menschen dafür zu öffnen, ist unverändert das Kernanliegen christlicher Seelsorge. Auch heute geschieht dies durch Begegnung und Beziehung, oder es geschieht nicht.

3. Faires Streiten als Friedensförderung

Wenn Seelsorge Begegnung ist, so schließt das Auseinandersetzung und Streit nicht aus, im Gegenteil: Im Konflikt, wenn er fair ausgetragen wird, können Menschen ihre Identität und ihre Andersartigkeit erfahren. Das ist die Voraussetzung für eine reife, freie Entscheidung und Nachfolge. Wenn notwendige Auseinandersetzungen vermieden werden, dient das nicht der Versöhnung und dem Frieden. Oft ist der Friede erst die Frucht fairen Streits.

4. Beziehung und Heil nicht nur durch die Kirche

Begegnung und Beziehung ereignen sich auch außerhalb der Kirche, und wenn sie von gegenseitigem Respekt getragen werden, in Freiheit geschehen, können sie den Menschen zum Heil werden. Ich denke u. a. an die vielen Menschen, die in Beratung und Therapie Hilfe und Heilung finden. Ich denke daran, was in der Begegnung zwischen Arzt und Patient geschieht. Der Beruf des Arztes, des Therapeuten und des Seelsorgers liegen nahe beieinander, und über Jahrtausende waren sie in vielen Religionen in einer Person vereint. In den Evangelien werden die Heilungen, die durch die Begegnung mit Jesus geschehen, als Zeichen für das Heilshandeln Gottes an den Menschen gedeutet.

In der heutigen technisierten und scheinbar perfekt organisierten Welt sind die Beziehungslosigkeit und die sich daraus ergebende Vereinsamung eine große Not vieler Menschen. Hier haben Kirche und Gemeinde eine vordringliche Aufgabe und zugleich eine Chance: Sie können Begegnung ermöglichen, die Menschen zu reifer Beziehung befähigen und sie in diesem Prozeß begleiten. Dabei darf nicht übersehen werden, daß sich damit nicht unerhebliche Probleme gerade für die hauptamtlichen Seelsorger, besonders die Pfarrer, verbinden. Es ist keine Frage, daß sie durch ihren Beruf besondere Möglichkei-

ten haben. In Zeiten existentiellen Erlebens sind sie den Menschen nahe: bei der Taufe eines Kindes, bei Hochzeit und Jubiläen, in Krisen und angesichts des Todes. Da wird die Alltäglichkeit aufgesprengt, die Menschen sind offen. Hier können Seelsorger vielen Menschen wenigstens vorübergehend zum Nächsten werden. Wenn daraus Beziehungen und ein Klima des Vertrautseins entstehen, so wird das mehr und mehr die Gemeinde prägen und sich nicht zuletzt auch auf die sonntägliche Eucharistiefeier auswirken.

5. Überforderung als „Beziehungsproblem“

Bei der heutigen Größe vieler Gemeinden besteht allerdings die Gefahr, daß so viele Erwartungen gegenüber den hauptamtlichen Seelsorgern geweckt werden, daß diese den Ansprüchen bei weitem nicht gerecht werden können.

Das zeigt folgendes Beispiel:

Der Pfarrer einer großen Gemeinde (10.000 Katholiken, vier Kindergärten, ein Krankenhaus, ein Altersheim) hatte sich bei der Übernahme der Pfarrstelle sehr bewußt Ziele gesetzt:

1. Er wollte als Mensch und Seelsorger leben, sich bewußt mit den Problemen der heutigen Zeit auseinandersetzen, er wollte Beziehungen knüpfen zu den Menschen in der Gemeinde, zu den Dingen und zu Gott.
2. Er wollte die Menschen in der Gemeinde miteinander in Beziehung bringen, Gemeinde bilden und Eucharistie als Quelle und Höhepunkt geistlichen Lebens mit der Gemeinde feiern.

Nach zwei Jahren überprüfte er in der Supervision seine Arbeit und seine Ziele. Er spürte die Schwierigkeit, in einer so großen Gemeinde sein Vorhaben verwirklichen zu können. Da war einmal die Vielzahl der Aufgaben, Begrenzungen und liturgischen Funktionen, die täglich auf ihn zukamen. Als ebenso belastend empfand er die bei vielen Gemeindemitgliedern übliche Konsumhaltung und das große Anspruchsdenken in bezug auf ihn als Pfarrer, den sie entsprechend dem überkommenen Priesterbild leicht idealisierten. Er machte die Erfahrung, daß Übertragung und Projektion eine menschliche, partnerschaftliche Beziehung erschweren und daß Idealisierung bei Enttäuschungen nicht selten in heftige Kritik umschlägt.

6. Der Wert von Supervision

Ich kann die heute um sich greifende Resignation vieler Hauptamtlicher, die sich um menschliche Seelsorge mühen, gut verstehen, zumal diese nicht selten zu „Sündenböcken“ werden für alles, was Menschen heute an der Kirche auszusetzen haben. Um in dieser Situation nicht isoliert zu werden und „auszubrennen“, brauchen viele

einen Ort, an dem sie ihre persönliche und pastorale Situation offen aussprechen und reflektieren können, wie es in der oben genannten Supervision geschah.

Mir scheint eine zeitweise Begleitung und fachkundige pastorale Supervision zur Überprüfung und besseren Qualifikation unumgänglich, wie es in vergleichbaren sozialen Berufen selbstverständlich ist.

Es ist nicht leicht, bei der Vielfalt der Aufgaben und Erwartungen, die heute an den Seelsorger gerichtet werden, nicht nur zu reagieren, zu funktionieren, sondern Begegnung und Beziehung fruchtbar zu gestalten. Dazu bedarf es einer besonderen pastoralen und menschlichen Kompetenz und der Entwicklung einer dem jeweiligen Alter gemäßen gläubigen, beruflichen Identität.* Das ist nicht allein Sache des Charismas, und das entwickelt sich nicht von selbst. Es bedarf vielmehr des jahrelangen Einübens schon während der Studienzeit und erst recht nach Beginn der hauptamtlichen Tätigkeit.

7. Förderung der Beziehungsfähigkeit aller

Der Stil des Pfarrers und der sonstigen hauptamtlichen Seelsorger, die Art und Weise, wie sie Begegnung und Beziehung gestalten, sind vorbildhaft für die Gemeinde. Denn christliche Seelsorge beschränkt sich nicht auf die Begegnung der Hauptamtlichen zu den Gemeindemitgliedern. Ziel ist es, möglichst viele Menschen auf ihrem Weg zu reifer Beziehung zu begleiten und die Beziehungen von Gemeindemitgliedern untereinander und in vielfältigen Gruppen zu fördern.

Vor Jahren sprach Don Helder Camara in Münster über die Basisgemeinden in Lateinamerika. Er berief sich auf das Konzil von Trient, das bestimmt habe, eine Pfarrei solle nur so groß sein, daß jeder jeden kennen kann. Als Begründung führte er an: Das Hauptgebot ist die Liebe. Lieben kann man nur einen Menschen, den man kennt.

Mir leuchtet das unmittelbar ein. Wir müssen die großen Gemeinden darum nicht auflösen; sie bieten in mancher Beziehung auch Vorteile und Chancen. Doch ist es unumgänglich, Substrukturen zu schaffen, viele Gemeinschaften unterschiedlichster Art, in denen Begegnung und Beziehung möglich werden.

Denn die Gemeinde sollte der Ort sein, wo Kirche erfahren, das Leben bedacht und dessen religiöse Dimension in Wort und Sakrament bewußt werden kann, entsprechend der Verheißung des Herrn: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18, 20).

* Siehe H. Stenger (Hrsg.), Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung - Beratung - Begleitung, Freiburg-Basel-Wien 1988.

Artikel

Dieter Funke Beziehungsfähigkeit und ihre Störungen

Beziehung lernen als
Reifungsprozeß

I. Beziehungsfähigkeit
als Problem der
postmodernen
Lebenskultur

II. Die Entstehung der
Beziehungsfähigkeit

Die Psychologie kann relativ gut beschreiben, wie Beziehungsfähigkeit entsteht bzw. wann und wie sie mißlingt. Die Information darüber ist wichtig, weil Seelsorger in Gesprächen auf manches aufmerksam machen können, was hier – in Kindheit und Erwachsenenalter – zu beachten ist. Aber was tun, wenn im Kindesalter erlittene Defizite sich in den Beziehungen der Erwachsenen negativ auswirken? Auch hier kann bisweilen schon das bessere Verständnis der Zusammenhänge bei der Bewältigung von Konflikten behilflich sein. Darüber hinaus kann die Psychologie aber auch konkrete Hinweise zur späteren Verbesserung der Beziehungsfähigkeit geben. red

Die Fähigkeit, in befriedigenden Beziehungen zu leben, ist keineswegs angeboren oder durch Instinkte gesichert. Die Beziehungen des Kindes zu seinen ersten Bezugspersonen sind von Anfang an jene soziale Basis, auf der und aus der heraus sich das entwickelt, was man Ich oder Subjekt nennt. Ohne Beziehungen keine Subjektivität oder, wie Martin Buber sagt, das Ich wird am Du zum Ich. Die Dyade ist aber keine Insel, sondern als elementare Beziehungsstruktur eingebettet in die Beziehungsnetze einer Gesellschaft. Diese wiederum hängen von zahlreichen kulturellen, wirtschaftlichen, religiösen und anderen sozialen Faktoren ab. Durch das Zerbrechen gewachsener Alltagsmilieus, begleitet durch ein Zerbröckeln von stabilen Wertsystemen, wird die Entfaltung von Subjektivität in unseren postmodernen Gesellschaften ein zunehmendes Problem.¹ Entsubjektivierung, Entsolidarisierung, zunehmende Individualisierung und Atomisierung des einzelnen sind Stichworte, welche hier nur als Problemanzeige genannt werden können. Vor allem durch die Übergriffe der Medien auf die privaten Lebenswelten wird das Subjekt in seiner Eigenständigkeit und Autonomie aufs höchste gefährdet. Auch wenn in diesem Beitrag die Entstehung von Subjektivität aus der Zwei- bzw. Drei-Personen-Beziehung heraus verstanden wird, so darf die umfassende soziologische Problemanzeige der Gefährdung von Subjektivität und Beziehungsfähigkeit nicht übersehen werden.

Ich bediene mich hier der Psychoanalyse zur Erhellung der Voraussetzungen von Beziehungsfähigkeit, da sie

¹ Vgl. die kultursoziologische Studie von Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt 1992.

eine Theorie der zwischenmenschlichen Beziehungen und ihrer Störungen ist.² Beziehungsfähigkeit ist im Verständnis psychoanalytischen Denkens nicht eine Fähigkeit unter anderen, sondern sie bildet gleichsam die Matrix, aus der heraus sich überhaupt das Subjekt entwickelt. Weil der Säugling nur in sehr geringem Maße durch Instinkte gesichert ist, bedarf er nach seinem biologischen Eintritt in das Leben einer sozialen Sicherung. Er wird aufgefangen durch eine soziale Beziehung, wie sie sich als Mutter-Kind-Dyade in den ersten Lebensmonaten herstellt. Während Freud und die Ich-Psychologie die Motivation für dieses Inbeziehungtreten des Säuglings in seinen Triebbedürfnissen vermutete, geht die heutige Objektbeziehungspsychologie davon aus, daß es ein angeborenes Bindungsverhalten gibt. Vor allem die klassischen Experimente mit Affenbabies, die Harlow 1958 veröffentlichte, zeigten, daß die Bindung von Affenbabies an ihre Mutter nicht von der Befriedigung primärer Triebe, wie Hunger und Durst herrührte, sondern von dem sog. Kontaktbegehren.³ Affenbabies wurden nach der Geburt von ihren Müttern getrennt und von Ersatzmüttern aus Draht und Frottee betreut. Die Bindung entwickelten sie nicht nur zur Drahtmutter, obwohl sie Nahrung spendete und die Triebe befriedigte, sondern zu der Frotteemutter, an die sie sich klammern konnten, wenn sie Trost und Sicherheit brauchten. Die Untersuchungen Harlows sind eine wichtige Entdeckung in bezug auf das Wesen von Beziehung. Es ließ sich nämlich vermuten, daß auch beim Menschenkind die Zuneigung und Beziehung zu einem bemutternden Objekt nicht sekundär ist, sondern auf einer autonomen genetischen Grundlage beruht. Die Untersuchungen von Bowlby und anderen bestätigen diese Annahme, so daß von einem autonomen Triebssystem der Zuneigung ausgegangen werden kann, welches relativ unabhängig ist von Hunger, Sexualität und Aggression. Bei Vertretern der Spezies Mensch lassen sich ebenso anhängliche Reaktionen beobachten, die das erwartbare Ergebnis von Nähe und Kontakt zum Betreuer herbeiführen durch Signale wie Schreien oder Weinen, welche ihrerseits komplementäre Reaktionen beim Betreuer hervorrufen. Die Frage nach den Antriebskräften für das Inbeziehungtreten soll hier nicht weiter verfolgt werden, um stattdessen die

² Peter Kutter (Hg.), *Psychologie der zwischenmenschlichen Beziehungen*. Psychoanalytische Beiträge zu einer Objektbeziehungs-Psychologie, Darmstadt 1982.

³ John Bowlby, *Bindung*, München 1975.

Die Zwei-Personen-
Beziehung als
Urmodell

Art der jetzt einsetzenden Beziehung in den Blick zu nehmen.

Psychische Entwicklung geschieht in Beziehungen. Da man beim Menschen von einer biologischen Frühgeburt sprechen kann, bedarf er einer sozialen Lebensform, die in gewisser Weise dem Erlebnis intrauterinen Lebens entspricht. Die Fusion des Säuglings mit der Mutter versteht sich als eine Art Ur Liebe, welche noch ganz narzißtisch ausgerichtet ist.⁴ Wenn nämlich dem Kind die Brust zum Saugen geboten wird, erlebt es diese Bedürfnisbefriedigung als illusionäre Wunscherfüllung, d. h. es glaubt, die Brust der Mutter sei Teil seines eigenen Selbst, die es sich durch sein eigenes Wünschen erschafft. Dieses primärnarzißtische Erlebnis wird durch empathisches Einfühlen der Mutter unterstützt, die aufgrund ihrer eigenen, leicht regressiven Disposition die Signale ihres Kindes schnell versteht und in Kontakt übersetzt. Das Typische für diese erste Beziehungsform ist die Ungetrenntheit von Selbst und Objekt. In ihrer Undifferenziertheit gehören sie jedoch zum Kern des späteren Selbstbildes des Kindes. In dieser Zweieinheit mit der Mutter differenzieren sich die Selbst- und Objektbilder ab dem 4./5. Lebensmonat. Die Bewegungsfähigkeit des Kindes entwickelt sich, es stemmt sich vom Körper der Mutter ab, krabbelt aus ihrem Schoß und beginnt, die Mutter zu erforschen, zeigt aber auch ein beginnendes Interesse an den Dingen jenseits der symbiotischen Grenze mit der Mutter. Durch diese Lernschritte wird ein erstes Autonomieerlebnis begründet. Es sind die Funktionslust und die erwachende Bereitschaft zum Ausprobieren der eigenen Fähigkeit im Spiel mit den Dingen, in der das Kind sich deutlich als von der Mutter getrennt erlebt. Dieses Autonomieerlebnis mit dem Gefühl von Größe und Allmacht bedarf zunächst der empathischen Unterstützung durch die Mutter. Es kann zu empfindlichen Störungen in diesem Bereich kommen, wenn die Mutter aufgrund eigener Entwicklungsdefizite das In-die-Welt-Gehen des Kindes argwöhnisch zur Kenntnis nimmt und die Loslösung fürchtet aus Angst vor eigenem Unglücklichsein.

Das Ertragen von
Ambivalenz

Die Zwei-Personen-Beziehung der ersten Lebensmonate ist jedoch kein reines Paradies, sondern konflikthaft und ambivalent. Die Mutter wird im ersten Lebensjahr nämlich nicht nur als gut, das heißt befriedigend und

⁴ *Michael Balint*, Frühe Entwicklungsstadien des Ichs. Primäre Objekt-
liebe (1937), in: *Kutter* (Hg.), ebd. 19–42; *René A. Spitz*, Vom Säugling
zum Kleinkind. Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehung im ersten
Lebensjahr, Stuttgart 1967; *Daniel N. Stern*, Die Lebenserfahrung des
Säuglings, Stuttgart 1992.

nährend erlebt, sondern auch als abweisend und versagend, das heißt als böse. Deshalb steht das Kind vor der schwierigen Aufgabe, beide Aspekte der Mutter in ein einheitliches Bild von ihr zu integrieren, welches die guten, also nährenden und befriedigenden, und die bösen, also abweisenden und versagenden Teile enthält. Wir sprechen hier von der fundamentalen Aufgabe, Ambivalenz zu ertragen. Damit es zu dieser Fähigkeit kommen kann, bedarf es der notwendigen Trauerreaktion über die Tatsache, daß die Mutter eben nicht nur gut ist im Sinne der Bedürfnisbefriedigung. Für das Kleinkind ist es jedoch recht bedrohlich zu erleben, daß die Mutter eben auch versagend ist. Die Bedrohlichkeit dieser Erfahrung nimmt in dem Maße zu, in dem Erinnerungsspuren an frühe Befriedigungserlebnisse ausgeblieben sind. Damit nun der gute Teil der Mutter geschützt wird vor der Bedrohung oder Zerstörung durch den bösen Teil, bedient sich das Kind der Spaltung. Die gute und die böse Mutter werden auf diese Weise voneinander getrennt. Dieses Manöver schützt das Ich vor der Angst vor Verlust des geliebten Objekts. Dadurch wird auch die Aggression, die der versagende Teil der Mutter im Kind hervorruft, abgekoppelt von dem guten Teil des Objekts und so vor der phantasierten Zerstörung bewahrt. Wenn dieser Spaltungsmechanismus nicht allmählich überwunden wird durch das Ertragen von Ambivalenz, wird sich eine Persönlichkeit entwickeln, die widersprüchliche Gefühle, wie Liebe und Haß, vollkommen auseinanderhalten muß. Das hat zur Folge, daß sich ein Selbstbild entwickelt, welches sich in der einen Situation als nur gut und in der anderen als nur böse erlebt. Für die Beziehungsfähigkeit ist das von besonderer Bedeutung, denn auch andere Menschen werden in dieser Weise gespalten. Sie können entweder nur geliebt oder nur gehaßt werden. Was also am Anfang des Lebens ein notwendiger Aufbaumechanismus der Psyche war und psychisches Wachstum ermöglichte, wird jetzt in den Dienst der Konfliktvermeidung gestellt und schränkt damit die Beziehung des Ich zu sich selbst und zu anderen ein. Aus einem Aufbaumechanismus ist ein Abwehrmechanismus geworden. Es bildet sich ein flaches, eindimensionales Selbstbild, so daß solche Personen zwischen den nicht zusammengewachsenen Teilen des Selbst hin und her schwanken. Man spricht deshalb vom „Syndrom der Identitätsdiffusion“. Dabei fällt der Mangel an Autonomie auf, der sich mit dem subjektiven Erleben verbindet, daß die eigenen Wünsche und Bedürfnisse für andere Menschen eine so zerstörerische

Wirkung besitzen, daß sie nicht gelebt werden dürfen. Als Kinder wurden diese Menschen von ihren Müttern als eine narzißtische Erweiterung ihres Selbst mißbraucht, wodurch deren Loslösungs- und Autonomiebestrebungen massiv behindert wurden. Die Folge davon ist, daß alle eigenen Impulse, wie der elementare Wunsch, Liebe zu empfangen und zu geben, gehalten und bestätigt zu werden, Triebwünsche und expansive Bedürfnisse zu haben, einem Tabu unterliegen. Auf die spätere Beziehungsfähigkeit wirken sich solche Verbote verheerend aus. Der zentrale Mechanismus der Spaltung wird bei solchen Persönlichkeiten von weiteren Abwehrmanövern begleitet, wie Verleugnung (eine auffallende Wahrnehmungsstörung der abgespaltenen Teile der Persönlichkeit), Projektion (der abgespaltenen Teil, etwa die Aggression, wird auf andere projiziert und dort bekämpft, z. B. bei der Sündenbockprojektion) und primitive Idealisierung und Entwertung.⁵

Drei-Personen- Beziehung

Hat das Kleinkind die Selbst- und Objektbilder in sich zu einem einheitlichen Selbstbild integriert, steht eine neue Entwicklungsaufgabe an: Sie ergibt sich durch das Auflösen der Zweierbeziehung, unweigerlich eine Weiterentwicklung in ein System, das aus mehr als zwei Personen besteht. In der Regel sind es der Vater oder andere, für die Mutter wichtige Personen, die in das Zweiersystem einbrechen und das Kind vor die Situation stellen, diese Konkurrenzsituation ertragen zu lernen. Die Dreiecksbeziehung ist tatsächlich das Grundmuster von Beziehung, das die Realität dem erwachsenen Menschen zumutet. Denn jede Zweierbeziehung ist nur in der Phantasie eine solche, ein Dritter ist potentiell immer anwesend und stört. Das Schmerzliche dieser Situation besteht darin, daß sich ein Mensch als ausgeschlossener Dritter erlebt und versucht, sich in eine Dreierbeziehung einzuordnen, um so in die Position des eingeschlossenen Zweiten zu gelangen. Dabei handelt es sich um ein allgemein menschliches Problem und nicht um etwas Pathologisches. Zur Erhellung dieser konflikthaften Grundbefindlichkeit des Menschen greift Freud auf den Mythos zurück, wie er im Ödipusdrama des Sophokles festgehalten ist.⁶ König Ödipus ist durch das Schicksal bestimmt, den Vater zu töten und seine Mutter zu ehelichen. Er tut alles, um dem Orakelspruch zu entgehen, um sich letzt-

⁵ Vgl. Dieter Funke, *Der halbierte Gott. Die Folgen der Spaltung und die Sehnsucht nach Ganzheit*, München 1993, 19–22.

⁶ Vgl. H. Stolze, *Ödipale Situation – ödipaler Konflikt – Ödipuskomplex*, in: D. Eicke (Hg.), *Tiefenpsychologie*, Bd. 1: Sigmund Freud – Leben und Werk, Weinheim, Basel 1982, 610–616.

endlich durch Blendung zu bestrafen, nachdem er erfahren hat, daß er diese beiden Verbrechen doch begangen hat. Zur Bewältigung dieser ödipalen Situation ist es für das Kind notwendig, Enttäuschung auszuhalten. Vor allem ist es die Enttäuschung, daß der gegengeschlechtlich geliebte Elternteil einem anderen gehört und das oft sexuell getönte Begehren des Kindes aufgegeben werden muß. Nach Freud verwandelt sich das sexuelle Begehren bei einer guten Lösung des Ödipuskomplexes in eine gewisse Art von Zärtlichkeit, welche dann die Grundlage einer neuen Liebe zu den Eltern ist. Die Bewältigung dieser Dreieckssituation stellt an das Kind erhebliche Anforderungen. Es muß in gewisser Weise verzichten lernen, akzeptieren, daß das reine Glück einer ausschließlichen Zweierbeziehung vorbei ist, es muß lernen, sich andere, neue Bezugspersonen zu erwählen, und in der Lage sein, ein gewisses Maß an Alleinsein auszuhalten. All diese in der ödipalen Situation erlernten Fähigkeiten sind zentral für die spätere reife Beziehungsfähigkeit des erwachsenen Menschen.

III. Formen der Gestaltung von Beziehungen und ihre Störungen

Ich nenne fünf zentrale Beziehungswünsche, die Menschen aufgrund bestimmter offengebliebener Konflikte und Fehlentwicklungen in den ersten Lebensjahren an ihren Beziehungspartner herantragen und die gleichzeitig die Beziehungsstörung markieren.

Der Partner als Spiegel

Die nach Spiegelung hungernde Persönlichkeit sucht ständig bewundernde Reaktionen von anderen, um so die eigene ausgehungerte Persönlichkeit zu nähren. Solche Menschen haben einen Mangel an hinreichender Bedürfnisbefriedigung in der Zeit der Zweierbeziehung erhalten. Auf ihre narzißtischen Bedürfnisse nach Spiegelung und Bewunderung ist zu wenig eingegangen worden, so daß sich eine lebendige Persönlichkeit nicht entfalten konnte. Das Tragische dieser Beziehungsform liegt darin, daß die nach Spiegelung hungernde Persönlichkeit nie satt wird an Reaktionen echter Mitmenschlichkeit. Solche Menschen sind wie ein Faß ohne Boden und ständig auf der Suche nach neuen Beziehungspartnern. Diese Suche geht oftmals einher mit einem plötzlichen Ausbruch aus gewachsenen Beziehungen. Dies ist als eine Art Selbstschutz zu verstehen, um die leere und ausgehungerte Persönlichkeit vor weiterer Entleerung und Enttäuschung zu schützen.

Der Partner als Ideal

Die nach Idealen hungernde Persönlichkeit sucht andere Menschen, um sie wegen ihrer vermeintlichen Größe, ihrer Macht, ihres Ansehens, ihrer Intelligenz oder anderer Fähigkeiten bewundern zu können. Auch hier setzt sich wegen der unausweichlichen Enttäuschung dieser Wün-

sche die Suche nach neuen idealisierten Partnern fort in der Hoffnung, daß nun die innere Leere ausgefüllt werden kann. Die Idealisierung kann aber auch umschlagen in Entwertung. Diese Entwertung entspringt der Enttäuschung darüber, daß der andere in seiner tatsächlichen Persönlichkeit die übergroßen Wünsche nach einer phantasierten Teilhabe an Größe und Macht nicht erfüllen kann.

Der Partner als Abbild des eigenen Selbst

Manche Persönlichkeiten können den Beziehungspartner gar nicht als einen anderen erleben, sondern benutzen ihn als Abbild des eigenen Selbst. Deshalb darf der andere auch kein eigenes Leben haben, was bedeuten würde, daß er Grenzen aufrichtet und nein sagt. Er soll vielmehr den eigenen Werten und Lebensvorstellungen vollkommen entsprechen und somit die eigene Persönlichkeit bestätigen. Solche Menschen gehen häufig Zwillingbeziehungen ein, um so den eigenen Mangel durch Identifizierung mit dem anderen auszugleichen. In solchen Beziehungen kann der andere nicht als Bereicherung erlebt werden, weil er für den Betreffenden nichts besitzt, was über das eigene Leben hinausreicht. Deshalb werden solche Beziehungen schnell ausleiern und leer werden.

Der Partner als Symbioseersatz

Die nach Verschmelzung hungernde Persönlichkeit läßt andere Menschen so nahe an sich heran, daß sie mit ihnen verschmelzen kann. Dadurch wird ein eigener Mangel, oft die Fähigkeit, Konkurrenz und Rivalität zu ertragen, ausgeglichen. In der Verschmelzung wird der frühe Zustand der Zweieinheit wieder hergestellt. Der einzelne fühlt sich auf diese Weise vor den unangenehmen Gefühlen, wie Rivalität, Neid, Konkurrenz und Ausgeschlossenheit geschützt. Er muß Autonomie und den Status des Getrenntseins nicht ertragen, sondern umgeht die damit verbundenen Gefühle durch die phantasierte Einswerdung mit dem Partner. Hierbei geht es nicht um punktuelle Verschmelzungserlebnisse, die bereichernd und kreativ sind, sondern um die Grundstruktur einer solchen Beziehung.

Der Partner als Gefahr

Die kontaktvermeidende Persönlichkeit tut genau das Gegenteil von dem, was die verschmelzungshungrige tut. Diese Menschen vermeiden den Kontakt mit andern, sie isolieren sich, um so bestimmten Gefahren vorzubeugen, z. B. dem Verlassenwerden oder der Traumatisierung. Solche schizoiden Persönlichkeiten ziehen sich aus Beziehungen zurück und grenzen sich ab, obwohl sie einen großen Hunger nach Beziehung haben. Durch diese Distanzierung wird die Gefahr einer Enttäuschung gebannt, die am Anfang des Lebens sie zum inneren Rückzug von ihren Bezugspersonen bewogen hat.

IV. Die Bedeutung von Konflikten und Störungen in Beziehungen

Beziehungen zerbrechen, wenn allzu große ungelöste Konflikte und unaufgeklärte Wünsche aus Kindertagen an den jeweiligen Partner herangetragen werden. Da jedoch jede Sozialisation konflikthaft ist, gibt es auch keine Beziehungen ohne Störungen. Störungen und Konflikte in Beziehungen sind daher nicht etwas Nicht-sein-Sollendes, sondern immer auch eine Chance zum Wachsen und Bewußtwerden. Der erste Schritt zur Überwindung einer Störung ist dann bereits getan, wenn die einzelnen Beziehungspartner ihre Schwierigkeiten, die sie miteinander haben, nicht nur dem anderen zuschreiben, sondern die Projektion zurücknehmen und zu einer vertieften Selbstreflexion und Selbstbegegnung bereit sind. Freilich geht das oft nicht ohne fachliche und therapeutische Hilfe. Wenn sich beide Partner jedoch darüber verständigen können, daß in ihrer Beziehung ungelöste Konflikte aus der eigenen Lebensgeschichte aufeinanderprallen, besteht die Chance, sich den Raum zu geben, an diesen Störungen individuell zu arbeiten und sie so zu überwinden. Oftmals hilft auch eine Beziehungsberatung, um aus dem Teufelskreis von gegenseitigen Vorwürfen herauszukommen. Durch Selbstreflexion, durch fachliche Hilfe und die Bereitschaft, Einsicht in die eigene Dynamik gewinnen zu wollen, können Fähigkeiten nacherlernt werden, die Beziehung ermöglichen und besser gestalten helfen.

V. Fähigkeiten, die Beziehungen ermöglichen

Ich nenne vier Fähigkeiten, die auf dem eben genannten Weg erworben werden können, um befriedigende Beziehungen aufnehmen und halten zu können.

Enttäuschung aushalten

Aufgrund seines Überschusses an Wünschen, Sehnsüchten und Begierden ist der Mensch geradezu dazu verurteilt, Enttäuschungen verarbeiten zu müssen. Die Realität menschlichen Lebens ist niemals so beschaffen, daß alle Wünsche und Bedürfnisse befriedigt werden können. Vor allem der andere ist zunächst ein Mensch, der enttäuscht. Nur wer diese Enttäuschung des anderen zu akzeptieren bereit ist, muß ihn nicht entwerten und zurückschicken. Um diese Enttäuschungen zu verarbeiten, bedarf es anderer Menschen jenseits des Beziehungspartners, mit denen gesprochen werden kann und die helfen, die offengebliebenen Wünsche und Erwartungen auszuhalten. Wer keine Enttäuschung aushalten kann, muß aus innerer Notwendigkeit eine Beziehung beenden, um in der Illusion leben zu können, ein anderer könne seine Wünsche erfüllen und seine Leere ausgleichen.

Ambivalenz ertragen

Eng zusammen mit der Enttäuschungsverarbeitung hängt die Fähigkeit, Ambivalenz zu ertragen. Der Beziehungspartner ist nie nur gut oder nur böse. Nur wer in

„Verzeih, daß ich nicht
dein Gott sein kann!“

Mit sich allein sein
können

sich selbst die Spaltung überwunden hat und mit sich milde umgeht, so daß er sich als gut und böse, als liebend und hassend, als einfühlend und abgrenzend erleben kann, der ist auch bereit, diese Polarität beim anderen zu ertragen, ohne sie leugnen zu müssen. Wer diese Ambivalenz nicht zu ertragen bereit ist, steht in der Gefahr, den anderen entweder zu idealisieren oder ihn zu entwerten. Manche Beziehungen stehen unter der Prämisse, daß die beiden Partner sich durch ihre Beziehung in ihren zentralen Lebensproblemen gegenseitig erlösen. Wenn der andere auf diese Weise zum Erlöser, zum Erretter, ja zum Gott gemacht wird, hat er keine Chance, Mensch zu sein. Deshalb werden Beziehungen oft in einer heilsamen Weise entlastet, wenn die Partner sich dies sagen können: „Verzeih, daß ich nicht dein Gott sein kann!“ Die Überfrachtung des anderen mit unrealistischen Heilserwartungen führt nur erneut in die Enttäuschung, anstatt durch eine realistische Trauerarbeit die Grenzen des anderen zu akzeptieren und somit auch seine Einmaligkeit zu erkennen. Für den anderen nicht zum Gott zu werden, bedeutet auch, ihm die Chance zu geben, an den Konflikten und Problemen, die in einer Beziehung sichtbar werden, zu wachsen und zu reifen.

Vielleicht ist diese Fähigkeit zum Alleinseinkönnen die wichtigste Voraussetzung, um Beziehungen leben zu können. Beziehungen, die aus Unfähigkeit vor dem Allein-mit-sich-selbst-Zurechtkommen eingegangen werden, werden enttäuschen, weil sie nur in sehr geringem Maße die erhoffte Erlösung bringen können. Die Tatsache, daß wir Menschen nach der biologischen und psychischen Trennung vom mütterlichen Lebensurgrund in dieser Welt allein sind und Trennung und Distanz auszuhalten haben, gehört wohl zu den unangenehmsten Grundtatsachen unseres Lebens. Je mehr jedoch ein Mensch bereit ist, sich in dieser Weise als Individuum zu erleben, um so mehr kann er den anderen als Bereicherung und Ergänzung erleben. Eine Beziehung wird dann um so lustvoller und befriedigender, wenn sie nicht die Aufgabe zu erfüllen hat, die eigene Individualität, die ja immer auch die Quelle von Angst und Bedrohung ist, auszulöschen. Je intensiver eine Beziehung, desto mehr bedarf sie Partner, die das Alleinsein leben und aushalten. Es ist sicher die hohe Kunst des Beziehungslebens, diese Dynamik von Einssein und Getrenntsein zu gestalten und in ein dynamisches Gleichgewicht zu bringen.

Peter F. Schmid
Begegnung ist
Verkündigung
Paradigmenwechsel
in der Seelsorge

Wie verhalten sich die Beziehung zwischen den an der Seelsorge beteiligten Menschen und der Inhalt der christlichen Botschaft zueinander? Welche Konsequenzen sind zu ziehen aus dem Übergang von einer priesterorientierten auf eine gemeindeorientierte Seelsorge, bei der alle Gläubigen Subjekt der Pastoral und aktive Gestalter dieser Beziehungen sind?

Ein wichtiger Schritt dazu war die Entwicklung zur beratenden Seelsorge. Schmid – selbst auch Psychotherapeut – tritt dafür ein, daß auch diese Form von Seelsorge noch weiterentwickelt werden muß in Richtung auf Begegnung, Dialog und Diakonie. Dies wird auf dem Hintergrund der Dialogischen Philosophie Martin Bubers und Emmanuel Lévinas' aufgezeigt. Begegnung wird als Zeugnis zur Verkündigung und führt zur Communio. – Das sind einige Fragen und Aspekte des folgenden Beitrags.

red

1. Seelsorge in der
Spannung zwischen
Verkündigungsauftrag
und Methodenfrage

Die meisten Seelsorger¹ erleben zunehmend eine Spannung zwischen den Vorstellungen von ihrem Auftrag und der Situation, die sie vorfinden: ein zunehmendes Desinteresse an den traditionellen Inhalten der christlichen Verkündigung. Unsere Zeitgenossen, so hat es den Anschein, haben andere Probleme. Zwischen den Artikeln des Katechismus und der Lebenswirklichkeit der Menschen von heute scheint eine tiefe Kluft zu sein. Daher taucht oft die Frage auf: Haben wir den Menschen etwas zu bieten, was sie wirklich brauchen? – Andererseits sind diese Seelsorger davon überzeugt, daß die Botschaft von der befreienden Erfahrung der Menschen mit Jesus auch für heute gilt. Sie haben es an sich selbst erlebt, daß es Sinn macht, sich dem Evangelium zu stellen und sich vom Lebensentwurf Jesu in seiner Nachfolge herausfordern zu lassen. Aber wie kann man das den Menschen an der Schwelle zum dritten Jahrtausend vermitteln? Wie kann das Kerygma heute verkündet werden?²

Versucht man die Zeichen der Zeit im Blick auf diese

¹ Vgl. zum Ganzen: P. F. Schmid, Seelsorge als personale Begegnung, Linz 1989 (a), 367–395; ders., Personale Begegnung, Würzburg 1989 (b), 209–230, 280 f; V. Schurr, Seelsorge I, in: LThK² 9, 579–583; ders., Seelsorge, in: Sacramentum Mundi 4, Freiburg 1969, 481–510; H. Geller, Seelsorger, in: Handbuch der Pastoraltheologie V. 1972, 500–504; W. Zauner, Hat die Kirche noch eine pastorale Chance?, in: N. Klette u. a. (Hg.), Biotope der Hoffnung, Olten 1988, 99–112; R. Zerfaß, Menschliche Seelsorge, Freiburg 1988 (a); ders., Seelsorge/Seelenführung, in: C. Schütz (Hg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität, Freiburg 1988 (b), 1117–1120; H. Windisch, Sprechen heißt lieben, Würzburg 1989.

² Mein Lehrer, der Wiener Universitätsprofessor und Konzilstheologe Ferdinand Klostermann, hat seine Hauptvorlesung aus Pastoraltheologie „Kairologie“ genannt und damit die Wissenschaft von den „Zeichen der Zeit“, vom situationsgemäßen Handeln und von der Veränderung der Situation durch Handeln gemeint.

Fragestellung zu lesen, so fällt unmittelbar auf: Wir leben in einer Zeit zunehmender Personalisierung – mit all ihren Vor- und Nachteilen. Dies ist etwa in der Politik sichtbar: Wichtiger als Parteien und Programme sind die Personen und ihre Gesichter, die von den Plakatwänden herunter- und aus dem Fernseher heraus schauen. In heutigen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen scheint mediengerechtes Auftreten mehr zu punkten als der Inhalt des Grundsatzprogramms.

Im kirchlichen Bereich ist die Frage nach dem Vorrang der Person vor der Sache Thema uralter Auseinandersetzungen. Gerade in der Frage nach einem zeitgemäßen Verständnis von Seelsorge werden immer öfter der *Inhalt* des zu Verkündigenden und die *Beziehung* zwischen den daran Beteiligten einander gegenübergestellt. Die Bedeutung der Person des Seelsorgers und der Beziehung in der Seelsorge wurde in den letzten Jahren immer wichtiger genommen, und so kam es dazu, daß eine „Seelsorge als und durch Beziehung“ neben, gegenüber oder sogar über die „Seelsorge als und durch Verkündigung“ gestellt wurde.

Zwar wurde der Methode der Vermittlung, der Form der Predigt etwa, dem seelsorgerlichen Gespräch, der Art und Weise der Feier der Sakramente und der Liturgie, immer schon Beachtung geschenkt – weil immer schon klar war, daß es nicht gleichgültig ist, wie man etwas sagt oder tut, aber in letzter Zeit hat sich die Problematik unerhört zugespitzt. Rhetorikschulungen und Verhaltenstraining, Organisationsentwicklungsseminare und Veranstaltungen, von denen man sich psychologische Rezepte zur Menschen- und Gesprächsführung erwartet, erleben einen ungeahnten Zulauf und rangieren in der Wunschliste von Studenten wie Praktikern häufig vor Exerzitien und theologischen Fachveranstaltungen.

2. Paradigmenwechsel in der Seelsorge:

Von der „Kunst der
Pastoren“ zur
„Gemeinde als
Subjekt der Pastoral“

Verfolgt man die Entwicklung des Seelsorgeverständnisses und der Pastoraltheologie, so läßt sich tatsächlich ein gravierender Paradigmenwechsel feststellen.

Das katholische, vorkonziliar-kirchenrechtliche Verständnis sah die cura animarum als Summe der Verantwortung des Amtsträgers gegenüber seinem Sprengel, als Hirtenamt und somit als priesterliche Tätigkeit. Damit war die Seelsorge an den Amtsträger gebunden, der die ihm Anvertrauten zu betreuen hatte.

Diese Auffassung wurde durch das II. Vatikanum, mit dem sich die Kirche den kairologischen Herausforderungen stellte, gründlich überwunden. Es setzte eine Zäsur, die einerseits eine Rückbesinnung auf das Evangelium darstellte, andererseits gleichzeitig dem gewandelten

Menschen- und Weltbild Rechnung trug. Pastoral meint nunmehr die gesamte Sendung der Kirche, in ausdrücklicher Solidarität mit „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“.³ Seelsorge ist somit Sorge um den ganzen Menschen, um das Leben in allen seinen Dimensionen, das „Leben in Fülle“ (Joh 10, 10). Seelsorge ist nun nicht länger nur mehr die „Kunst der Pastoren“, der Seelsorger von Amts wegen. Sie ist vielmehr Aufgabe des gesamten Volkes Gottes. Die Träger der Seelsorge sind alle Mitglieder der Kirche, differenziert nach ihrem Auftrag, ihren Fähigkeiten und ihren Möglichkeiten. Die ganze Gemeinschaft ist primär das handelnde Subjekt der Seelsorge.⁴ Diese ist „Selbstvollzug“, Praxis der Kirche.

Das Konzil bezieht sich in seinem Text ausdrücklich auf Jesus und seinen Umgang mit den Mitmenschen.⁵ Jesus ist als der Christus der erste und eigentliche Seelsorger in seinem Wirken für das Reich Gottes.⁶ Er ist aber nicht nur Vorbild, sondern auch Inhalt der Seelsorge: Ihr geht es um die mit ihm gekommene Fülle des Heils, das mit ihm angebrochene Reich Gottes, das die Kirche zu verkünden und gegenwärtig zu setzen hat. Jesu Leben ist somit bleibendes Korrektiv für jedes Selbstverständnis von Seelsorge.

Von Betreuung und
Belehrung zu
Beratung und
Begleitung

Es lohnt, die Entwicklungsstufen der Veränderung im Seelsorgeverständnis näher anzusehen.

Bei der *Seelsorge als Betreuung* – etwa Haus- und Krankenbesuche, die der Seelsorger von sich aus unternimmt, oder generell das Konzept einer flächendeckenden „Versorgungspastoral“ – geht die Initiative im wesentlichen vom Seelsorger aus. Das hat auch inhaltliche Konsequenzen: Wer den Kontakt sucht oder das Konzept macht, gibt oft auch das Thema vor (vgl. die „kerygmatische Seelsorge“). Belehrung und Unterweisung nehmen einen wichtigen Stellenwert ein. Charakteristisch für Betreuung wie Belehrung ist etwa das Reden *zu* jemandem. Im Rahmen dieses Verständnisses wurde und wird autoritatives Handeln mehr oder weniger explizit mit autoritärem Handeln gleichgesetzt. Wenn von anderen Glaubensgehorsam (Röm 1, 5) gefordert wird, so geschieht das in der Art obrigkeitlicher Strukturen – das heißt, daß es zwar theoretisch für alle gilt, vor allem aber für die anderen gemeint ist.

³ Gaudium et spes 1.

⁴ Vgl. Lumen gentium 2.

⁵ Gaudium et spes 3.

⁶ Er ist der „Pastor“ (Joh 10; 1 Petr 5, 4).

Seelsorge – ein
Kommunikations-
vorgang

Nicht zuletzt wegen des zunehmenden Unwillens der Menschen, sich missionieren und kontrollieren zu lassen, auch weil zunehmend theologisch Zweifel an diesem einseitigen Seelsorgeverständnis laut wurden und schließlich durch die aufkommenden Humanwissenschaften kam es zu einer Verlagerung von der traditionellen betreuenden zur *beratenden Seelsorge*.⁷ „Beratung“ wurde für viele zu einem anziehenden Schlagwort. Was die Konkurrenz so attraktiv machte – und als Konkurrenz mußten „Psycho-logen“, „Psycho-therapeuten“ und andere mit der „Seele“ Befassten den „Seel-Sorgern“ mit ihrem bis dahin unangefochtenen Monopol für die Seele vorkommen –, das wollte man auch selbst können.

Seelsorge wird hier in der Folge der Humanistischen Psychologie und Psychoanalyse als Kommunikationsvorgang, als Beziehungsgeschehen verstanden. Dabei sollte der inhaltliche Aspekt keineswegs zu kurz kommen: Aber, so wurde argumentiert, was nützt die schönste Wahrheit, wenn sie beim Betroffenen nicht ankommt. Eine abstrakte Behauptung von Wahrheit in Dogmenform bleibt wirkungslos, wenn sie nicht zur Lebenswahrheit wird. Daher muß eine solche Seelsorge sich intensiv mit der Lebenssituation der Menschen beschäftigen, wozu es eben der verschiedenen Humanwissenschaften bedarf. Seelsorge ist danach im weitesten Sinn Psychotherapie im kirchlichen Kontext (vgl. die amerikanische Seelsorgebewegung). Von der Intention her sollte Seelsorge allerdings keineswegs auf Beratungsgespräche reduziert werden. Es ging vielmehr um einen Bewußtseinswandel hinsichtlich der Formen des Umgangs. Statt als Betreuung wird Seelsorge nun als Begleitung gesehen. Charakteristisch dafür ist das Nachfragen, das geduldige Mitgehen, die Ermutigung, der verantwortungsvolle Trost. Die Autorität wird nicht mehr im herkömmlichen Sinn autoritär ausgeübt, sondern im Sinn eines Dolmetschers, eines Fachmanns für Lebens- und Glaubensfragen und im Sinn eines einschlägig geschulten Experten für den Einsatz der richtigen Methoden. Als Vorbild kann das Verständnis des Arztes dienen als eines Fachmanns, nicht dafür, gesund zu machen – gesund werden muß der Kranke selbst –, sondern dafür, die richtigen Mittel zur rechten Zeit einzusetzen.

Der Schritt, der mit diesem Wechsel im Typus von Seelsorge gemacht wird, geht von der Versorgung zur Mitsorge und zum gemeinsamen Sorgetragen. In diesem Verständnis kommen nicht nur der einzelne und sein in-

⁷ Vgl. Zerfuß, 1988b, 1118. – Theologischer Wandel und Strukturwandel gingen Hand in Hand.

dividuelles Heil, sondern – wiederum in Parallele zur Gruppenbewegung der Psychotherapie und Sozialpsychologie – die Gemeinschaft, die Gruppe, die Gemeinde in den Blick. So heißt es etwa bei Rolf Zerfaß: „Im engeren Sinn des Wortes meint Seelsorge die Begleitung von einzelnen und von Gruppen auf ihrem individuellen Glaubensweg.“ Er beschreibt die beratende Seelsorge durch ein Bild: „Ein Seelenführer gleicht nicht einem Mannschaftsführer oder Industriekapitän, der die Ziele vorgibt, sondern einem Urwaldführer, der eine Expedition begleitet, die selbst ihr Ziel festlegt, aber seine Geländekenntnis in Anspruch nimmt. Er gleicht einem Fahrlehrer, der aufmerksam und risikobewußt mitfährt, aber dem Fahrschüler das Steuer überläßt, damit er selber zu fahren lernt.“⁸

Unmengen von
psychologischen
Kursen

Was in der Folge dieses Verständnisses von Seelsorge geschah – mit der üblichen Verspätung auch im katholischen und deutschsprachigen Bereich –, ist bekannt: Neben einer Fülle ernst zu nehmender theologischer Arbeiten in Theorie und Praxis und einem tiefgreifenden Gesinnungswandel bei vielen Seelsorgern kam es auch zu einem einseitigen Ausschlag des Pendels: Unmengen von psychologischen Kursen für Seelsorger wurden veranstaltet, die Gruppendynamik boomte besonders im Bereich der Kirche, Pastoralpsychologie wurde vielfach nicht länger als pastoraltheologische Disziplin, sondern als eine Art säkularisierter Seelsorge verstanden. Und nicht wenige, die aufbrachen, um eine Zusatzausbildung zu beginnen, kehrten nicht mehr zum Ausgangspunkt zurück. Was von vielen als Mittel zum Zweck aufgesucht wurde, verselbständigte sich, und man sprach von der „Auflösung“ der Seelsorge in Beratung und der Theologie in Psychologie.

Und genau daran lag es: daß es von vielen als Mittel zum Zweck verstanden wurde – als ginge es nur um eine neue Methode. Allzuoft blieb unbeachtet, daß sich damit auch das zugrundeliegende Menschenbild und das implizite theologische Verständnis von Seelsorge ändern mußten. Denn eines ist bei diesem Typus von Seelsorge, auch dort, wo er nicht in verzerrenden Formen auftritt, unverändert gegenüber dem herkömmlichen: Bei der Betreuung wie bei der Beratung gibt es einen klaren Unterschied zwischen dem Seelsorger und dem Empfänger von Seelsorge, dem Pastor und dem Pastoranden. Der eine ist dafür ausgebildet, darin Experte und dazu beauftragt. Er ist der Dolmetsch, der weiß, wie man übersetzt, der

⁸ Zerfaß, 1988b, 1117, 1119 f.

Seelsorge als
Begegnung, Dialog
und Diakonia

Fahrlehrer, der weiß, wie man fährt, und der Geländekenner, also einer, der sich im Leben auskennt. Die anderen sind die Lernenden, die Erfahrenden.

Es erhebt sich daher die Frage, ob nicht auch dieses Verständnis von Seelsorge noch weiterzuentwickeln ist, nämlich dahingehend, angesichts des unbekanntes Geländes, das unser Leben ist, von der grundsätzlichen Gleichheit aller auszugehen. Darin sind zwar die einen erfahrener als andere, aber alle leben es zum ersten und einzigen Mal, und keiner kann sagen, er wisse, wie es geht, wie man richtig, glücklich oder heilsam lebt. Keiner ist Lebensexperte – oder Glaubensexperte. Ein Theologe mag Fachmann in der Reflexion von Erfahrungen, Traditionen, Glaubenseinstellungen und -inhalten sein, ein Seelsorger von Amts wegen mag eine lange Berufserfahrung haben, keiner von ihnen jedoch kann Fachmann für Leben, Glauben oder Lieben sein. Was diese personalen Prozesse betrifft, sind wir alle in fundamentaler Weise gleich. Was wir können, ist einander zu helfen, einander zu unterstützen, einander beizustehen.

Tatsächlich spielt in der ältesten Schicht des Neuen Testaments das „Einander“ bzw. „Miteinander“ eine zentrale Rolle: „Vergebt einander, ermahnt einander, stärkt einander, nehmt einander an.“⁹ Nach einem solchen Verständnis ist – die Aussagen des II. Vatikanums von der Gemeinde als Subjekt der Seelsorge ernstgenommen – Seelsorge die wechselseitige Hilfe zum Christsein, die gegenseitige Unterstützung bei der Arbeit im Reich Gottes und die gegenseitige Herausforderung dazu. Und damit liegt neuerlich ein Paradigmenwechsel vor: Alle Christinnen und Christen sind aufgerufen, Seelsorgerinnen und Seelsorger zu sein – füreinander und miteinander.

Aufgrund dieser zentralen Erfahrung der Gegenseitigkeit, die in der Begegnung geschieht, spricht man daher hier wohl am besten von „*Seelsorge als Begegnung*“. Einer so verstandenen Seelsorge geht es darum, den „Gott der Menschen“, dessen „Güte und Menschenfreundlichkeit“ (Tit 3, 4) uns erschienen ist, erfahrbar werden zu lassen. Dazu bedarf es menschlicher Güte und Freundlichkeit, der Begegnung. Charakteristisch für Begegnung ist das Vertrauen, das Reden *mit* jemandem. Seelsorge als Begegnung ist daher eine zuhörende, einfühlsame und annehmende Pastoral, die versucht, den Anruf Gottes in der jeweiligen Situation nicht nur von seiten des Seelsorgers zu interpretieren, sondern gemeinsam mit

⁹ Z. B. Röm 15, 7: „Nehmt einander an, wie auch Christus uns angenommen hat, zur Ehre Gottes.“ Vgl. G. Lohfink, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?, Freiburg 1982, 116–124.

den Betroffenen zu suchen und zu verstehen. Sie versteht sich als ein Hören, ein Hören auf den Anruf Gottes.¹⁰ „Glaubensgehorsam“ ist nun als ein wechselseitiges Aufeinander-Hören von allen gefordert.

Solche Seelsorge ist daher zutiefst und zuallererst ein Dienst, ist *Diakonia* im ursprünglichen und eigentlichen Sinn.¹¹ Ihr wesentliches Charakteristikum ist ihr Selbstverständnis als Dienst in der Nachfolge Jesu, der – in der Tradition der deuterojesajanischen „Ebed-Jahwe“-Theologie – als „Diakon Gottes“ bezeichnet werden kann. Denn „der Menschensohn ist nicht gekommen, um bedient zu werden, sondern um zu dienen und sein Leben zu geben als Lösepreis für viele“ (Mk 10, 45). Er, der unter uns lebte, „wie der, der bedient“ (Lk 22, 27), hat seine Solidarität mit den Menschen darin erwiesen, daß er sie von Dämonen befreite, Kranke heilte, seinen Jüngern den Sklavendienst der Fußwaschung tat.¹² In ihm ist die Diakonie Gottes unter den Menschen erlebbar geworden (vgl. Jes 53; Phil 2, 5–11).

Seelsorge in seiner Nachfolge ist daher immer Dienst, nie Herrschaft. Dies hat sich sogar in der Bezeichnung des Pontifex maximus als eines „Diener der Diener Gottes“ bis heute erhalten. Ein tatsächliches Dienst-Verständnis der Seelsorge – und nicht nur die bloße Bezeichnung – kann also erst hier, im Kontext von Begegnung, wirklich ernstgemeint sein, wenn es als Aufgabe jedes Herrschaftsanspruches verstanden wird. Wie oft wurde das Wort „Dienst“ von den Machthabern nicht zur Verschleierung aller möglichen Formen von Herrschaftsausübung benutzt und damit pervertiert!

Diakonia ist liebende Antwort auf die Erfahrung von Liebe – Caritas – und der Ausdruck der menschlichen Erfahrungstatsache, daß erfahrene Liebe dazu drängt, weitergegeben zu werden.¹³ Sie gründet letztlich in der Überzeugung, daß „ihr mir getan habt, was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt“ (Mt 25, 40). Seelsor-

¹⁰ Vgl. Zerfuß, 1988b, 1120. – Nicht selten finden sich übrigens verschiedene Vorstellungen nebeneinander, wobei die Radikalität des Paradigmenwechsels nicht immer deutlich wird.

¹¹ Zur Seelsorge als Diakonia vgl. u. a. Themenheft Diakonia 20, H. 1 (1989); Schmid, 1989a, 377–382; ders., 1989b, 218–222; H. Lehner – W. Zauner (Hg.), Grundkurs Caritas, Linz 1993; bes. N. Mette, Theologie der Caritas: ebd. 115–138 und W. Zauner, Caritas im Leben der Kirche: ebd. 139–151.

¹² „Die Kirche begegnet in den Armen Christus“, heißt es bei Gregor von Nyssa; vgl. Mette, a. a. O., 116.

¹³ Dieser Dienst muß daher der zentrale Leitgesichtspunkt allen Selbstverständnisses von Pastoral sein. Er darf auch nicht auf die „Caritas-Arbeit“ abgeschoben werden, sondern muß das Selbstverständnis aller Dimensionen der Seelsorge sein – wie es im Titel dieser Zeitschrift zum Ausdruck kommt.

ge als Begegnung will also weitergeben, was von den Seelsorgern selbst empfangen wurde: Zuwendung, Achtung und Selbstachtung, Zärtlichkeit und Stärke, Einfühlung, Glaube, Hoffnung und Liebe.

Dabei kommt es nicht zu einem Gebrauch der *Humanwissenschaften*, die eingesetzt werden, um eine bestimmte Beziehung herzustellen, also instrumentalisiert und so bei aller Aufwertung wiederum zu Hilfswissenschaften degradiert werden. Auch bleibt man so bei ihnen nicht „stecken“ und verliert die ursprünglich theologische Absicht aus dem Auge. Es kann vielmehr auch hier nur um eine einander respektierende wechselseitige Auseinandersetzung mit den anderen Wissenschaften, um kritische Infragestellung und Befruchtung gehen.

3. „Begegnung“: Un-mittel-barkeit von Person zu Person im Kairos

Die Entwicklung von der Beratung zur Begegnung hat ebenfalls eine Parallele in den Humanwissenschaften, wo sie insbesondere auf den Personzentrierten Ansatz zurückgeht.¹⁴ Dort wie hier fußt das „Begegnungsparadigma“ in einem Verständnis von Begegnung, das in der Dialogischen Philosophie (etwa bei Martin Buber) entwickelt worden ist. Die Wurzeln dieser Anthropologie liegen in der jüdisch-christlichen Tradition und kommen etwa im Gleichnis vom Barmherzigen Samariter (Lk 10, 29–37) besonders deutlich zum Ausdruck.

„Seelsorge als Begegnung“ meint damit eine spezifische Qualität,¹⁵ bei der insbesondere das Verständnis des Mitmenschen als eines Anderen, den ich daher nicht besitzen oder beherrschen kann, das Gegen-über der Begegnung, die Gegen-wart als Kairos, und die Un-mittel-barkeit in den Blick kommen. Im Dialog erweist sie sich als wechselseitige Freiheitsermöglichung. Personale Begegnung geht von der prinzipiellen Gleichrangigkeit aus. Der einzige Grund dafür, warum der Mensch dem Menschen kein Wolf sein soll, ist, daß wir alle Kinder des einen Vaters und daher alle vor ihm gleich sind. Deshalb ist Begegnung und ihre Transzendenzerfahrung auch ein Lernort für Gotteserfahrung.

Noch radikaler faßt Emmanuel Lévinas die Begegnung,

¹⁴ Wie er vom amerikanischen Psychotherapeuten Carl Rogers gerade in Abgrenzung zu einem direktiven und damit im letzten immer noch autoritären Verständnis von Psychotherapie entwickelt wurde. Vgl. C. Rogers, *Entwicklung der Persönlichkeit*, Stuttgart 1973; *ders.*, *Der neue Mensch*, Stuttgart 1981; Schmid 1989b; P. Frenzel – P. F. Schmid – M. Winkler (Hg.), *Handbuch der Personzentrierten Psychotherapie*, Köln 1992.

¹⁵ Vgl. dazu P. F. Schmid, „Ecce Homo!“ – Seht was für ein Mensch! Anthropologische Voraussetzungen für die Begegnung mit Jesus, in: *Diakonia* 23 (1992), 13–23; ausführlich *ders.*, *Souveränität und Engagement*, in: C. Rogers – P. F. Schmid, *Person-zentriert*, 1991, 105–121; *ders.*, *Person-zentrierte Gruppenpsychotherapie*. Bd. 1: *Solidarität und Autonomie*, erscheint Köln 1994.

der die Sicht der „Ich-Du-Beziehung“ umkehrt und das Ich in der Verantwortlichkeit des Du sieht.¹⁶ Das heißt, biblisch formuliert, daß ich in der Beziehung zum Anderen immer nur der aufmerksame Knecht sein kann, der nichts als seine Schuldigkeit tut (vgl. Lk 17, 7–10). Was aber die Menschen einander schulden, ist die Liebe (vgl. Röm 13, 8).¹⁷ Dabei geht es immer um einen Exodus, einen Aufbruch ohne Wiederkehr. Dem Anderen nachzugehen bedeutet nach Lévinas das Verfolgen einer Spur, in der mir der Andere entgeht, indem er auf etwas ganz Anderes hindeutet, das vorübergegangen ist. Sich in dieser Spur dieses Unendlichen zu halten, heißt, sich *gemeinsam* dem anzuvertrauen, dessen Angesicht wie im Kapitel 33 (18–23) des Exodus niemand sehen kann und der sich nur im Vorübergang zeigt. Darin liegt nach Lévinas die wahre Gottesbegegnung: „Man kann vom Unendlichen nur durch den Dienst am anderen Zeugnis ablegen. In diesem Dienst (. . .) geschieht seine Offenbarung.“¹⁸

Begegnung als
solidarische Praxis der
Gegenwärtigkeit

Eine der wesentlichsten Dimensionen des hier nur unzureichend kurz skizzierten Begegnungsverständnisses ist das Moment der Gegenwärtigkeit,¹⁹ das Mitsein mit dem Anderen im jeweiligen Augen-Blick. In solcher Gegenwärtigkeit nehmen wir je gegenseitig am Leben des anderen teil, in einer von Vertrauen und Zärtlichkeit getragenen Haltung, die, von Angesicht zu Angesicht, wechselseitig die Erfahrung von Ganzwerden und Heilwerden aufleuchten läßt. Es ist jene Gegenwärtigkeit, aus der heraus sich der Gott, den die Juden als einen treuen Gott der Beziehung, des Bundes, erfahren, als „Jahwe“, als einer, der für die anderen da ist (Ex 3), und als „Immanuel“, als einer, der mit den anderen ist (Jes 7, 14), als ein je gegenwärtiger Gott zu erkennen gibt.²⁰

Einem Menschen zu begegnen bedeutet, zunächst und vor allem, ihm gegenwärtig zu sein, ihm in der Haltung von Wertschätzung und Wahrhaftigkeit Raum und Freiheit zu geben, sich aus eigenem zu entfalten, ganz der zu werden und zu sein, als der er angelegt ist und zu dem er berufen ist, was einerseits jeder Benützung zu einem Mittel oder einem Zweck und jeder Absicht, andererseits dem Handeln aus einer Rolle oder Funktion heraus ent-

¹⁶ Zu Lévinas: Windisch, a. a. O.; W. Krewani, Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen, Freiburg 1992; G. Vergauwen, Die Verantwortung für den Anderen, in: Diakonia 24 (1993), 295–304; Schmid, 1994.

¹⁷ Vgl. Windisch, a. a. O., 169.

¹⁸ Vergauwen, a. a. O., 301 f.

¹⁹ Vgl. P. F. Schmid, Ansätze zu einer personenzentrierten Kairologie, in: apg-kontakte 2 (1992), 1 (1993), 2 (1993); ders., 1994.

²⁰ Vgl. Schmid, 1989a, 399–403; ders., 1989b, 227–230.

gegensteht. Begegnung als solidarisches Miteinandersein bedeutet somit immer Risiko und Wagnis, aber auch die Chance, selbst beschenkt zu werden und wachsend immer mehr sein eigenes Personsein zu entfalten.

Seelsorge als Begegnung meint somit eine solidarische Praxis der als Diakonia verstandenen Verantwortung dem Anderen gegenüber, ein fundamentales Mitsein, Mitleben, Mitlieben.

Damit wird deutlich, daß mit Begegnung keine besonders einmaligen Momente oder Spitzenerfahrungen gemeint sind, auch nicht unbedingt langdauernde Freundschaftsbeziehungen, die der Seelsorger nun zu allen Mitgliedern seiner Gemeinde entwickeln sollte, sondern eine Grundhaltung den anderen Menschen als Mitmenschen gegenüber, die sich durch Gegenwärtigkeit und prinzipielle Gegenseitigkeit auszeichnet. Es handelt sich auch nicht um eine besondere Begabung: Jene Menschen, die sich auf die „Kunst der Begegnung“,²¹ einlassen, also auch die Seelsorger, können diese Haltung durch Erfahrung und Reflexion lernen – in der Gemeinde als einem hervorragenden Lernort.

Damit wird auch deutlich, daß Begegnung kein Mittel zur Seelsorge ist, denn Begegnung entbehrt aller Mittel, ist unmittelbar. Es kommt nicht auf ausgefeilte Pastoraltechniken, auf rhetorische Fertigkeiten oder gar psychologische Tricks an, sondern auf die Authentizität und Glaubwürdigkeit der Person. Begegnung ist nicht der formale Aspekt, mit Hilfe dessen der inhaltliche transportiert wird, sozusagen: Begegnung als Mittel zur Verkündigung. Nein – gerade in der Begegnung geschieht Verkündigung.

4. „Verkündigung“:
Zeugnis für die
Zuwendung des
lebendigen Gottes

Umgangssprachlich heißt verkündigen „berichten, kundtun“. So ist auch die Verwendung des griechischen Wortes „*kerygma*“, das eigentlich „Heroldsruf“ heißt, im Neuen Testament und weiterhin in der Kirche: Verkündigen bedeutet, das Evangelium weiterzugeben.²²

Kerygma: Botschaft,
nicht Lehre

In der Verkündigung, früher auch Apostolat,²³ heute gern Evangelisierung genannt, geht es jedoch darum, die Frohe Botschaft nicht nur auszurichten, sondern mehr: sie

²¹ B. Welte, Zum Begriff der Person, in: H. Rombach (Hg.), Die Frage nach dem Menschen, Freiburg 1966, 11–22.

²² Vgl. dazu u. a. V. Schurr, Verkündigung, in: LThK² 10, 712 f; T. Filt-haut, Verkündigung, in: H. Fries (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe 4, München 1970, 332–338; E. Feifel, Verkündigung, in: P. Eicher, Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 5, München 1991, 190–200; R. Bucher, Verkündigung, in: U. Ruhr u. a. (Hg.), Handbuch religiöser Gegenwartsfragen, Freiburg 1986, 484–488; H. Poensgen, Verkündigung und Pastoralpsychologie, in: I. Baumgartner (Hg.), Handbuch der Pastoralpsychologie, Regensburg 1990, 509–531.

²³ Apostel – d. h. Bote – sein, heißt verkündigen.

zu bezeugen, von ihr ein Bekenntnis, ein Zeugnis („*marturia*“) abzulegen. Daher muß eine entsprechende Erfahrung vorausgegangen sein, die die Menschen zu diesem Zeugnis drängt. Das heißt aber auf den Punkt gebracht: „Die Kirche verkündet nicht eine Lehre, sondern eine Botschaft.“²⁴

Verkündigung kann somit keinesfalls heißen, bloß Inhalte weiterzugeben oder nur verbal die Ausrichtung des Lebens an Gott und der Bibel einfach zu fordern. Dies wäre unzulässige Indoktrination und zudem letztlich unwirksam, weil sich die Menschen von heute nicht so einfach mehr etwas sagen lassen. Es geht vielmehr um dasselbe, was die ersten Verkündiger von Jesus zu ihrer Verkündigung gebracht hat: zu bezeugen, daß dieser Gott in der Begegnung mit Jesus erfahrbar geworden ist, und darum, ihn selbst durch das eigene Zeugnis für andere erfahrbar werden zu lassen. Verkündigung meint auch nicht in einem engen Sinn nur Schriftlesung und Predigt (also Auslegung), und sie findet nicht nur zu den klassischen Kasualien (Taufe, Trauung, Begräbnis, Feste, Jubiläen) statt, sondern sie ist in einem umfassenden Sinn pastorale Lebens- und Glaubenshilfe. Verkündigung sind dann alle jene Vorgänge, die in religiös-kirchlicher Praxis die Menschen herausfordern, sich auf den Gott Jesu einzulassen.²⁵

Verkündigen heißt weitergeben, was einem selbst überliefert worden ist. Dabei geht es natürlich nicht nur um das gesprochene Wort, sondern um ein Zeugnis durch Handeln und Sein. Die Unterscheidung zwischen expliziter und impliziter Verkündigung – die erstere etwa durch die Predigt, die letztere durch das Zeugnis eines christlichen Lebens – greift zu kurz, wenn man an die Parabel vom Weltgericht (Mt 25, 31–46) denkt: Jesus nennt hier ausdrücklich nur die „impliziten Helfer“. Das eine ist nicht das Vorfeld des anderen: Durch christliches Leben geschieht Verkündigung.

Nach dem geltenden Kirchenrecht sind dementsprechend auch alle Gläubigen kraft Taufe und Firmung durch Wort und Beispiel zum Zeugnis am Evangelium, also zum Verkündigungsdienst, aufgerufen.²⁶ Die Zeiten einer priester- und predigtzentrierten Verkündigung sind vorbei, wo es vom laikalen Wort hieß, es sei nicht ein Forthallen, sondern ein Widerhall des Wortes Gottes oder: der Laie habe die Autorität zum Wort, nicht aber

²⁴ W. Zauner, Dienst an der Botschaft, in: Diakonia 24 (1993), 3–6, hier 3 f.

²⁵ Vgl. Poensgen, a. a. O., 509.

²⁶ CIC c. 759.

Zeuge sein aus
Erfahrung und
Be-Geisterung

Vorgang und Inhalt
der Verkündigung sind
eine untrennbare
Einheit

5. Seelsorger von Amts
wegen: Seelsorge
fördern und Gottes
Gegenwart
repräsentieren

Aufgaben der
Amtsträger

im Wort.²⁷ Verkündigung geschieht vielmehr, wo Christen im Reden und Handeln, im privaten und öffentlichen Bereich als Zeugen des Gottes des Lebens sichtbar werden. So lautet auch das Verkündigungsverständnis des Konzils: Evangelisierung „besagt für die Kirche, die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschen zu tragen und sie durch deren Einfluß von innen her umzuwandeln und die Menschheit selbst zu erneuern.“²⁸

Und was ist der Inhalt der Verkündigung? Basis und Gegenstand aller christlichen Verkündigung ist die Verkündigung Jesu, seine Botschaft von Gott und dessen Offenbarung. Das geschichtlich in Jesus ergangene Wort Gottes wird nachösterlich zum Inhalt des apostolischen Kerygmas: sein Tod und seine Auferstehung (1 Kor 15, 3–5). Gerade diese Inhalte aber sind eben keine Lehre, keine Sachverhalte, sondern sind ihrerseits Beziehungserfahrungen: Inhalt der Verkündigung ist die Beziehung Gottes zu den Menschen. Der Vorgang der Verkündigung läßt sich also von ihrem Inhalt nicht trennen. Was verkündigt wird und wie es verkündigt wird, sind zwei Seiten derselben Medaille. Darum ist (ganz nach traditionellem Verständnis) eines der Grundelemente der Verkündigung die Vergegenwärtigung des Heils.

Nach dem skizzierten Verständnis von Begegnung heißt Verkündigung somit zuallererst, aufeinander zu hören, und zwar so aufeinander zu hören, daß darin das Wort Gottes vernehmbar, Gegenwart wird: Verkündigung ist Begegnung mit dem Wort Gottes. Denn Gott ist Subjekt und Inhalt der Verkündigung, wir sind ihre Träger.

Und die Amtsträger? Wenn jede Begegnung im oben genannten Sinn auch Seelsorge ist, wenn Verkündigung Aufgabe aller ist, wozu bedarf es dann beamteter Seelsorger? Wozu gibt es ein kirchliches Amt?

Das Amt ist notwendig, weil sich jemand darum kümmern muß, daß all diese Möglichkeiten und Chancen, diese Charismen, nicht brachliegen oder in Vergessenheit geraten und verlorengehen. Eine der Aufgaben der hauptamtlichen Seelsorgerinnen und Seelsorger ist, bei anderen dieses Verständnis von Seelsorge immer von neuem zu wecken und zu fördern.

Eine andere ihrer Aufgaben besteht darin, entsprechende Strukturen zu schaffen und funktionsfähig zu halten, die Begegnung und somit Seelsorge ermöglichen – also jene Funktion konkret auszuüben, die Sinn und Aufgabe jeder Institution ist: den Geist, aus dem sie gegründet wurde, lebendig zu erhalten. Keine noch so gute Idee kommt

²⁷ Vgl. Schurr, a. a. O.

²⁸ „Evangelii nuntiandi“ 18. Vgl. Lumen gentium.

ohne Institutionalisierung über die Runden, aber gleichzeitig ist eine Institution denkbar schlecht beraten, wenn sie sich ausschließlich auf ihre Funktionäre verläßt und den Geist nur dort wahrzunehmen bereit ist. Daher ist auch das Einbeziehen kritischer Geister und die Ermöglichung von Kritik innerhalb der Institution entscheidend für ihre Treue zu sich selbst und ihre Weiterentwicklung. Auch dies zu fördern, ist eine der Aufgaben der amtlichen Seelsorger, der sie von Amts wegen nachzukommen haben: Verkündigung hat auch diese kritische Funktion. Zunächst aber gilt es, dieses Verständnis überhaupt „unters Volk zu bringen“ und dazu Mut zu machen. Es ist die Aufgabe der Amtsträger, gegen jene Verfremdung des Christseins zu arbeiten, die eng mit der Entfremdung der Menschen zusammenhängt und obrigkeitlich fixiert darauf wartet, daß andere, meist eben die Amtsträger oder „Fachleute“, etwas tun. Es ist ihre Aufgabe, den Menschen ihre Freiheit und ihre Fähigkeiten erspüren zu helfen, sie in ihren Geistesgaben (Eph 4) zu bestärken.²⁹

Dem Amt kommt nämlich noch eine weitere Bedeutung zu: Es ist Ausdruck der kirchlichen Gemeinschaft, die damit zeigt, wie sie Seelsorge verstanden haben will – und zwar in besonderer Weise in jenen Ausprägungen des Amtes, die sie über die Zeiten hinweg als fixen Bestandteil ihrer Ordnung sieht und die sie direkt von den Aposteln her ableitet. Im Amt wird sozusagen in offizieller, verdichteter, verbindlicher Weise repräsentiert – vergewärtigt –, was die Kirche als ihre Aufgabe sieht: zu handeln, wie Jesus gehandelt hat. Die Amtsträger sollen in besonderer Weise so handeln, wie es Aufgabe aller Christen ist, und so Jesus gegenwärtig machen. Und gerade damit, wenn von den Amtsträgern her verstanden werden soll, was Seelsorger sein heißt, wenn man sich an ihnen orientieren können soll, kommt ihnen eine besondere Verantwortung zu.

Die Amtsträger werden also keineswegs überflüssig. Die Kirche hat dazu im Lauf ihrer Geschichte eine Reihe von Ämtern geschaffen, manche bleibend, manche vorübergehend. – Wenn schon Seelsorge als Dienst zu verstehen ist, um so mehr kann jedes Amt in der Seelsorge nur eine Dienst-, nie eine Herrschaftsaufgabe haben.³⁰ Das wurde und wird zwar verbal immer wieder betont, sieht aber in der Praxis leider vielfach anders aus. Seelsorge als Beruf

²⁹ „Die theologische Qualität von Beziehung erschließt sich in dem Maße, in dem Menschen einander Freiheiten eröffnen“ (Mette, a. a. O.).

³⁰ Vgl. Lumen gentium 18: Alle Amtsträger handeln im Dienst ihrer Brüder.

Dienst an den
Diensten der Christen

ist ein Dienst an den Diensten der Christen. Die hauptamtlichen Verkündiger stehen im Dienst der „Erstverkündiger“ in der Familie, unter Freunden und Bekannten, im Beruf, in der Gesellschaft.

Dies bringt auch ein neues, nicht mehr obrigkeitlich orientiertes Verständnis von Autorität mit sich. Man kann einander vielmehr *gegenseitig* zur Autorität werden. Autoritatives Handeln sieht dann seine Autorität und Kompetenz in der Kongruenz, in der je persönlichen Glaubwürdigkeit durch authentisches Handeln, und im Dialog. Dies impliziert ein („funktionales“) Führungsverständnis, in dem es die Aufgabe der betroffenen Gruppe, also der Gemeinde ist, sich selbst um die Wahrnehmung der Leitungsfunktionen zu kümmern, statt (wie nach der „Big-man-Theorie“) nach dem „starken Mann“ Ausschau zu halten, der es für sie tut. Und dies bringt ein neues Verständnis von Macht mit sich: als Fähigkeit zur Ermächtigung anderer, wie Jesus es dem Petrus gesagt hat: „Stärke deine Brüder“ (Lk 22, 32).

Letztlich ist es die Aufgabe jedes amtlichen Seelsorgers, sich selbst dort überflüssig zu machen, wo die Menschen die Aufgabe der Seelsorge selbst wahrnehmen können, das heißt, sie „in wachsendem Maß ‚in die Herrlichkeit und Freiheit der Kinder Gottes‘ (Röm 8, 21; Gal 5, 13) hinein zu entlassen“.³¹

6. „Verkündigung ist Verwirklichung durch Gegenwärtigmachung“: Begegnung als Verkündigung, Verkündigung als Begegnung

„Seelsorge ist die zeitgemäße Verkündigung und Tradition des Evangeliums als Verwirklichung und Gegenwärtigmachung des Heilswerkes Gottes an den Menschen.“³² Mit diesem Zitat aus dem „Handbuch der Pastoraltheologie“ ist genau der springende Punkt berührt: *Verkündigung ist Verwirklichung durch Gegenwärtigmachung*. Dies geschieht im Zeugnis der Begegnung, in der wir einander Gegenwart werden und damit die Gegenwart jenes erfahren und bezeugen, dessen Töchter und Söhne wir alle in gleicher Weise sind.

Es ist die Begegnung, die heilt und wachsen läßt, die Hoffnung gibt und Vertrauen und damit leben, glauben und lieben läßt. Wo eine solche Beziehung mit ihrer heilenden und befreienden Qualität im Geiste Jesu gelebt wird, geschieht Seelsorge. Sie ist die Bezeugung der Erfahrung, sich selbst als ein durch Begegnung befreiter und geliebter Mensch zu wissen.

Es geht also bei dem Problem nach dem Verhältnis zwischen Verkündigungsinhalt und Beziehungsform darum, ob die Methode nicht unzulässigerweise vom Inhalt getrennt und damit die Fragestellung verzerrt wurde. Wer

³¹ Vgl. Zerfaß, 1988b, 1120.

³² Geller, a. a. O., 500.

Am Anfang steht die Person: Inhalt und Methode sind nicht zu trennen

Kirche als „Sakrament der Begegnung“:
Diakonie, Liturgie und Martyrie als *ein* Grundvollzug gemeinsamen Christseins

nur nach der passenden Methode fragt, hat den Inhalt nicht begriffen. Was wir verkündigen und wie wir verkündigen, ist nicht zu trennen.

Das wird deutlich am Ursprung und Vorbild aller Seelsorge: an Jesu Leben und Botschaft, die nicht zweierlei sind, sondern untrennbar miteinander verbunden. In seinem Leben wurde seine Botschaft deutlich, und seine Botschaft war sein Leben: seine Beziehung zu Gott, seine Begegnung mit den Mitmenschen. Beziehung und Botschaft waren bei ihm in unübersehbarer und unüberbietbarer Weise eins. Die Botschaft und die Weise ihrer Vermittlung kamen in seinem Handeln und Tun nicht nur zur Deckung, sondern sein Leben war geradezu der Ausweis für seine Botschaft, seine Botschaft der Ausweis für sein Leben.

Seelsorge ist Verkündigung und Seelsorge ist Begegnung. Damit sind nicht zwei nebeneinander zu betrachtende Aspekte angesprochen, wobei einmal der Schwerpunkt mehr auf der Verkündigung, einmal mehr auf der Beziehung läge. Nein, damit ist ein und dieselbe Wirklichkeit angesprochen: *Begegnung ist Verkündigung*.

Text und Kommunikation, Wort und Liebe gehören untrennbar zusammen. Wer etwas, das ihn betrifft und ergriffen hat, mitteilt, teilt sich selbst mit. Am Anfang unseres Glaubens steht nicht eine Lehre, sondern eine Person: Jesus von Nazareth. Dies gilt ebenso historisch, wie (entwicklungspsychologisch) in der individuellen Geschichte jedes einzelnen.

Seelsorglich und damit als Seelsorger handelt daher, wer sich zusammen mit seinen Mitchristen auf den Versuch einläßt, Jesu Lebensstil zu wagen. Niemand kann das allein tun. Wir können dieses Wagnis nicht eingehen, ohne es gemeinsam, als Gemeinde Jesu Christi zu tun. Durch Begegnung entsteht Gemeinschaft; Verkündigung ruft in die Ekklesia, in eine Kirche, die so zum Zeichen, zum „Sakrament der Begegnung und des Dialogs“ werden kann.

Die konkrete *Diakonie*, die Begegnung mit den Armen (nicht ihre Betreuung), macht als Praxis die Verkündigung glaubwürdig. Die lebendige *Liturgie* (nicht die Wiederholung im Ritual) symbolisiert die Begegnung – besonders in der Eucharistie, in der die Begegnung Gottes mit den Menschen in Jesus als gegenwärtige gefeiert und bezeugt wird, und dankbar alle, die sich „gemeinsam in der Spur halten“, des Exodus gedenken und sich erneut aufmachen. Der Dienst der Begegnung ist, so verstanden, Verkündigung, ist Diakonie, ist Liturgie – in wechselseitiger Bedingung *ein* Grundvollzug des Christ-

seins, der aus der Entfremdung zu neuer Koinonia, zu neuer Gemeinschaft führt.

Indem wir einander dazu unterstützen und ermutigen, einander gegenüberzutreten und herausfordern, miteinander glauben, hoffen und lieben – wie Jesus dies getan hat –, sind wir einander Seelsorger. Seelsorge ist damit die *wechselseitige* „Begleitung der Mitchristen auf dem riskanten Weg, auf die Menschen zuzugehen, in Gottes Namen an sie zu glauben, sie im Vertrauen auf Gott zu lieben“.³³

Begegnung: Aufbruch zur Koinonia

In der Person des Seelsorgers ist die Einheit von Begegnung und Verkündigung – „an Christi statt“ (2 Kor 5, 20) – gegeben, wenn er authentisch und somit glaubwürdig ist. Durch sein Begegnungshandeln wird zeichenhaft die Botschaft vermittelt – wie es bei Jesu Heilungen und Handlungen geschah. So begegnet durch den Verkündiger letztlich Gott selbst dem Menschen. Seelsorge als bedingungslose Zuwendung zu den Menschen ist die Verkündigung der Botschaft von der bedingungslosen und befreienden Zuwendung Gottes. Denn in der personalen Begegnung ist der menschliche Verkünder derjenige, durch den Christus spricht (vgl. 2 Kor 5, 19 f) – hier und jetzt. Sein Wort wird nicht kolportiert, sondern aktualisiert, gegenwärtig gesetzt.³⁴ Und damit ist es kreativ und schafft eine neue Wirklichkeit, wie sie durch jede Begegnung entsteht. Gott macht das Neue, nicht wir „machen“ es. Seelsorge als Begegnung geht vielmehr davon aus, daß der Geist Gottes längst im Herzen des anderen am Werk ist³⁵ und nicht von uns erst dort „hineingepredigt“ zu werden braucht.

Deshalb kann auch die Antwort auf die eingangs gestellte Frage, ob die Seelsorger den Menschen von heute zu bieten haben, was diese brauchen, getrost mit einem klaren Ja beantwortet werden. Was wir zu bieten haben, ist nicht mehr und nicht weniger als die befreiende Erfahrung von Begegnung, die zugleich die Botschaft ist, daß Gott auf die Menschen zugeht. Wir müssen einander nicht zu glaubenden und liebenden Menschen machen; wir brauchen nur Vertrauen, also den Glauben zu haben, und einander – als Seelsorger – die Freiheit einräumen und dazu Mut machen, tatsächlich zu sein, was wir sind – bereits erlöste und befreite Menschen.

³³ Zerfaß, 1988a, 90.

³⁴ Vgl. Filthaut, a. a. O. 1970, 330.

³⁵ Vgl. Zerfaß, 1989b, 1119.

Brigitte Kahl
Der Fremde und
die Frau am
Brunnen (Joh 4)
Menschliche
Begegnung als
Gottese Erfahrung

Wie schwierig und doch einfach ist die Begegnung von Menschen. Die Begegnung Jesu mit der Frau am Jakobsbrunnen hatte die ungünstigsten Voraussetzungen – und kam trotzdem zustande. Wie dies gelang und inwiefern in solcher Begegnung Gott erfahrbar wird, ist Thema des folgenden Beitrages. red

I. Ort ohne Raum

Nichts spricht dafür, daß diese zwei Menschen einander begegnen werden. Für sie wie für ihn ist der Jakobsbrunnen nahe dem Josephsfeld nur Durchgangsort, beide wollen woandershin. Er, unterwegs oder besser: auf der Flucht von Judäa nach Galiläa hatte keine (V.1–3) andere Wahl, als diesen Weg zu nehmen. Wer von Süden kommend auf kürzester Strecke nach Norden will, „muß“ durch Samarien reisen (V. 4). Juden und Samaritaner meiden sich. Samarien ist für ihn fremdes Terrain, Ausland. Vielleicht ist er auch deshalb nicht mit seinen Jüngern in die Stadt gegangen (V. 8). Er hat da nichts zu suchen.

Die samaritanische Frau wiederum „muß“ zur Wasserstelle nur, um ihren Krug zu füllen. Sie kommt aus der Stadt und will zurück in die Stadt. Möglich, daß Wassertragen ihr Broterwerb ist. Als sie auf den Fremden trifft, hat sie gerade die Hälfte ihrer Strecke zurückgelegt. Der schwerere Teil, bei glühender Mittagshitze zurück mit dem gefüllten Krug, liegt noch vor ihr.

Ein Mann und eine Frau, konträren Orten zugehörig, deren Wege sich in der Transitzone des Brunnes kreuzen. Im nächsten Augenblick schon werden sie sich in gegenläufiger Richtung voneinander entfernen, unwiderruflich. Er wird das Evangelium in Galiläa verkündigen, sie weiter Wasser in Samarien tragen. Der Ort wird exterritorial bleiben, keinen Raum gewinnen. Nichts wird dort gewesen sein: Stoff bestenfalls für eine lapidare Randbemerkung oder die Überleitung zum Eigentlichen. So beginnt die Geschichte von Jesus und der Frau am Brunnen.

Sie wird so nicht enden. Sie wird aus ihrem Programm ausbrechen, nach dem Raum greifen, den Ort verändern, Zeit schaffen. Jesus und die Frau werden ihre vorgezeichneten Bahnen verlassen. Die Stadt wird zu ihnen kommen, hinaus an den Brunnen, zwei Tage lang. Die Geschichte wird sich auswachsen zur Wende- und Wundergeschichte. Zur Schöpfungsgeschichte einer Begegnung.

II. Eine unbarmherzige Samariterin?

Es ist nicht einfach zu sagen, wann und wo eigentlich in dieser Geschichte Gott ins Spiel kommt. Zunächst ein-

mal ist die Konfiguration höchst menschlich-alltäglich. Ein Mann, gehetzt von seinen Gegnern, müde nach langem Fußmarsch, ruht sich für einen Augenblick am Brunnen aus. *Jesus nun, erschöpft vom Reiseweg (hodoiporia), setzte sich daher nieder . . .* (V. 6) Wie wir wissen, will er schnell weiter. Aber er hat Durst. Es ist wichtig, auf die Lichtverhältnisse zu achten. Kein überirdischer Schein umkleidet Jesus. Im harten, gleißenden Licht der Mittagsonne sitzt ein ermatteter Mensch am Brunnen. Eine Frau kommt, um ihrer Alltagsverrichtung nachzugehen. Die Szene ist prosaisch, ohne jeden Schimmer von Transzendenz.

Auch an der Bitte, die er nun ausspricht, ist zunächst nichts Außergewöhnliches: *Gib mir zu trinken* (V. 7). Nach dem langen Marsch und um diese Stunde ist es kein Wunder, daß Jesus durstig ist. Aber, wie wir gleich erfahren werden (V. 11), besitzt er kein Schöpfgefäß. Der Brunnen jedoch ist tief. Jesus ist auf diese Frau angewiesen, wenn er Wasser haben will.

Doch es sieht so aus, als bliebe die Barmherzigkeit und Menschenfreundlichkeit zunächst auf der Strecke. Anders als ihr männliches Pendant im Lukasevangelium (Lk 10) tut die Samariterin nicht das Geringste, um die Not des Bedürftigen zu lindern. Stattdessen beginnt sie einen Disput. *Wie bittest du, der du ein Jude bist, von mir zu trinken, die ich eine samaritanische Frau bin?* (V. 9) Erklärend fügt der Text hinzu: *Die Juden verkehren nämlich nicht mit den Samaritanern.* Das Verb *sygchraomai/verkehren* bedeutet wörtlich „gemeinsam benutzen“. Samaritaner sind für die Juden Unberührbare, Unreine, an denen man sich beschmutzt durch jedwede Form des Kontaktes; man darf mit ihnen nichts gemeinsam benutzen, schon gar nicht irgendwelche Eß- oder Trinkgerätschaften.

Das ist der wunde Punkt, auf den die Samariterin den Finger legt. Wie groß auch immer sein Durst sein mag, wenn er es mit seinem Glauben ernst nimmt, muß er hier am Brunnen verdursten. Sie gehören Systemen an, die sich wechselseitig exkommuniziert haben. Er darf nicht aus ihrem Schöpfgefäß trinken. Deshalb werden sie nicht zueinander kommen, er mit seinem Durst und sie mit ihrem Krug. Das Wasser ist zu tief für ihn (V. 11): Sein Arm reicht nicht hinunter, ihr Arm nicht hinüber zu ihm. Dennoch hat er sie angerührt mit seiner Frage, mit dieser elementaren menschlichen Bitte: *Gib mir zu trinken!* Er verhält sich, als gäbe es dieses ganze Aus- und Abgrenzungssystem nicht. Er ignoriert die Demarkationslinie, bricht das Tabu. Als wäre es normal, in einer durch

Feindbilder konstituierten Welt einfache menschliche Bedürfnisse zu artikulieren, einander einfach nur als Mensch zu begegnen. Was ist er: naiv? Ein seinem Glauben Abtrünniger? Oder ist es nur so, daß er die Samaritanerin, wie sie da vor ihm steht, im Grunde gar nicht wahrnimmt, weil ihn an ihr nichts interessiert außer ihrem Schöpfgefäß? *Seine Jünger waren nämlich in die Stadt gegangen, um Essen zu kaufen* (V. 8). Das klingt halb wie eine Entschuldigung. Normalerweise sorgen die Jünger für ihn. Nur für einen kurzen Augenblick ist er in der Verlegenheit, sich mit dieser Frau behelfen zu müssen.

Sie könnte ihm einfach den Becher Trinken geben. Ohne viel Aufhebens zu machen. So wie sie vermutlich schon tausendmal in ihrem Leben einem Mann Wasser geschöpft hat. Eine wortlose, selbstverständliche Geste, und die Geschichte könnte den Brunnen samt der Frau hinter sich lassen. Aber die Frau tut nicht, worum sie gebeten ist und was zu tun ihre Aufgabe ist. Stattdessen legt sie mit ihrer Frage schonungslos die Kluft offen, die sie voneinander trennt. Ein einfacher Akt der Mitmenschlichkeit würde sie für einen Augenblick verdecken, aber nicht zum Verschwinden bringen. Die Samaritanerin will von ihm wissen, wie er es mit den Spielregeln hält, nach denen Menschen einander vom Wasser abschneiden, weil sie sich klassifizieren in hoch und nieder, Freund und Feind, Fromme und Andersgläubige, Angesehene und Ausgestoßene.

Vielleicht fragt sie so, halb trotzig, halb hoffnungsvoll, weil seine verquere, normsprengende Bitte ihr schlagartig den eigenen ungestillten Durst nach Angesehen-Werden zu Bewußtsein gebracht hat. Vielleicht, weil sie selbst schon zu lange als Schöpfgefäß benutzt, gebraucht, verbraucht worden ist. Auf jeden Fall fragt sie nach der „Wahrheit“ ihrer Begegnung.

III. Lebenswasser

Dieser Frage kann sich der Durchreisende am Brunnen nicht entziehen. Denn es ist seine eigene, ureigenste Frage. Die Lebens-Frage. Die Frau hält ihn fest, auch wenn er sich ihr im Grunde gar nicht zuwenden wollte. In seiner Antwort, die voller Konjunktive ist, schwingt noch Widerstreit und zögernde Abwehr mit. *Wenn du wüßtest, . . . wer der ist, der zu dir spricht, . . . du würdest ihn bitten und er würde dir lebendiges Wasser geben . . .* (V. 10). Zum erstenmal in dieser Geschichte beginnt Göttliches aufzuscheinen. Aber dieses neue Licht, das da auf die Szene am Brunnen fällt, blendet das Menschliche nicht aus. Doch es zeigt die Perspektive einer Transformation von Grund auf.

Sie hat sich nicht verhöhrt. Der durstige Mann hat ihr tatsächlich Wasser angeboten. Wasser beschaffen, Wasser tragen ist Frauensache, seit altersher, in vielen Ländern der Erde bis heute. Es ist eine harte Arbeit, keine Idylle. Die Brunnen können sehr tief sein, die Wege dahin weit. Manchmal brechen die Frauen schon mitten in der Nacht zum Wasserholen auf, manchmal müssen sie bei sengender Mittagssonne weite Wege zurücklegen wie die Samaritanerin. Frauen schöpfen, damit Männer, Kinder und Tiere trinken können. So ist die Lebensordnung, auch am Brunnen, den Vater Jakob grub: *Und er selbst trank daraus und seine Söhne und sein Vieh . . .* (V. 12). Es ist kein Zufall, daß in dieser Aufzählung die Frauen fehlen. Frauen werden nicht wahrgenommen als aus dem Brunnen Trinkende, weil es ihre Aufgabe ist zu schöpfen. Auch die Samariterin nimmt sich so wahr, wenn sie die Brunnenordnung seit Vater Jakob beschreibt: *Er trank daraus und seine Söhne und sein Vieh . . .* Nun hat ihr der Mann Wasser angeboten, lebendiges Wasser. Heißt das, jetzt soll sie trinken, sie, eine Frau? Ist sie für ihn tatsächlich nicht nur als Schöpfinstrument wichtig, sondern auch als – Mensch? Will er der, die bislang nur Wasserträgerin, Lebens-Mittlerin für andere war, nun selbst Anteil und Anrecht am Leben geben, in ihr selbst eine *Wasserquelle, die hineinquillt in ewiges Leben* (V. 14), erschließen? Dann wäre er in der Tat *mehr als unser Vater Jakob* (V. 12).

Was auch immer das heißt: Er hat gesagt, er könne Wasser, nein, Leben für sie schöpfen. Lebens-Wasser. Der Jude der Samaritanerin, der Mann der Frau. Er hat ihrer Frage die Sehnsucht nach dem zwischen ihnen beiden Uneingelösten an Menschlichkeit abgespürt. Sie nötigt ihn, seinen eigenen Durst nach Wasser zu vergessen, die Grenzen seines Jude- und ihres Samaritanerin-Seins zu überspringen. Entgegen seiner ursprünglichen Absicht wendet er sich ihr zu. Sie hat ihn dazu gebracht, ihr als Mensch zu begegnen. Was sich hier ereignet, ist das Wunder einer alle menschlichen Verhältnisse verändernden Begegnung: die Neuschöpfung der Welt. Im Mann am Brunnen ist der Samaritanerin Gott begegnet. Sie weiß es nur noch nicht.

IV. Lebens- Entscheidungen

Als sie es erfährt, der Fremde sich als Messias zu erkennen gibt, wird sie ihren Krug abstellen und mit dieser Botschaft in die Stadt zurückkehren (V. 26. 28). Das am Brunnen stehengelassene Schöpfgefäß ist das äußerlich sichtbare Zeichen, daß sie Zugang zu dem anderen, lebendigen Wasser gefunden, neu zu leben begonnen hat. So etwas wie eine Wiedergeburt hat sich an ihr ereignet.

Wiedergeburt, das war kurz zuvor das Thema gewesen, das zwischen Jesus und dem Pharisäer Nikodemus zur Verhandlung gestanden hatte (Joh 3). Nikodemus hatte die Wiedergeburt weder glauben noch begreifen können: *Kann denn ein Mensch wieder in seiner Mutter Leib gehen und geboren werden?* (3,4) Auch die Samaritanerin zweifelt, als Jesus ihr das Lebens-Wasser anbietet, auch sie fragt ungläubig zurück: *Du hast doch kein Schöpfgefäß?* (V. 11) Aber sie tut etwas, was Nikodemus nicht getan hat. Sie bittet Jesus um das Lebens-Wasser: *Herr, gib mir dieses Wasser . . .* (4,15). An diesem Punkt ereignet sich die zweite Wende in dieser Geschichte. Indem sie ihm ihre Bedürftigkeit eingesteht, gibt sie sich an ihn preis. Was immer sie von jetzt an reden werden, es wird kein Gespräch über abstrakte theologische Gegenstände sein, sondern ein Reden, bei dem die ganze Existenz auf dem Spiel steht.

Dabei bleiben ihre konkreten Lebensumstände weitgehend im dunkeln. *Herr, gib mir dieses Wasser, daß ich nicht mehr dürste und nicht mehr hierherkommen muß, um zu schöpfen* (V. 15). Eine durstige Wasserschöpferin, das klingt paradox. Als wäre sie ausgebrannt, zu Tode erschöpft. In welchem Zusammenhang das zu den sechs Männern steht, die sie hatte (V. 17 f), bleibt offen. Deutlich ist nur eines: Die Frau am Brunnen kommt aus einem Leben, das von Instabilität und Subalternität, von Extremen und Grenzerfahrungen gezeichnet ist. Vielleicht kann sie sich deshalb auf den Grenzgänger Jesus einlassen. Vielleicht nimmt sie deshalb das Angebot von Lebenswasser tod-ernst.

Denn das, was sie jetzt tun wird, ist in der Tat ein Lebenswagnis. *Geh, rufe deinen Mann*, fordert Jesus sie auf (V.16). Kein Zweifel, daß er weiß, sie „hat“ gar keinen Mann. Der prophetisch begabte Fremde, der ihr im nächsten Augenblick die Kurzfassung ihrer verpfuschten Lebensgeschichte auf den Kopf zusagen wird, kennt, wie er gleich zugeben wird, auch ihre gegenwärtige Familiensituation: *Fünf Männer hattest du, und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann. Damit hast du die Wahrheit gesagt* (V. 18). Aber darum ging es wohl: daß sie die *Wahrheit* über ihr Leben für sich selbst finden und aussprechen kann. Die Frage Jesu nach „ihrem“ Mann hält ihr die Entscheidung, wie sie ihre jetzigen Lebens-Verhältnisse definieren will, völlig offen.

Und sie entscheidet sich. *Ich habe keinen Mann* (V. 17). Was sie damit tut, ist nicht mehr und nicht weniger als die komplette Absage an das bisherige Lebensmodell. Sie bricht alle Brücken hinter sich ab. Unter der Vorausset-

zung, daß das Gespräch am Brunnen in einer Welt stattfindet, die den Lebenswert und die Lebensmöglichkeit von Frauen an ihre Zugehörigkeit zu einem Mann bindet, hat sie sich mit diesem *Ich habe keinen Mann* vogelfrei gemacht. Der entscheidende Schritt ins Freie, aber auch Ungewisse, ist getan, atemberaubend wagemutig wie die großen biblischen Aufbrüche eines Abraham, einer Ruth (Gen 12, 1 ff; Ruth 2, 11). Ihre ganze Existenz hat sie an sein Versprechen gebunden, an die Verheißung von Lebens-Wasser. Und er kann ihrer kompromißlosen Wahrhaftigkeit seinen Respekt nicht versagen: *Du hast recht geantwortet: Ich habe keinen Mann* (V. 17).

V. Befreiende Lebens-Gemeinschaft

An dieser Stelle kann die Theologie beginnen. Erst hier, als ihre Begegnung ganz und gar existentiell geworden ist, wird es sinnvoll, von Gott zu reden, vom Messias. *Unsere Väter haben auf diesem Berg angebetet, und ihr sagt, daß in Jerusalem der Ort ist, wo man anbeten soll* (V.20). Mit dieser Feststellung bringt sie im Grunde ihre Ausgangsfrage noch einmal theologisch auf den Punkt: wie es kommt, daß der Gott ihres gemeinsamen Vorfaters Jakob, an dessen Brunnen sie hier stehen, seine Kinder so entzweit, daß sie nicht miteinander kommunizieren dürfen und sich im Namen des einen Gottes gegenseitig vom Wasser abschneiden.

Nun ist es wieder an ihm, ihr Rede und Antwort zu stehen. Jesus weicht ihrer Frage nicht aus. Er stellt sich ihr mit der gleichen unbedingten und existentiellen Wahrhaftigkeit, mit der die Samaritanerin sich ihm gestellt hat. Er ist und bleibt seiner Herkunft nach Jude, denn auch *das Heil kommt von den Juden* (V. 22). *Aber es kommt die Zeit und ist schon jetzt*, in diesem Augenblick hier am Brunnen, daß ein neuer, nicht-exklusiver Gottesdienst *im Geist und in der Wahrheit* beginnt (V. 23), der die verfeindeten Menschen einander versöhnt und verschwistert. Damit hat auch er Brücken hinter sich abgebrochen, unwiderruflich. Sein Judesein hat eine Gestalt gewonnen, die die Samaritanerin nicht mehr exkommuniziert. Aus der lebendigen Wirklichkeit ihrer Begegnung ist das Bild Gottes neu geboren worden. Jetzt erst kann der Messias sich zu erkennen geben: *Ich bin's, der mit dir redet . . .* (V. 26).

Als die Jünger aus der Stadt zurückkommen und Jesus in intensivem Gespräch mit der Samaritanerin finden, der mitgebrachten Speise nicht mehr bedürftig, wundern sie sich (V. 27, 31 f). Daß ein Mann, ein Rabbi, mit einer Frau theologisch disputiert, ist für ihr Vorstellungsvermögen ebenso unfaßbar, wie es für die Frau unfaßbar war, daß ein Jude sie um Wasser bat, mehr noch, ihr gleich darauf

auch seinerseits Wasser anbot. Aber die Jünger fragen nicht, sie tolerieren die Frau (V. 27). Vielleicht akzeptieren sie sie sogar. Das ist für die Samaritanerin der letzte Anstoß. Jetzt kann sie den Krug stehenlassen. Jetzt hat sie wirklich das Lebenswasser gefunden: eine neue Lebensgemeinschaft.

Nichts wird nun beim alten bleiben. Die Wasserträgerin kehrt nach Sychar zurück als Trägerin des Evangeliums. Sie hat das Wasser vom Brunnen in die Stadt geschafft, nun schafft sie die Stadt zum Brunnen, zum Lebenswasser. Er hat sie um Wasser gebeten, sie bringt ihm Menschen. Was da draußen vor der Stadt grenzüberschreitend wächst, ist eine neue Familie, in der Juden und Samaritaner, Männer und Frauen eine neue, entfeindete Identität finden. Das ist im Johannesevangelium der Beginn der Kirche Jesu Christi in Samarien, der Anfang der Welt-Versöhnung.

VI. Einem Menschen begegnet: Gott

Kommt her, seht einen Menschen, . . . ob er nicht der Christus ist (V. 29), mit diesen Worten ruft die Samaritanerin ihre Stadt an den Brunnen. Die Begegnung mit diesem *einen Menschen*, hat sie beide verändert, umgewendet, entgegen ihrer ursprünglichen Absicht einander zugewandt. Sie haben diese Veränderung an sich geschehen lassen, und indem der Jude der Samaritanerin, die Samaritanerin dem Juden zu Menschen wurden, konnte die Wirklichkeit ihrer Begegnung durchscheinend werden für die Präsenz des Messias: für die alle menschlichen Verhältnisse vermenschlichende schöpferische Anwesenheit Gottes in der Welt. *Darum ist dieser wahrhaftig der Retter der Welt* (V. 42).

Hermann
Steinkamp
Beziehung und
Zeit

Dauer als Norm und
Einflußfaktor in
Beziehungen

Die wechselseitige Erwartung lebenslanger Treue, wie sie dem traditionellen Bild von Ehe zugrunde liegt, wirkt sich nicht in jedem Fall positiv auf die Intensität und Qualität von Beziehungen aus. Im folgenden sollen einige Aspekte „gelingender“ bzw. „mißlingender“ zwischenmenschlicher Beziehungen unter besonderer Beachtung des „Dauer“-Faktors erörtert werden. Daran anschließend stellt sich Steinkamp die Frage, was jenseits schlechter Normativität des Faktischen einerseits und moraltheologischer Grundsätzlichkeit andererseits dem Seelsorger als Orientierung dienen kann: Es ist vor allem ein vertieftes Verständnis für den Werdegang von Beziehungen. Vielleicht kann er auch den Menschen helfen, daß sie gelegentlich miteinander über ihre Beziehung sprechen.

Die spektakuläre Krise des traditionellen Ehemodells stellt nicht nur für die Moraltheologie, sondern auch für die Seelsorge eine Herausforderung dar.

Weder die Beschwörung der christlichen Norm der lebenslangen monogamen Ehe noch der ständige Ausbau eines flächendeckenden Beratungsangebots konnten den rasanten Erosionsprozeß aufhalten: In Deutschland wird gegenwärtig jede dritte Ehe geschieden. Ende 1992 überstieg die Zahl der Einzelhaushalte in Nordrhein-Westfalen die der Familienhaushalte. Gleichzeitig entstehen neue Beziehungsmuster, die die alte Ehe zu beerben beanspruchen: „Ehen ohne Trauschein“, „Living apart together“, Wohngemeinschaften von Einzelpersonen und Paaren, Paarbeziehungen gleichgeschlechtlicher Partner, die die rechtliche Gleichstellung mit der herkömmlichen Ehe beanspruchen.

Im Zuge dieses Transformationsprozesses wird u. a. die Norm der (lebenslangen) Ehe problematisiert: als Norm, an der implizit oder explizit auch das Gelingen anderer Beziehungen gemessen wird, aber auch hinsichtlich der Auswirkungen, die die „Dauer“-Norm in den Köpfen der Beteiligten und den von ihnen produzierten Beziehungsmustern zeitigt. Der Verdacht steht im Raum, und er scheint sich durch empirische Beobachtungen zu erhärten, daß die wechselseitige Erwartung lebenslanger Treue sich nicht nur und in jedem Fall positiv auf die Intensität und Qualität von Beziehungen auswirkt.

1. (Warum) gelingen heute Beziehungen weniger als früher?

Vor einigen Jahren bot die Zeitschrift „Wiener“ einen sogenannten Crash-Kursus „Liebe statt Sehnsucht“ an und warb dafür mit folgendem Text:

„Warum ändern Sie Ihr Liebesleben nicht jetzt? Hier lesen Sie, wie Sie Ihren Partner schmerzlos in die Wüste schicken. Hier erfahren Sie, wie Sie Ihre kaputte Liebe wieder kitten können. Von hier erhalten Sie die Brechstange, mit der Sie erfolgreich ein anderes Paar knacken . . . Sie müssen Ihre verödete Partnerschaft ohne viel Aufsehen und Herzeleid lösen. Sie wünschen keine Tränen, keine Dackelaugen und auch sonst nichts, was Sie weich macht. Wir zeigen Ihnen den harten Weg, der den Erfolg garantiert“ (Zitat nach Gronemeyer, 107).

Der Text löst bei mir zwei gegenläufige Impulse aus:

- Ja, genau das ist das Lebensgefühl vieler Menschen heute; und
- nein, das darf so nicht sein; zumindest will ich besser verstehen, was sich hinter diesem rasanten Wandel verbirgt.

1.1 Tendenzen und Entwicklungen

Im folgenden möchte ich beiden Impulsen nachspüren. Die Anzeichen für die – von den meisten Zeitgenossen

eher diffus wahrgenommene – Auflösung des Familien-Beziehungs-Modells lassen sich durch einige Zahlen und Beobachtungen mindestens so weit zur Behauptung erhärten, als einige Fakten einfach nicht mehr zu bestreiten sind:

Die Blütezeit der Kernfamilie, also dessen, was von der ehemaligen Großfamilie übriggeblieben war, reichte bis in die siebziger Jahre: Mehr als 90 Prozent der Bevölkerung heirateten, 70 bis 80 Prozent lebten in „vollständigen Familien“ (vgl. Gronemeyer, ebd.).

Mit dem neuen Individualisierungsschub setzte ein Trend ein, dessen Entwicklung Experten wie folgt prognostizieren:

- fünfzig Prozent werden unverheiratet bleiben;
- jede zweite Ehe wird geschieden werden;
- die Zahl der unehelich geborenen Kinder steigt (1988: 25%);
- jedes zweite Kind, das heute geboren wird, wird nicht in der Familie aufwachsen, in die es hineingebo-
ren wurde.

22 Prozent aller Ehepaare haben gegenwärtig keine Kinder. 1950 war jeder fünfte Haushalt ein Ein-Personen-Haushalt, 1982 ist es jeder dritte“ (ebd., 107 f).

1.2 Interdependenzen

Aber die bevölkerungsstatistische Entwicklung ist nur die eine Seite der Medaille. Das „Wiener“-Zitat enthält neben der wie selbstverständlich unterstellten Tatsache, daß das traditionelle Modell der Familie, samt ihres „Kerns“, der auf Dauer angelegten Ehe, in Auflösung begriffen ist, einen für uns wichtigen Hinweis: auf Initiativen und Institutionen, die das entstandene Vakuum zu füllen beginnen bzw. beanspruchen. Parallel nämlich zu den offenkundigen Prozessen der Auflösung bzw. Transformation der herkömmlichen Grundmuster zwischenmenschlicher Beziehungen, wie sie Ehe, Familie, Verwandtschaft, Nachbarschaft und Freundeskreis darstellten, entstand und entsteht eine neue Beziehungskultur, zu deren augenfälligsten Merkmalen die sogenannte Psychokultur gehört: Diese hat die menschlichen Beziehungen als ihren zentralen Gegenstand entdeckt und zu einem gigantischen Experimentierfeld erklärt. Die Interdependenzen zwischen Psychokultur und neuen Lebens- und Beziehungsformen scheinen mir offenkundig zu sein: Erfahrungen, die seit den frühen siebziger Jahren zunächst von einer Pioniergeneration in Encounter- und Selbsterfahrungsgruppen mit zwischenmenschlichen Beziehungen gemacht wurden, setzten Teilnehmer solcher Kurse bald in ihrem Alltag um, und umgekehrt: Die alltäglichen Erfahrungen mit neuen Beziehungsformen

wurden mit dem Deutungs-Instrumentarium der Labo-
ratorien (sowie der dort, zumindest wenn es seriös zu-
ging, benutzten Theorien) reflektiert und legitimiert.
Daß die 68er-Bewegung nochmals andere Motive hatte,
mit neuen Formen des Zusammenlebens (Kommune) zu
experimentieren, sei nur als Beispiel für die Vielschich-
tigkeit der hier beschriebenen gesellschaftlichen Wand-
lungen erwähnt. Die boomhafte Ausbreitung der Psy-
chokultur seit den achtziger Jahren erzeugte neue
Facetten dieser Wechselwirkung: Teilnahme an entspre-
chenden Veranstaltungen gehörte bald zum guten Ton
für breite Schichten, die nicht mehr nur professionelles
Interesse trieb; umgekehrt bestimmten Psycho-Spiele
und Sternzeichen-Deutungen die Tagesordnung bürger-
licher Partys und abendlicher Kamingespräche. Zentra-
les Thema: Beziehungen („Löwe mit Aszendent Skorpi-
on und Jungfrau mit Aszendent Stier: Ob das gutgeht?“).
Ich erwähne diese Zusammenhänge hier aus zwei Grün-
den:

– Der „Neuen Unübersichtlichkeit“, die bezüglich der
Formen menschlichen Zusammenlebens und der Vielfalt
neuer Beziehungsmuster eingetreten ist, steht ein nie
zuvor dagewesenes Interesse an den Geheimnissen und
Gesetzmäßigkeiten des zwischenmenschlichen Raumes
gegenüber, das sich längst nicht mehr auf die Wissen-
schaftsdisziplin der Sozialpsychologie beschränkt.

– Die einschlägigen Wissenschaften, aber auch Gurus
und Unmengen von Trivilliteratur machen den Kirchen
und Religionen deren früheres Deutungs- und Normie-
rungsmonopol in Sachen „menschliche Beziehungen“
streitig. Dem Überangebot an Sinndeutungen entspricht
gleichzeitig eine wachsende Orientierungslosigkeit der
Individuen.

Beide Entwicklungen, der Zerfall der traditionellen
Beziehungsmuster Ehe und Familie sowie die von So-
zialwissenschaften und Psychokultur angestoßenen
Experimente mit dem „zwischenmenschlichen Raum“
(S. J. Lec) machen es – wegen der hochgradigen Ver-
schränkung – im Einzelfall schwer, ihn eher soziologisch
oder psychologisch zu verstehen und zu erklären.

2. Erklärungsversuche: Die zwei häufigsten Fragen, die Beteiligte sich stellen,
Wann „gelingen wenn ihre Beziehungen nicht gelingen, heißen: Wie geht
Beziehungen“ (nicht)? es weiter? (Nicht im Sinne der „Wiener“-Zeitschrift, son-
dern: Was lernen die Beteiligten aus der gescheiterten
Beziehung?) Oder: (Wie) kann man ausharren, ohne sich
zu quälen? Gibt es Chancen, neu zu beginnen? Und ähn-
liches.

Die Möglichkeiten einer Antwort auf die Frage, wie es

weitergeht, setzen voraus, daß zuvor verstanden wurde, was geschehen ist, warum die Beziehung nicht gelang. Derlei Erklärungsmodelle gibt es derzeit en masse, jede psychologische Schule präsentiert einen entsprechenden Erklärungsversuch: Weil die Partner nicht ausgiebig genug über ihre Beziehung (meta-)kommuniziert haben; weil sie nicht genügend Zeit füreinander hatten; weil Ehepartner nicht genug für die Kultur ihrer sexuellen Beziehung getan haben usw. Jede dieser Theorien und Konzepte beleuchtet sicherlich einen wichtigen Aspekt unserer Frage; es kann hier jedoch nicht um eine breite Darstellung solcher Lösungsvorschläge gehen. Ich will im folgenden drei exemplarische Erklärungsversuche in Erinnerung rufen.

2.1 Sado-masochistische Beziehungsmuster

Die von E. Fromm entwickelte Theorie der sado-masochistischen Beziehungsstruktur erscheint nur auf den ersten Blick zeit- und kontextlos: Bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, daß der neuzeitliche Wandel der Rollen von Mann und Frau ein Machtvakuum in der (Ehe-)beziehung erzeugt hat, das ehemals wegen des patriarchalischen Machtgefälles so nicht gegeben war. In diesem Vakuum können, zunächst unbewußt-latente, später manifeste Interaktionsmuster von Dominanz und Unterwerfung, Sich-des-anderen-Bemächtigen und des kompletären Erduldens entstehen, die Fromm in einem analogen (d. h. zunächst nicht-pathologischen) Sinn als sado-masochistisch bezeichnet. Wo in solchen Beziehungsmustern Gefühle von Wut und Ohnmacht zu kaltem Haß und Verachtung gerinnen, im Extrem zu lustvollem Quälen und Erleiden geraten, können sie Beziehungen buchstäblich vergiften. Die Beteiligten erleben das Durchbrechen einer solchen Struktur, sei es in der Paratherapie oder auch durch Beendigung einer (z. B.) Ehe, als erlösend (vgl. z. B. Fromm, 1972, 1982).

2.2 Narzißtische Beziehungsmuster

Die neo-freudianische Narzißmusdiskussion (Grunberger, Balint, Kerberg, Kohut) hat besonders auf Zusammenhänge zwischen den spezifischen Prägungen bzw. pathologischen Aspekten des narzißtischen Persönlichkeitstypus und seinem Beziehungsverhalten (Wiederholungen der frühen Symbiose, Identifikation von Selbst und Objekt, Selbst-Selbst-Beziehung statt „normaler“ Objektbeziehung usw.) aufmerksam gemacht.

In Th. Ziehes (1975) Theorie des „Neuen Sozialisationstypus“, einem Versuch der Synthese von neo-marxistischer und psychoanalytischer Deutung der Genese narzißtischer Verhaltensmuster, wird der gesellschaftliche Hintergrund heutiger Mütter hervorgehoben, die – weil einzig noch unzweifelhafter Lebenssinn – unbewußt

ihre Kinder „festhalten“ und damit in der Symbiose fixieren.

In einer kulturkritischen Variante wird die Unfähigkeit heutiger Menschen zu dauerhaften Beziehungen auch als „Wegwerf-Mentalität“ etikettiert, ein Zusammenhang zwischen Konsumwettkampf, Warenwelt und Intimität konstatiert: „Sexualität, die nach Maß und Zahl betrieben wird, bringt ‚Warencharakter‘ in die zwischenmenschlichen Beziehungen hinein“ (Bill, 168).

2.3 Beziehungen zwischen Religionsersatz und dem „ganz alltäglichen Chaos der Liebe“

Von den Hintergründen und Folgen eskalierender Individualisierung (Freisetzung der Individuen aus traditionellen Ordnungen, normativen Orientierungen, Milieus, dadurch bedingt Orientierungsverlust und -bedarf) sind nach Meinung der Soziologen E. Beck-Gernsheim und U. Beck auch und gerade (intime) Beziehungen betroffen. Was ehemals an Orientierungen (z. B. durch die Institutionen Ehe und Familie) dem einzelnen Paar vorgegeben war, muß es sich heute in einem oft mühevollen Aushandlungsprozeß erst erarbeiten: die gemeinsame Sache, die gemeinsame Welt. Das erhöht die bereits für die neuzeitliche Ehe konstatierte Funktionsüberlastung. Daß gleichzeitig, angesichts des Traditionsbruchs der alten religiösen Institutionen und der Individualisierung von Religion (Th. Luckmann), als eine der offenkundigen Erben die „irdische Religion der Liebe“ (U. Beck, in: Beck-Beck-Gernsheim, 222 ff) in den Blick kommt, verschärft das Problem eher noch einmal: Daß Beziehungen, Ehen und eheähnliche, an der Diskrepanz von so hohen Erwartungen und der alltäglichen Realität scheitern, kann nicht verwundern.

3. Orientierungen

Was kann nun, angesichts der Fakten und Erklärungsversuche, jenseits schlechter Normativität des Faktischen einerseits und moraltheologischer Grundsätzlichkeit andererseits, dem Seelsorger als Orientierung dienen? Drei Vorschläge:

3.1 Verstehen statt Bewerten

Wenn richtig ist, daß heutige Menschen für das Scheitern ihrer Beziehungen nur bedingt schuldfähig und verantwortlich sind, so kann die erste und wichtigste pastorale Maxime nur darin bestehen, zunächst im Einzelfall besser zu verstehen, warum eine Beziehung nicht gelang. Wo selbst die kanonistische Praxis der Nichtigkeitserklärung von Ehen (unbewußte) psychische Faktoren zum Zeitpunkt der Eheschließung berücksichtigt, dort müßte die Seelsorge erst recht Beeinträchtigungen der Willensfunktion und andere Gründe für das Scheitern von Beziehungen in Rechnung stellen. Die Maxime bedeutet nicht, dem neuzeitlichen Unschuldswahn zu huldigen, sondern jeden Einzelfall genau zu verstehen,

bevor das Seelsorgegespräch Schuld und Vergebung thematisiert.

3.2 Kritische Reflexion der „Dauer“-Norm

Wenn ferner richtig ist, daß die Norm lebenslanger Dauer nicht nur ambivalente Folgen (sado-masochistische Beziehungsmuster, neurotische Konfliktängste) zeitigen kann, sondern heutige Menschen (zumal angesichts höherer Lebenserwartung und damit Dauer von Ehen) zu überfordern scheint, dann bedarf die Utopie der Treue einer kritischen Reflexion gerade auch in der Seelsorge. Treue kann nicht bedeuten, daß sie einem schlechten Zweck dient, z. B. wo eine Beziehung nur noch im gegenseitigen Quälen besteht. „Bis der Tod euch scheidet“ hat also auch diese zweite Bedeutung: Es gibt einen Tod von Beziehungen vor dem Tod!

Diese Relativierung der Dauer-Norm könnte Auswirkungen für die Wahrnehmung und Bewertung von Beziehungen überhaupt haben, die ja hinsichtlich ihres Wertes oft unbewußt an jener Norm gemessen werden: Auch temporäre Beziehungen haben einen originären Wert; die psychische Verarbeitung von Trennungserfahrungen (nicht nur beim Scheitern von Ehen) wird von immer mehr Menschen auch als eine Form der frühen Einübung des Sterbens erlebt. Die Relativierung der Dauer-Norm gilt nicht zuletzt für Gruppen: Deren Wert (nur) an Dauer zu messen, verkennt, daß Gruppen einen Anfang und ein natürliches Ende haben, dem Rhythmus von Leben und Sterben folgend.

3.3 Identität und Autonomie als Ziele von Beziehung

„Treu kann nur sein, wer sich selbst treu ist“ (M. Gaboroff). Wenn dieser Zusammenhang psychologische Realität beschreibt, kann er theologisch und als Maxime christlicher Seelsorge nicht irrelevant sein. So fraglos die Sehnsucht nach lebenslanger Treue den Verliebten erscheint, so schwer fällt sie vielen Menschen im Alltag ihrer Beziehung. Gegen die Tendenzen zu ambivalenzfreier Symbiose einerseits und sado-masochistischer Struktur- bildung andererseits müssen Seelsorge und Beratung heute mehr denn je Menschen dazu befähigen, die Autonomie und Identität des Anderen zu fördern und genau dies als wichtigen Bestandteil der Pflege ihrer Beziehung zu sehen. Hüterin der Einsamkeit des Partners zu sein ist also ein Merkmal von Liebe.

Auch diese Maxime steht dabei tendenziell in Spannung zur „Dauer“-Norm. Sie stellt die Utopie der Treue gleichwohl nicht prinzipiell in Frage!

4. Perspektiven

Beziehungen gelingen nicht nach dem Muster „entweder – oder“, gelingen nicht ein für allemal, sie gelingen entweder jeden Tag neu (jedenfalls gilt das für die Tag-für-Tag-Beziehungen von Ehepaaren, Paaren mit und ohne

Trauschein, Lebensgefährten-Beziehungen, aber es gilt analog auch für die Beziehungen zwischen Freunden und Liebenden, die nicht zusammenleben, für die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern), oder sie gelingen eben nicht. Daß Beziehungen „einfach so“, ohne weiteres, gelingen, ist jedenfalls selten. Als „regulative Norm“ gilt das auch für unsere vielfältigen Freundesbeziehungen, den sogenannten Freundes- und Bekanntenkreis: Auch diese Beziehungen sind heute nicht ohne „Beziehungsarbeit“ zu haben, bedürfen der Pflege, der gelegentlichen Überprüfung, wie lebendig sie noch sind. Gerade diese Beziehungen sind heute mehr denn je bedroht von Oberflächlichkeit, von Wegwerfmentalität, von der allgegenwärtigen Mode-Norm des „Immer-mehr-und-immer-neu“.

Das Wichtigste:
zu verstehen

Ich bleibe auch dabei: Das Wichtigste ist, wenn Beziehungen nicht gelingen, daß wir *verstehen*. Als Betroffene und Beteiligte, d. h. als Freunde und Bekannte von Menschen, die vor den Scherben einer zerbrochenen Beziehung stehen. Denn das Verstehen ist mehr als depressives oder besserwisserisches „Hätten wir doch . . .“ Es kann ein Teil der Problemlösung sein, jedenfalls ist es wichtiger als alle voreiligen Rezepte zur Reparatur, als Psychotricks und Crash-Kurse. Als Betroffene: daß wir besser verstehen lernen, woran unsere Beziehung krankt, wo sie nicht lebt, wo sie bereits tote Teile hat. Aus diesem Grund ist eines der wichtigsten „Pflegemittel“ die gelegentliche *Metakommunikation*. Das bedeutet, daß wir, dann und wann, natürlich nicht unentwegt, über unsere Beziehungen *als Beziehungen* sprechen: über Empfindungen, Enttäuschungen, unerfüllte Wünsche und Sehnsüchte, aber auch über das, was uns an der Beziehung beglückt, an ihr festhalten läßt . . . Weil es keineswegs selbstverständlich ist, daß Beziehungen gelingen, bedürfen wir dieser Pflege.

Was die Liebenden noch täglich und stündlich geradezu drängt, auszusprechen: „Ich liebe dich“ (was ja bekanntlich keine Information ist, sondern „performative Rede“, wie uns die Sprachwissenschaftler lehren), das mag später anders lauten, ist aber deswegen nicht weniger wichtig: „Ich möchte mit dir alt werden“ oder auch das „Irgendwie tust du mir auch gut, trotz allem“.

Wer denn noch die Kraft und Möglichkeit hat, nach dem *Scheitern* einer Beziehung diese Metakommunikation zu versuchen (was oft nicht geschieht nach dem Motto: „Es hilft ja doch nichts mehr“), kann damit nicht nur den überaus wichtigen Prozeß des *Trauerns* einleiten, sondern die Beteiligten können dabei *Lebenswichtiges* ler-

nen. Denn erfahrungsgemäß wiederholen Menschen, die aus gescheiterten Beziehungen nichts lernen, die gleichen Muster und Fehler in der nächsten. Was das Trauern betrifft, so scheinen Frauen dazu eher bereit und in der Lage als Männer, die sich meist sofort in die nächste Beziehung flüchten. Dabei ist Trauern in mehrfacher Hinsicht wichtig, wenn Beziehungen zerbrechen, was ebenfalls nicht nur für die Ehe und ähnliches gilt:

Trauer zulassen

– Den Schmerz des Verlustes, die Scham- und Schuldgefühle über das Versagen zuzulassen, auszuhalten und nicht zu verdrängen, nicht davor wegzulaufen: Nur so bleiben wir emotional heil, fühl-sam, berührbar, verwundbar, eben: menschlich (auch als Bedingungen für das Gelingen einer neuen Beziehung).

– Wer vor dem Schmerz und den Schuldgefühlen flieht, läuft Gefahr, kalt und zynisch zu werden, womöglich in den Sog der einsamen Sucht zu geraten. Die „Unfähigkeit zu trauern“ (Mitscherlich) geht bekanntlich einher mit Gefühlskälte, Ellenbogen-Mentalität und Menschenverachtung.

Ob unsere Beziehungen gelingen, ist wie ein Seismograph dafür, ob unser Leben insgesamt gelingt (es sei denn, wir investieren es in Geldmachen, Berühmtwerden oder ähnliches). Aber das Scheitern einer Beziehung muß nicht identisch sein mit Mißlingen des Lebens, auch wenn manche Menschen das im Moment des Scheiterns so empfinden mögen.

Die Chance, neu zu beginnen, ist von anderer Art, als es der eingangs erwähnte Crash-Kurs verheißt. – Aber es gibt sie.

Literatur

U. Beck-E. Beck-Gernsheim, Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt 1990.

H. Bill, Sexualität und Narzißmus, Frankfurt 1979.

E. Fromm, Die Kunst des Liebens, Frankfurt – Berlin – Wien 1972; *ders.*, Psychoanalyse und Ethik, Stuttgart 1982.

R. Gronemeyer, Die Entfernung vom Wolfsrudel, Frankfurt 1991.

H. Wahl, Narzißmus? Stuttgart u. a. 1985.

Th. Ziehe, Pubertät und Narzißmus, Frankfurt-Köln 1975.

Werner Tzschetzsch

Erziehungshandeln ist Beziehungshandeln

Überlegungen zum Beziehungslernen im Religionsunterricht¹

Kann und darf der Unterricht in der Schule zu einem sozialen Lernprozeß umfunktioniert werden? Aber wie können und sollen Konflikte konstruktiv gelöst werden, wenn es keine solchen Lernprozesse gibt? Welche Rolle kommt bei diesen Fragestellungen dem Religionsunterricht zu, wenn dieser ein „bewußtes In-Beziehung-Treten im Horizont der Frohen Botschaft“ ist? Welche Anforderungen werden an die Religionslehrer gestellt, wenn sie sich um Erhellung und Bewertung der Realität bemühen wollen? Dürfen und sollen die Lehrer auch ihre eigenen Bedürfnisse und Interessen ins Spiel bringen? Diese und ähnliche Fragen stehen im Hintergrund der folgenden Ausführungen.

red

„Der Religionsunterricht dient nicht primär einer systematischen Stoffvermittlung. Die Synode wünscht, daß er – den Ansätzen moderner Didaktik gemäß – sich auf die Situationen der Schüler bezieht, sich ihren Fragen stellt, ihren Problemen nachgeht und Erfahrung zu vermitteln sucht. Selbstverständlich muß er, wie jedes Schulfach, einen überprüfbaren Wissenszuwachs erbringen.“² So anspruchsvoll formuliert der Würzburger Synodenbeschluß über den Religionsunterricht in der Schule die Aufgabe. Lehren und Lernen im Religionsunterricht ist Wissensvermittlung, steht aber auch unter dem Anspruch der Erziehung. Erziehung setzt Beziehung voraus. Ohne Beziehung zwischen Schüler/innen und Lehrer/innen ist das gewünschte Eingehen auf Situationen und Fragen nicht möglich – es sei denn, es bliebe bei formalen Anknüpfungen und didaktisch-methodischen Tricks. Ein solches Vorgehen würde zwar die Fragen und Situationen aus der Lebenswelt der Schüler/innen

als „Unterrichtsmaterial“ beanspruchen, ohne aber von der ersten Absicht geleitet zu sein, die Schüler/innen und Lehrer/innen miteinander in Beziehung zu setzen, miteinander Kontakt aufzunehmen, um aus dieser Beziehungsgestaltung erfahrungsgeleitet zu lernen.

Schule und sozialer Lernprozeß?

Nun ist mit dem Einwand zu rechnen, der Unterricht in der Schule könne nicht zu einem sozialen Lernprozeß umfunktioniert werden, der nur unter anderen Bedingungen als den in der Schule geltenden zu verwirklichen sei: Ein solches Lernen setze Freiwilligkeit der Beteiligten und bewußtes Einlassen auf einen solchen Lernprozeß voraus. Bei diesem Einwand muß bedacht sein, daß das alltägliche schulische Lernen immer schon geprägt ist von Beziehungen der Schülerinnen und Schüler untereinander, zwischen Schüler/innen und Lehrer/innen und der Lehrer und Lehrerinnen. Beziehungslernen ist ein ständiger Prozeß, der auch dann vollzogen wird, wenn er nicht thematisiert und deshalb auch nicht bewußt ist. Beziehungslernen findet statt, weil Menschen sich im sozial-kommunikativen Raum der Schule und in der Gruppe der Schulklasse vorfinden. Dieses Lernen hat höchst unterschiedliche Spielarten: Da gibt es Freundschaften, Konkurrenz, Sympathie und Antipathie, Großzügigkeit und Neid unter einzelnen Schülerinnen und Schülern. Es gibt Erfahrungen von Macht und Ohnmacht, Autonomie und Abhängigkeit, Zustimmung und Widerstand im Umgang mit Lehrerinnen und Lehrern. Die Klasse differenziert sich in Untergruppen, die u. U. miteinander rivalisieren oder sich solidarisieren gegen die Anforderungen, die das System Schule mit sich bringt. Auch im Kreis der Kolleginnen und Kollegen ereignet sich soziales Lernen, allerdings auf dem Hintergrund einer anderen Lebenssituation, der jeweiligen Lebens- und Berufserfahrung und einer anderen Verortung in der Schule.

Soziale Beziehungen – Alltagsrealität in der Schule

Lernen im Schulraum bringt Konflikte mit sich, die entweder verschleiert oder offen ausgetragen werden, die konstruktiv oder destruktiv gelöst werden. Soziale Beziehun-

¹ Ich danke meinem Kollegen Paul Fortmeier für die Gespräche, die mir geholfen haben, meine Gedanken klarer zu fassen.

² Synodenbeschluß „Der Religionsunterricht in der Schule“, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg – Basel – Wien 1976, 113–152, hier: 151.

gen sind also die Alltagsrealität schulischen Lebens. Und doch bleibt dieser vorzufindende „Stoff“ allzuoft unbedacht – nicht aus bösem Willen, sondern weil Lehrerinnen und Lehrer sich in ihrer Aus- und Fortbildung viel über die Inhalte und die didaktischen Strukturen des Lehr/Lernprozesse aneignen, aber wenig Qualifikationen im Blick auf den Umgang mit Menschen – also auf die Arbeit an und mit Beziehungen – vermittelt bekommen. Soll Schule aber ihren Erziehungsauftrag erfüllen, kann die Dimension des sozialen Lernens – ein zentrales Feld des „Leben-Lernens“ – nicht einfach ausgeblendet werden und draußen bleiben. Insofern trifft auch für Lehrerinnen und Lehrer zu, daß sie im sozialen Feld Schule (Mit-)Lernende sind.

Aufgabe des Religionsunterrichts

Neben diesen schulpädagogischen Erwägungen muß die spezifische Aufgabe des Religionsunterrichts in das Blickfeld rücken. Im Religionsunterricht geht es um ein bewußtes In-Beziehung-Treten im Horizont der Frohen Botschaft: Gott ist Mensch geworden und hat unter uns gewohnt. Gott selbst ist Urgrund aller Beziehung. In Jesus Christus, seinen Worten und Handlungen wird der Wille Gottes deutlich, Menschwerdung in Beziehung zu realisieren. Seine Heilungswunder betreffen oft die Wiederherstellung der Beziehungsfähigkeit von Menschen: Taube hören, Stumme sprechen, Lahme gehen, Blinde sehen. Heil meint den ganzen Menschen mit Leib und Seele, Heilung auch die Entfaltung der Beziehungsmöglichkeiten. Unter dieser Rücksicht hat der Religionsunterricht in der Schule sein eigenes Profil und seine eigene Berechtigung: Neben dem unerläßlichen Vertrautmachen mit dem Christentum als geistiger Überlieferung in unserer Gesellschaft muß es den Religionsunterricht in der Schule nach Auskunft des Synodenbeschlusses geben, um durch die Thematisierung der zentralen Lebens- und somit Sinnfragen einen Beitrag zur Selbstwerdung des jungen Menschen zu erbringen und eine Anpassung der Schüler/innen an eine verwaltete Welt zu vermeiden. Der Religionsunterricht ist „auf die Relativierung unberechtigter Absolutheitsansprüche angelegt . . . , auf Proteste gegen

gen Unstimmigkeiten und auf verändernde Taten“.³

Erhellung der Realität

Damit gewinnt die Handlungsorientierung des Lernens im Religionsunterricht ihre eigene Dignität: Es geht nicht darum, unterrichtliche Sandkastenspiele zu betreiben, sondern um Erhellung und Reflexion der vorfindbaren Realität, ihrer Konflikte und Entwicklungschancen. Für die Bewertung der Realität formuliert die christliche Überlieferung Hilfen zur Orientierung angesichts einer Sinnkrise, die auch eine Wertekrise ist. Sowohl die schulpädagogischen wie die religionsdidaktischen Überlegungen rücken die Lehrenden als Beziehungsgestalter/innen ins Zentrum des Interesses. Dabei darf nicht unterschlagen werden, daß Religionsunterricht zu einer die Lehrer/innen sehr beanspruchenden Aufgabe wird: Heute fragen die Kinder und Jugendlichen ihre Lehrer/innen nicht nur: Was glaubst du? sondern: Warum glaubst gerade du das? Und wie wirkt sich deine Überzeugung, dein Glaube im Hier und Jetzt des Unterrichts aus? Die Subjektkompetenz der Lehrenden, also auch ihre Kompetenz, Beziehungen zu gestalten, ist gefordert. Für die Lehrerin/den Lehrer heißt dies, die Erwartungen der Schüler/innen nach Übereinstimmung von Wort und Tat, nach Glaubwürdigkeit, ebenso zu berücksichtigen wie sich der Notwendigkeit zu stellen, die ständig klaffende Spannung zwischen Anspruch des Evangeliums und der entfremdeten Verwirklichung alltäglicher Praxis im Raum der Schule unideologisch und nüchtern beim Namen zu nennen. Wie kann Beziehungslernen stimuliert werden?

Um nach Möglichkeiten zu suchen, wie bewußtes Beziehungslernen in der Schule stimuliert werden könnte, müssen zunächst einige sozialwissenschaftliche Voraussetzungen geklärt sein: Menschsein ist bestimmt von grundlegenden existentiellen Bedürfnissen, die im Jugendalter ihre epochaltypische Ausprägung gewinnen: die Bedürfnisse nach sozialer Anerkennung und Sicherheit, nach Selbstbestimmung und Orientierung, nach Entfaltung der Sexualität. Wissensvermittlung allein geht an diesen Grundbedürfnis-

³ Ebd., 135.

sen vorbei. Wahrscheinlich ist das auch ein Grund dafür, daß mit zunehmender Schulverweildauer den Schüler/innen der Sinn schulischen Lernens immer uneinsichtiger wird.

Die existentiellen Bedürfnisse betreffen auch die Lehrer/innen – allerdings in je eigener Weise (Berufsanfänger/in oder lange Berufserfahrung/Lebenssituation etc.): Auch sie haben den Wunsch, akzeptiert zu werden, Sicherheit zu erfahren, sich selbst zu bestimmen usw. Die Komplexität des Systems Schule und der unterrichtlichen Situationen bewirken oft aber Angst und Unsicherheit auf seiten der Schüler/innen und auf seiten der Lehrer/innen: Feindbilder sind das Resultat, Einigelungen, Verdächtigungen, Kampfansagen, Beziehungsstörungen die Folge. Die Angst der Schüler/innen und der Lehrer/innen voreinander und untereinander wird tabuisiert. Ein solches Tabu verhindert das In-Beziehung-Treten, das wechselseitige Kontakt-Aufnehmen.

Eine zentrale Voraussetzung für Beziehungsarbeit ist die Sorgfalt im Umgang mit sich selbst: das Zulassen und Wahrnehmen der eigenen Gefühle, Unsicherheiten, Ängste, Freude, Hoffnungen. Wer seine eigenen Gefühle als Lehrer/in wahrnehmen kann, ist eher in der Lage, auch die Gefühle der Schüler/innen ernst- und anzunehmen, sie aussprechen zu lassen bzw. sie ansprechen zu können.

Ein Beispiel aus meiner Schulpraxis, bei dem mir dieses wechselseitige Verhältnis besonders deutlich wurde, kann dies verdeutlichen: Nach der „großen Pause“ komme ich die Treppe vom Lehrerzimmer zum Klassenzimmer herauf. Bereits beim Hinaufsteigen bemerke ich zwei sechzehnjährige Schülerinnen, die sich vor dem Klassenzimmer auf dem Flur aufhalten und mir ängstlich entgegensehen. Vor der Tür sprechen sie mich an. Die eine von den beiden hätte in der Pause im Lebensmittelgeschäft neben der Schule eine Getränkebüchse gestohlen und sei dabei vom Filialleiter erwischt worden. Nun ginge es darum, während der nächsten Minuten den Vorfall mit dem Filialleiter zu klären. Und sie erbäten sich – beide – die entsprechende Zeit vom Religionsunterricht Befreiung. Gemeinsam ließe sich der schwere Gang wohl leichter bewältigen. Ich erlaube beiden, den Unterricht zu verlassen, bitte

sie aber darum, gleich nach dem Gespräch wieder ins Klassenzimmer zu kommen.

Meine Gefühle und Reaktionen in dieser Situation: Ich freue mich darüber, daß die Schülerinnen die Initiative ergreifen, ihre Situation – im Sinne des Konfliktmanagements – zu gestalten, sich in Beziehung zu setzen. Ich ertappe mich gleichzeitig bei der Verdächtigung, der Vorfall sei erfunden, um Unterricht zu versäumen. Mein „Lehrer-Ich“ mahnt zur Vorsicht. Ich spüre aber auch die Angst, die beide bewegt und frage danach. Ja, sie hätten Angst vor dem Gespräch und Angst, daß alles herauskäme. Ich bemerke, wie sich in meinem Kopf und Herzen ein ganzes Karussell bewegt: Wie würden sich wohl Kollegen/innen in dieser Situation verhalten? Welche „Moral“ hat die Geschichte, wie „moralisch“ muß ich sein? Ich ärgere mich auch, ausgerechnet „meine“ Religionsstunde soll dafür herhalten. Gleichzeitig regt sich in mir ein anderer Impuls: Sei froh, daß die beiden solidarisch sind und in eigener Verantwortung sich der Sache annehmen wollen. Gib ihnen die Chance. Und so lasse ich sie mit meinem Wunsch, daß ihr Gespräch glücken möge, ziehen. Nach ca. 20 Minuten tauchen beide erleichtert im Unterricht auf. Ich hoffe, daß die Schülerinnen wie ich in dieser Situation gelernt haben, daß es die Anstrengung lohnt, auch in einer schwierigen sozialen Situation eigene Gestaltungsmöglichkeiten wahrzunehmen, sich zu zeigen, von sich und seinen Gefühlen zu reden. Und ich habe die Erfahrung gemacht, daß Schüler/innen, die sich mit ihren Fragen und Situationen ernstgenommen wissen und fühlen, weniger danach sinnen, wie sie die Lehrerin/den Lehrer hinter Licht führen können. Sie haben es nicht nötig, das Tarnen und Täuschen zum Handlungsprinzip werden zu lassen und damit eine schwierige Schüler-Lehrer-Beziehungsgeschichte zu etablieren, an der allerdings die Lehrerin oder der Lehrer insofern ihren Anteil haben, als sie sich darauf – in der Regel unbewußt und aus dem Unvermögen, die Situation anders zu bewältigen – einlassen.

Die eigenen Bedürfnisse als Lehrer/in einbringen

Einem Mißverständnis, das in Lehrerfortbildungen immer wieder genannt wird,

möchte ich vorbeugen: Beziehungsreicher Unterricht heißt nicht, allein die Bedürfnisse und Interessen der Schüler/innen zu berücksichtigen, sondern ebenso die eigenen als Lehrer/in. Das schließt notwendigerweise den Konflikt mit ein. Konflikte sind – sofern sie nicht am Regelungsmodell von Sieger und Besiegten orientiert sind – eine wichtige Chance, in Beziehungen einzutreten und den anderen zu zeigen, daß sie für mich wichtig sind, ihre Bedeutung haben, daß mir an ihren Bedürfnissen und Interessen liegt, auch dann, wenn sie mit meinen kollidieren. Für den Unterricht und das Erziehungsgeschehen entscheidend ist, daß und wie die Klärung der unterschiedlichen Positionen erfolgt. Dabei dürfen die Fragen der Macht und Abhängigkeit der schulischen Realität (Bewertungen, Zeugnisse) nicht ausgeblendet werden: Entscheidend ist der Umgang mit dieser Realität (z. B. durch Transparenz und Mitsprachemöglichkeiten).

Die Rahmenbedingungen

Das soziale Lernen im Religionsunterricht geschieht unter den Bedingungen der Schule: 45-Minuten-Takt des Unterrichts, geregelte Inhaltsvorgaben in Form der Lehrpläne, politische und gesellschaftliche Erwartungen, juristische Rahmenbedingungen. Diese Rahmenbedingungen und das eigene Verhalten zu diesen Bedingungen zu reflektieren ist Aufgabe des Lehrerkollegiums. Ebenso aber ist unverzichtbar, daß Lehrerinnen und Lehrer sich verständigen über ihre Wert- und Normvorstellungen, ihre Menschenbilder, ihre pädagogischen Verhaltensweisen, ihre unterrichtlichen Schwierigkeiten, ihre Hoffnungen, ihre Niederlagen und Enttäuschungen. Gerade die Pluralität unterschiedlicher Standorte, Wahrnehmungen und Verhaltensweisen kann fruchtbaren Austausch befördern – nicht mit dem Ziel, eine „einheitliche Strategie“ gegenüber den Schüler/innen zu verfolgen, sondern sich gegenseitig daran teilhaben zu lassen, was den einzelnen bewegt. Auch hier gibt es unterschiedliche Bedürfnisse mitunter konflikthaft zu regeln. Kurzum: Beziehungslernen im Raum des Religionsunterrichts ist angewiesen auf ein entsprechendes Klima in der Schule. Allerdings darf dieser Hinweis nicht dazu verleiten, die

Ursachen für die mancherorts anzutreffende Hilflosigkeit in der Gestaltung sozialer Beziehungen allein im System zu suchen. Die vielerorts entstandenen Lehrergruppen, in denen Unterrichtserfahrungen ausgetauscht, Fälle aus der Praxis besprochen und eigenes Verhalten im Gespräch mit Kolleginnen und Kollegen auf seine Hintergründe befragt werden kann, zeigen, daß Lehrerinnen und Lehrer in der Lage sind, selbstbewußt Veränderungen zu initiieren. Solche – in eigener Verantwortung getragenen – Impulse machen deutlich, daß das soziale Lernen einerseits einen hohen Anspruch an die Lehrer/innen stellt, daß aber andererseits das soziale Lernen ständig stattfindet und als solches fruchtbar gemacht werden kann und somit auch Freude an der Gestaltung der sozialen Situationen in der Schule von neuem sich einstellt.

Vielleicht können Religionslehrerinnen und Religionslehrer ihren Dienst an der öffentlichen Schule auch darin sehen, einen solchen Austausch anzuregen und damit auch kritische Impulse zu geben, die Alltagsroutine aufzubrechen und – um nochmals auf den Synodenbeschluß und seine Aufgabenformulierung zurückzukommen – Unstimmigkeiten anzusprechen und verändernde Taten Wirklichkeit werden zu lassen.

Schulzeit als sozialer Erfahrungsraum

Wenn Schulzeit nicht allein als Vorbereitungszeit für das spätere Leben gesehen wird, sondern als sozialer Erfahrungsraum verstanden wird, wächst die Chance, daß Schüler/innen erkennen, daß sie nicht nur für die Schule, sondern für das Leben lernen. Und das nicht im Sinne einer Nutzenanwendung zu späterer Zeit, sondern als Erfahrung der gelingenden Bewältigung von Situationen, die sich alltäglich ereignen und in ihrer Grundstruktur immer wieder ereignen werden. Für den Religionsunterricht birgt ein solches Lernen die Chance der Erkenntnis, daß der Glaube an den befreienden Gott Jesu Christi etwas mit dem Alltag, der Bewältigung von Lebenssituationen und der Gestaltung von Beziehungen zu tun hat. Nein, nicht für die Schule oder für das Leben lernen wir, sondern in der Schule lernen wir, Leben zu verstehen und zu gestalten.

Praxis

Alois Brem

Gemeinde als Lernort der Beziehung

Wie wird eine alte Pfarrgemeinde zu einem Lernort der Beziehungen? Sehr große Bedeutung kommt dabei den verschiedenen Gruppen und „Sachbereichen“ zu, in denen nicht nur Probleme diskutiert, sondern auch Beziehungen geknüpft und vertieft werden. Eine Voraussetzung, daß solches „funktionieren“ kann, liegt darin, daß der Pfarrer sich im gemeindlichen Beziehungsgeflecht nicht für alles zuständig fühlt und daß eine Gemeinde über die eigenen Mauern hinausgeht. red

Als praktizierender Gemeindegeseelsorger will ich hier nicht theoretisch über das Knüpfen des Beziehungsgeflechtes „Gemeinde“ nachdenken, um dann daraus etwa allgemeingültige Verhaltensweisen zu formulieren. Ich kann nur erzählen, wie es dazu kam, daß wir heute froh und glücklich sein dürfen über das Geschenk einer selbständig denkenden und handelnden Ortsgemeinde.

Narrativ, d. h. erzählend, soll hier mit diesem Bericht vielen Mut gemacht werden, im Heute die häufig vorkommenden geistlichen Berufungen zu erkennen und diese zusammenzuführen zum gemeinsamen Zeugnis und Bekenntnis.

Im Juli 1994 werden es 30 Jahre, daß ich Pfarrer, Gemeindegeseelsorger der Pfarrei St. Quirin am westlichen Stadtrand Münchens wurde. Mit 34 Jahren hat man mich damals aus dem Münchener Ordinariat hierher versetzt, weil ich dort als Diözesanjugendseelsorger zu eigenständige Ideen hatte, die einigen Vorgesetzten unerwünscht waren. Diese mir ohne mein Zutun „verpaßte“ Gemeinde ist aber im Laufe der Jahre meine Liebe geworden, so daß ich später nicht mehr bereit war, noch einmal zu einer anderen Aufgabe zu wechseln. Jetzt, in meinem 30. Jahr als Pfarrer hier unter den Menschen des Münchener Vorortes Aubing, kann ich in einem von fast 300 ehren- und hauptamtlichen Mitarbeitern geknüpften Beziehungsnetz hoffnungsfroh die Gegenwart leben und vertrauensvoll in die Zukunft blicken.

Vor tausend Jahren wurde die Pfarrei St. Quirin als Missionsstation des Klosters Tegernsee errichtet. Unter wechselnden Lehnsherren wurde Aubing zur Mutterpfarre des ganzen Münchener Westens. Heute umfaßt das Pfarrgebiet circa 5.000 hier wohnende Katholiken.

Da wir eine nicht zu große alte romanisch-gotische Kirche haben, die für einen wesentlich kleineren Ort gebaut wurde, ist diese Kirche an den Sonn- und Feiertagen fast immer voll.

Als ich gegen Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils hier meinen Auftrag einzulösen begann, gingen in St. Quirin noch 22% der Katholiken regelmäßig zu den Sonntagsgottesdiensten. Es gab einen Kirchenchor, der nur lateinische Messen sang, ein paar Caritas-Sammler, etwa 15 Ministranten, einige wenige Jugendgruppen in unzulänglichen Räumen eines alten Bauernpfarrhofes und einen eben gegründeten Pfarrausschuß, kein Pfarrzentrum, keinen Pfarr-Kindergarten und keine Sekretärin.

Heute hat die Gemeinde, wie schon erwähnt, einen Mitarbeiterstamm von 300 Personen. In dieser Gemeinschaft sehe ich es als meine Aufgabe an, das geistliche Element einzubringen, Spiritualität vor- und mitzuleben und das gesamte Interaktionsfeld, d. h. die unter dem breiten Dach von St. Quirin entstandenen und agierenden Gruppierungen zu koordinieren.

Sakramentale Seelsorge und die gottesdienstliche Feiern können und dürfen heute nicht mehr erratisch neben einer völlig säkularisierten Welt stehen. Gelebter Glaube braucht das ganze Humanum. Nur so kann in einer praktizierenden Mitmenschlichkeit auch heute unser Leben als Gnade erfahren werden.

Gruppen und Einrichtungen in der Gemeinde

Die Pfarrei hat inzwischen einen eigenen Kindergarten, in dem derzeit ca. 170 Kinder zur Gemeinschaftsfähigkeit geführt werden. Seit über 25 Jahren gibt es ein Pfarrzentrum, das von allen Gruppen des Ortes, auch den zahlreichen weltlichen Vereinen, benutzt und mit Leben erfüllt wird. Zu St. Quirin gehörig dürfen sich nicht nur Kirchgänger fühlen; jede(r) – ohne Vorbedingungen – kann sich je nach seinen/ihren Fähig-

keiten, ohne schlechtes Gewissen und ohne äußeren Druck, nach innerer Überzeugung einbringen und sich nützlich für andere einsetzen.

In all den Jahren habe ich nie den Kirchengang kontrolliert, sondern bei jeder sich bietenden Gelegenheit einzelne zur eventuellen Mitarbeit für das Ganze zu motivieren versucht. So kam es zu der Vielfalt der Dienste in unserer Pfarrei, bis hin zur sakramentalen Mitgestaltung unserer gottesdienstlichen Feiern.

So hat unsere Gemeinde – um nun ins Detail zu gehen – seit über 20 Jahren eine eigene Amnesty-Gruppe und seit über 10 Jahren eine Pfarrgruppe der internationalen Friedensbewegung Pax Christi. In diesen beiden Gruppierungen geschieht Arbeit nach außen und nach innen, hier werden Anstöße auch prophetischer Art gegeben, hier wurde manches in den vergangenen Jahren als „anstößig“ empfunden. Aber hier haben visionär auch ganz neue Wege begonnen.

In ähnlicher Weise geschieht dies in unserer (ökumenisch ausgerichteten) Nachbarschaftshilfe, im Arbeitskreis „Umwelt“ und in den Kreisen, die den Weihnachtsbasar vorbereiten und durchführen (für caritative und soziale Zwecke innerhalb und außerhalb der Pfarrei). Mütter und Väter sind auch gerne bereit zur Mitarbeit beim jährlich zweimal stattfindenden Kinder-Kleider-Markt. Jugendarbeit vollzieht sich sowohl in offenen Veranstaltungsangeboten als auch in den Jahrgangsgruppen von 10- bis 18jährigen Jugendlichen, zusammengehalten von drei Pfarrjugendleitern und einer starken Leiterrunde. Höhepunkt ist das jährliche Zeltlager nach Pfingsten, an dem heuer etwa 90 Jugendliche teilnahmen.

Der Pfarrgemeinderat versteht sich als beratendes Gremium. Er ist unterteilt in verschiedene Sachbereiche, in denen dann die eigentliche „Arbeit“ geschieht und die einen wichtigen Beziehungsfaktor für die Gemeinde darstellen:

Vom „Sachbereich Soziales“ werden kranke und alte Personen betreut bzw. deren pflegende Angehörige. Es werden Angehörige von Behinderten zu Gesprächen zusammengeführt, Krankengottesdienste gehalten und Caritas-Sammler in ausreichender Menge bereitgestellt.

Im „Sachbereich Ehe und Familie“ fällt ne-

ben regelmäßigen Taufjahrgangstreffen, einem Familienfest zu Fronleichnam auch die jährliche Kinder-Bibel-Woche an, die zusammen mit der evangelischen Schwesterngemeinde durchgeführt wird. Hier kommen meist über 200 Kinder an vier aufeinanderfolgenden Tagen nach ihrem Schulalltag für drei Stunden zusammen.

Apropos Ökumene: Seit 22 Jahren herrscht ein reger ökumenischer Austausch zwischen unserer evangelisch-lutherischen Pfarrei und unserer katholischen Ortsgemeinde. Zweimal im Jahr, am 2. Osterfeiertag und am 2. Weihnachtstag begehen die beiden Gemeinden abwechselnd in ihren Gotteshäusern gemeinsame Gottesdienste, bei denen jeweils der Gastpfarrer predigt. Gemeinsam unternahmen wir eine Fahrt nach Assisi und Rom zu den Märtyrergäbern wie auch nach Israel. Schulgottesdienste, Planungen der Pfarrgremien und in der Jugendarbeit, in der Nachbarschaftshilfe, im Pfarrbriefbereich sind ökumenisch ausgerichtet. Im „Sachbereich Liturgie“ werden Gestaltungsgruppen koordiniert und motiviert für Familiengottesdienste, Kleinkinder-Kirche, Jugendgottesdienste, Versöhnungsfeiern und für Gottesdienste zu besonderen Anlässen.

Neben Kantor, Chor und Schola können wir uns eines großen Kinder- und Jugendchores erfreuen.

Hauptamtlich sind für die Gemeinde zusätzlich ein Pastoralreferent und ein Gemeindefeierreferent tätig. Der eine ist der Jugendseelsorger, der andere zuständig für die Seniorenarbeit. Beide geben sie Religionsunterricht in der Grundschule und üben zusammen mit mir den Predigtendienst aus.

In regelmäßigen Abständen trifft sich das Leitungsteam der Gemeinde, bestehend aus Pfarrer, Pastoralassistent, Gemeindefeierreferent, Pfarrgemeinderatsvorsitzendem, Kirchenpfleger und Organistin, zum sogenannten Jour fixe. Dabei werden Gedanken zu religiösen Themen ausgetauscht. Nicht selten entspringt daraus eine zu verwirklichende Idee.

Gemeinsame Reisen

Ein nicht unwesentlicher Teil unseres Beziehungsnetzes entsteht durch die gemeinsamen Reisen: nach Rom, Santiago de Compostela und vor allem ins Heilige Land, beson-

ders nach Jerusalem. Diese und eine Reihe anderer Orte und Landschaften waren schon des öfteren Ziele unserer Fahrten.

Wir fahren mit den MinistrantInnen weg (derzeit haben wir davon 8 Buben und Mädchen), wir tun dies mit den Senioren. Wir tagen an verlängerten Wochenenden mit Pfarrgemeinderat, Kirchenverwaltung, Chor, Lektoren und Kommunion Spendern auswärts, wir organisieren regelmäßig nach Pfingsten und im Sommer Erholungswochen. Wer einmal 8 oder 14 Tage gemeinsam mit uns weg war, der wächst ganz anders in diese Gemeinschaft hinein als einer, der nur am Sonntag praktiziert.

Orts- und Pfarreigeschichte und andere Publikationen

Im Laufe der vergangenen zehn Jahre haben wir unsere Orts- und Pfarreigeschichte literarisch in neun Büchern aufgearbeitet. Eine ganze Reihe von Personen fand sich bereit, sich dafür Gedanken zu machen und niederzuschreiben. Ich selbst habe 37 Heftchen mit geistlichen Ausführungen für die Pfarrei herausgebracht. Es handelt sich beim Inhalt dieser Broschüren um Predigttexte, Meditationen, Tagebucheinträge, Buchauszüge und Fahrtenberichte. Diese Schriften haben Beachtung in der Gemeinde gefunden, aber auch den Weg zu vielen Freunden von St. Quirin auswärts gemacht, im besonderen zu den etwa 300 Missionaren, die aus unserem Bistum in der dritten Welt leben. Seit 1969 bin ich nämlich zusätzlich zu meiner Gemeindefarbe Bischöflicher Beauftragter für die Missionare aus unserem Erzbistum.

Natürlich gibt es auch bei uns Mißverständnisse, Enttäuschungen, menschlichen Ärger und tragische Entscheidungen. Aber im großen Beziehungsnetz unserer Gemeinde geht einer auf den anderen zu. Damit werden immer wieder im positiven Sinne neue Anfänge gesetzt.

Eine Gemeinde neuen Typs und die Rolle des Pfarrers

Im Lauf der nachkonziliaren Jahre ist hier eine Gemeinde ganz neuen Typs entstanden, in der die Freiheit der Meinungsäußerung für jeden besteht. Deswegen sind viele gewillt, sich einzubringen. Das Wichtigste aber ist: Von Resignation ist bei uns nichts

zu spüren. Das versichern uns auch immer wieder Gläubige, die als Gäste an unseren Gemeindeveranstaltungen in Kirche und Zentrum teilnehmen. Umgekehrt rufen unsere Gemeindemitglieder anderswo Staunen hervor, wenn sie so positiv über ihre Heimatgemeinde berichten.

Mein Engagement ist mir nur deshalb möglich, weil ich mich in unserem gemeindlichen Beziehungsgeflecht nicht (mehr) für alles zuständig fühlen muß bzw. nicht meine, alles selber machen zu müssen. Dagegen bedeutet es mir mehr, in einer ganzen Reihe von Bereichen unserer Pfarrei als einfaches aktives Mitglied mitarbeiten zu dürfen. Dort höre ich vieles, kann beraten, ohne anordnen zu müssen, und kann Teilaufgaben übernehmen wie alle anderen auch (z. B. eine Rolle in der Kinder-Bibelwoche, Protokollführung, die geistliche Einführung oder Leitung bei einer Diskussionsrunde).

Wichtiger als das Herauskehren des „Chefs“ ist mir das eigene geistliche Leben, aus dem die Kraft kommt für das Verkünden und Bezeugen. Überzeugend wirkt heute der Gemeindeführer, der seine eigenen Fehler bekennen kann und darf, der aber auch seine Freude und seinen Glauben mit anderen teilt. Letzteres macht es notwendig, daß ein großer Teil meiner Zeit der Hintergrundarbeit gewidmet ist, der Vorbereitung von Predigten, Referaten, Schulstunden, geistlichen Gesprächen, schriftlicher Beiträge und vor allem dem Lesen theologischer Literatur. Diese Hintergrundarbeit gibt mir die Chance, der Gemeinde etwas „geben zu können“, was ihr hilft, glaubwürdiger und mündiger zu werden.

Mit Verwaltungsarbeit habe ich nichts zu tun. Davon verstehe ich viel zu wenig. Übrigens, wir haben nicht einmal einen Computer im Pfarrhaus.

Kein Patentrezept – aber Ermutigung

Ein Patentrezept zur Bildung von Beziehungsfeldern für eine andere Gemeinde kann ich mit meinem Bericht nicht geben. Aber ich kann mit unserem Beispiel Mut machen, gegen allen Kirchenfrust zu hoffen und zu glauben.

Bischof Stecher von Innsbruck hat mir einmal persönlich den Satz geschrieben: „Eines haben schwierige Zeiten an sich, sie zwingen uns in die Tiefe.“

Mir sind natürlich die derzeitigen gesamt-kirchlichen Schwierigkeiten bekannt. Durch diese etwas antimissionarische Großwetterlage dürfen wir uns aber in keiner Weise von unserer persönlichen Verantwortung für den Glauben dispensieren. Mutmachen ist allemal besser als resignierend mitzuschimpfen oder sich ins Privatleben zurückzuziehen. Mein Grundsatz im Umgang mit der Amtskirche ist: Nicht viel fragen, vieles initiieren und davon dann das Gute nach oben berichten, ohne dort nach einer Bewertung zu fragen.

In einer lebendigen Gemeinde ist es wichtig, daß Leben und Glauben immer und immer wieder miteinander gefeiert werden. Es dürfen alle Anlässe benützt werden, sich gemeinsam zu freuen. So manche langjährige Feindschaft ist bei einem Pfarrfest beendet worden.

Und noch etwas: Mitarbeiter dürfen sich nie als exklusiver „Klüngel“ verstehen und keinen Bretterzaun um sich herum ziehen. Sie müssen werbend und einladend, ja missionarisch wirken. Übrigens, bei aller Einbindung in die Pfarrei, ich bin mit niemandem per du. Innere Gewogenheiten hängen nicht davon ab.

Öffnung der Kirchenmauern

Es ist von Zeit zu Zeit wichtig, daß wir unsere Kirchenmauern verlassen und unsere Räume weit nach außen öffnen, um zu den Menschen zu kommen, die meinen, sich isolieren zu sollen oder die nur sich selber leben wollen: Fronleichnamsfest mit Familienfest, Weihnachtsbasar und Kinder-Kleidermarkt, aber auch unsere Kegelbahn mit 33 verschiedenen Gruppen oder unsere offenen Kartenspielabende und Geburtstageeinladungen sind Möglichkeiten, daß spontan Menschen von außen neu zu uns kommen. Nicht zu vergessen: Wir feiern vom Frühjahr bis zum Herbst an den Samstag-Abenden (wenn es das Wetter zuläßt) Wohnviertel-Messen auf einer Wiese, am Straßenrand und in den Siedlungen, jedes Mal an einer anderen Stelle in unserer weitläufigen Pfarrei. Mindestens 50% der Teilnehmer dort sind – nach altem kirchlichen Sprachgebrauch – keine regelmäßigen Kirchgänger.

Wir haben immer und überall einzuladen, nicht auszugrenzen. Wir sind um des Menschen willen da, nicht die Menschen für uns.

Wir haben Christus anzusagen, nicht uns. Nicht Macht ist unser Auftrag, sondern Dienst.

Mit den Jahren nehme ich vieles schon – leider – so selbstverständlich, daß ich wohl manches vergessen habe, hier in dieser Zusammenstellung zu erwähnen. Nachschieben möchte ich hier jedenfalls noch unsere Theatergruppe, die bei jeder Aufführung den Saal mehrmals mit Zuschauern füllt.

Bemühungen um Gemeindeleiter von morgen

Aber auch nicht vergessen möchte ich unsere Bemühungen um den Gemeindeleiter von morgen. Ich könnte heute dem Bischof schon „viri probati“ anbieten, um sie in einer „relativen Ordination“ mit der zukünftigen Gemeindeleitung zu betrauen. Vielleicht, so ist mein utopisches Denken und Handeln, sind diese bewährten verheirateten Männer „übermorgen“ willkommen, wenn es zu einem längst überfälligen Neubedenken der geistlichen Dienste in unserer Kirche kommt.

Vielleicht will der eine oder andere noch wissen, wieviele Gläubige unsere Gottesdienste mitfeiern. Unter ihnen sind viele Kinder, auch Jugendliche, vor allem junge Familien, weniger „Mittelalter“ und nicht zu viele Senioren: 14% im Schnitt, Ostern 33%, Weihnachten 59%. Wenn man die Werktagsgemeinde (einschließlich Hochzeiten und Seelengottesdienste) dazufügt, haben wir einen Durchschnitt von 24% Kirchenbesuch. Aber, wie gesagt, das sei nur für Statistiker angefügt. Wir verlieren nicht den Bodenkontakt. Wir wollen diese Zahlen nur als einen von vielen Hinweisen auf unser lebendiges Beziehungsgeflecht „Gemeinde“ interpretiert sehen, das ich mit Gottes Hilfe aufbauen und festigen durfte, und aus dem ich Hoffnung und Zuversicht schöpfe für die weltweite Kirchengemeinschaft, heute, morgen und übermorgen.

Im Herder-Verlag Freiburg ist im Jahr 1993 das Buch: „Unsere Sorge der Mensch – unser Glaube das Leben“ – Jesu Evangelium mitten unter uns – von Alois Brem erschienen, in dem – mit einem Vorwort von Wolfgang Beinert versehen – der Weg der Gemeinde St. Quirin erzählt wird.

Josef Schulte

Seelsorge und Beziehung der Seelsorger zueinander

Franziskaner in der Gemeindeseelsorge in Berlin

Hat es eine Gemeinschaft von einigen Ordensleuten in der Seelsorge auf jeden Fall besser als andere Seelsorger, die vorwiegend als „Einzelkämpfer“ bzw. in loserer Gruppen leben und wirken? Schulte meint aus Erfahrung, daß man auch in einer Kommunität nebeneinanderher leben und arbeiten kann. Wie im folgenden beschrieben wird, kann Gemeindeberatung eine große Hilfe sein, um zu einem guten Miteinander zu kommen. Bei einer Ordensgemeinschaft wirkt sich die Verbesserung der Beziehungen sowohl auf die Dienstgespräche wie auch auf das Hauskapitel aus, wobei auch eine spirituelle Vertiefung erfolgt. red

Seit nunmehr über sieben Jahren arbeite ich als Seelsorger in der zweitgrößten Gemeinde (ca. 10.000 Mitglieder) in der City Berlins. Am 31. August 1986 sind wir Franziskaner in St. Ludwig in Berlin-Wilmersdorf in einem Festgottesdienst als die neuen Seelsorger für die Gemeinde eingeführt worden. Und auch als Kommunität haben wir hier neu angefangen.

Abgesehen von den beiden älteren Mitbrüdern, sind alle Mitglieder der Kommunität in der Gemeindegemeinschaft von St. Ludwig tätig. Vier Mitbrüder arbeiten als Seelsorger, einer ist Küster. Jeder der Patres hat noch Aufgaben über die Gemeinde hinaus, was die Gemeindegemeinschaft befruchtet.

In den ersten drei Jahren war ich Leiter unseres Seelsorgeteams und der Kommunität. Dann hat ein Mitbruder die Leitung übernommen. Für mich persönlich war der Anfang in Berlin auch der Beginn einer ganz neuen Lebensphase. Nach 14 Jahren im Elfenbeinturm der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Franziskaner und Kapuziner in Münster und als reisender Referent in Sachen Homiletik war mir die Leitung dieser großen Gemeinde St. Ludwig sowie das Amt des Oberen in der Kommunität in die Hände gelegt. Mit großer innerer Bereitschaft habe ich mich in diese Aufgabe hineingegeben. Ich kannte Gemeindegemeinschaft

durch die kontinuierliche Sonntagsaushilfe in St. Marien, Haltern und durch eine dreijährige Mitarbeit in der St.-Franziskus-Gemeinde in Dortmund-Scharnhorst.

Als alles neu auf mich einstürmte, habe ich genau das erlebt, was ich auf keinen Fall gewollt hatte, nämlich „Seelsorge als Erschöpfungsschlacht“ (H. Andriessen). Ich mußte durch bittere Erfahrung lernen, daß ich als Seelsorger nicht jederzeit, nicht für alles und nicht für alle dasein kann. Ich habe sehr darunter gelitten, daß durch das Leitungsamt mit seinen Verwaltungs- und Organisationsaufgaben so viel Zeit geschluckt wurde, die ich lieber für inhaltliche und pastorale Arbeit verwendet hätte.

Heute bin ich im Rückblick froh darüber, daß die Leitung nicht mehr in meinen Händen liegt, denn dadurch fühle ich mich entlastet und in der Lage, mich intensiver meinen beiden mir am Herzen liegenden Tätigkeitsfeldern Seelsorge und Homiletik zuzuwenden.

In diesen sieben Jahren in St. Ludwig habe ich auch erfahren und gelernt, wie hilfreich und von innen her notwendig die Entwicklung, Pflege und Kultur eines guten Gemeinschaftslebens ist.

Oft habe ich von Diözesanpriestern den folgenden oder einen ähnlichen Satz gehört: „Ihr habt es gut, ihr lebt miteinander und braucht nicht als ‚Einzelkämpfer‘ zu existieren.“ Ich bin davon überzeugt, daß große Vorteile und Chancen für die Seelsorge im Gemeinschaftsleben von Ordensleuten liegen können.

Aber das gilt nicht eo ipso. Mitunter – und auch so etwas habe ich kennengelernt – ist das Leben einer Kommunität mehr vom Nebeneinander als vom Miteinander geprägt. Die einzelnen leben aneinander vorbei. Man ist freundlich zueinander, aber diese Freundlichkeit verliert sich im Unverbindlichen. Man tut sich nichts. Man läßt sich in Ruhe. Jeder geht seinen Weg. Gespräche in der Gemeinschaft finden nicht den Weg auf die existentielle Ebene.

Ich habe erkannt und erlebt, wie wichtig es für das Zusammenleben und für die gemeinsame seelsorgliche Arbeit ist, Strukturen zu schaffen, durch die der Rahmen für offene Gespräche geschenkt ist: eine Art Gedehraum, in dem solche Pflanzen wie Verlässlichkeit, Sicherheit, Vertrauen, helfende

und heilende Kritik, Verarbeitung von Mißerfolg oder Ratlosigkeit wachsen können und jeder zu seiner ihm eigenen Kreativität findet.

Gemeindeberatung

Nach dem beschwingten Anfang häuften sich im Laufe des ersten Jahres Konflikte verschiedener Art: sich mißverstanden fühlen, sich überfordert fühlen, ein Zuviel an Arbeit u. a. m. Viel Energie wurde geschluckt durch Reibungsverluste im Alltag. Der Prozeß einer inneren Kündigung begann zu keimen. Wir spürten, daß wir eine Hilfe von außen brauchten, wenn die gemeinsam begonnene Arbeit, Gemeindeseelsorge in Teamarbeit, gut weitergehen sollte. So habe ich die Gemeindeberatung mit Pfarrer Reinhart Kraft initiiert, einem evangelischen Pfarrer, der selbst zehn Jahre lang Gemeindepfarrer war, sich dann zum Berater ausbilden ließ und nun überregional als Referent im Ökumenisch-Missionarischen Institut Berlin tätig ist. Diese Entscheidung war möglich, weil wir darüber gesprochen hatten und jeder von innen her zugestimmt hatte. Das war eine wesentliche Erfahrung, die eine Grundbedingung in jeder Art von Supervision bildet. Supervision kann nicht von außen her angeordnet werden, sondern alle Beteiligten müssen sich in Freiheit dafür entschieden haben.

Die Gemeindeberatung fand vom November 1987 bis zum Frühsommer 1989 statt, und zwar zunächst wöchentlich, dann monatlich. Im Januar 1988 hatten wir eine Klausurtagung im Karmel, die nicht unsere erste war, aber diesmal mit unserem Gemeindeberater eine besondere Intensität bekam.

Die Gemeindeberatung führte uns – einschließlich der Gemeindefereferentin – regelmäßig zum Supervisionsgespräch zusammen. Hier wurde gemeinsam die Arbeit in der Gemeinde analysiert, und neue Perspektiven wurden entwickelt, wobei das Potential der Gruppe genutzt wurde.

Die Funktion der Gemeindeberatung ist die eines Katalysators:

- Prozesse, die anstehen, werden durch sie ausgelöst und beschleunigt.
- Sie gibt Anstöße, über die Vorgänge in der Gemeindeführung und über die Rolle des

einzelnen Teammitgliedes dabei nachzudenken und sich darüber auszutauschen.

– Die Gruppe berät darüber, in welche Richtung die Entwicklung der Gemeinde und der inneren Führung gehen soll.

– Veranstaltungen werden nachbesprochen.

– Schwierigkeiten in der Gemeindegemeinschaft oder Störungen, auf die einzelne gestoßen sind, werden zur Sprache gebracht.

– Über Erfolgs- und Ärger-Situationen kann den anderen Rückmeldung gegeben werden.

– Jeder kann den anderen eigene Erfahrungen der Berufsfreude weitervermitteln.

– Jeder wird angeregt, sich selbst und die anderen unter einer bestimmten Fragestellung einzuschätzen, z. B.: „Welche Tätigkeitsfelder liegen mir – bzw. den einzelnen anderen – wie gut?“ Oder: „Zeichnen Sie die Gemeinde St. Ludwig als ein Haus und zeichnen Sie sich hinein!“ (mit Nachbesprechung).

– Es wird verhindert, daß Probleme verschleppt werden.

– Das Team wird dazu gezwungen, anstehende Entscheidungen zu treffen, Probleme zu lösen.

– Beziehungsfragen im Team werden zur Sprache gebracht, Beziehungsstörungen angegangen.

– Aktuelle Konflikte werden besprochen.

– Konfliktherde werden erkannt.

– Es wird erkannt, wo Absprache und konkrete Verträge zwischen den Teammitgliedern günstig und nötig sind; sie werden vorbereitet und entworfen.

Die Gemeindeberatung war nicht billig zu haben. Sie kostete einen Preis an Zeit und Energie. Und sie brachte Früchte.

Zusammenarbeit mit dem Pfarrgemeinderat

Eine dieser Früchte war die wachsende Klarheit in der Zusammenarbeit innerhalb unseres Seelsorgeteams. So klärten wir immer mehr unsere jeweiligen speziellen Arbeitsschwerpunkte und legten unsere Bereiche fest. Diese Klärung entlastete die Zusammenarbeit mit dem Pfarrgemeinderat, der sich zunächst verunsichert gefühlt hatte, weil wir unter dem Motto angetreten waren: Die Aufgabenfelder sollen den einzelnen Teammitgliedern zuwachsen.

Dienstgespräche

Besonders befruchtend wirkte sich die Gemeindeberatung auf den Ablauf und die Struktur der wöchentlichen Dienstgespräche des Seelsorgeteams aus.

Die Dienstgespräche sind der Ort, um Informationen an die anderen Teammitglieder weiterzugeben, Anfragen oder Anliegen aus der Gemeinde weiterzuleiten, Interessen anzumelden.

Die Gespräche in der Gemeindeberatung bewirkten,

- daß die wechselnde Leitung der Dienstgespräche beschlossen wurde;
- daß ein Protokollbuch eingeführt wurde;
- daß in der Protokollführung abgewechselt wird.

Der jeweilige Protokollant hält gleich während der Dienstbesprechung die Ergebnisse und Beschlüsse fest; dadurch hat er die Aufgabe, das Ausufern der Besprechung zu einem bestimmten Thema oder das Abweichen vom Thema zu verhindern und das Team zur Festlegung bzw. zur Entscheidung zu zwingen.

Die wechselnde Leitung in einem Gremium hat die Funktion, das Selbstwertgefühl des einzelnen zu stärken, der so immer wieder einmal selbst dem Gespräch Rahmen und Richtung geben darf. Und sie hilft mit, daß jeder sich mitverantwortlich fühlt und nicht alle Verantwortung für das Ganze dem Pfarrer zuschiebt.

Mit den Dienstgesprächen, die regelmäßig einmal wöchentlich für mindestens anderthalb Stunden stattfinden, ist eine Struktur gegeben, die das monadenhafte Nebeneinander verhindert und das Zusammenleben und -arbeiten in der Gemeindegeseelsorge erleichtert.

Hier werden neben den Seelsorgeteam-Mitgliedern (Patres + Gemeindeferentin) auch der Organist, die Sekretärinnen und die Kindertagesstättenleiterin regelmäßig miteinbezogen, wobei es bei Schwerpunkten wie z. B. Gottesdienstgestaltung auch eine zeitweise Beschränkung auf den Kreis der direkt mit solchen Aufgaben Betrauten gibt. Die Dienstgespräche haben im Lauf der Jahre eine günstige Entwicklung genommen. Zunächst ging es fast ausschließlich um organisatorische Fragen, wie etwa das leidige Problem, wer wann wie und wo welche Schlüssel braucht bzw. hat oder haben

kann . . . Natürlich sind solche Fragen auch heute noch wesentlich für dieses Gremium geblieben, aber darüber hinaus werden mehr und mehr auch tiefere Probleme angesprochen. Die Dienstgespräche sind der Ort, wo Organisatorisches, Thematisches und Methodisches der Gemeindegeseelsorge vorbesprochen, in der Durchführung planend miteinander eingefädelt und schließlich auch nachbesprochen werden kann.

Auch das Gesprächsklima hat sich im Laufe der Zeit angenehm entwickelt. Es wird nicht kämpferisch diskutiert, wobei Machtbedürfnis und Geltungsdrang durch alle Ritzen gucken, sondern im lösungsorientierten Gespräch miteinander wird um die Sache gerungen. Und mehr und mehr wagt der einzelne auch, mit seinen mehr persönlichen Fragen und Problemen, die seine Arbeit in der Gemeinde betreffen, in der Gruppe hervorzutreten. Das Vertrauen ist gewachsen. Die Gemeindeberatung hatte befruchtende Auswirkungen, nicht nur für unsere Teamarbeit, sondern auch für das Konventsleben, da sie Konflikte klären und Klima schaffen half und so nicht ohne Wirkung z. B. auf unsere Hauskapitelsgespräche blieb.

Hauskapitel

Naturgemäß haben die Hausgespräche unseres Konventes eine noch tiefergehende Tendenz als die Dienstgespräche, denn hier sind alle Beteiligten Ordensbrüder, die miteinander in einer familienähnlichen Gemeinschaft leben. Hier geht es nicht nur um die Arbeit in der Gemeinde, sondern auch um das Leben des einzelnen und der Gemeinschaft.

Haben sich anfangs diese Gespräche (damals noch Hauskapitel genannt) noch teilweise oder überwiegend mit organisatorischen Fragen und Problemen der Kommunität befaßt, so sind sie heute mehr und mehr zu einer Art von Supervisionsgesprächen geworden.

Einen wesentlichen Anteil daran hat Bernhard Honsel, der sie in dieser Form mit uns eingestiftet hat. Er ist selbst lange Jahre als Pfarrer tätig gewesen und arbeitet als Berater und TZI-Lehrer. Wir haben mehrere Klausurtagungen (1989 und 1990) unter seiner Leitung miteinander gehalten, durch die er uns in diese Art der Gruppengespräche eingeführt hat.

Klausurtagungen

Es waren Krisengespräche, die unter intensiver Beteiligung aller Kommunitätsmitglieder zu Problemlösungen führen sollten. Ich selbst habe dabei erlebt, wie es ist, wenn im Schutzraum dieses Gespräches, wo jeder seine Sichtweise des Problems bis ins Persönlichste ausbreiten darf, Dinge ausgesprochen werden, die für den Betroffenen die Schmerzgrenze überschreiten können, bei denen seine seelische Durchhaltekraft bis aufs äußerste gefordert ist. Aber bei geschickter und feinfühligem Gesprächsleitung verhelfen diese Gespräche auch dazu, daß neues Miteinander geboren werden kann.

Denn es ist so wesentlich für das Leben und Wirken der Seelsorger, ob die Gemeinschaft durch ständige Reibungsverluste die Energien des einzelnen schluckt, ihn seelisch verunsichert und so sein Leben und Wirken lähmt, oder ob sie zur Entfaltung des einzelnen beiträgt, was nicht geschehen kann, wenn die Mitglieder der Kommunität einander ständig nur bewertend und beurteilend begegnen, sondern nur dann, wenn gegenseitige Akzeptanz als Grundvoraussetzung vorherrscht.

Gut und hilfreich ist, wenn in Krisen-Supervisionsgesprächen jeder Beteiligte zeitweise zum Mittelpunkt des Gespräches gemacht wird, so daß jeder seine eigenen Anteile an der Krise mit Hilfe der Gesprächsbeiträge der anderen klarer erkennen kann. Darüber hinaus hilft ein solches in die Tiefe geführtes Gespräch dann auch jedem einzelnen, seine eigenen Schwachpunkte neben seinen Stärken zu sehen und seine Kräfte zur eigenen Weiterentwicklung besser entfalten zu können.

Am Ende unserer letzten Klausurtagung mit Bernhard Honsel beschlossen wir, in unseren seitdem alle vierzehn Tage stattfindenden Hausgesprächen – nun ohne fachmännische Leitung – supervisionsähnlich in gleicher Art und Tiefe weiterhin unsere Probleme zur Sprache zu bringen und gemeinsam anzugehen.

Hausgespräche

Im Rückblick auf die Entwicklung unseres Hausgespräches in den letzten drei Jahren muß ich einfach sagen: Hier ist etwas außerordentlich Wertvolles gewachsen, das ich

nicht mehr missen möchte. Mehr und mehr hat jeder einzelne erkannt, wie wertvoll diese Einrichtung ist und daß es sich lohnt, sich hier voll einzubringen.

Im Schutzraum dieses Hausgespräches wagt der einzelne ganz Persönliches zu sagen. Er spürt, hier wird jeder angenommen, mit seinen Fragen, seinen Stärken und Schwächen, seinen Unsicherheiten und Sorgen. Die anderen nehmen Anteil daran. Dieser Austausch schenkt eine Abfederung für die erfahrenen Härten des Lebens und der Seelsorgearbeit. Der Betroffene spürt: Hier verstehen mich die anderen; sie kennen selbst ähnliche Probleme. Diese Gespräche schenken eine Ausgangsbasis für die Selbstentfaltung im Miteinander.

Das Gefühl des Vertrauens zueinander und der Geborgenheit in einem Miteinander reifer oder, besser gesagt, ständig weiter reifender, eigenständiger Erwachsener setzt seelische Kräfte im einzelnen frei, durch das vertrauensvolle Gefühl: Hier darf ich sein, der ich bin. So wie es für den inneren Weg des einzelnen bedeutungsvoll ist, das Lied zu entdecken, das in ihm schlummert, so bedeutungsvoll ist es auch, daß eine Gemeinschaft das Lied entdeckt, das in ihr schlummert. So wie der einzelne in seiner persönlichen Entwicklung stagnieren kann, so kann auch eine Gemeinschaft stagnieren.

Kontinuität der Hausgespräche

Eine wichtige Voraussetzung für die gute Auswirkung dieser Hausgespräche ist die Kontinuität. Dadurch muß nicht der einzelne der Initiator eines Gespräches sein; denn dann müßte er, wenn ihn ein Problem drückt, eine zusätzliche Schwelle überwinden, nämlich sich die Frage stellen: Ist mein Problem wichtig genug, ein Gemeinschaftsgespräch einzuberufen? Er würde erfahren, wie zäh und schwerfällig eine Gemeinschaft sein kann.

Durch die Regelmäßigkeit des Hausgespräches wird jeder zu regelmäßiger persönlicher Vertiefung angeregt; seine Gefühle für das eigene Erleben seiner Arbeit in der Seelsorge und des Lebens in der Kommunität werden wach; denn jedesmal stellen wir uns die Fragen: „Wie geht es mir? Wo stehe ich jetzt?“

Und wenn jeder dazu aufgerufen ist, ein wenig von sich zu sagen, wagt auch der Scheue

immer mehr hervorzutreten. Auch kann das Beispiel einzelner, die in ihrer Entwicklung schon vorangeschritten sind, für andere wirksam werden, ohne daß eine „Belehrung“ stattfindet, einfach nur durch das Spüren und Erleben ihres Soseins.

Probleme können zeitig angegangen werden, und aus Maulwurfshügeln werden nicht erst unüberwindliche Berge.

Der Alltag ist entlastet, weil jeder, wenn ihn etwas ärgert oder bedrückt, weiß: Es kommt wieder die Gelegenheit, wo ich meine Sorgen und Bedenken den anderen mitteilen kann.

Spirituelle Vertiefung

Ein weiteres wichtiges Element der Wirksamkeit der Hausgespräche ist die gemeinsame spirituelle Vertiefung. Jedesmal hat ein anderes Gemeinschaftsmitglied die Leitung des Gespräches. Und der jeweilige Leiter überlegt sich für das Gespräch einen spirituellen Impuls. Das ist z. B. eine Bibelstelle, ein Gedicht, eine kleine Geschichte, eine Satire, ein Essay, ein verdichtetes Wort der Lebensweisheit, ein Gemälde, eine Karikatur.

Er selbst kann dazu etwas Persönliches sagen, und jeder ist angesprochen, das Seine zum Gespräch über den Impuls beizutragen. Das Gespräch hilft, den Impuls besser zu verstehen und ihn in bezug zum eigenen Erleben und zu den Erfahrungen der anderen zu sehen. Durch diesen Gedankenaustausch, bei dem es nicht um Zurechtrücken der Aussage des anderen oder um Bewertung geht, sondern jede Äußerung ihren Wert und ihre Gültigkeit hat, geht jedem manches tiefer auf.

Dies ist ein für die Seelsorge exemplarisches Erleben; denn so kann auch seelsorgliche Verkündigung, seelsorgliches Gespräch ablaufen: die Beziehung des jeweiligen Menschen zum Verkündeten ist von wesentlicher Bedeutung für die Wirksamkeit der Seelsorge. Es geht um die Verkündigung aus dem eigenen Erleben heraus für das Leben des anderen, es geht um „geerdete“ Verkündigung und Seelsorge.

Wenn wir in dieser Form Gemeinschaft erfahren, ist es kein Aneinandervorbeileben der einzelnen.

Unsere Hausgespräche sind nicht ein notwendiges Übel, sondern eine Form von er-

fahrener Brüderlichkeit; nicht eine Einrichtung, die meine „persönlichen Kreise“ stört, sondern ein Schutz- und Gedeihraum für die einzelnen; denn das Hausgespräch wird von allen innerlich bejaht. Es wird nicht erlebt als eine Anordnung des Hausoberen oder als ein Paragraph der Konstitutionen, der abgehakt werden muß, sondern als notwendiger Gedeihraum, wenn eine Gemeinschaft und jeder einzelne wachsen will als Mensch und Mitmensch.

Das Hausgespräch allein wirkt noch keine Wunder; diese können eigentlich nur in der Seele des einzelnen passieren; denn nur die intrapersonale Konfliktbearbeitung ist der Königsweg zur Lösung von zwischenmenschlichen Konflikten. Aber das Hausgespräch kann Anstöße schenken, diesen Königsweg zu finden und zu gehen.

Ferdinand Kerstiens

Beichte als befreiendes Gespräch

Zur heutigen Situation

„Vor 25 Jahren gab es eine heftige Debatte um den sakramentalen Charakter der Bußgottesdienste. Heute interessiert diese Frage kaum einen mehr.“ Aber was veranlaßt dann die Menschen, trotzdem in großer Zahl an den Bußgottesdiensten teilzunehmen? Und warum geht fast niemand mehr „zur Beichte“? Aus dem biblischen Verständnis von Buße und Vergebung heraus versucht Kerstiens, die heute akzeptierten Formen der Vergebung (Mitfeier der Messe, Einzelgespräche usw.) zu entwickeln. Als der eigentliche Ort der Vergebung wird die Gemeinde erfahren. Daraus ergibt sich deutlich, wie die „Hinführung zur Buße“ geschehen sollte.
red

Die gläubigen Mitglieder der Gemeinden hierzulande haben weitgehend für sich entschieden: Die traditionelle Form des Bußsakramentes als Einzelbeichte hat sich als nicht hilfreich erwiesen und wird deswegen auch nicht mehr wahrgenommen. In unserer Stadt Marl mit ca. 45.000 Katholikinnen und Katholiken und 13 Pfarreien haben vor Ostern nur in einer Pfarrei über 100, in den anderen zwölf Pfarreien zwischen 0 und 20

Gläubige gebeichtet, vor allem Aussiedler aus Polen. Zu den Bußgottesdiensten vor Weihnachten und Ostern kommen ca. zwei Drittel derer, die die Sonntagsgottesdienste mitfeiern.

Was hat zu diesem Abbruch der Einzelbeichten geführt? Ich möchte hier nur den Gesichtspunkt herausgreifen, der im Zusammenhang mit der Thematik dieses Heftes wichtig ist: Die Einzelbeichte funktioniert nur in einem geschlossenen System, dort wo Autorität und Gehorsam das soziale Gebilde Kirche und auch die Gesellschaft prägen, wo es ein klares „Oben“ und „Unten“ gibt, wo die einzelnen sich nicht diesem Druck entziehen können. Dieses geschlossene System in Kirche und Gesellschaft ist aus vielfachen Gründen zerbrochen. Viele gläubige Christinnen und Christen empfinden diese Tatsache als Befreiung.

Die Erinnerung an frühere Beichten ist zudem häufig negativ besetzt. Der Zwang, vor der Kommunion erst zur Beichte zu gehen, die Drohung mit göttlichen Strafen, die Konzentration auf die Kirchengebote (Sonntagspflicht, Freitagsgebot) und das sechste Gebot (wo nach der offiziellen Lehre kaum einer ohne schwere Sünde leben konnte), die Suche nach Sünden für die „Andachtsbeichte“, die Wirkungslosigkeit der Beichte, um die man jeweils schon vorher wußte –, all das hat mit dazu geführt, die erlernte Beichte hinter sich zu lassen, als man sich der Würde des eigenen Gewissens und der Komplexität menschlicher Entscheidung mehr bewußt wurde. Die alte Einzelbeichte wurde zunehmend als ein Instrument der innerkirchlichen Disziplinierung empfunden, nicht als eine Hilfe zum befreiten Leben aus der Kraft der Frohen Botschaft Jesu. Die im Beichtspiegel abgefragten Sünden trafen nicht mehr den Kern der Bemühung, heute als Christ oder Christin eigenverantwortlich und solidarisch zu leben. Die Beichtspiegel wurden als Entmündigung erfahren, die Beichte selbst als ein Mittel, die Menschen klein zu halten, abhängig zu machen von der kirchlichen Amtsautorität.

Vor 25 Jahren gab es eine heftige Auseinandersetzung um den sakramentalen Charakter der Bußgottesdienste. Heute interessiert diese Frage kaum einen mehr. Die Gläubigen haben vielfach für sich entschieden: Die Bußgottesdienste sind für viele die heutige

Form des Bußsakramentes. Wichtig ist jedoch dabei, daß die Bußgottesdienste nicht wieder versuchen, in Form eines Fragenkataloges alle Bereiche menschlichen Lebens abzudecken, sondern daß sie an *einem* Punkt helfen, die Komplexität menschlichen Lebens und Handelns besser zu durchschauen, um sich neu nach der Botschaft Jesu ausrichten zu können. Die Frage ist nicht mehr, ob die Bußgottesdienste von der zuständigen kirchlichen Autorität als gültige Formen des Bußsakramentes angesehen werden, sondern ob sie sich als hilfreich für das eigene Leben erweisen.

Dieses Kriterium „hilfreich für das eigene Leben“ kann natürlich subjektivistisch mißverstanden werden, als reine Beliebigkeit und Auflösung allgemeiner Normen. Doch mir geht es hier um das Ernstnehmen der Glaubenserfahrung der Gläubigen, die sich ehrlich um ein Leben aus dem Glauben bemühen und dafür die traditionelle Form der Einzelbeichte nicht mehr als hilfreich empfinden. Sie suchen andere Formen der Hilfe für ihr Christsein. Diese Änderung in dem gläubigen Selbstverständnis hat für die Kirche als ganze seismographischen Charakter. Das Bußsakrament hat schon eine variantenreiche Geschichte hinter sich, die hier nicht darzustellen ist. Diese Geschichte kann dazu ermutigen, die heutige hilfreiche Gestaltung von Vergebung und neuem Anfang ohne Hektik und Angst zu suchen.

Die Vermittlung von Glaubenswahrheit und von Normen verantwortlichen Lebens aus dem Glauben geschieht heute nicht mehr durch eine Verordnung der amtlichen Autorität, sondern ist mehr mit gewonnener Autorität aufgrund von Glaubwürdigkeit und erfahrener Lebenshilfe verbunden. Viele vermissen solche gewonnene Autorität bei der amtlichen Autorität in der Kirche, da man sich dort in der eigenen Situation, mit seinen Fragen, Ausweglosigkeiten und Hoffnungen nicht verstanden fühlt und deswegen auch keine Hilfe erwartet. Sicher gibt es auch Priester mit solch gewonnener Autorität. Es können aber auch Freundinnen und Freunde sein, der Ehepartner/die Ehepartnerin, die eigenen Eltern oder Kinder, Mitglieder der Gruppe, in der Christinnen und Christen gemeinsame Wege suchen. Vor allem geht es darum, wenn möglich die Vergebung dessen zu erbitten, an dem ich schuldig

geworden bin. Hier tun sich neue Wege der Vergebung auf, die der kirchenamtlichen Vermittlung nicht mehr bedürfen.

Zur biblischen Grundlage

Traditionell gilt die Ostergeschichte nach Johannes (Joh 20, 19–23) als „Einsetzung“ des Bußsakramentes und als Beauftragung der Apostel zur „Verwaltung“ des Bußsakramentes, als richterliche Vollmacht, die Sünden zu vergeben oder die Vergebung zu verweigern. Doch diese biblische Begründung für *eine* geschichtlich gewordene Gestalt des Bußsakramentes kann nicht tragen, was sie soll. Wer sind die anwesenden „Jünger“? Es gibt keinen Grund, in ihnen nur die Zwölf zu sehen. Es sind die Männer und Frauen, die zu Jesus gehören und nun in ihrer Trauer und Angst hinter den verschlossenen Türen versammelt sind. Es ist die Gemeinde Jesu, die zunächst einmal selbst von dem Auferstandenen mit der Vergebung beschenkt wird, ohne vorheriges Bekenntnis und ohne erkennbare Reue über ihr Versagen auf dem Kreuzweg. Es ist absurd anzunehmen, Menschen, die gerade selber grundlos mit der Vergebung beschenkt wurden, bekämen nun die richterliche Vollmacht, anderen die Vergebung zu verweigern, aus welchem Grund auch immer. Der Auftrag Jesu an seine Gemeinde ist die Weitergabe der selbst empfangenen Vergebung. „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch . . . Empfängt den Heiligen Geist!“ Die Weitergabe der Vergebung ist Auftrag an die ganze Gemeinde. Der Hinweis auf die Verweigerung der Vergebung ist Mahnung Jesu, sich nicht der Weitergabe der Vergebung in den Weg zu stellen, da dann die Vergebung andere, die sie brauchen, nicht erreichen kann.

Wir brauchen hier nicht die vielen Texte anzuführen, die von der Vergebung sprechen, die Jesus schenkt und von der er erwartet, daß die Empfangenden sie auch weiterschicken. Sonst sind sie selbst nicht fähig, sich die Vergebung zu erhalten. Empfangen und Weiterschicken der Vergebung gehört also zum Christsein selbst. Überall, wo Vergebung geschieht, ist Jesu Geist gegenwärtig und wirksam. Jede Vergebung hat teil an dem zeichenhaften, sakramentalen Charakter, der je nach Situation und den beteiligten Menschen unterschiedliche Grade der Ausdrücklichkeit gewinnt. Die traditionelle

Form der Einzelbeichte mit der Lossprechung durch den dazu ausdrücklich bevollmächtigten Priester war *eine*, keineswegs *die* Form dieses Sakramentes. Es muß jeweils wieder die Formen finden, die sich für die Menschen als hilfreich erweisen, damit sie als österliche Menschen Vergebung empfangen und weiterschicken können. Das Entscheidende ist nicht diese oder jene Form der Vergebung, sondern die Tatsache, daß Vergebung erbeten und gewährt wird, daß über die Schuld neue Brücken des Verstehens und der Versöhnung, neue Brücken des Friedens und der Gerechtigkeit gebaut werden.

Zu den vielen Formen der Vergebung

Lange galt die gültige Beichte als Voraussetzung für die Kommunion, nicht aber für die *Mitfeier der Messe*. Doch die Kommunion ist nicht Belohnung für eine gute Beichte. Sie ist Wegzehrung, heilende Kraft für ein Leben aus dem Glauben, Ermutigung, mit Jesus Christus in der Gemeinde zu leben und zu handeln. Die Mitfeier der Messe hat selber vergebenden und ermutigenden Charakter. Die Bitten darum durchziehen die ganze Feier. Wer den sakramentalen Charakter der Vergebung nur in der traditionellen Form der Einzelbeichte verwirklicht sieht, der übersieht die sakramentale Vergebung im gemeinsamen Hören des Wortes und im Herrenmahl. Hier werden alle eingeladen, in eine neue Beziehung zu treten mit dem anwesenden Herrn und untereinander.

In den *Bußgottesdiensten* wird deutlich, daß die Vergebung nicht nur individuellen, sondern gemeindlichen Charakter hat. Die Kirche am Ort, die Gemeinde, ist ja selbst der Quellgrund der Sakramente, durch die der Geist neues Leben aus dem Glauben ermöglicht. Die Anwesenden erbitten nicht nur für sich selber die Vergebung, sondern sie tun dies miteinander und füreinander. Im Bußgottesdienst tritt der/die einzelne auch für die Schuld der anderen vor Gott ein. Die Bitte um Vergebung für mich ist zugleich eine Fürbitte um die Vergebung für andere. So verweist der Bußgottesdienst die Anwesenden aufeinander und stiftet neue Gemeinschaft aus der gemeinsam erbetenen und empfangenen Vergebung.

Ich erlebe in vielen *Einzelgesprächen* eine wachsende Offenheit, auch über die eigene

Schuld zu sprechen. Wenn Gespräche anläßlich von Taufe, Erstkommunion der eigenen Kinder, Trauung, Krankheit und Beerdigung gelingen, dann haben sie die Dimension von Bekenntnis und Vergebung, ohne daß dies ausdrücklich gesagt wird. Vor etlichen Jahren habe ich dann manchmal am Schluß eines solchen Gespräches gesagt: „Ich habe den Eindruck, daß dies ein sehr offenes Beichtgespräch war. Wünschen Sie, daß ich Ihnen die Lossprechung gebe?“ Meistens löste ich damit eine große Überraschung aus. Beichten – das lag den GesprächspartnerInnen fern. Das wollten sie nicht. Sie verzichteten dann meistens auch auf die förmliche Lossprechung. Heute vermeide ich den Hinweis auf Beichte und Lossprechung, um den befreienden Charakter des Gesprächs selber nicht zu gefährden.

Eine ähnliche Erfahrung machen viele Pastoralreferentinnen und -referenten, die speziell in der *Krankenpastoral* tätig sind. Sie begleiten die Kranken auf ihrem Weg, sie begleiten auch das Sterben. Wenn es gelungen ist, eine Beziehung aufzubauen, in der auch das Leben des Kranken zur Sprache kam, seine Grenzen, seine Enttäuschungen und seine Schuld, dann empfinden es beide Seiten als Zumutung, zur ausdrücklichen Beichte einen Fremden zu holen, der als Priester allein die Vollmacht hätte, die Lossprechung zu erteilen. Eine solche „Beichte“ hätte dann keinen Sitz im Leben; sie wäre ein Fremdkörper, ohne erlebbaren Sinn.

Heilende Gespräche gibt es heute in vielfältiger Art: Beratungsstellen für Ehe-, Familien- und Lebensberatung, Erziehungsberatungsstellen, gruppentherapeutische Gespräche, Gesprächstherapie, Telefonseelsorge, spezielle Therapie durch Psychologen bieten solche qualifizierten Gespräche an. In all diesen Gesprächen geht es auf unterschiedliche Weise um das Lösen von Lebensknoten. Die Schatten im eigenen Leben sollen wahrgenommen und angenommen werden, um ihren Bann zu brechen, um mit ihnen leben zu können. So können Menschen neu lernen, sich selber anzunehmen und neue Beziehungen zu anderen aufzubauen. Die Versöhnung mit sich selbst ist Voraussetzung und Teil der Versöhnung mit Gott und mit den Nächsten. Vieles, was früher schlechthin als Sünde galt, wird hier deutlich als fehlgeleiteter Versuch, aus dem

Bann der eigenen Vergangenheit auszubrechen. Sicher ist die religiöse Dimension der Vergebung in all diesen Gesprächen nicht angezielt. Sie wollen das Tun des/der anderen nicht bewerten, aber vielleicht sind sie gerade deswegen ein geeigneter Weg der Versöhnung des Menschen mit sich und seinen Grenzen. Bei diesen Gesprächen klagt keiner an. Deswegen muß ich mich auch nicht verteidigen. Gerade so wird eine Lösung der Knoten möglich. Sind dies nicht wesentliche Elemente der Vergebung durch Gott? Er klagt nicht an. Er geht als Vater dem zurückkehrenden Sohn entgegen. Der Mensch braucht sich nicht verteidigen. Er kann seine Schuld lassen, er kann sich annehmen lassen von Gott.

Gemeinde als Raum der Vergebung

„Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18, 20). Diese Verheißung und Zusage Jesu steht in seiner Gemeindeunterweisung, eingerahmt von Worten, die von der Vergebung sprechen, von der Einladung Jesu, die Sünder wieder für das Leben in der Gemeinde zu gewinnen. Jesus will also die Gemeinde als Raum der Vergebung und des gegenseitigen Zuspruchs. Die Überwindung der Einzelbeichte mit all ihren Engführungen hin zu einer Gemeinde, wo man sich gegenseitig trägt, wo man auch schwach sein darf und Scheiternde nicht ausgestoßen werden, kann also so falsch nicht sein, wie manche heute befürchten. Es gibt auch kein Zurück zur alten Praxis.

Ich merke es auch, wie es immer schlimmer wird, bei der Bußerziehung der Kinder noch zu begründen, warum ein Priester da sein muß, der die Lossprechung erteilt. Die Kinder haben ein gesundes Gefühl dafür, daß es darauf ankommt, sich bei dem/der anderen zu entschuldigen, an dem/der man schuldig geworden ist. Das braucht nicht mit Worten zu geschehen, es kann auch durch eine neue Zuwendung, eine Hilfe, ein kleines Geschenk deutlich werden. Die Wiederannahme durch den anderen ist auch nicht an Worte gebunden. Die Umarmung oder das Wieder-Mitspielen-Lassen sagen dasselbe aus. Die bisherige Begründung für die Notwendigkeit einer priesterlichen Lossprechung lief ja so: Mit der Schuld an einem/einer anderen ist auch die kirchliche Gemein-

schaft, ist auch Gott betroffen. Deswegen ist es sinnvoll und notwendig, daß die Vergebung durch einen Priester, der von Gott und der Kirche dazu bevollmächtigt ist, ausgesprochen wird. Aber ist die kirchliche Dimension und die Beteiligung Gottes nicht auch dort gegeben, wo Christinnen und Christen einander vergeben? „Da bin ich mitten unter ihnen!“ sagt Jesus. „Beichte als heilendes Gespräch“, so lautet der Titel dieser Überlegungen. Dieser Titel läßt sich auch umkehren: Heilendes Gespräch als „Beichte“.

Wenn es den Katechetinnen und Katecheten gelingt, im Rahmen der Bußvorbereitung eine gute Beziehung zu den Kindern aufzubauen, dann werden die Kinder bei ihnen „beichten“ und nicht verstehen, warum sie das auch noch mal bei einem fremden Mann tun müssen. Bei der Erstbeichte haben wir früher immer einen fremden Priester hinzugebeten. Zu ihm gingen die Kinder aber nicht, weil sie ihn nicht kannten. Bei mir sagten sie dann: „Das habe ich Ihnen doch alles schon mal erzählt.“ Wie kann man überhaupt Kinder zu einer Praxis hinführen, die von den Erwachsenen nicht mehr wahrgenommen wird? Ich denke, daß an die Stelle der Hinführung zur Erstbeichte (die ja mehr oder weniger auch die Letztbeichte ist) eine Gewissensbildung treten müßte, die die eigene Verantwortung der Kinder, ihre Ichstärke und ihre Bereitschaft weckt und unterstützt, für ihr Handeln ehrlich einzustehen und – wenn nötig – um Entschuldigung bei denen zu bitten, an denen man etwas falsch gemacht hat.

Was für die Kinder gilt, gilt um so mehr bei den Erwachsenen. Sie aus der Knechtschaft des „Man“ zu befreien, zu ihrer eigenen unauswechselbaren Verantwortung zu führen und zu einem Handeln zu ermutigen, die gestörten Beziehungen zu einzelnen Menschen und in der (Welt-)Gesellschaft wiederherzustellen, ist die heute notwendige Form der Bußerziehung und der angebotenen Vergebung.

Schuld und Vergebung sind eingebettet in die Beziehungen zwischen den Menschen und zwischen den Menschen und Gott. In einer Zeit, wo die Menschen durch die gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklung immer mehr in die Konkurrenz und Isolation getrieben werden, ist die Ermöglichung

und Wiederherstellung von Beziehungen zwischen den Menschen ein wichtiger Dienst an den Menschen und an der Menschenfreundlichkeit unserer Gesellschaft. Jesus hat durch sein Wort und sein Handeln deutlich gemacht, wie er die Menschen aus der Isolation befreit, in die sie eigene oder fremde Schuld gebracht hat. In seiner Zuwendung zu diesen Menschen wollte er die Zuwendung des Vaters deutlich machen. Wo dies geschieht, da ist „er mitten unter ihnen“. Eine Gemeinde, eine Kirche, die dies in ihrem eigenen Verhalten deutlich machte, wäre wieder deutlich als Zeichen seiner Gegenwart erfahrbar.

Erklärung des Symposiums „Die Rezeption der Communio-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils“

Kleine Christliche Gemeinschaften in Ostafrika

Vom 18. bis 26. September 1993 fand in Nairobi ein Symposium mit diesem Thema statt. Es wurde seit Februar 1991 in Zusammenarbeit des Sekretariats der AMECEA (Association of Member Episcopal Conferences in Eastern Africa) und des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio e. V., Aachen, vorbereitet und als Projekt von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz gefördert. Theologische, anthropologische und soziologische Aspekte des Themas wurden auch von mehreren theologischen Einrichtungen in Zaire behandelt. – Die Bildung von Kleinen Christlichen Gemeinschaften ist für die Seelsorge als Beziehung auch bei uns von Bedeutung. red

Ausgangspunkt und Grundlage aller Überlegungen war die Communio-Ekklesiologie (LG 1–4), die von der außerordentlichen Bischofssynode 1985 als Zentrum aller Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils benannt wurde. Die Rezeption der Communio-Ekklesiologie vollzieht sich auf der Ebene der Ortskirchen, insbesondere in bestehenden Kleinen Christlichen Gemeinschaften (SCCs – *Small Christian Communities*,

CEBs – *Communautés Ecclésiales de Base etc.*). Dies wurde an verschiedenen Modellen der auf dem Symposium vertretenen Ortskirchen deutlich. Die Verwirklichung geschieht in einem Prozeß, an dem sowohl die aktiven Laien als auch die Amtsträger in je eigener Weise gleichberechtigt beteiligt sein sollen. Dieser Prozeß beeinflusst die traditionellen kirchlichen Strukturen, Theologien und Gesetze und wird diese notwendigerweise verändern.

In den unterschiedlichen Formen von Kleinen Gemeinschaften haben sich Ämter und Dienste entwickelt, die von Frauen und Männern wahrgenommen werden. Sie sind für Bestand, Lebendigkeit und Wirkung der Gemeinschaft unverzichtbar. Dies verlangt unter anderem eine Neuorientierung der bestehenden kirchlichen Ämter, die bisher meist im Gegenüber zur *Communio* verstanden wurden, während sie in unserem Zusammenhang notwendig in die *Communio* einbezogen sind. Die vorgestellten Beispiele zeigen, daß, wo dies geschieht, die eine Kirche Jesu Christi in den Ortskirchen gegenwärtig ist und wirksam wird (vgl. CD 11). Probleme entstehen, wenn kirchliche Amtsträger (z. B. Pfarrer oder Bischöfe) diesem Prozeß passiv gegenüberstehen oder sich ihm verweigern. Um dies in Zukunft zu verhindern, muß *Communio* bereits in der Ausbildung, besonders der zukünftigen Priester und anderer Multiplikatoren, gelernt und gelebt werden.

Damit all dies auf den Weg gebracht werden kann, geben die Teilnehmer und Teilnehmerinnen des Symposiums die folgenden Empfehlungen:

1. Empfehlungen zu Kleinen Christlichen Gemeinschaften (SCCs, CEBs etc. *)

1. Kleine Christliche Gemeinschaften (KCG) sind die offizielle pastorale Priorität von nationalen Bischofskonferenzen und überregionalen Vereinigungen von Bischofskonferenzen in Afrika. Auch in anderen kulturellen Kontexten sind sie unerlässlich für die Verwirklichung von *Communio*-Ekklesiologie. Jeder Bischof soll offizielle diözesane Leitlinien zu KCG herausgeben und in

* In den nachfolgenden Empfehlungen werden mit dem Begriff „Kleine Christliche Gemeinschaften“ SCCs, CEBs usw. bezeichnet.

seiner Diözese eine Kommission für KCG gründen.

2. Zur Begleitung und Ausbildung von Mitarbeitern/innen in KCG sollen auf den Ebenen der Pfarreien und der Diözese sowie auf nationaler Ebene Teams gebildet werden.

3. Pastoralerfahrungen, die KCG fördern, sollen zwischen den verschiedenen Ortskirchen in Afrika und anderswo häufiger ausgetauscht werden. So können wir im Umgang mit schwierigen Problemen und in unserer pastoralen Planung voneinander lernen.

4. In KCG sollen kreative Inkulturationsprozesse versucht werden.

5. Die traditionellen Werte des afrikanischen Umgangs mit Solidarität und Autorität sollen in christlicher Interpretation aufgenommen und in diesem Prozeß bereichert und verwandelt werden.

6. KCG sollen vermeiden, sich nur mit ihren eigenen inneren Angelegenheiten zu befassen. Sie sollen an den Freuden und Kämpfen aller Menschen teilhaben und so in der Lage sein, das Evangelium wirksamer zu verkündigen.

7. Unter dem Anspruch des Wortes Gottes, das in der örtlichen Gemeinschaft gelesen und reflektiert wird, sowie im Erkennen der „Zeichen der Zeit“ sollen die Mitglieder der KCG sich zunächst selbst evangelisieren und dann erst ihre Evangelisierung nach außen hin entfalten.

8. In KCG entstehen selbstverständlich und spontan verschiedenste kreative Ämter und Dienste. Im Namen einer *Communio*-Ekklesiologie fordern wir die Kirchenleitung sowie alle Mitglieder der KCG auf, diese neuen Ämter, die zu dem neuen Weg des Kircheseins beitragen, zu fördern. Besonders betont werden soll die entscheidende Rolle, die Frauen in KCG innehaben.

9. KCG müssen den vielen Herausforderungen des schwierigen, anonymen Großstadtmilieus in Afrika begegnen. Dies tun sie insbesondere, indem sie Gemeinschaftswerte in der Perspektive des Evangeliums leben.

10. Folgende Fragen verdienen weitergehende Beachtung:

a) Inwiefern sind KCG ein neuer Weg des Kircheseins?

b) Wie kann die Kirche wirksamer als Gemeinschaft aufgebaut werden?

- c) Das Verhältnis von Evangelium und örtlichen kulturellen Werten.
- d) Die Beziehung zwischen traditionellen und modernen Werten in der afrikanischen Gesellschaft, insbesondere in den Städten.

2. Empfehlungen zu praktischer und theoretischer Ausbildung

1. Wir empfehlen zur Ausbildung und Weiterbildung aller Mitglieder des Volkes Gottes:

- a) daß für alle Mitglieder des Volkes Gottes – Bischöfe, Priester, Ordensleute, Laien – Weiterbildung im Sinne der Bewußtmachung und Förderung von KCG angeboten wird;
- b) daß sowohl geweihte wie nicht geweihte Amtsträger, die Verantwortung wahrnehmen, ihrem spezifischen Dienst gemäß ausgebildet werden;
- c) daß Leitung durch Frauen anerkannt wird. Frauen sollen für die Dienstämter, die sie in KCG innehaben und anleiten, ausgebildet werden;
- d) daß diese Arbeit von kompetentem, vorwiegend einheimischem Personal wahrgenommen wird, das in der Lage ist, entsprechende detaillierte Ausbildungsprogramme aufzustellen.

2. Zur theologischen Ausbildung in Priesterseminaren und Ordenshäusern:

Das Programm der praktischen und theoretischen Ausbildung in Priesterseminaren und Ordenshäusern soll erneuert werden, so daß die Studierenden mit den Nöten und Anliegen der Mitglieder der KCG in ihrem jeweiligen Milieu vertraut werden. Unter anderem soll die theologische Ausbildung folgende Punkte herausheben:

- a) die Implikationen von *Communio-Ekklesiologie*;
- b) Inkulturationstheologie;
- c) KCG als Orte, wo Glaube, Hoffnung und gegenseitige Liebe in der konkreten Situation des Volkes Gottes gelebt werden;
- d) Amt nicht als Machtposition, sondern als ein Dienst der und an der Gemeinschaft, sowie die Anerkennung eines auf Zusammenarbeit und Gegenseitigkeit beruhenden Amtsverständnisses;
- e) der holistische Aspekt der kirchlichen Sendung.

3. Zur Praxisorientierung in der Ausbildung:

a) Die Studierenden sollen durch regelmäßige pastorale Kontakte und Dienste während ihrer Ausbildung in regelmäßigen Abständen mit konkreten pastoralen Problemen konfrontiert werden. Die Ausbildung muß Phasen enthalten, in denen die Studierenden voll zu bestimmten KCG gehören und deren konkretes Leben teilen: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 2).

b) Es soll einem induktiven Ansatz gefolgt werden, um zu Informationen über die pastoralen Situationen und die Geschichte der Ortskirchen zu kommen.

c) Die Studierenden sollen durch gründliche Studien der sozialen Anliegen der Kirche in bezug zu den pastoralen Situationen in Afrika darauf vorbereitet werden, den legitimen Anliegen der Menschen gerecht zu werden.

3. Empfehlungen zu kirchlichen Strukturen

1. Um ihre Sendung, Zeichen und Werkzeug des Reiches Gottes zu sein, erfüllen zu können, benötigt die Kirche auf allen ihren Ebenen „Strukturen“. Wir empfehlen, daß Partizipation und Kooperation als unverzichtbarer Weg der Kommunikation zwischen dem hierarchischen Amt und den örtlichen Diensten der Gemeinschaft Anwendung finden.

2. Die Entstehung von KCG in der Kirche zeigt die Notwendigkeit, die Strukturen der Kirche den jeweiligen örtlichen Gegebenheiten anzupassen. Wir empfehlen deshalb, daß jeweilige kulturelle Werte und Kommunikationsformen in Lebensstil, Leitung und Theologie der Ortskirchen Eingang finden.

Schlußbemerkung

Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer des Symposiums geben diese Erklärung an ihre jeweiligen Bischofskonferenzen sowie an das Sekretariat der SECAM weiter, damit diese es auf die Tagesordnung der Sondersynode für Afrika 1994 bringen kann. Wir vertrauen darauf, daß die genannten Organisationen in ihren Überlegungen die Gesichtspunkte und Empfehlungen dieser Erklärung aufgreifen.

Predigt

Bernhard Honsel

Predigt zum 40jährigen Priesterjubiläum

Evangelium: Lk 1,39–56

Der Autor war als Pfarrer ganz besonders bemüht, das Wachsen von Beziehungen und Gruppen in der Gemeinde zu fördern. (Seine Leitartikel, Erfahrungsberichte und anderen Beiträge in Diakonia geben davon Zeugnis.) Obwohl sein Rückblick zum 40jährigen Priesterjubiläum kaum von Beziehung spricht, ist dieses Anliegen auch hier deutlich zu erkennen. red

Wenn mein Nachfolger, wenn Du, lieber Martin, mich vor einigen Monaten nicht angesprochen und eingeladen hättest, mit der Gemeinde dieses Fest zu feiern, dann hätte ich etwas verpaßt, denn Feste gehören zu unserem Leben. Feste, vor allem Jubiläen, sind Anlaß, sich zu erinnern. Und wenn wir uns unserer Vergangenheit und unseres Wesens bewußt sind, gewinnen wir daraus Kraft und Zuversicht, in die Zukunft zu gehen, die immer ungewiß ist.

So habe ich in den letzten Wochen meinen Weg erneut bedacht. Viele von Ihnen sind 26 Jahre dieses Weges mit mir gegangen. Ich möchte Sie einbeziehen in diese Erinnerung, ähnlich wie ich es vor 14 Tagen in meiner Heimatgemeinde in Bocholt und mit meinen Verwandten getan habe.

Ich habe mich gefragt: „Warum hast du diesen Beruf gewählt?“ und auch: „Warum bist du in diesem Beruf geblieben trotz mancher Schwierigkeiten und Enttäuschungen?“

Die Grundlage dafür war sicher, daß ich in einer Familie aufgewachsen bin, in der der Glaube an Gott und das Leben mit der Kirche ganz selbstverständlich waren. Doch entscheidender war dieses: Ich war zwei Jahre als Soldat im Zweiten Weltkrieg und kam verwundet aus russischer Gefangenschaft zurück. Meine Kriegserfahrungen haben mich erkennen lassen, welch großes Unglück durch Hitler und den Nationalsozialismus über unser Volk und die ganze Welt

gekommen ist. Nachträglich stellte ich nun, wie viele andere, die Frage, wie es dazu hatte kommen können, und das eine wurde mir klar: Solche Verbrechen durften nie wieder geschehen. Mit dieser spät gewonnenen Einsicht begannen wir also, nach einer neuen Ordnung für unser Land zu suchen.

1948 ging ich zunächst zum Studium nach Tübingen. Ich wollte später in die Politik gehen, und weil ich ahnte, daß die Politik einer soliden weltanschaulichen Grundlage bedarf, wenn sie nicht in die Irre führen soll, studierte ich zunächst Philosophie, Psychologie und Theologie. Durch viele Begegnungen, vor allem durch die Theologie der Tübinger Schule, die ja bis heute in vielfacher Weise von sich reden macht, gewann ich ein neues ökumenisches Bild von meinem christlichen Glauben. Ja, es war mir oft so, als ob ich das Evangelium ganz neu entdeckte, die Kraft, die in ihm liegt für die Menschen und für die Welt. In monatelangen, auch nächtlichen Diskussionen entwarfen wir Studenten Visionen von der Erneuerung der Kirche und der Politik, und in diesem harten Ringen wuchs in mir die Entscheidung, mich ganz dem Dienst des Evangeliums zu widmen und Priester zu werden.

Ein Jahr später, 1949, ging ich nach Münster zum Studium der Theologie. Für alle, die Priester werden wollten, war es selbstverständlich, im Bischöflichen Konvikt zu wohnen, im Collegium Borromäum.

Nun erlebte ich folgendes: Auf der Universität erhielt ich in den Vorlesungen ähnliche Impulse wie in Tübingen und eine solide theologische Ausbildung. In der Erziehung im Konvikt aber war etwas anderes bestimmend und prägend. Vor einigen Tagen fand ich in dem kleinen Buch „Sind alle Priester?“ von Prof. Ferdinand Klostermann folgende Zitate, die das deutlich machen können. Es sind Aussagen früherer Päpste. Ich will nur zwei vorlesen, die anderen sind ähnlich. Gregor XVI., der vor 150 Jahren lebte, schreibt: „Niemandem kann unbekannt sein, daß die Kirche eine ungleiche Gesellschaft ist, in der von Gott die einen zum Herrschen, die anderen zum Gehorchen bestimmt sind. Diese sind die Laien, jene die Kleriker.“ Und Pius X., der Anfang dieses Jahrhunderts lebte, stellte fest: „Allein das Collegium der Hirten hat das Recht und die Autorität, zu lenken und zu führen. Die

Mehrheit hat kein anderes Recht, als sich führen zu lassen und als folgsame Herde ihrem Hirten zu folgen.“ So dachten nicht nur die Päpste, so dachten auch die Fürsten und Könige.

Ja, diese Zitate sind Ausdruck eines Kirchenbildes, das sich im Mittelalter entwickelt hat und das auf dem I. Vatikanischen Konzil 1870/71 noch einmal ausdrücklich bestätigt wurde. In der Atmosphäre des Konviktes wirkte sich dieses nachdrücklich aus – in der Erziehung zum Gehorsam. Und es wirkt bis heute nach.

Diese Spannung zwischen der Vision des Evangeliums auf der einen Seite und der Wirklichkeit der Kirche, so wie ich sie im Konvikt erlebte, auf der anderen, empfand ich als sehr belastend. Doch die Faszination, die vom Evangelium ausging, ließ mich meinen Weg weitergehen.

Dann wurde das II. Vatikanische Konzil einberufen: Viele Ältere werden es bewußt miterlebt haben, für die Jüngeren ist es Geschichte. Nachdem es 1959 von Papst Johannes XXIII. überraschend angekündigt worden war, habe ich es mit Spannung erwartet und verfolgt. Fast jeden Abend saßen wir beim Fernsehgerät oder vor dem Radio, um die Kommentare zu hören. Vier Jahre, von 1962 bis 1965, waren alle katholischen Bischöfe der Welt und die führenden Theologen je vier Monate in Rom versammelt und berieten über die Frage: „Wie muß unsere Kirche sich erneuern, damit sie dem Geist des Evangeliums entspricht und ihren Beitrag zur Gestaltung der Welt leisten kann?“ Sie berieten nicht nur, sie setzten sich heftig auseinander und beteten.

Das erfreulich Neue war: Die Kirche wurde nicht, wie im I. Vatikanischen Konzil, als Herde gesehen, die von Hirten geführt wird, sondern wie im Evangelium als Volk Gottes, das unterwegs ist als eine Gemeinschaft von getauften und gefirmten Christen, die grundsätzlich ebenbürtig sind, gleiche Würde und gleiches Recht haben und alle berufen sind, die Großtaten Gottes zu verkünden, der uns aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat.

In dieser Kirche gibt es selbstverständlich verschiedene Aufgaben und Ämter, auch das Amt des Leitens. Doch alle, die ein Amt haben – und das gilt ja nicht nur für die Priester –, sind zum Dienen berufen und nicht

zum Herrschen, nach dem Beispiel Jesu, der gesagt hat: „Ich bin unter euch wie einer, der dient.“ Wahrhaftig, ein hoher Anspruch, dem wir Amtsträger – und das sind Laien und Priester – nicht leicht entsprechen können.

Zwei Jahre nach dem Konzil, 1967, kam ich als Pfarrer nach St. Ludwig mit dem Auftrag, die Beschlüsse des Konzils in die Praxis umzusetzen, das heißt, mit der Gemeinde Wege zur Erneuerung zu suchen, damit wir wirklich als Kirche in der Welt von heute unseren Dienst tun können.

Es folgten – wenn ich mich hier umschaue, sehe ich viele, die das miterlebt, sich engagiert haben – anfangs das tastende Suchen, dann die Jahre intensiver Auseinandersetzung miteinander um den Weg der Gemeinde und die Gestaltung unserer Kirche, die Auseinandersetzungen mit der bischöflichen Behörde; ich erinnere mich an das wachsende Selbstbewußtsein einzelner und das wachsende Selbstbewußtsein der Gemeinde. Ja, es war aufregend und anstrengend – dieser Weg der Gemeinde, die sich mehr und mehr verstehen lernte als eine, die unterwegs ist.

Und heute: In der Rückschau erkennen wir: Vieles hat sich verändert in dieser Welt, auf allen Gebieten. Vieles hat sich verändert in der Kirche, auch wir Menschen haben uns verändert – und Zeit kehrt nie zurück.

Nicht wenige sind verunsichert, weil sie Vertrautes nicht mehr finden, und rufen nach klaren Vorschriften. Auch manche Amtsträger – bis hinauf zum Papst – sind in Sorge, die katholische Kirche könne ihre Identität und ihre Einheit verlieren, und so glauben sie, den Prozeß der Veränderung verzögern zu müssen. Das aber verstimmt jene, die sich für den Prozeß der Erneuerung eingesetzt haben und ihn weiterführen wollen. Sie fühlen sich angesichts restriktiver Maßnahmen ohnmächtig.

Die Spannung in der Kirche heute hat einen gewichtigen Grund. Die Konzilsväter konnten sich in der Frage des Kirchenbildes nicht einigen. Und damit die Texte eine Mehrheit fanden, stellten sie beide Kirchenbilder unvermittelt nebeneinander: das Kirchenbild des Mittelalters – die Kirche als hierarchische Gesellschaft – und das biblische Kirchenbild – die Kirche als Volk Gottes, unterwegs als Gemeinschaft getaufter und ge-

firmer Christen mit gleicher Würde und gleichem Recht.

Wir stehen mitten in dem Ringen um die bessere Gestalt der Kirche, damit wir das Erbe des Evangeliums, das wir empfangen haben, an die nächste Generation weitergeben können.

Schwestern und Brüder! In dieser Auseinandersetzung dürfen wir nicht nachlassen, angesichts der augenblicklichen Situation der Kirche unsere Hoffnung nicht aufgeben. Wenn wir in der Geschichte zurückschauen: Nie hatten gläubige Christen solche Möglichkeiten, nie hatten wir solche Freiheit wie heute! Ich bin zutiefst überzeugt, mehr noch als vor 40 Jahren: Das Evangelium ist eine kostbare, unerschöpfliche Quelle des Lebens und der Liebe für den einzelnen und für die Menschheit. Es kann uns den Weg weisen zu einem erfüllten Leben und zu einem besseren Zusammenleben mit mehr Gerechtigkeit und Frieden. Und: Das Evangelium ist nicht Menschenwerk, es ist Gottes Wort, es enthält Gottes Kraft. Darum bin ich fest überzeugt: Es wird seine Frucht bringen, durch Widerstände hindurch!

Am Fest der Aufnahme Mariens in den Himmel bin ich zum Priester geweiht worden. Für mich ist dieses Fest ein Fest der Hoffnung im doppelten Sinn: Zum einen: Maria, eine junge jüdische Frau aus einem kleinen ländlichen Dorf in Palästina, lebte in schwieriger Zeit. Sie hat sich dem Unerwarteten geöffnet und „ja“ gesagt. So kann und will Gott in dieser schwierigen Zeit durch uns Wunderbares bewirken, wenn wir uns öffnen.

Zum anderen: Unsere Hoffnung wird nicht mit dem Tod begraben. Nein, wir dürfen hoffen, daß auch unser Leben seine Vervollständigung findet in Gott, wie das Leben Mariens. Schwestern und Brüder, wir haben Grund zu danken, wir haben Grund, diese Hoffnung zu feiern. Amen.

Bücher

Barmherzige Begegnung

Wunibald Müller, Begegnung, die vom Herzen kommt. Die vergessene Barmherzigkeit in Seelsorge und Therapie, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1993, 120 Seiten.

Bevor ich das schöne Buch von der Barmherzigkeit aufschlug, las ich den Brief einer depressiven jungen Frau, die ein behindertes Kind hat und darüber klagt, daß sie sich von Gott nicht geliebt empfindet. Gott ist gut fürs Ganze, den einzelnen opfert er, meint sie. Es ist leicht, von der Schönheit der Welt und der Barmherzigkeit Gottes zu schwärmen, wenn man mit der Gondel unbeschwert zu Tal fährt und nur Schönheit sieht . . . Die Frage nach der Barmherzigkeit bzw. Grausamkeit Gottes gegen Mensch und Tier hat Reinhold Schneider am gleichen Platz gestellt, wo ich den Brief las und das Buch über die Barmherzigkeit öffnete. Uns ist zu sehr eingeredet worden, daß Gottes Barmherzigkeit im Verzeihen der Sünden liegt. Das ist heute weniger unser Problem. Aber zum Buch: Der Verfasser ist jung, positiv, Theologe und Psychologe, hat eine wunderbare Sprache, bringt sehr schöne Zitate, etwa dieses von D. Sölle: Das Mitleid ist das Einfallstor Gottes. Mitleid ist Zuneigung, Barmherzigkeit, Tat. Caritas und Gnade sind Nachbarbegriffe. Nur der reife Mensch ist fähig zur Barmherzigkeit. Die Kirche sollte Zeichen der Barmherzigkeit sein. In der Moralenzyklika habe ich dieses Wort nicht gefunden, vielleicht habe ich es überlesen. An Gottes Barmherzigkeit mußt du glauben oder besser noch hoffen, Barmherzigkeit mußt du üben, es ist eine große Tugend, und Jesus preist die Barmherzigen selig. Ich war vor kurzem in einer Kathedrale der Unbarmherzigkeit, im Yad Vashem in Jerusalem und hörte das Weinen der Million jüdischer Kinder, die keine Barmherzigkeit fanden. Ein schönes, nützliches Buch, das man empfehlen kann.

Franz Jantsch, Hinterbrühl

Kommunikative Gemeindepraxis

Christof Bäumler, Menschlich leben in der verstädterten Gesellschaft. Kirchliche Praxis zwischen Öffentlichkeit und Privatheit, Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993, 390 Seiten.

Vor 20 Jahren hat sich der Münchener evangelische (praktische) Theologe Chr. Bäumler zum ersten Mal mit einer Veröffentlichung zum Thema „Großstadt und Kirche“ zu Wort gemeldet. Damals hat er vielbeachtete Thesen formuliert, die er über die Jahre hin-

weg weiterentwickelt und teilweise auch modifiziert hat. Das Ergebnis dieser Arbeit liegt nunmehr in dieser neuen Monographie vor.

Gegliedert ist sie in drei Teile: sozialwissenschaftliche Zugänge (I), theologische Reflexionen (II) und Perspektiven der Praxis (III). Zunächst geht es also darum, die soziale Wirklichkeit der Großstadt zu erschließen, was natürlich durch den ständig in ihr stattfindenden und sich immer mehr beschleunigenden sozialen Wandel alles andere als erleichtert wird. Es ist bemerkenswert, daß und wie dies Bäumler gelingt, nämlich dadurch daß er in den Einzelabschnitten jeweils bestimmte Aspekte (Sozialökologie, Städtebau, Kommunikationsmuster, Lebensformen etc.) in den Vordergrund stellt, sie aber zugleich in einen umfassenderen theoretischen Rahmen einzuordnen bemüht ist. Stichworte wie Machtstrukturen und Interessenkonflikte deuten bereits an, daß dies von einem kritischen gesellschaftstheoretischen Ansatz aus geschieht, der nicht nur die immer luxuriöser ausgestatteten Zentren der Großstädte in den Blick nimmt, sondern auch die vielen Peripherien und sozialen Brennpunkte, die rapide im Anwachsen begriffen sind.

Von hier aus ist eine wichtige Perspektive für die theologischen Reflexionen vorgegeben. Bäumler knüpft in diesem Teil seines Buches an den vorliegenden theologischen Ansätzen an und konturiert in der Auseinandersetzung mit ihnen seine eigene Position. Diese wird im dritten Teil dann konkretisiert. Im Anschluß an seine Theorie der kommunikativen Gemeindepraxis bestimmt Bäumler dabei die Funktionen und die Strukturen christlicher und kirchlicher Praxis in der verstädterten Gesellschaft und skizziert seine Überlegungen dann anhand von Modellen zur Innenstadtpastoral, zur Stadtteilarbeit und zur (Sozial-)Pastoral in Neubaugebieten. Die Ergebnisse des Buches werden abschließend in einer „Zwischenbilanz“ festzuhalten versucht.

Wie eingangs bereits angedeutet, ist dieses Buch aus einer mehr als zwanzigjährigen Beschäftigung mit der Großstadtpastoral heraus erwachsen. Es dokumentiert eine entsprechend breite Literaturkenntnis ebenso wie auch eigene praktische Erfahrungen. In der Einschätzung der Großstadt und ihrer

Möglichkeiten, aber auch ihrer Gefährdungen legt Bäumler im Vergleich zu manchen teils überschwenglichen, teils pessimistischen Stimmen aus kirchlichen Reihen ein sehr nüchternes Urteil an den Tag. Damit gewinnt der Leser zuverlässige Orientierungen und bekommt wichtige Hinweise zu Ansatzpunkten christlicher und kirchlicher Praxis an die Hand. Allerdings setzt das auch eine intensive Beschäftigung mit diesem insgesamt gut zu lesenden Buch voraus. Denn stärker, als es der Autor selbst tut, müssen dazu vom Leser die einzelnen Teile des Buches nochmals miteinander verstrickt und somit weiterbearbeitet werden. Dafür die Fülle von Material systematisch gesichtet und wichtige Gesamtperspektiven vorgelegt zu haben, ist die große Hilfe, die dieses Buch für Theorie und Praxis einer sozial und politisch orientierten Großstadtpastoral leistet.

Norbert Mette, Paderborn

Wie eine Mitarbeitergemeinschaft heranbilden?

Klaus Eickhoff, Gemeinde entwickeln für die Volkskirche der Zukunft. Anregungen zur Praxis, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, 364 Seiten.

Der Autor, Leiter eines protestantischen Evangelisations- und Gemeindeaufbauzentrums in Oberösterreich, legt hier sein Manifest vor: ein praktisches „Gemeindeaufbau-buch“ für die Volkskirche der Zukunft! Es will Hilfe und Orientierung sein für Gemeindeglieder, Mitarbeiter und Pfarrer. An einen Grundsatzteil zur theologischen Orientierung sowie zur biblischen Vergewisserung reihen sich eine Anzahl praxisorientierter Kapitel zur Gemeindepastoral, wie z. B. zum Verständnis des Gottesdienstes, zur Frömmigkeit, zu Leitungs- und Planungsfragen. Angereichert jeweils durch Graphiken, Skizzen und Fragenkataloge.

Im Grundlagenteil stellt der Autor als Ausgangspunkt und zentrale Maxime Gott und seinen Aufruf radikal in den Mittelpunkt allen kirchlichen Tuns: vehemente Theozentrik, die grundsätzliche Ausrichtung der Seelsorge auf Gottes Willen und Botschaft. Gemeindliches und kirchliches Handeln sind nicht Selbstzweck, sondern dienen allein der Ehre Gottes. Dies wird folgerichtig

der herrschenden pragmatischen Betriebsamkeit und selbstgenügsamen Bestandsverwaltung zur Kritik und Provokation. Eigentlich eine Wohltat!

Was aber ist damit gemeint, wenn er Gott ins Zentrum rückt, diese Frage stellt sich, welches (kirchliche) Handeln ist damit wirklich angeleitet? Der Sendungsauftrag ist eigentlich ein Rettungsauftrag! Da er Mensch und Welt als grundsätzlich „Verlorene“ sieht, bedürfen sie der „ewigkeitlichen Rettung“ durch die „evangelistische Verkündigung“ des „seelenrettenden Glaubens“ (64). Evangelisation im Sinne von Verkündigung ist der zentrale Auftrag der Kirche, denn die „eigentliche Not des Menschen ist seine Ewigkeitsnot“ (66). Der Missionsbefehl (Mt 28, 19) wird somit zum durchgängigen roten Faden, insbesondere auch für die de facto bestehende Diasporasituation der Christen unter der Scheindecke der allgemeinen Volkskirche.

Nun, selbst wenn man das konfessionstypische Vokabular berücksichtigt, so sind doch an solch einer Weltsicht Zweifel anzumelden. Das gerichtliche „Nein“ Gottes zu den aktuellen Absurditäten der Welt ist gegenüber bürgerlicher Heilsgewißheit zu Recht verkündet, aber das Anbrechen des Reiches Gottes schier von der Verkündigung des Evangeliums abhängig zu machen, führt m. E. zu weit.

Die daran anschließenden praktischen Kapitel kreisen um die Frage, wie man heute aus der Situation der pfarrerzentrierten Versorgungspastoral ausbrechen kann. Die Lösung besteht in der Heranbildung einer verantwortlichen Mitarbeitergemeinschaft. Diese Übertragung wirklicher und nicht nur verwaltender Amtsfunktionen auf Menschen der Gemeinde begründet sich in der biblischen, durch die Reformation zwar erneuerten, aber erst noch ins Werk zu setzenden „Würde der Gläubigen selbst“ als „königlicher Priesterschaft“. Wie kann diese erreicht werden?

Als Schlüssel dazu dient die Vorbereitung dieser Menschen durch eine gemeindeeigene fortlaufende Mitarbeiterschulung. Sogenannte „2 x 2 Kurse“ sind wöchentliche Treffen à zwei Stunden zwei Jahre hindurch, bei denen alle Fragen des Glaubens und der pastoralen Aufgaben zur Sprache kommen. Auch die daran anschließende Be-

arbeitung gemeindlicher Leitbildarbeit und pastoraler Planung geschieht im Hinblick auf den gewählten Ansatz einer „missionarischen Gemeindeentwicklung“.

Als Kritik ist wohl anzumerken, daß der eingangs skizzierte theologische Ansatz doch sehr stark zu einer Beschränkung der Perspektive auf die Grundfunktion der Verkündigung führt, so daß erstaunlich wenig politisch-gesellschaftsbezogene Themen einfließen, ja die Diakonie insgesamt der Pastoral schier nebengeordnet wird (vgl. etwa 244 f). Auch sind manche der praktischen Anregungen wohl nur für Erweckungsbewegte wirklich nachvollziehbar, wie etwa Lebensübergaben oder die Abhaltung von Straßenpredigten.

Dennoch wird wohl in der vom Autor beschriebenen und geforderten Entflechtung des gegenwärtigen Ämterbündels im Amt des Pfarrers und im Ernstnehmen der Subjekthaftigkeit und Verantwortlichkeit der Gläubigen ein künftiger Weg zu suchen sein.

Herbert Schustereder, Salzburg

Lebensgeschichten

Andreas Heller – Therese Weber – Olivia Wiebel-Fanderl (Hrsg.), Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen, Böhlau Verlag, Wien-Köln 1990, 301 Seiten.

Mit der Rede vom „katholischen Milieu“ wird auf den Tatbestand abgehoben, daß ein weltanschauliches Syndrom von Vorstellungen und Praktiken von früh an vermittelt und so lebensprägnant wurde, woraus eine eigene (Sub-)Kultur erwuchs. Religion war (und ist teilweise noch) darin ein selbstverständlicher Bestandteil des Alltags. Doch um welche Religion handelt es sich dabei?

Dieser Frage nach der Religion der einfachen Leute nachzugehen und über sie nähere Aufschlüsse zu gewinnen, ist Anliegen dieses Buches. Es besteht überwiegend aus Beiträgen, die anhand von autobiographischen Aufzeichnungen versuchen, Aspekte der Alltagsreligiosität zu rekonstruieren. Da geht es beispielsweise um die Bedeutung des Schutzensgelglaubens und der Heiligenverehrung. Oder: Wie wurde die Ministrantenzeit erlebt? Welchen Stellenwert hatte das Erntedankfest im dörflichen Leben? Welche

Vorstellungen leiteten die religiöse Erziehung? u. v. a. m. Umrahmt werden diese sehr illustrativen Beiträge von Grundsatzartikeln, in denen der theoretische Rahmen für den in diesem Buch gewählten methodischen Ansatz grundgelegt und abschließend auf seine Ergiebigkeit für die Katholizismusforschung hin ausgewertet wird. Wem an einer „Theologie des Volkes“ (A. Exeler) gelegen ist, dem sei die Lektüre dieses interessanten Sammelbandes sehr empfohlen.

Norbert Mette, Paderborn

Fragezeichen zur kirchlichen Trauung

Sabine Demel, Kirchliche Trauung – unerläßliche Pflicht für die Ehe des katholischen Christen?, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1993, 350 Seiten.

Man mag es als ungewöhnlich betrachten, wenn im Titel einer Dissertation (Eichstätt 1992), einer kirchenrechtlichen obendrein, ein Fragezeichen vorkommt. Wer sich jedoch jemals mit der Materie „Kirchliche Trauung“ näher befaßt hat, wird gemerkt haben, daß man hinter mehrere Bestimmungen des seit 1983 geltenden katholischen Eherechts Fragezeichen setzen muß. S. Demels gründliche Untersuchung der Geschichte der kirchlichen Eheschließungsform (etwa 100 Seiten) wie des geltenden Rechtes bietet erstaunlich zahlreiche Informationen. Ausgezeichnet ist Demels Darstellung des Bedeutungswandels der sog. klandestinen Ehe (heimliche Ehen ohne Zeugen bzw. kirchliches Aufgebot, ohne Zustimmung der Eltern [Luther], sog. Gewissensehe und nunmehr geheime Eheschließung). Noch wichtiger aber ist die Erörterung der geltenden sogenannten Formpflicht. Dabei kommt Demel auf Probleme zu sprechen, die weit über das Eherecht hinausreichen. Insbesondere ihre Darstellung des Kirchenaustritts als Formalakt (an erster Stelle c.1117) ist ausgezeichnet und nuanciert (126–189). Ihrer Meinung nach befinden sich von der katholischen Kirche Abgefallene nach der geltenden Rechtslage hinsichtlich der Eheschließungsform vor dem Trienter Konzil, d. h. ihre Ehen sind auch kirchlich gültig, selbst wenn die Eheschließung „zu Hause, im Garten, im Wald oder sonstwo in trauter Zweisamkeit oder im Beisein anderer stattfindet“ (154).

Welches Ehepaar gilt nach heutigem Kirchenrecht nun als rein katholisch? Zwei praktizierende Katholiken, praktizierender Katholik + vom Glauben abgefallener Katholik, praktizierender Katholik + im Formalakt von der Kirche abgefallener Katholik, zwei vom Glauben abgefallene Katholiken oder zwei im Formalakt von der Kirche abgefallene Katholiken? Die Autorin plädiert angesichts der Rechtslage für das „Modell einer gestuften Sakramentalität“. Damit wäre die katholische Kirche vom „Dilemma befreit, einen getauften, aber bekennenden Ungläubigen entweder zum Sakrament zu zwingen oder ihm das Sakrament und damit das Recht auf eine gültige Ehe zu verweigern“ (251). Demels Untersuchung, eine typisch deutsche Dissertation, ist mit zahlreichen, oft sehr ausführlichen Fußnoten versehen (oder belastet). Kritisch anzumerken ist auch, daß die Autorin dem an Material so reichen Buch kein Sach- und Namenregister beigefügt hat, ein im Computerzeitalter unerklärliches Versäumnis.

Knut Walf, Nijmegen

Zur europäischen Filmkunst

Michael Kuhn – Johan G. Hahn – Henk Hoekstra (Hrsg.), Hinter den Augen ein eigenes Bild. Film und Spiritualität, Benziger Verlag, Zürich 1991, 348 Seiten.

Dieser Band ist ein substantieller Beitrag zur Thematik der Inkulturation. Holländische, belgische und deutsche Autoren, Theologen und Filmfachleute beschäftigen sich intensiv mit dem Medium Film. Sie konzentrieren ihren Blick auf die europäische Filmkunst und stellen zwei Filme des deutschen Regisseurs Wim Wenders in den Mittelpunkt.

In einem ersten Teil wird ein Überblick über das Filmschaffen religiös orientierter Filmregisseure gegeben sowie eine Analyse-methode filmischer Werke vorgelegt. In einem kulturtheoretischen Beitrag setzt sich Sylvain de Bleekere mit dem Filmmedium auseinander, das er der abendländischen Tradition einer Ideenphilosophie und der allgemeinen Vorstellung der Aufklärung, die in westeuropäischen Sprachen nicht nur als Zeitalter der Vernunft, sondern des Lichtes bezeichnet wird, gegenüberstellt. Auch der Film hat mit Licht zu tun, jedoch soll dieses

Licht nicht allgemeine Ideen herausarbeiten, sondern das einzelne Konkrete in der Zeit darstellen. Ausgehend von dieser Analyse kann der Autor typische Filmthemen in einen größeren Zusammenhang stellen, so das Symbol der Reise, der Darstellung der Zeit überhaupt. Der holländische Theologe Frits Tillmans wendet die hermeneutischen Prinzipien auf die Deutung audiovisueller Texte an und erklärt im einzelnen, was „Mit den Augen des Glaubens“ auf der Seite des Filmzuschauers gesehen, reflektiert werden kann. Am Beispiel der Filme „Paris, Texas“ und „Der Himmel über Berlin“ von Wim Wenders werden die im ersten Teil entwickelten methodischen Überlegungen erprobt. Hier zeigt sich, daß diese Vorarbeiten eine erheblich größere Interpretationsleistung erbringen, als es die allgemeine Filmkritik vermag. Ausführlich wird an der Symbolik des Spiegels die theologische Tradition der Selbsterkenntnis und der Erkenntnis Gottes im eigenen Inneren, auch durch Einbeziehung der Aussagen großer Mystiker, neu gedeutet und die Figur des Travis in „Paris, Texas“ als Protagonist der Moderne und zugleich als Anreger für das spirituelle Verständnis der eigenen Biographie des Zuschauers herausgearbeitet.

Der Religionspsychologe Cees Donders legt aus eigenen Versuchsreihen neue Erkenntnisse zur Filmrezeption vor, schließlich wird die Figur des Engels in „Der Himmel über Berlin“ theologisch reflektiert.

Diese Buch füllt nicht nur eine Lücke in der theologischen Auseinandersetzung mit dem Film, es geht ganz neue Schritte und ist zugleich ein Plädoyer für den europäischen Film, der in der Konkurrenz mit Hollywood immer mehr ins Hintertreffen gerät. Gerade hier hat die Katholische Filmarbeit, die sich mit ihrer europäischen Dachorganisation an dem Projekt beteiligt hat, eine wichtige kulturelle Aufgabe übernommen, die von dem Autorenteam im Blick auf das Fernsehen weitergeführt wird.

Eckhard Bieger, Frankfurt

Büchereinlauf

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

- Bäumler Christof*, Menschlich leben in der verstärkten Gesellschaft. Kirchliche Praxis zwischen Öffentlichkeit und Privatheit, Gütersloher Verlagshaus – Chr. Kaiser, Gütersloher 1993, 390 Seiten, DM 98,-, S 765,-, sFr 99,30.
- 30 Jahre BAKEB. Was bewegt die Katholische Erwachsenenbildung? Grundlagentexte und Selbstdarstellungen, BAKEB – Bundesarbeitsgemeinschaft für Katholische Erwachsenenbildung in Österreich, Wien o. J., 72 Seiten, S 40,-.
- Borg Marcus J.*, Jesus – der neue Mensch, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 288 Seiten, DM 36,-.
- Bours Johannes*, Der Gott, der mein Hirte war mein Leben lang, Herderbücherei 1793, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 128 Seiten, DM 10,80.
- Brantzen Hubertus*, Gemeinde als Heimat. Integrierende Seelsorge unter semiotischer Perspektive, Reihe: Praktische Theologie im Dialog, Band 7, hrsg. von Leo Karrer, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1993, 505 Seiten, sFr 78,-.
- Breitenbach Roland* (Hrsg.), Werkbuch Wallfahrt. Hinführung – Modelle – Materialien, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1993, 192 Seiten, DM 29,80, S 233,-, sFr 31,-.
- Frielingsdorf Karl*, Mein Leben annehmen. Der pastoraltherapeutische Impuls der Schlüssel-methode, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1993, 244 Seiten, DM 36,-, S 281,-, sFr 37,20.
- Fuchs Guido*, Singet Lob und Preis. Stundengebet mit der Gemeinde feiern, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1993, 160 Seiten, DM 24,80, S 194,-, sFr 26,10.
- Gäde Ernst-Georg – Mennen-Rosche Claudia*, Unterwegs zu Menschen. Ein ökumenisches Werkbuch für Besuchsdienste in den Gemeinden, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1993, 152 Seiten, DM 24,80, S 194,-, sFr 26,10.
- 75 Jahre Grünewald Bücher. Zeit zu verstehen, Mut zum Leben, Freude am Lesen. Ein Almanach, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1993, 133 Seiten.
- Guntli Erich*, Laudes – Selbsterfahrungen eines Klerikers. Erzählung in Traum-Bildern, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1993, 184 Seiten, DM 29,80, S 233,-, sFr 31,-.
- Hilpert Konrad – Ohlig Karl-Heinz* (Hrsg.), Der eine Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung, Benziger Verlag, Zürich 1993, 424 Seiten, sFr/DM 44,-, S 343,-.
- Hoffsummer Willi*, Bausteine für Familiengottesdienste. Lesejahr B. Die Evangelien der Sonnen und Feiertage in Symbolen, Geschichten, Spielen und Bildern, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1993, 176 Seiten, DM 26,80, S 209,-, sFr 28,10.
- Jäger Alfred*, Konzepte der Kirchenleitung für die Zukunft. Wirtschaftsethische Analysen und theologische Perspektiven, Gütersloher Verlags-

- haus, Gütersloh 1993, 477 Seiten, DM 138,-, S 1.107,-, sFr 138,-.
- Kirchgessner Bernhard**, Momente der Ruhe. Sonn- und Festtage im Lesejahr B. Mit einem Geleitwort von Gustav Kuhn, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1993, 96 Seiten, DM 14,80, S 116,-, sFr 15,80.
- Klosterführer**. Christliche Stätten der Besinnung im deutschsprachigen Raum, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1993, 196 Seiten, DM 25,-, S 195,-, sFr 26,30.
- Küng Hans – Kuschel Karl-Josef** (Hrsg.), Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, Serie Piper, Band 1958, R. Piper, München – Zürich 1993, 142 Seiten, DM 12,90, S 101,-.
- Langer Michael** (Hrsg.), Wir sind alle Fremde. Texte gegen Haß und Gewalt, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1993, 182 Seiten, DM 26,80, S 209,-, sFr 28,10.
- Marti Kurt – Mächler Robert**, Damit der Mensch endlich wird, was er sein könnte. Ein Streitgespräch zwischen einem Christen und einem Agnostiker, Benziger Verlag, Zürich 1993, 128 Seiten, sFr 22,-, DM 22,-, S 172,-.
- Otto Mauer 1907–1973**. Symposium veranstaltet von der Hochschule für angewandte Kunst in Wien am 12. und 13. März 1993, Redaktion: *Uta Krammer*, Hrsg. und Verleger: Hochschule für angewandte Kunst, Archiv, Wien 1993, 120 Seiten.
- Müller Josef**, Pastoraltheologie. Ein Handbuch für Studium und Seelsorge, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1993, 215 Seiten, S 298,-, DM 39,80, sFr 39,80.
- Müller Wunibald**, Begegnung, die vom Herzen kommt. Die vergessene Barmherzigkeit in Seelsorge und Therapie, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1993, 120 Seiten, DM 22,80, S 178,-, sFr 24,10.
- Nigg Walter**, Die Hoffnung der Heiligen. Wie sie starben und uns sterben lehren, Herderbücherei 1800, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 144 Seiten, DM 12,80.
- Obrist Willy**, Tiefenpsychologie und Theologie. Aufbruch in ein neues Bewußtsein. Eine Einführung, Benziger Verlag, Zürich 1993, 280 Seiten, sFr 32,-, DM 32,-, S 250,-.
- Peters Ulrich** (Hrsg.), Herders großes Weihnachtbuch. Geschichten und Gedichte, Lieder und Legenden, Brauchtum, Basteln und Backen von St. Martin bis Dreikönige, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 180 Seiten, DM 38,-.
- Rahner Karl**, Gebete des Lebens, hrsg. von Albert Raffelt, Einführung von Karl Lehmann, Herderbücherei 1797, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 210 Seiten, DM 14,80.
- Roos Klaus**, Geh deinen Weg und sei ganz. Impulse für ein christliches Leben, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1993, 158 Seiten, DM 29,80, S 233,-, sFr 31,-.
- Rosner Enrique**, Gottes Indiogesichter. Geschichten und Weisheit der Indioreligionen, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1993, 200 Seiten, DM 34,-, S 265,-, sFr 35,20.
- Rotzetter Anton – Schneiders Toni**, Franz von Assisi: eine Bildbiographie, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 112 Seiten, DM 49,80, S 389,-, sFr 49,80.
- Schockenhoff Eberhard**, Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1993, 464 Seiten, DM 54,-, S 421,-, sFr 55,50.
- Scholl Norbert**, RU 2000. Welche Zukunft hat der Religionsunterricht? Benziger Verlag, Zürich 1993, 256 Seiten, sFr/DM 29,80, S 233,-.
- Schweitzer Friedrich**, Die Religion des Kindes. Zur Problemgeschichte einer religionspädagogischen Grundfrage, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1992, 458 Seiten, DM 98,-.
- Sebott Reinhold**, Fundamentalkanonistik. Grund und Grenzen des Kirchenrechts, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1993, 232 Seiten, DM 28,-.
- Shea John**, Staunen und Licht. Weihnachtliche Spiritualität, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 256 Seiten, DM 39,80.
- Stecher Bischof Reinhold**, Kirche im Vierfarbendruck, Kanisius Verlag, Freiburg/Schweiz 1993, 30 Seiten, sFr 5,-, DM 5,50, S 43,-.
- Stertenbrink Rudolf** (Hrsg.), Lichtsekunden. Dominikanische Predigten zum Lesejahr B, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 240 Seiten, DM 39,80.
- Vanier Jean**, In Gemeinschaft leben. Meine Erfahrungen, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993, 428 Seiten, DM 28,-.
- Weinert Franz-Rudolf**, Der Weihnachtsfestkreis – Liturgie und Brauchtum, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1993, 124 Seiten, DM 24,80, S 194,-, sFr 26,10.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

- Bernhard Honsel** war Pfarrer in Ibbenbüren; ist Berater für Ehe-, Familien- und Lebensfragen und graduerter Lehrer der Themenzentrierten Interaktion (TZI) nach Ruth Cohn; jetzt in der Weiterbildung der Seelsorger/innen tätig.
- Dieter Funke SMM**, Dr. theol., arbeitet als Psychoanalytiker in eigener Praxis und ist Lehrbeauftragter für Pastoralpsychologie an der Universität Bonn.
- Peter F. Schmid**, Dr. theol., arbeitet als Pastoraltheologe, Pastoralpsychologe und Psychotherapeut in Wien und Linz.
- Brigitte Kahl**, Dr. sc. theol., Pastorin, ist wissenschaftliche Assistentin für Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität in Berlin.
- Hermann Steinkamp** ist Professor für Pastoralsoziologie und Religionspädagogik an der Universität Münster.
- Werner Tzschetzsch**, Dr. theol., Dipl. Päd., Privatdozent, ist Direktor der Kath. Akademie für Jugendfragen in Odenthal.
- Alois Brem** ist Pfarrer der Pfarrei St. Quirin am Stadtrand Münchens.
- Josef Schulte OFM**, Seelsorger in der Gemeinde St. Ludwig und Dozent für Homiletik am Priesterseminar St. Petrus in Berlin.
- Ferdinand Kerstjens**, Dr. theol., ist Pfarrer der Gemeinde St. Heinrich in Marl/Deutschland.

Leitartikel

Günter Biemer Was haben wir vom Dialog der Religionen?

Hermann Pius Siller
gewidmet.

Ein Erlebnis

Der erste Beitrag in einem Seminar über den Dialog der Weltreligionen an der Temple University in Philadelphia, USA, im September 1992 kam von einem indonesischen Muslim. Den neugierig zuhörenden TeilnehmerInnen aus vier Kontinenten und sieben Religionsgemeinschaften referierte der junge Imam die Wirkung, welche die Vorträge des Seminarleiters, Prof. Leonard Swidler, über den christlich-muslimischen Dialog in Djakarta, der Hauptstadt Indonesiens, hatten. Dort zeigt man sich neuerdings auch von staatlicher Seite an der Bereitschaft der christlichen Minorität zur Kommunikation mit den Muslimen interessiert. – Nach dem Motto seines Buches „Tod oder Dialog? Vom Zeitalter des Monologs zum Zeitalter des Dialogs“¹ hatte der katholische Theologe Swidler offenkundig in dem ostasiatischen Inselstaat Vertretern beider Religionen die politisch bestehende Notwendigkeit und die theologisch gegebene Möglichkeit der Kommunikation aufgedeckt und aufgetragen.

Indonesien ist nicht das einzige Land, in dem ein solcher Dialog nützlich und dringend ist. Die Bedeutsamkeit des Gespräches der Weltreligionen miteinander zeigen auch anderswo politische Konflikte, auch wenn sie sich häufig nur der Differenz der Religionen bedienen und nicht darin ihre Ursache haben: wie zwischen buddhistischen Singhalesen und hinduistischen Tamilen in Sri Lanka, zwischen Sikhs im Pandschab und indischen Hindus, zwischen Muslimen und Christen im Sudan, zwischen Jakobiten (Christen) und Muslimen in der Osttürkei, zwischen orthodoxen Serben, katholischen Kroaten und bosnischen Muslimen auf dem Balkan, zwischen Katholiken und Protestanten in Nordirland usw. Auch wenn sich Konflikte mit sozialen, politischen oder historischen Ursachen oft nur an Religions- bzw. Konfessionsverschiedenheit anhängen, wäre es ein Beweis für die Lebenskraft der jeweiligen Religionsgemeinschaften, zur Entspannung beitragen zu können. Im Netz weltweiter Kommunikation können die einzelnen Religionen den Beweis dafür liefern, daß ihr religiöses Bekenntnis die Wahrheit nicht zur Aggression gegen andere verwendet, sondern zur Selbstgestaltung individuellen und gesellschaftlichen Lebens, wie auch diese Wahrheit mit dem

¹ L. Swidler – J. W. Cobb jr. – P. F. Knitter – M. K. Hellwig (eds.), *Death or Dialogue? From the Age of Monologue to the Age of Dialogue*, London – Philadelphia 1990.

1. Wir leben im
Kairos der
Weltreligionen

Respekt vor anderen und ihrer Überzeugung verbinden. Das schließt „Werbung“ im Sinne eines neuen Konzepts von Mission für die eigene Glaubensüberzeugung nicht aus, sondern vielmehr ein, daß sie in faszinierender und nicht attackierender Weise betrieben wird.

Welche Herausforderung und Chance solcher Bewußtseinsweitung im Horizont einer „Ökumene“ der Weltreligionen für die alltägliche Pastoral und für religiöse Lernprozesse in Gemeinde und Schule mit sich bringen, soll aus vier Perspektiven gezeigt werden.

Sagte Heinrich Fries vor 35 Jahren, die Zeiger der Weltuhr seien auf Einheit der innerchristlichen Ökumene gerückt, weil eine globale Vernetzung die alle erfassende Kommunikation ermögliche², so hatte er damit schon den Geist des II. Vatikanischen Konzils vorausgesehen, das die „Kirche in der Welt von heute“ (GS) situiert und eine Öffnung im „Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen“ (NA) begonnen hat. Seither wurde nicht nur die einzigartige Verbundenheit der Christen mit den Juden, der Weg einer Aufarbeitung von Schuld „nach Auschwitz“ mit dem Ziel der Versöhnung gefunden³. Auch im Verhältnis zum Islam wurden die vielfältigen Gemeinsamkeiten entdeckt und zur Grundlage eines vielschichtigen Dialogs⁴. Den ostasiatischen Religionen gegenüber hat sich bewahrt, was das Konzil über die Erhaltung der Kirche zum Ausdruck brachte: „Die katholische Kirche lehnt nichts von all dem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die . . . nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.“⁵ Mit solchen Äußerungen hat die Kirche in der Tat ein Aggiornamento zur Dialogfähigkeit unter den Weltreligionen am Vorabend des 3. Jahrtausends geschaffen. Das ist gut so, aber nicht genug. Denn in der Zwischenzeit wird deutlich, daß die verschiedenen Weltreligionen die größte Herausforderung und Chance ihrer bisherigen Geschichte vor sich haben: ob sie einen Dienst zum Überleben der Menschheit auf diesem Plane-

² Vgl. H. Fries, *Der Beitrag der Theologie zur Una Sancta*, München 1959, 17.

³ Vgl. G. Nickamp, *Lernprozeß für eine Christologie nach Auschwitz*, Freiburg-Basel-Wien 1994; G. Biemer, *Gotteshohnschaft Jesu angesichts des christlich-jüdischen Dialogs*, in: P. Neuner - H. Wagner (Hg.), *In Verantwortung für den Glauben* (Fs. H. Fries), Freiburg - Basel - Wien 1992, 345-360.

⁴ Vgl. zur deutschen Szene A. Falaturi, *Der Islam in den Schulbüchern der Bundesrepublik Deutschland*, Teil 1-7, Braunschweig 1986 - Frankfurt 1990.

⁵ NA 2; vgl. LG 8: „Daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und Wahrheit zu finden sind . . .“

2. Das konstruktive Potential der Weltreligionen unter der Voraussetzung ihrer gegenseitigen Verständigung

ten leisten können, zu „Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung“, wahrhaftig religiöse Themen in jeder Religion, auch bei unterschiedlichen Sinnhorizonten und Auslegungscodes.

Dort, wo der ökumenische Dialog innerhalb der Christenheit in auch nur halbwegs gelingender Weise praktiziert wurde und wird, machen die TeilnehmerInnen Erfahrungen von Glaube, Liebe und Hoffnung, die alle vorangegangenen Schwierigkeiten vergessen lassen. Die neue Qualität, den heilenden und Heiligen Geist Gottes in der Glaubensgemeinde zu erfahren, gibt eine reale Ahnung von der eschatologischen Freude in universaler Gemeinschaft. – Das Ziel der Kontaktnahme unter den Weltreligionen ist anders. Nicht in das Zueinander einer Einheit sollen ihre Gespräche führen, sondern in das Miteinander auf den je eigenen Wegen in der Treue zum Bekenntnis der angestammten religiösen Tradition; aber auch zur Erfahrung von Gemeinsamkeiten auf dem Weg zu dem geheimnisvollen Ziel. Ein herausragendes Zeichen für solch respektvolles Miteinander und Nebeneinander gaben die Spitzenvertreter von elf Weltreligionen bei den Friedensgebeten von Assisi 1987. Bei dieser völlig neuen Praxis, sich als religiöse Menschen auf dieser Welt wahr- und ernstzunehmen, in Gegenwart der jeweils anderen das eigene Gebet für den Frieden zu sprechen und das der anderen durch die eigene Präsenz zu begleiten, steht als religiöser Akt noch vor der theologischen Praxis interreligiöser Dialogs. Die in Assisi begonnene Praxis zeigt: „Es gibt eine Erfahrung der Einheit, die nicht die Überwindung des Andersseins zur Voraussetzung hat. Es gibt eine Annahme des anderen in Gott, die nicht zugleich über sein Anderssein verfügt. Nochmals anders formuliert: Es gibt eine Einladung zur Gottesbegegnung, die den einzelnen ihn selbst sein läßt vor Gott und zugleich die Freiheit Gottes jedem einzelnen gegenüber anerkennt. Das aber ist christlich gesehen und gesagt im Blick auf Jesus Christus.“⁶

Wenn das Bewußtsein zu wecken wäre, daß eine so überwältigend große Zahl von Menschen auf diesem Planeten gläubige Menschen sind, ihrem Bekenntnis verpflichtet, ihren heiligen Schriften, der Verantwortung, der Wahrhaftigkeit und der Gerechtigkeit, dem Lobpreis und Dank für die Existenz ebenso wie der Achtung vor allem Geschöpflichen, würde das nicht eine neue Plausibilität für jede einzelne Religionsgemeinschaft erbringen? Plausibilität ist zwar nur der Wahrheitsbegriff der Medienge-

⁶ H. Waldenfels, Kommentar, in: Die Friedensgebete von Assisi, Freiburg – Basel – Wien 1987, 88 f.

3. Dialog zwischen Religionen ist riskant und verheißungsvoll

sellschaft, aber immerhin wäre damit eine unvergleichliche Aufdeckung der wirklichen Lebensbedeutsamkeit von Religion und Religiosität in der Welt verbunden.

Ein Mann wie John Henry Newman, dem man die ökumenische Verantwortung nicht absprechen wird, meint: „Theologie zu schreiben ist wie Seiltanzen einige hundert Meter über dem Boden. Es ist schwierig, sich vor dem Fall zu bewahren.“⁷ So kann man beispielsweise alle Gefahren rationalistischen Umgangs mit verschiedenen Offenbarungen erkennen, wenn man das Unterfangen „In Richtung auf eine Welt-Theologie“⁸ betrachtet, das als Vorschlag einer christlichen Theologie vergleichender Religion entworfen ist. So weit gehen die bereits genannten amerikanischen Vertreter eines „interreligiösen Dialogs“ zwar nicht, aber die Unterscheidung zwischen relativer und absoluter Einstellung zur religiösen Wahrheit taucht auch bei ihnen auf. Swidler fordert in seinen zehn Dialogregeln: „Jeder Teilnehmer muß den Dialog ohne unveränderliche Annahmen in bezug auf Meinungsverschiedenheiten beginnen“, wobei er allerdings als Grenzpunkt im Sicheinlassen auf die Inhalte anderer Religionen den Verlust der „Integrität zur eigenen Tradition“ markiert. Als zehnte und letzte Regel: „Jeder Teilnehmer muß schließlich versuchen, die Religion . . . des anderen von ‚innen heraus‘ zu erfahren“; gemeint sei ein „Hinübergleiten in die religiöse Erfahrung des anderen, um aus diesem Erleben erleuchtet, vertieft und mit weiterem Horizont wieder hervorzugehen“⁹. Solche nach Machbarkeit des Dialogs klingenden Regulierungen könnten sich mit Blick auf Inhalte des Glaubensbekenntnisses rasch als relativistisch herausstellen; andererseits trägt ihre psychologische Pragmatik dem Austausch von Erfahrungen religiöser Praxis durchaus Rechnung. Die außerordentlich fruchtbare Rezeption des Zen durch Hugo M. Enomiya-Lassalle darf fraglos als ein sorgfältig angelegter und gelungener Versuch vertieften Zugangs zur Vorrangigkeit durch interreligiösen Austausch genannt werden¹⁰.

Wenn es längst als ausgemacht gelten darf, daß „was allgemein als christliche Wahrheit gilt, in seinen Grundzügen

⁷ J. H. Newman, *Letters and Diaries XXII*, London 1972, 215 (Brief vom 16. April 1866).

⁸ W. Cuntwell Smith, *Towards a World Theology. Faith and the comparative History of Religion*, London – Basingstoke 1981, 107 ff.

⁹ L. Swidler, *Die Zukunft der Theologie. Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen*, Regensburg – München 1992, 27–31; *ders.*, *After the Absolute. The dialogical Future of religious Reflection*, Minneapolis 1990.

¹⁰ Vgl. H. Enomiya-Lassalle, *Zen. Unterweisung*, München ⁹1988. Vgl. dazu G. Stachel (Hg.), *Munen Muso. Ungegenständliche Meditation* (Fs. H. Enomiya-Lassalle), Mainz ²1980.

gen oder seinen einzelnen Teilen in philosophischen Systemen und (Welt-)Religionen zu finden ist“, weil der Geist Gottes von Anfang an „die Samenkörner der Wahrheit weit und breit über die ganze Welt verstreute“¹¹, dann ist deren Identifizierung aufgrund der je eigenen religiösen Tradition kein Schaden, sondern Hinweis auf eine gemeinsame Herkunft aller letzten Wahrheiten von Gott in den verschiedenen Religionen und Völkern, wie zum Beispiel der Glaube an einen einzigen allmächtigen und barmherzigen Gott im Judentum, Christentum, Islam und anderswo. Man darf nur nicht den Dialog der Weltreligionen so weit machbar und pragmatisch regulieren, daß er als Zubringer zu einer neuen, aus den „besten Elementen“ einzelner Religionen konstruierten universalen Weltreligion erscheint. Vielmehr deutet die Vision von der Völkerwallfahrt zum Zionsberg in der Jesaja-Apokalypse (Jes 2) darauf hin, daß es Gott selber ist, der uns die als wünschenswert erscheinende Einheit eschatologisch ohne Verlust der Vielfalt von religiösen Traditionen der Völker in seinem Schalom einbringt. Damit ist aber auch der Absolutheitsanspruch, der zumindest im westlichen Verständnis einer ernstgemeinten Religion zu eigen ist, nicht exklusiv und aggressiv, sondern inklusiv und argumentativ zu vertreten.

4. Fruchtbare Identitätskrise durch gegenseitigen „Challenge“

Der gläubige Christ in der totalen Kommunikationsgesellschaft geht offensichtlich durch verschiedene Identitätskrisen, um zu werden, wer er sein soll. Auch die ganze Kirche geht diesen Weg; denn es genügt nicht mehr, Identität als Übereinstimmung mit sich aus der eigenen Herkunft der religiösen Tradition zu bestimmen: Die anderen, die Fremden, bestimmen mit, wer wir sind. Sie halten uns den Spiegel vor. Mehr noch: In der Andersheit der anderen stellen wir uns als kirchliche Communio dem unbedingten Anruf Gottes, der uns in das Miteinander der Geschichte in dieser Zeitlichkeit verfügt. Wir können nur einander anerkennen und annehmen oder aneinander schuldig werden. Christsein aber ist von seinem Grundverständnis her Sendung zum anderen. „Der Andere hält, was Christsein heißt, bis zum Ende der Zeit in Atem . . . Der Andere fordert unsere Aufmerksamkeit heraus und zeigt sich im Geschehen des Miteinander als die Einbruchsstelle, an der uns jene Gabe geschenkt werden kann, die Paulus die Frucht des Geistes nennt: die Gabe der Geduld . . .“¹²

¹¹ J. H. Newman, Über die Entwicklung der Glaubenslehre (1845), Mainz 1969, 328 f.

¹² B. Casper, Der Andere. Bedingungen für das Miteinander, in: G. Bie-mer u. a. (Hg.), Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio (Fs. O. Saier), Freiburg – Basel – Wien 1992, 122–132; 130 ff.

Gewiß ist solche Identitätsbalance, die durch Fremdheitserfahrung hindurch zur neuen Gewißheit der eigenen Glaubensüberzeugung, d. h. Gottesbeziehung, gehen muß, anstrengend. Darum beziehen Fundamentalisten ihre psychische Energie aus der schlanken Abwehr und Liberale aus dem schlaffen Ignorieren der Differenzierung. Aber das Aushalten der Anstrengung bringt als Frucht die neue Etappe auf den Weg der eschatologischen Menschwerdung des Menschen.

Ein überzeugendes Beispiel des „Challenge“ zur je neuen Identitätsfindung gibt das dem Weltreligionen-Dialog analoge Projekt „Theologie interkulturell“. Wer hätte nicht mit Erstaunen mitvollzogen, wie Enrique Dussel in der „Erfindung Amerikas und Entdeckung des Anderen“¹³ den bis heute herrschenden Eurozentrismus entlarvt und uns europäischen Christen den Indio als den anderen unserer selbst mit seinem eigenständigen Beitrag vor Augen führt? Wer würde sich nicht mit Gewinn dem Entwurf einer afrikanischen Christologie von Bénézet Bujo im Paradigma des Proto-Ahnen Jesus Christus aussetzen¹⁴ oder der konträren Ergänzung zwischen dem Dreieinen Gott und dem „All-Ganzen“ der hinduistischen Religionstradition bei Francis X. D'Sa¹⁵? Wenn schon die vielgesichtige „Interkulturalität“ (J. Ratzinger¹⁶) des christlichen Glaubens so heilsame, weil horizonterweiternde Verfremdungen der chalcedonischen Grundaussage mit sich bringt, wieviel mehr könnte der Challenge durch die Andersheit der Weltreligionen zur Veränderung einer sich einigelnden und Nestwärme suchenden Christenheit beitragen? Das illustrierte bei einem Symposium über katholische Schulen in England und Deutschland angesichts der Neugestaltung Europas ein Referent mit dem erfrischenden Postulat, die künftige Erziehungslandschaft dürfte nicht ohne den Einbezug der

¹³ E. Dussel, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen: Ein Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf 1993. – Zu dem von H. P. Siller begründeten Projekt „Theologie interkulturell“ am Fachbereich Katholische Theologie der Goethe-Universität in Frankfurt a. M. vgl. H. P. Siller (Hg.), *Suchbewegungen. Synkretismus, kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis*, Darmstadt 1991.

¹⁴ Vgl. B. Bujo, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Düsseldorf 1986.

¹⁵ Vgl. Francis X. D'Sa, *Gott der Dreieine und der All-Ganze. Vorwort zur Begegnung von Christentum und Hinduismus*, Düsseldorf 1987.

¹⁶ J. Ratzinger hielt im Frühjahr des letzten Jahres eine Rede in Hongkong vor den Vorsitzenden der Bischofskonferenzen und den Glaubenskommissionen der Kirche in den Ländern Ostasiens zu „Christus, der Glaube und die Herausforderung der Kulturen“, worin er vorschlägt, statt von Inkulturation von Interkulturalität zu sprechen (vgl. Herder Korrespondenz 47, 1993).

arabischen Wurzeln des Abendlandes gestaltet werden¹⁷.

Im Blick auf den gesamten Reichtum an geistigen Strömungen, mit denen wir uns derzeit auseinandersetzen können, kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Kirche sich in einer ähnlichen Situation befindet wie am Ausgang der Antike. Was werden wird, kann man also sicher nicht aus dem Blickwinkel eines einzigen Jahrhunderts sagen.

¹⁷ Vgl. G. Biemer, Symposium on Catholic Education in Great Britain and Germany, in: Engagement 1993, 234–291; zum Referat des Islamwissenschaftlers Edward Holmes, Entdecken wir die Wurzel der europäischen Einheit wieder? Neue Chancen für die katholische Erziehung, vgl. ebd. 292–300.

Artikel

Hubert
Frankemölle
Biblische Grundlagen einer Ökumene der Weltreligionen?

Eine „Ökumene der Weltreligionen“ aus der Bibel ableiten zu wollen, hat wenig Erfolg. Wohl aber lassen sich aus verschiedenen Aussagen des „Alten“ wie des „Neuen“ Testamentes, insbesondere zur Entwicklung des Gottesbildes und zur innerjüdischen wie zur innerchristlichen Ökumene, Ansätze für eine Offenheit zwischen den Religionen ableiten. red

Im Hinblick auf die leitende Fragestellung dieses Beitrags ist eine klärende Begriffsbestimmung des vielschichtigen Ausdrucks „Ökumene“ zu Beginn erforderlich, da das übliche Verständnis, bezogen auf die Überwindung konfessioneller Grenzen, im Hinblick auf die Bibel in Sackgassen führt. Hilfreich ist hingegen die differenzierte Umschreibung von U. Baumann. Nach ihm ist Ziel der Ökumene „nach innen die Wiederversammlung der gespaltenen Christenheit zur einen, heiligen, apostolischen und allgemeinen Kirche Jesu Christi im gemeinsamen Herrenmahl und weltweiten Liebesbund aller Kirchen; nach außen die weltweite Verständigung der Kulturen und Rassen, Regionen und Religionen, Ideologien und Wissenschaften über die gemeinsamen Fragen, Nöte und Aufgaben der Menschheit.“¹

Diese zweifach ausgerichtete Begriffsbestimmung mag

¹ U. Baumann, Ökumene, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 4 (1991) 78–97, ebd. 78.

1. Der Begriff „Ökumene“ in der Bibel und in der frühen Kirche

Anlaß dazu sein, der Frage nachzugehen, ob in der Bibel analoge Prozesse in der Glaubensgeschichte Israels und der jungen Christenheit zu finden sind. Zuvor sei jedoch ein kurzer Blick auf den Begriff „Ökumene“ geworfen, der in der Bibel – wenn auch in anderer Bedeutung – durchaus belegt ist.

Das in der griechischen Literatur nachweisbare Verständnis von „Ökumene“ (es ist vom Wort her ein Adjektiv und steht für „Erde“ oder „Festland“) ist in seiner geographischen Bedeutung (im Sinne von: bewohnte Erde, Erdkreis) und in seinem anthropologischen Verständnis als die von Menschen gestaltete Kulturwelt sowohl in der griechischen Bibel, der Septuaginta, wie im Neuen Testament vielfach belegt (vgl. etwa Apg 17, 31 mit einem Zitat aus Ps 96, 13; 98, 9; Röm 10, 18 mit einem Zitat aus Ps 19, 5 u. a.).² Bekannte Stellen wie Mt 24, 14 („Dieses Evangelium vom Reich wird auf der ganzen Welt verkündet werden“) belegen unmißverständlich diese Bedeutung.

Nicht ganz so eindeutig ist die Beantwortung der Frage, ob neutestamentliche Theologen den von der römischen Politik bestimmten Begriff „Ökumene“ als Synonym für das römische Imperium verwenden, wonach *Orbis terrarum* die von den Römern beherrschte „Welt“ meint und somit „*Roma caput orbis*“ (Ovid, *fast* 5, 93) ist und der Kaiser „Wohltäter und Retter der ganzen Ökumene“ genannt werden kann.³ Der bekannte Befehl des Kaisers Augustus, „alle Bewohner der Ökumene des Römischen Reiches in Steuerlisten einzutragen“ (Lk 2, 1), dürfte den politischen Anspruch des römischen Imperiums auf die ganze Welt voraussetzen (vgl. auch Apg 11, 28; 17, 6; 19, 27; 24, 5).⁴ Zwar ist damit nicht eine direkte Auseinandersetzung mit dem Sendungsanspruch des römischen Imperiums verbunden, wohl aber wird damit der weitere nachneutestamentliche Sprachgebrauch vorbereitet, in dem die geographische Bedeutung sich mit dem Anspruch auf Sendung für die ganze Welt verbindet. So bezeichnet Eusebius etwa das Konzil von Nizäa im Jahre 325 als „ökumenische Zusammenkunft“ (*Vita Constanti-*

² Zu den jeweils unbestrittenen Belegen aus der griechischen Literatur vgl. etwa *F. Lasserre*, *Ökumene*, in: *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike* 4 (1972) 254–256; zur Bibel vgl. *H. Balz*, *oikoumene – bewohnte Erde, Erdkreis, Menschheit*, in: *EWNT* 2 (1981) 1229–1233.

³ Zu dieser politisch-imperialen Sprachverwendung vgl. *O. Michel*, in: *ThWNT* 5 (1954) 159–161; *W. Bauer – R. u. B. Aland* (Hrsg.), *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, Berlin 1988, 1137 f mit je unterschiedlichen Positionen zur neutestamentlichen Sprachverwendung.

⁴ Zur Begründung vgl. *Balz*, a. a. O. 1231; zur „politischen“ Deutung der „Weihnachtsgeschichte“ vgl. *H. Frankemölle*, *Friede und Schwert. Frieden schaffen nach dem Neuen Testament*, Mainz 1983, 85–97.

ni 3, 6). Damit wird zugleich kirchlicherseits eine universale Autorität und ein Absolutheitsanspruch behauptet. Die parallel entstandene konstantinische Ideologie „ein Gott, ein König, ein Volk“ ist auch der Bibel nicht fremd. Die leidvollen Erfahrungen der christlichen Kirchen vom 4. Jh. an ähneln denen Israels im 10. Jh. v. Chr. unter den Königen David und Salomo. Auch dort sind die staatlichen Feinde Gottes Feinde (Ri 5, 31), Jahwe selbst zieht Israel voraus in den Kampf (1 Sam 4), und Gottes Gesalbter, sein „Sohn“, wird adoptiert, damit er die hochauferüsteten, feindlichen Nachbarvölker, die an fremde Götter glaubten, „mit eiserner Keule wie Krüge aus Ton“ (Ps 2, 9) zerschlägt. Mag man den Psalm als letztes Ultimatum gegen übermächtige Feinde verstehen, so dürfte er dennoch ein Beleg einer kurzgefaßten Kriegstheologie des deuteronomistischen Geschichtswerkes sein – in Berufung auf Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt. Gerade die prophetische Kritik (vgl. etwa Jes 2, 1–5; Micha 4, 1–5) bestätigt, daß in solchen Texten nicht nur eine gedachte Möglichkeit, sondern real „politische Theologie“ betrieben wird. Immer dann, wenn Glaube und Politik sich miteinander verbinden und sogar identifizieren, wird der ursprüngliche und heute übliche Begriff „Ökumene“ leicht mißbraucht und pervertiert. Ob die davidische Versuchung der Kirche(n) heute überholt ist?⁵

Um so relevanter erscheint angesichts dieses Befundes die Frage, ob das, was heute mit dem Stichwort „Ökumene der Weltreligionen“ angezeigt ist, biblisch grundgelegt ist, auch wenn dies nicht am Begriff „Ökumene“ haftet. Wie ist das Verhältnis von jüdischen und christlichen Theologen zu Menschen anderer Religionen (Ökumene nach außen)? Wie ist das Verhältnis von jüdischen und christlichen Gruppen gegen andere jüdische und christliche Gruppen (Ökumene nach innen)? Worin ist das jeweilige Verhalten begründet?

2. „Ökumene“ in der Bibel?

Auswahlweise seien einige Aspekte benannt, die nicht mehr als angedeutet werden können. Daß sie z. T. zu den ökumenischen Überzeugungen heute in Widerspruch stehen, mag nur den überraschen, der Texte nicht aus je unterschiedlichen Lebens- und Gesellschaftssituationen vergangener Zeiten interpretiert. Dennoch bleiben Grundprobleme. Das größte impliziert der Glaube an den „einen/einzigen“ Gott.

2.1 Der Gott Israels und die Völker

„Auf Grund einer kämpferischen Monolatrie, eines aggressiven und ausgrenzenden Monotheismus zielt der Hauptstrom alttestamentlicher Theologie auf partikula-

⁵ Zum Begriff und zu weiteren historischen Belegen vgl. *Frankemölle, Friede* 19–27.

ristische Erwählungsgewißheit und Heilshoffnung für Israel, auf Gericht über die Völker, deren Vernichtung oder Unterwerfung; fremde Religionen werden bekämpft, verspottet, für nichtig erklärt. Das ist genügend bekannt.“⁶

Was hier pointiert auf den Punkt gebracht wird, ist das Ende einer langen Glaubensgeschichte. An deren Anfang steht auch in Israel ein polytheistischer Glaube mit der Verehrung einer Vielzahl von Göttern (und Göttinnen). Auch die Erzväter Abraham, Isaak und Jakob sowie Moses sind nicht Vertreter einer monotheistischen Religion. Selbst in der monarchischen Zeit war die alleinige Verehrung Jahwes als Staats- und Nationalgott (Monolatrie) tolerant gegen die Existenz anderer Götter, verbot aber deren Verehrung. „In der Zeit des babylonischen Exils (6. Jh. v. Chr.) wird die Alleinverehrung Jahwes zum Monotheismus fortentwickelt, indem man die Existenz aller heidnischen Götter leugnet. Mit dem staatslosen Judentum, von dem das monarchische Israel abgelöst wird, tritt gleichzeitig der intolerante Eingottglaube in die Weltgeschichte. Fortan nur wenig verändert, bestimmt er bis heute das Glaubensbekenntnis der großen westlichen Religionen.“⁷

Im Kontext der „davidischen Versuchung“ des Glaubens (s. o. 1) ist bemerkenswert, daß Toleranz ein Kennzeichen staatlicher Eigenständigkeit Israels war, der „intolerante Eingottglaube“ hingegen von der Erfahrung des Exils geprägt wurde. Gerade in der politisch tiefsten Krise, in der Erfahrung als Minderheit in andersgläubiger Umgebung und angesichts des möglichen Verlustes der eigenen Identität, wurde der „Gott Israels“ als der „Gott für alle“ geglaubt, zumal als Schöpfer der Welt und als Lenker aller Geschichte. Deuterocesaja ist der erste konsequente Vertreter eines theoretischen Monotheismus, in dem grundsätzlich die Existenz anderer Götter negiert wird (vgl. 41, 21–29; 45, 5–7).

Jahwe und die Nicht-Israeliten

So selbstverständlich in der Bibel als heiliges Buch Israels Jahwe als der Gott Israels „von Ägypten her“ und als „Gott der Väter Israels“ im Mittelpunkt steht, so gibt es dort dennoch Stimmen, die über das Verhältnis von Jahwe zu den Nicht-Israeliten und ihren Göttern nachdenken. Dabei werden folgende Aspekte thematisiert⁸:

– Die Völker können in unmittelbarem religiösen Bezug zu Jahwe gesehen werden, so wenn er ihr Führer heißt

⁶ W. Gross, YHWH und die Religionen der Nicht-Israeliten, in: ThQ 169 (1989) 34–44, ebd. 34.

⁷ B. Lang, Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981, 8.

⁸ Zur Begründung und teils auch zur Formulierung vgl. Gross 35–44.

(Am 9, 7; Ps 67, 5) oder Ägypten, Assur oder alle Völker „mein Volk“ genannt werden (Jes 19, 24 f; Sach 2, 15) oder Gott mit „allem Wesen aus Fleisch“ den noachidischen Bund schließt.⁹ Dem entspricht, daß auch den Nicht-Israeliten ein Jahwe gemäÙes Verhalten attestiert wird. Was das grundsätzliche Verhältnis Israels zu den Völkern angeht, werden drei Lösungen vertreten: Entweder geht das fremde Volk im Jahwe-Volk auf (Sach 2, 15; 9, 7; Jes 66, 23), oder die Völker verehren Jahwe in ihrem eigenen Land (Zef 2, 11; Jes 19, 24 f), oder sie ziehen zum Zion (Jes 2, 2–5; Jer 16, 19–21). „Je klarer und selbstsicherer der Monotheismus sich herausbildete, desto deutlicher wurde, daß die auf Israel beschränkte YHWH-Religion mit dem Weltherrn YHWH zu enge Grenzen zog, daß in diesen Grenzen ein heilvolles Verhältnis YHWHs zu den Völkern kaum gedacht werden konnte“ (40).

– Einen anderen Weg geht das deuteronomische Geschichtswerk, indem Israel von den Religionen fremder Völker ferngehalten, Jahwe aber diesen Religionen zugeordnet wird. Jahwe schließt mit Israel einen besonderen Bund, seine Herrschaft ist aber nicht auf Israel beschränkt (Dtn 4, 19 f; 32, 8 f; vgl. Sir 17, 17).

– Schließlich können einzelne Nichtisraeliten als Jahwe-Verehrer außerhalb Israels in ihrer Vorbild-Funktion bei allen Konflikten, die sie aufgrund ihres Berufes mit der Verehrung heimischer Götter haben, dargestellt werden, wenn sie grundsätzlich den Alleinverehrungsanspruch Jahwes akzeptieren (zu Naaman vgl. 2 Kön 5, 15–18). Hier ist auch auf Adam und Eva, auf Noach und Ijob sowie auf Melchisedek hinzuweisen, die alle keine Israeliten waren. Gerade Melchisedek wird in jüngster Zeit als „Urgestalt der Ökumene“ verstanden.¹⁰

Soviel mag aus diesem Überblick angedeutet sein: Der Glaube an den universalen, die Welt erschaffenden und erhaltenden Gott zwang dazu, das Verhältnis eben dieses Gottes zu den fremden Völkern und ihren Religionen zu reflektieren. Auch wenn dabei vielfach der nationale Volks-Begriff gesprengt wurde (vgl. etwa Dtn 1, 7; 4, 30; 11, 24; 28, 47 ff; 31, 16 ff; 29 ff; Jer 24, 7; 31, 31 ff; 32, 38 ff; Hos 1, 9; Jes 11, 10)¹¹, bleibt der Absolutheitsanspruch Jahwes unangetastet. Partikularismus und Universalismus bedingen in Judentum und Christentum einander. „Ohne den Partikularismus könnten die einzelnen Reli-

⁹ Zur Bedeutung dieses Bundes für Nichtjuden als mögliche „Söhne Noachs“ vgl. *J. J. Petuchowski – C. Thoma*, Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung, Freiburg 1989, 265–268.

¹⁰ Ebd. 237; zu den übrigen Personen ebd. 278.

¹¹ Vgl. *H. Frankemölle*, Jahwe-Bund und Kirche Christi, Münster 1984, 195–199.

gionen nicht fortbestehen und keine Träger des Universalismus sein. Ohne den Universalismus würde der Gottesglaube beider Religionen ebenfalls geschmälert und verzerrt werden.¹²

Ohne den Glauben an Gott als „Gott für alle“, für die ganze Menschheit, würden die monotheistischen Religionen zu partikularen, sektenhaften Religionsgemeinschaften verkümmern. Wenn der Glaube an den universalen, einen Gott zum unbedingten Grundbestand der eigenen Überzeugung gehört, muß es notwendigerweise zur Spannung zwischen Partikularismus und Universalismus, zwischen eigener Identität und der je eigenen Identität anderer Religionen, die ihren Glauben ebenso als unbedingt verstehen, kommen. Diese Spannung ist auszuhalten. Ein Rückzug auf eine Sektenmentalität ist als Extrem dabei ebenso zu sehen wie die Entartung zum universalen Anspruch in Verbindung mit politischer Macht. Ohne Zweifel ist in der Zeit Jesu und der der Verfasser der neutestamentlichen Schriften von einer großen Vielfalt von „verschiedenen Gestalten der jüdischen religiösen Erfahrungen“ auszugehen.¹³ Sie war die Voraussetzung für die verschiedenen religiösen Gruppierungen in Palästina, Alexandrien und in der sonstigen Diaspora. Neben Sadduzäern, Pharisäern, Zeloten, der Bewegung Johannes' des Täufers, Samaritanern, Mitgliedern von Qumran versteht sich auch die Jesusbewegung als eine Richtung des Reformjudentums (aufgrund des Glaubens an ein neues Handeln Gottes in und durch Jesus und aufgrund der von ihm initiierten neuen Lebenspraxis). Da Glaube nie theoretisch abstrakt, sondern immer als interaktionaler, handlungsorientierter Prozeß miteinander konkurrierender Lebensentwürfe verstanden werden muß, ist die Überzeugung dieser einzelnen Gruppierungen, „Volk Gottes“ bzw. „das wahre Israel“ zu sein, konsequent. Nicht anders ist es in der Bibel, wenn Propheten gegen Propheten, Propheten gegen Kultpriester, Propheten gegen Könige stehen. Die Unbedingtheit von Glaubensüberzeugungen kann nicht zur Disposition stehen, es sei denn unter Verlust der je eigenen Identität. Auch soziologisch betrachtet gibt es Identität nur durch Abgrenzung. Probleme entstehen dort, wo sie auf Kosten anderer Identitäten geht, was in der Regel (mit)verur-

2.2 „Ökumene nach innen“ im Judentum

¹² Petuchowski – Thoma, a. a. O. 280.

¹³ Vgl. dazu das lesenswerte Buch des jüdischen Religionswissenschaftlers Ph. Sigal, Judentum, Stuttgart 1986, 51–102, ebd. 51. Zu einer Skizze sowie zu einer gerafften Zusammenstellung der verschiedenen Faktoren zur Vielfalt vgl. Frankemölle, Die Entstehung des Christentums aus dem Judentum, in: S. Schröer (Hrsg.), Christen und Juden, Altenberge 1992, 34–83, ebd. 81–83.

sacht wird durch eine Verbindung von Religion und politischer Macht.

Im Judentum ist eine solche Situation etwa nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels im Jahre 70 durch die Römer gegeben. Die Entwicklung zu einem sich normativ verstehenden Judentum in dieser Zeit führte zu einer Exkommunikation aller anderen religiösen Gruppierungen. Die Folgen auch für die ausgeschlossenen urchristlichen Gruppen betrafen nicht nur theologische Dimensionen, vielmehr implizierten die Maßnahmen für die „Ketzer“ weitreichende Folgen in sozialer und wirtschaftlicher Hinsicht (Aufgabe aller persönlichen und geschäftlichen Bindungen, wirtschaftliche Boykottmaßnahmen u. a.).

Untersucht man, welche Faktoren in diesem Prozeß der Konsolidierung des rabbinischen Judentums und der gleichzeitigen Trennung von allen anderen religiösen Richtungen des Judentums (einschließlich des Urchristentums) eine Rolle gespielt haben, so dominieren wie bei anderen Kirchenspaltungen nicht theologische, sondern politische, sprachliche, kulturelle und andere Faktoren. Da der Glaube der Christen „in nicht geringerem Maße als der Glaube der Samaritaner und der Qumrangemeinde ein jüdischer Glaube“ war, wie zu Recht Ph. Sigal feststellt, trifft auch seine Deutung zur Abtrennung des Christentums vom Judentum zu, daß „genauso wie im Falle der Samaritaner . . . die unwiderrufliche Ausgrenzung der Christen aus dem Judentum ursprünglich das Ergebnis politischer Gegebenheiten und nicht theologischer Reflektierens“ war. Bei aller hohen Christologie und allen möglichen theologischen Spannungen gilt: „Es hätte aber ein Modus vivendi gefunden werden können, wenn nicht die Sache der jüdischen Nation die christlichen und die anderen Juden auf unüberbrückbare Weise entzweit und heftige Emotionen geschürt hätte.“¹⁴ Daß diese Thesen zutreffen, wird auch von christlicher Seite zunehmend nicht nur wahrgenommen, sondern auch energisch vertreten. In theologischer Perspektive hätte es eine „Ökumene“ zwischen Judentum und Christentum weiter geben können – unter der selbstverständlichen Beachtung christlichen Glaubens, daß in Jesus von Nazareth der Christus/Messias gekommen ist und Gottes Selbstauslegung an ihn unüberholbar gebunden bleibt.¹⁵

¹⁴ Sigal, Judentum 74 f; vgl. auch D. Flusser, Das Schisma zwischen Judentum und Christentum, in: EvTh 40 (1980) 214–239.

¹⁵ Zu einer Deutung etwa paulinischer Theologie von jüdischen Voraussetzungen her vgl. H. Frankemölle, Juden und Christen nach Paulus. Israel als Volk Gottes und das Selbstverständnis der christlichen Kirche, in: ThGl 74 (1984) 59–80; zu Konsequenzen für das jüdisch-christliche

2.3 Die „Ökumene nach innen“ im neutestamentlichen Christentum

Die Geschichte lehrt, daß die theoretisch mögliche „Ökumene nach innen“ im Judentum des 1. Jh. n. Chr. keinen Bestand hatte. Sie scheiterte – nicht zuletzt aus nationalpolitischen Gründen.

Hatten und haben Christen und christliche Kirchen in Westeuropa teil an der „davidischen Versuchung“ der Kirche (s. o. 1), so ist an diesem Punkt im Vergleich zu den neutestamentlichen Gemeinden eine enorme Erfahrungsdifferenz zu konstatieren. Gerade im Hinblick auf ein Verständnis von Glauben und von Glaubensbekenntnissen als in Sprache artikulierte soziale Lebensform kann die Beachtung dieser Differenz Frustrationen verhindern, wie sie unzweideutig etwa bei der Diskussion um die Frage, wie weit die Bibel Konzepte zum Friedenshandeln „christlicher“ Politiker und Staaten liefern kann, deutlich wurden.¹⁶

Bei aller Nüchternheit ist im Hinblick auf die sozialpolitische Stellung christlicher Gemeinden im Neuen Testament festzustellen: Gesellschaftlich und machtpolitisch sind sie ohnmächtig, sie sind zu klein und zu bedeutungslos, so daß ihrer Identität der weltpolitische Bezug fehlt, ihre Perspektive primär binnenkirchlich ist. Wer meint, die Folge wäre eine ideale „Ökumene nach innen“, irrt sich. Auch urchristliche Gemeinden machen sehr unterschiedliche Erfahrungen von Einheit und Spaltung.

Zum Letzteren: Aufgrund der unterschiedlichen Zusammensetzung in der Urgemeinde von Jerusalem kommt es unzweifelhaft nicht nur zu einer Spaltung zwischen den aramäisch und griechisch sprechenden Judenchristen, sondern auch zu einer Vertreibung der weltoffenen und daher auch wohl theologisch liberaler eingestellten „Hellenisten“ (vgl. Apg 6, 1 ff; 11, 19 ff). Die Folge war ihre Trennung von Jerusalem und eine konsequente Mission nur von „Heiden“.¹⁷ Unzweifelhaft durchleiden auch die johanneischen Gemeinden und ihre Theologen die traumatische Erfahrung eines Schismas. Auch in Korinth muß Paulus Parteien und Spaltungen konstatieren (1 Kor 1, 10–17; 3, 3 f), die er als eschatologisch notwendig meint interpretieren zu müssen (11, 18 f). Wie die korinthische (1 Kor 5, 1 f) kennt auch die matthäische Gemeinde (Mt 18, 17) die Exkommunikation, die Beendigung der Glaubensgemeinschaft.

Gespräch und den interreligiösen Dialog vgl. *ders.*, Jüdisch-christlicher Dialog. Interreligiöse und innerchristliche Aspekte, in: *Catholica* 46 (1992) 114–139.

¹⁶ Zu solchen Erfahrungsdifferenzen vgl. *Frankemölle*, Friede 42–44, 166–171.

¹⁷ Vgl. *J. Schenke*, Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung, Stuttgart 1990, 67–73, 176–245.

Auf der anderen Seite steht die beglückende Erfahrung der „Koinonia: Gemeinschaft“ sehr unterschiedlicher, vom Glauben begründeter sozialer Lebensformen, wie sie sich auf der Basis des gemeinsamen christlichen Glaubens in judenchristlichen Gemeinden (mit Beschneidung und Befolgung der Thora) und den heidenchristlichen Gemeinden (mit der Freiheit von der Thora) entwickelt hatten. Ohne theologiegeschichtliches Studium vermögen wir Heidenchristen die in Apg 15 erzählte und vorausgesetzte gegenseitige Anerkennung kaum nachzuvollziehen. Wenn Paulus betont, daß „Jakobus, Kephas und Johannes, die als die ‚Säulen‘ Ansehen genießen, mir und Barnabas die Hand zum Zeichen der Gemeinschaft gaben“, und wenn er feststellt, daß ihm von Gott „das Evangelium für die Unbeschnittenen [= Heiden] anvertraut ist wie dem Petrus für die Beschnittenen [= Juden]“ (Gal 2, 7.9), dann ist hier ein Modell von „Ökumene nach innen“ realisiert, das von christlichen Kirchen bis heute nicht nachvollzogen wurde.

Weit mehr und umfassender gilt dies für die Geschichte der Kanonisierung im 2. Jh. Auch hier bekundet sich „ein ungeheurer Wille zur Einheit. . . . Vielleicht ist es sogar die größte Willenskundgebung zur Einheit, die es je gegeben hat, die seitdem nie mehr eingeholt wurde.“¹⁸ Nimmt man den neutestamentlichen Kanon als Maßstab für die Ökumene der christlichen Kirchen nach innen, dann kann man die Reserve von Ökumenikern gegen den Begriff der „Wiedervereinigung“ nachvollziehen. „Nein, nicht Wiedervereinigung oder unkommentierte Einheit, sondern Wiederherstellung der Gemeinschaft der christlichen Kirchen ist das Ziel ökumenischen Wirkens. Oder anders gesagt: nicht aus dem Plural Kirchen den Singular Kirche zu machen ist das Ziel, sondern diesen Plural zu akzeptieren und die Kirchen zu befähigen, ihre Gemeinschaft, ihre Communion, ihre Koinonia miteinander aufzunehmen. Nur darum kann es gehen. Der Plural der Kirchen bleibt, aber sie sollen anders als heute in Gemeinschaft leben.“¹⁹

Selbstverständlich stellt sich angesichts der Vielfalt neutestamentlicher theologischer Konzeptionen die Frage nach der Einheit, nicht zuletzt auch angesichts des Faktums von vier Evangelien. Was heute unter dem Stich-

¹⁸ J. Gnilka, *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, München 1970, 14 f.

¹⁹ J. Brosseder, *Grundsätzliche Erwägungen zum ökumenischen Weg der christlichen Kirchen – Wege und Irrwege der ökumenischen Bewegung*, in: Hirschberg 44 (1991) 458–465, ebd. 458; das ganze Heft von 210 Seiten beschäftigt sich mit den unterschiedlichen Aspekten des Themas „Ökumene“.

wort „Ökumenische Symbole/Glaubensbekenntnisse“ als Basis kirchlicher Einheit diskutiert wird, wäre im Neuen Testament als „Kanon: Richtschnur, Maßstab“ in kirchlicher Einheit nicht nur zu erheben, sondern auch an gegenwärtiges Christsein anzulegen. „Wir sollten von der Kirche nicht mehr Einheit erwarten als vom biblischen Zeugnis. Ekklesiologisch betrachtet gehört zur *Koinonia* wesentlich die Vielfalt dazu. . . . Nicht die Vielfalt der Kirche ist zu beklagen, wohl aber der Mangel an *Koinonia*, der sie in ihrem Eigenwillen zu tendenziell sektiererischen Unternehmungen macht. . . . Warum soll es nicht verschiedene Kirchen geben, so wie es verschiedene Gemeinden gibt? Kritisch wird es erst dort, wo die Gemeinschaft aufgekündigt wird.“²⁰

2.4 „Ökumene nach außen“ im neutestamentlichen Christentum?

Trotz der angedeuteten binnenkirchlichen Perspektive lebte der Großteil der christlichen Gemeinden im 1. Jh. als soziale Minderheit in nichtchristlicher Umgebung, sei diese nun jüdisch geprägt oder „heidnisch“. Entsprechend der lebensgeschichtlichen Situation der Gemeinden ist die Reflexion auf die eigene Identität unterschiedlich orientiert, wobei der bereits mit dem jüdischen Glauben gegebene Absolutheitsanspruch der eigenen Glaubensüberzeugung nicht nur die Grenze der Offenheit anzeigt, sondern auch die Auswahl der damals üblichen, z. T. auch polemischen Sprachformen bestimmt, je nachdem wie stark von außen der Selbstanspruch der christlichen Gemeinde in Frage gestellt wurde. Eine grundsätzliche Reflexion über eine „Ökumene der Religionen“ gibt es im NT daher nicht. Dennoch lassen sich im praktischen Vollzug Grenzen und Möglichkeiten der Zustimmung zu nichtchristlichen Grundhaltungen in unterschiedlicher Weise festmachen.

Gegenüber dem Judentum herrscht im Prozeß der gegenseitigen Trennung die damals (auch im Judentum) übliche Ketzlerpolemik vor. Dies belegen vor allem die Evangelien des Matthäus und Johannes. Allerdings scheint bei Matthäus der endgültige Bruch zwischen Gemeinde und Synagoge schon aus einiger zeitlicher Entfernung reflektiert werden zu können, da Matthäus die große Weherede gegen die „Schriftgelehrten und Pharisäer“ in Kap. 23 gegen kirchliche Entwicklungen richtet.²¹ Ob so oder so,

²⁰ M. Weinrich, Die Bibel legt sich selber aus. Die ökumenische Herausforderung des reformatorischen Schriftprinzips, in: H. Frankemölle (Hrsg.), Die Bibel. Das bekannte Buch – das fremde Buch, Paderborn 1994, 43–59, ebd. 58; vgl. ebd. 233–248; R. Schlüter, Die eine Bibel und die vielen Konfessionen – bleibt die Einheit eine Utopie?

²¹ Zur Begründung vgl. H. Frankemölle, „Pharisäismus“ in Judentum und Kirche, in: *ders.*, Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese, Mainz 1983, 133–190.

ein Dialog ist nicht mehr möglich. Eine deutliche Entwicklung läßt sich im Werk des Paulus feststellen, der sich zeit seines Lebens als überzeugter Jude verstand. Seine Äußerungen zum Judentum reichen von scharfer Polemik (vgl. etwa 1 Tess 2, 13–16) bis hin zu jenen positiven Äußerungen in Röm 9–11, die in den offiziellen Erklärungen aller christlichen Kirchen nach dem Holocaust zu Recht immer wieder zitiert werden.²²

Die schwierige hermeneutische Frage, welches neutestamentliche Modell theologisch maßgeblich ist, haben die christlichen Kirchen durch ihren einseitigen Rückgriff auf Röm 9–11, wonach die Christen aus den Völkern als wilde Schößlinge in Israel als edlem Ölbaum eingepropft wurden (vgl. 11, 16–24), faktisch geklärt, ohne daß dies wissenschaftlich bislang aufgearbeitet wurde. Wer nämlich wollte behaupten, daß polemische Verformungen jene Wahrheit enthalten, „die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte“ (DV Nr. 11)?²³ Im übrigen ist auf die zahlreichen Schriften im NT hinzuweisen, die – aus welchen Gründen auch immer – ohne polemische Seitenhiebe auf jüdische Identität und ohne deren Enterbung auskommen können.

Schwieriger als die Bestimmung des Verhältnisses von Judentum und Christentum im 1. Jh. ist das im NT weniger reflektierte von Christentum und den Religionen der Nicht-Christen, den sogenannten „Heiden“. Dabei gibt das Faktum der christlichen Heidenmission kaum einen Hinweis für das Thema „Die Religionen im Neuen Testament“ und ihren Stellenwert²⁴, da es immer um die „Bekehrung“ der Heiden geht, jedoch nicht um Anerkennung „von alledem, was in diesen Religionen war und heilig ist“ (NA 2). Die eigene Identität, die Selbstvergewisserung des Absolutheitsanspruches der eigenen Glaubensüberzeugung bildet die leitende Perspektive. Das Verhältnis zur „Welt“ und ihre Religion bzw. Ideologie kann dabei aus missionarischen Gründen entweder offen sein oder zur Festigung der Gemeinde auch polemisch (zum ersten vgl. die Apostelgeschichte und den 1. Petrusbrief, zum zweiten das Johannesevangelium und die Geheime Offenbarung). Es kommt ganz darauf an, wer was wann unter welchen Bedingungen zu wem sagt. Wenn eine in ihrer Existenz bedrohte Gemeinde aufschreit,

²² Zu Paulus vgl. G. Lüdemann, Paulus und das Judentum, München 1983; zur Bedeutung von Röm 9–11 für den jüdisch-christlichen Dialog im eigenen Verständnis: Entstehung (vgl. Anm. 13) 72–78.

²³ Vgl. dazu Frankemölle, Dialog 135 f.

²⁴ M. Limbeck betitelt so einen Aufsatz in der ThQ 169 (1989) 44–56, behandelt jedoch die Israelbezogenheit urchristlicher Mission.

3. Mission und/oder Ökumene?

gehört dies zur historischen Wahrheit. Die Erkenntnis des Terentius: „Duo si faciunt idem, non est idem“ (Ad 5, 3) gilt für nichtsprachliches wie sprachliches Handeln.²⁵ Ein solcher Ansatz hat grundsätzliche Konsequenzen für eine heutige „Ökumene der Religionen“.

Ohne Zweifel ist der Absolutheitsanspruch ein Grundelement des Judentums wie des Christentums (wie jeder universal orientierten Religion). Ohne Zweifel gehört auch die Mission zum unverzichtbaren Auftrag ihrer Mitglieder. Die Überzeugung von der eigenen Identität im Glauben und in den Bekenntnissen der eigenen Kirche verhindert aufgrund der handlungsorientierten Sprachstruktur dieser Sätze als Bekenntnis²⁶ keineswegs einen Dialog, vielmehr ermöglicht er ihn überhaupt erst. Ohne linguistischen Überbau hat Papst Johannes Paul II. beim Besuch der Großen Synagoge in Rom am 13. 4. 1986 dies so umschrieben: „Niemandem entgeht, daß der anfängliche grundsätzliche Unterschied in der Zustimmung der Katholiken zur Person und zur Lehre Jesu von Nazareth besteht, der ein Sohn eures Volkes ist. . . . Aber diese Zustimmung gehört dem Bereich des Glaubens an, das heißt, der freien Zustimmung der Vernunft und des Herzens, die vom Geist geleitet werden. . . . Das ist der Grund, warum wir bereit sind, den Dialog unter uns in Loyalität und Freundschaft sowie in der Achtung vor den inneren Überzeugungen der einen und der anderen zu vertiefen.“²⁷

Christen und christliche Kirchen sind verpflichtet, ihren Glauben zu bezeugen und weiterzugeben. In der Nachfolge Jesu können Kirchen nur missionarische Kirche sein. Nach dem Maßstab aller neutestamentlichen Theologen verweisen dabei Bekenntnissätze nicht nur auf die innere Überzeugung des Sprechenden, vielmehr stehen sie auch in unaufhebbarer Interdependenz zu deren Praxis – analog zu Jesus.²⁸ Glaube kann im jüdisch-biblischen Sinn immer nur als Heiligung des Alltags verstanden werden, Werke sind immer Zeichen des Glaubens, sie müssen ihn beglaubigen, Wahrheit zielt immer auf die Bewährung im solidarischen Einstehen für gequälte und

²⁵ Vgl. Frankemölle, Handlungsanweisungen.

²⁶ Vgl. dazu P. Hünermann, Glaubenssätze und der je größere Gott, in: ThQ 169 (1989) 56–67, ebd. 57 f; ausführlich E. Arens, Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens, Düsseldorf 1989.

²⁷ Zitiert nach R. Rendtorff – H. H. Henrix (Hrsg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985, Paderborn – München 1988, 110.

²⁸ Zur Begründung des handlungsorientierten Verständnisses von „Mission“ vgl. H. Frankemölle, Zur Theologie der Mission im Matthäusevangelium, in: K. Kertelge (Hrsg.), Mission im Neuen Testament, Freiburg 1982, 93–129; ders., Die „Praxis Christi“ (Mt 11, 2) und die handlungsorientierte Exegese, in: Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum (FS W. Marxsen), Gütersloh 1989, 142–164.

geschundene Menschen und für die gesamte Schöpfung. Wenn Paulus als Weg den Heidenchristen empfiehlt, „die Angehörigen meines Volkes eifersüchtig zu machen“ (Röm 11, 14), ist dies ohne Zweifel auch ein Modell für die große Ökumene. Wir wissen, daß diese Hoffnung zur Zeit des Paulus von den Heidenchristen nicht eingelöst wurde, wir wissen noch mehr, daß in der 2000jährigen Kirchengeschichte die vom Juden Jesus gepredigte und praktizierte Nächstenliebe Christen gerade gegenüber Juden nicht verwirklicht haben. Gerade aufgrund dieser nüchternen Erfahrung, die eine Ökumene der Weltreligionen nach dem Holocaust gerade nicht verhindern darf, gilt es noch mehr, die Orthopraxie, das Tun (vgl. Mt 7, 12–27) und die Solidarität zu anderen Religionen und Kulturen (vgl. Mt 25, 31–46) zum Maßstab für die jeweils behauptete Spiritualität zu machen.²⁹ Nur dann, wenn Christen „Täter des Wortes“ (Jak 1, 22) sind, sind sie glaubwürdig. Biblische Grundlage für eine Ökumene der Weltreligionen, konkret für das Heil der Menschen ist ein Christentum der Tat.

Anton Peter Die Mission der Kirche angesichts der vielen Religionen

Zweifellos hat die Mission heutzutage im Kontext des interreligiösen Dialogs keinen guten Klang. Weitherum wird sie geradezu als Kontrastbild des Dialogs empfunden: als feindselig und aggressiv gegen die anderen Religionen, als monologisch und proklamatorisch in ihrer Rede. Daß dieses Klischee durchaus nicht seiner realen historischen Grundlage entbehrt, macht es um so dringlicher, nach einem heute verantwortbaren Konzept von Mission zu fragen und dessen Bewährungskraft gerade in der interreligiösen Begegnung auf die Probe zu stellen. Im folgenden sollen daher drei Fragen beantwortet werden: Wie ist christliche Mission heute zu verstehen?

– In welchem Verhältnis steht sie zum interreligiösen Dialog? – Wie kann sie den christlichen Glauben dialogisch bezeugen?

1. Zum theologischen Verständnis der Mission heute

Das Verständnis der Mission hängt unlösbar zusammen mit dem Verständnis der Kirche. Das II. Vatikanische Konzil hat den Missionsauftrag mit der *Raison d'être* der Kirche schlechthin identifiziert: „Die pilgernde Kirche

²⁹ Vgl. die Artikel zur Spiritualität (christliche, biblische, fernöstliche, indische, jüdische, liturgische, monastische, ökumenische, orthodoxe), in: Ch. Schütz (Hrsg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität, Freiburg 1988, 1170–1216.

ist ihrem Wesen nach „missionarisch“ (Ad gentes 2). Damit wird die Mission aus dem Wesen der Kirche selbst begründet. Sie gehört konstitutiv zum Sein der Kirche, so daß man eigentlich nicht von Mission *und* Kirche, sondern nur von der Mission *der* Kirche sprechen kann. Sie ist nicht so sehr ein Werk der Kirche neben anderen, sondern die Kirche am Werk. Vom Sinn der Kirche kann nicht gesprochen werden, ohne zugleich von ihrer Mission zu reden, aber auch umgekehrt: Was Mission ist, läßt sich nur vom Wesen der Kirche her bestimmen.

Kirche – Sakrament
des Heils

Das Konzil hat Kirche theologisch definiert als das „allumfassende Sakrament des Heils“ (Lumen gentium 48). Als Sakrament ist sie nicht selbst das Heil oder das Reich Gottes, sondern nur dessen „Zeichen und Werkzeug“ (LG 1). Sie ist nicht selbst die Sache, um die es eigentlich geht, vielmehr *bezeichnet* sie dieselbe, das Reich Gottes, nach dem sie „sich verlangend ausstreckt“ (LG 5).

Weil Mission im Wesen der Kirche selbst grundgelegt ist und weil die Kirche wesensmäßig auf das Reich Gottes verweist, darum kann der theologische Begriff der Mission nur im Horizont des Reiches Gottes angemessen beschrieben werden. Alle Konzeptionen, die das letzte Ziel der Mission ekklesiozentrisch bestimmen, erweisen sich theologisch als unangemessen, weil die Kirche eben selbst ihr wahres Zentrum außerhalb ihrer selbst, im Reich Gottes, hat. Weil es der Kirche selbst nie bloß um sich selber gehen kann, darum darf es auch in der Mission nicht bloß um die Kirche gehen. Ausbreitung der Kirche kann nie das entscheidende Missionsziel sein. Letzter Bezugspunkt der Mission ist nicht die Kirche, sondern das Reich Gottes.

Sinnbestimmung der
Schöpfung: das Reich
Gottes

Nun hat aber nicht nur die Kirche, sondern die Welt bzw. die Schöpfung insgesamt ihr Ziel im Reich Gottes. Theologisch liegt die Sinnbestimmung der Schöpfung in ihrer Berufung zur Liebesgemeinschaft mit Gott. Gott hat den Menschen und die Welt erschaffen, damit er ein Gegenüber habe, dem er sich selbst in verschwenderischer Liebe mitteilen kann.¹ Diese im Sinn der Schöpfung grundlegende Bestimmung der Menschheit und der Welt kommt im Reich Gottes zu ihrem Ziel, insofern Reich Gottes eben der Inbegriff der Heilsgemeinschaft Gottes und der Schöpfung im ganzen ist. Anschaulich wird es im Angebot eines Lebens in Fülle für die von Krankheit,

¹ Vgl. K. Rahner, Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 323–345. 336 f; *ders.*, Das Christentum und der „neue Mensch“: ebd. V, 1964, 159–179. 172; *ders.*, Immanente und transzendente Vollendung der Welt: ebd. VIII, 1967, 593–609. 600 f.

Leiden und Tod bedrohte Kreatur. Es bezeichnet das eschatologische Zusichkommen der Schöpfung entsprechend dem uranfänglichen Plan Gottes.

Aus theologischer Sicht haben also Kirche und Welt dieselbe Zielbestimmung. Die Kirche teilt den Pilgerweg zum Reich Gottes mit der Menschheit insgesamt. Sie unterscheidet sich von der Welt letztlich nur darin, daß in der Kirche die Bestimmung der Welt zum Reich Gottes *ausdrücklich* ergriffen wird. Sie gehört zu demjenigen Teil der Menschheit, in dem die Heilsberufung der Welt explizit in Erscheinung tritt. Als *Pars pro toto* oder als die „repräsentative Gemeinde“² ist sie daher in der Welt gleichsam die Vorhut der dem Reich Gottes entgegenpilgernden Menschheit. Als die Gemeinschaft derer, die auf das Kommen des Reiches Gottes warten und ihr Dasein ausdrücklich aus dieser Erwartung vollziehen, antizipiert sie die neue Menschheit, indem sie die Bestimmung der Welt schon jetzt ergreift und für die anderen zeichnerhaft repräsentiert.

Auf dieser Grundlage können wir nun den im Wesen der Kirche selbst grundgelegten christlichen Missions- oder Sendungsauftrag umschreiben. Er besteht darin, daß die Welt *real* auf das Reich Gottes ausgerichtet werde und ihre letzte Bestimmung zum Reich Gottes *explizit* ergreife. In vertrauteren Kategorien ist der erste Aspekt der Mission auf den existentiellen Glaubensvollzug oder die welthafte Praxis, der zweite Aspekt auf das ausdrückliche Bekenntnis oder die Verkündigung bezogen. Dabei ist wohl die *reale* Ausrichtung auf das Reich Gottes oder – was dasselbe ist – der *existentielle* Glaubensvollzug letztlich heilsentscheidend, aber trotzdem ist das *explizite* Ergreifen und Bewußtmachen der Berufung der Menschheit keineswegs heilsirrelevant. Denn erst der *ausdrückliche* Besitz der letzten Bestimmung vermittelt uns ein festes Kriterium für wirklich gelingenden Existenzvollzug. Ohne reflexes Wissen um die wahre Bestimmung des Menschen schwebt über jedem menschlichen Selbstvollzug eine letzte Ambivalenz. Erst die explizite Erkenntnis der Wahrheit befreit den Menschen von der letzten, quälenden Ungewißheit über die wahre Bestimmung seines Daseins. Sie ermöglicht ihm Orientierung in allen existentiellen Suchbewegungen und ideologischen Versuchungen, in allen Widersprüchen von religiösen und quasireligiösen Auslegungen der letzten Wirklichkeit. Wo der Mensch ausdrücklich um seine

² R. Shaull, Neue Zielsetzungen in der Mission, in: *ders.*, Befreiung durch Veränderung, Herausforderungen an Kirche, Theologie und Gesellschaft, München – Mainz 1970, 181–203. 192.

letzte Bestimmung weiß, da besteht für ihn eine größere Chance, diese Bestimmung seines Daseins existentiell nicht zu verfehlen.³

Definition von Mission

Mission kann demnach so definiert werden: *Mission ist der Selbstvollzug der Kirche, durch den sie die Welt ausdrücklich auf ihre Bestimmung zum Reich Gottes ausrichtet, auf daß die Welt diese ihre Berufung ergreife und annehme und ihre jeweilige Gegenwart aus der Erwartung des Reiches Gottes gestalte.*

Mission konfrontiert also nach christlichem Verständnis die Welt mit dem, wozu sie immer schon berufen ist und worauf sie insgeheim immer schon – im existentiellen Ja oder Nein – bezogen ist. In ihrer Mission ist die Kirche gleichsam die Fackelträgerin, die der Menschheit insgesamt voranleuchtet auf ihrem Pilgerweg zum Reich Gottes und die dieses antizipativ als schon gegenwartswirksam in Erscheinung treten läßt.

Nun ist uns nach christlicher Glaubensüberzeugung das Reich Gottes nicht einfach nur als ferner, unerreichbarer Fluchtpunkt unserer existentialen Verwiesenheit gegeben. Vielmehr bezeugen die neutestamentlichen Schriften, daß es in Jesus Christus bereits eschatologisch erfüllte Gegenwart geworden ist. Der Sache nach ist genau dies mit dem Bekenntnis zur Auferstehung Jesu ausgedrückt. Wenn dem aber tatsächlich so ist, dann bedeutet dies, daß in ihm bereits Realität ist, was die letzte Bestimmung der Menschheit und der Schöpfung insgesamt ist. Darum bekennt ihn der christliche Glaube als den neuen Adam, als den Prototyp des eschatologisch vollendeten Menschen, und *darum* als universales Kriterium der Wahrheit über den Menschen und die Wirklichkeit im ganzen. Dies ist denn auch der sachliche Grund für die christliche Missionstätigkeit.

Orientierung an Jesus

Der theologische Grund der Mission liegt also in der Mitte des Christuserignisses selbst, dessen Sinn sich vom Reich Gottes her erschließt. Indem die Kirche in ihrer Mission die Welt auf das Reich Gottes ausrichtet, orientiert sie sich an Jesus, dessen Sendung selbst am Reich Gottes orientiert war und in dem es schon Wirklichkeit geworden ist. Was das Reich Gottes als letzte Bestimmung des Menschen ist, das wird in Jesus Christus, dem neuen Adam, anschaulich. Deswegen bleibt die Mission der Kirche konstitutiv an ihn gebunden, an sein Leben, seine Botschaft und sein Beispiel. Nur in der *Nachfolge* Jesu kann sie Zeichen und Werkzeug des Reiches Gottes

³ Vgl. K. Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen: ebd. V, ²1964, 136–158. 156; ders., Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche: ebd. IX, 1970, 498–515. 514 f.

oder Heilssakrament für die Welt sein, indem sie – wie er – Kranke heilt, Menschen von der Knechtschaft dämonischer Kräfte befreit, Ausgestoßene in ihre Mitte holt, Einsamen Gemeinschaft anbietet, Entfremdete versöhnt, Sünder begnadigt und den Armen eine neue Würde gibt. Damit ist die missionarische Ausrichtung der Welt auf das Reich Gottes und die Gestaltung der Gegenwart in Erwartung dieses Reiches direkt bezogen auf die Förderung des Humanum in der Welt, weil eben das Reich Gottes selber die endgültige Verwirklichung der Bestimmung des Menschen und damit die Erfüllung des Humanum, des wahren Menschseins, bedeutet. Die Mission der Kirche betrachtet die Welt durch das Prisma des Reiches Gottes, aus dem Blickwinkel der eschatologischen Vollendung der Schöpfung durch Gott. Sie richtet die Welt und den Menschen auf den ihnen zugedachten Schalom aus durch ihren Einsatz für die Menschenrechte, durch gesellschaftliche Solidarität, durch die „Befreiung von allem, was den Menschen niederdrückt“⁴.

Indem die Mission der Kirche auf die letzte Bestimmung der Menschheit vorausweist und die Welt insgesamt in Erwartung des kommenden Reiches Gottes zu gestalten sucht, ist außerdem gegeben, daß Mission auch nicht geographisch auf bestimmte Sonderregionen (etwa in Übersee) beschränkt werden kann. „Missionsgebiet“ ist die Welt als solche und ganze, denn überall ist die Welt auf das Reich Gottes auszurichten. Alle Gebiete, Situationen und Lebensbereiche sollen sich am befreienden Handeln Gottes orientieren, wie es in Jesus in Erscheinung getreten ist. Die ökumenische Weltmissionskonferenz von Mexiko (1963) hat diesen Sachverhalt mit dem Titel „Mission in sechs Kontinenten“ ausgedrückt. Die theologische Begründung für das, was die Kirche in einem ganz und gar nichtchristlich geprägten Kontext tut, ist identisch mit der Begründung für die pastorale Tätigkeit der Kirche in einem Kontinent, der von einer langen christlichen Tradition bestimmt ist. Der Unterschied zwischen *Missio ad gentes* und Pastoral ist daher keinesfalls prinzipieller, sondern nur kontextueller Art.

2. Verhältnis der Mission zum interreligiösen Dialog

Wir haben oben Kirche definiert als „Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug“ des Reiches Gottes (LG 1). Zugleich haben wir betont, daß das Reich Gottes nicht nur Ziel und Bestimmung der Kirche, sondern der Welt insgesamt sei. Wenn nun die Welt insgesamt von ihrer innersten Konstitution her einen Heils- und Gottesbezug aufweist, dann ist davon auszugehen, daß jeder Mensch

⁴ Paul VI., Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi“ (1975) Nr. 9.

im Innersten seines Wesens mit Gott irgendwie schon existentiell vertraut ist. Rahner hat nicht gezögert, diese existentielle Grunderfahrung Gottes, die jedem Menschen als reale Möglichkeit vorgegeben ist, eine *transzendente Offenbarung* zu nennen.⁵ Wo diese Grunderfahrung thematisch und reflex wird, haben wir es mit einer religiösen Ausdrucksform zu tun. Die Religionen der Menschheit sind von daher zu verstehen als unterschiedliche Ausdrucksformen der einen transzendenten Offenbarung Gottes. In dieser christlichen Interpretation gründen alle Religionen auf derselben transzendenten Offenbarung, und alle Religionen sind auf dasselbe Heil bezogen. Das Christentum beansprucht gar nicht, die einzige Vermittlungsinstanz zu sein, welche die Berufung der Menschheit zur Heilsgemeinschaft mit Gott ausdrücklich macht. *Alle* Religionen sind dadurch charakterisiert, daß in ihnen die letzte Sinnbestimmung des Menschen und der Wirklichkeit überhaupt thematisch wird.

Das Christentum unterscheidet sich also von den anderen Religionen nicht durch die Berufung zum Heil, sondern zunächst nur dadurch, daß es diese Berufung der Menschheit *anders artikuliert*. Es gibt so viele Formen, den Heils- und Gottesbezug der Welt auszudrücken, wie es Religionen gibt. Aus dieser Sicht reflektieren die Religionen die verschiedenen (historisch und soziokulturell bedingten) Weisen, die Bestimmung des Menschen und der Wirklichkeit im ganzen zum Reich Gottes auszudrücken.

Jesus Christus – das Wahrheitskriterium

Da nun aber nach christlicher Glaubensüberzeugung das Reich Gottes – und damit die eschatologische Wahrheit über Gott und den Menschen – in Jesus Christus vorweg erschienen ist, bekennt sie ihn als das endgültige religiöse Wahrheitskriterium. Weil sie in ihm erfüllt sieht, was die Bestimmung der Menschheit und der Wirklichkeit insgesamt ist, repräsentiert er für sie den Maßstab im interreligiösen Streit um die Wahrheit. Das schließt aber nicht aus, daß auch andere Religionen an dieser in Christus zum Ziel gekommenen Heilsbestimmung teilhaben. Was in Christus offenbar geworden ist – die eschatologisch erfüllte Gegenwart des Reiches Gottes –, das ist grundsätzlich auch der Horizont der anderen Religionen. Das Christentum kann darum auch den anderen Religionen Wahrheit zugestehen, aber es wird diese jeweils an Jesus Christus bzw. an dem in ihm Realität gewordenen Reich Gottes messen.

⁵ Vgl. K. Rahner, Anonymer und expliziter Glaube: ebd. XII, Zürich 1975, 76–84; ders., Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976, 132–139, 153–157, 164 f, 174 f.

Das Konfliktive dieses Anspruchs zeigt sich dort, wo sich die verschiedenen Aussagen oder Ausdrucksformen der Religionen gegenseitig ausschließen. Christen können nicht als wahr bejahen, was ihren fundamentalen Glaubensüberzeugungen, soweit sie für die christliche Identität konstitutiv sind, widerspricht. Wenn beispielsweise eine Religion behaupten würde, die letzte Wirklichkeit sei schlechthin apersonal oder der Mensch erreiche seine Vollendung schlechthin nur durch eigene Willensanstrengung oder die Identität des einzelnen Menschen werde im Zustand der Endgültigkeit vollkommen aufgelöst, könnte sie nach christlicher Auffassung zumindest in *dieser* Hinsicht nicht wahr sein.

Interreligiöse
Unterschiede als
komplementäre
Aspekte

Nun erweisen sich aber manche interreligiösen Unterschiede – gerade in der christlichen Perspektive des Reiches Gottes – nicht als echte Widersprüche, sondern als komplementäre Aspekte. Dies gilt etwa für die prophetische und die mystische Dimension. Die asiatische Betonung der religiösen *Erfahrung* kann ein doktrinär erstarrtes Christentum korrigieren und ergänzen. Die hinduistische und buddhistische Einbettung des Individuums in einen kosmischen Zusammenhang kann das Verständnis des kosmischen Christus (Kol 1, 12–20) erweitern und vertiefen. Komplementäre Aspekte sind auch die extravertierte Weltpraxis und die nach innen gerichtete Versenkung, Liebe und Weisheit, die rationale und die emotionale Dimension, das Göttliche *über* uns und das Göttliche *in* uns, der Mensch als *Gegenüber* von Natur und Kosmos und der Mensch als *Teil* von Natur und Kosmos (Anthropozentrik und Kosmozentrik).

Die verschiedenen Perspektiven, aus denen das göttliche Mysterium betrachtet wird, können eine Vielfalt von Dimensionen und Aspekten erschließen, die auch für das christliche Selbstverständnis eine echte Horizonterweiterung, ein umfassenderes Verständnis des Reiches Gottes ermöglichen. Daß keine religiöse *Ausdrucksform* absolut und endgültig ist, dessen ist sich im Neuen Testament Paulus selbst bewußt, wenn er in 1 Kor 13, 9–12 die noch ausstehende Fülle der Wahrheitserkenntnis lehrt. Gegenwärtig erkennen wir die Wahrheit nur gebrochen. Erst im Eschaton werden wir sie vollkommen erkennen. Auch das christliche *Reden* vom Reich Gottes ist keinesfalls absolut, sondern stets überholbar und erweiterbar. Die theologischen *Interpretamente*, *Bilder*, *Metaphern* oder *Deutungskategorien* sind relativ, historisch und soziokulturell bedingt. Darum ist auch das recht verstandene Christentum von vornherein offen für ein Mehr an Wahrheitserkenntnis. Es ist von sich aus lernbereit für

neue Dimensionen und Aspekte der eschatologischen Wahrheit, und zwar auch dann, wenn sie in der Bibel und in der christlichen Tradition selbst nie thematisch geworden sind. Auch das Christentum kann darum in der interreligiösen Begegnung lernen und seine eigene Identität vertiefen. Indem es Erfahrungen und Erkenntnisse anderer Religionen in sich selbst integriert, kann es ein umfassenderes Verständnis seiner eigenen Wahrheit gewinnen und so selber „wahrer“ werden.

Die Bibel selbst ist übrigens Zeugnis und Resultat eines solchen Lernens aus interkultureller und interreligiöser Begegnung. Wir wissen heute, daß der YHWH-Glaube der Israeliten in hohem Maße von ägyptischen, kanaanitischen und babylonischen Einflüssen geprägt wurde, auch wenn solche Assimilationen mehr intuitiv als reflektiert vonstatten gingen. Und wenn sich das frühe Christentum in der Begegnung mit dem Hellenismus und später mit der germanischen Welt nicht selber drastisch verändert hätte, so wäre Europa nie evangelisiert worden, und es gäbe heute vermutlich kein Christentum.

Das gegenseitige Lernen als reziproke Mission

Dieses gegenseitige Lernen kann selbst schon als *reziproke oder komplementäre Mission* bezeichnet werden. In der Begegnung mit den anderen können wir neue, bisher unbekannte Sinngehalte des Reiches Gottes entdecken und dadurch uns selber und unsere Berufung besser verstehen. Umgekehrt kann auch das Christentum die anderen Religionen tiefer zu sich selbst bringen, zum Beispiel durch seine Betonung des unbedingten Bejahtseins jeder einzelnen Person, der fundamentalen Gleichheit aller Menschen oder des Prinzips universaler Solidarität der Menschheit. Oben haben wir Mission definiert als reale und ausdrückliche Ausrichtung der Welt auf das Reich Gottes. In dieser missionarischen Aufgabe können sich die verschiedenen Religionen gegenseitig bereichern und befruchten. Unter dem Gesichtspunkt der komplementären Beziehungen können sie sich gegenseitig helfen, den Sinn des menschlichen Pilgerweges tiefer zu erfassen und die Welt gemeinsam auf das Ziel ihres Weges auszurichten, zum Beispiel durch gemeinsames Engagement für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung.

Zwar sind Mission und interreligiöser Dialog nicht einfach identisch, aber beide gründen letztlich in derselben Berufung der Menschheit zum Reich Gottes. Wenn die grundlegende Mission der Kirche in der Ausrichtung der Menschheit auf den weltumfassenden Schalom des Reiches Gottes besteht, dann ist der interreligiöse Dialog eine Form der konkreten Verwirklichung dieser Mission.

Die Kirche verwirklicht ihre Mission in der Welt, indem sie selber als „Zeichen und Werkzeug“ des kosmischen Friedens und der Einheit der Menschheit im Angesicht Gottes anschaulich wird. Als Heilssakrament repräsentiert sie in der Gegenwart zeichenhafte und wirksame die universale Versöhnung im Reich Gottes. Dann aber ergibt sich der Dialog der Religionen aus der Wesensbestimmung der Kirche und ihrer Mission selbst.⁶ Denn der Dialog ist eine Weise, die eschatologische Einheit und Versöhnung der Menschheit zeichenhafte zu antizipieren. Er versucht, an die Stelle der traditionell häufig feindlichen Beziehungen zwischen den Religionen ein Verhältnis gegenseitiger Partnerschaft, des Respekts, ja sogar der Freundschaft und des Vertrauens zu setzen. In diesem Sinn ist auch das interreligiöse Gebetstreffen von Assisi (1986) mit der grundlegenden Einheit der Menschheit in ihrem Ursprung und ihrer Berufung sowie mit dem Wesen der Kirche als wirksamen Zeichen dieser Einheit begründet worden (vgl. ebd. Nr. 5). Ein solches missionarisches „Zeichen und Werkzeug“ ist der Dialog der Kirche mit den Religionen um so mehr, als auch die Religionen durch ihre konkrete befreiende und humanisierende Funktion die Heilsbestimmung der Menschheit zeichenhafte und wirksam repräsentieren können. Von daher dürfen gerade aus christlicher Sicht die interreligiösen Bemühungen um die Erhaltung des Weltfriedens und die Rettung des bedrohten Humanum als eine authentische Form der missionarischen Ausrichtung der Menschheit auf das Reich Gottes verstanden werden.

3. Christliches Zeugnis im Zeichen des Dialogs

Wenn man mit Rahner aus dem theologischen Sinnzusammenhang des Schöpfungsgeschehens folgern darf, daß „radikal *jeder* Mensch als das Ereignis einer übernatürlichen Selbstmitteilung Gottes verstanden werden“⁷ muß und wenn die Selbstoffenbarung Gottes im Modus einer transzendentalen Erfahrung gegeben ist, dann muß jedwede interreligiöse Kommunikation um des Verstehens willen gleichsam mystagogisch in diese ursprüngliche existentielle Grunderfahrung Gottes zurückführen. Das gilt für den interreligiösen Dialog und für die missionarische Verkündigung gleichermaßen. Denn wenn jede religiöse Ausdrucksform Objektivation einer transzendentalen Grunderfahrung ist, kann sie nur verstanden werden, wenn sie die in ihr verkörperten Er-

⁶ Vgl. Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog / Kongregation für die Evangelisierung der Völker: Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi (1991) Nr. 80.

⁷ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, a. a. O. 133.

Keine voreilige Selbstabgrenzung

fahrungen existentiell zu evozieren vermag, d. h., indem sie konkrete Heils- und Gottese Erfahrung vermittelt.

Wenn die christliche Mission die ursprüngliche Grunderfahrung Gottes und der Heilsberufung wachzurufen versucht, geht sie nicht nur auf das eigene Fundament zurück, sondern auch auf das, was nach christlicher Auffassung der tiefste Grund aller Religionen ist. Sie verzichtet so auf jede voreilige Selbstabgrenzung, auf jedes vorzeitige und exklusive Pochen auf die spezifische Differenz in ihrem Verhältnis zu den anderen. Vielmehr begibt sie sich auf denjenigen Grund, der auch die tiefste hermeneutische Basis für den Dialog bildet.

Daher geht es der christlichen Mission vorab darum, die Bestimmung des Menschen zur Heilsgemeinschaft mit Gott zur existentiellen Erfahrung werden zu lassen. Dies geschieht weniger durch das bloße Wort, als vielmehr durch konkretes Leben und Praxis. Darum ist Mission zuallererst christliche Präsenz, Zeugnis gelebten Glaubens. Es ist kein Zufall, daß Mission und Dialog im Zeugnis konvergieren. Was in der interreligiösen Kommunikation „Dialog des Lebens und des Handelns“ heißt, wird in der Missiologie als „zeugnishafte Präsenz“ bezeichnet. Hier wie dort geht es darum, die Heilsbotschaft in erster Linie über die Person des Zeugen selbst zugänglich zu machen, sie durch das eigene Dasein auszulegen. Auf dieselbe Weise war das ganze Leben Jesu ein transparentes Zeichen des Heils. Er verkündete das Evangelium nicht bloß durch Worte, sondern durch das Ganze seines Lebens und Seins. Seine eigene Präsenz unter den Menschen war ein Zeichen der Gegenwart des Reiches Gottes (Mt 12, 28). Seine Zeichenhandlungen – Krankenheilungen, Dämonenaustreibungen, Tischgemeinschaft mit Sündern – waren ein zentrales Element seiner Botschaft. Sie machten anschaulich und erfahrbar, wofür er mit seiner Heilsbotschaft einstand. Die Werke, die er im Namen seines Gottes tat, sollten für ihn Zeugnis ablegen (Joh 10, 25), und seine Jüngerinnen und Jünger sollten daran erkannt werden, daß sie einander lieben (Joh 13, 35).

Bezeugung einer dialogischen Existenz

Gerade dort, wo Religionen mit ihren unvereinbaren Ansprüchen aufeinanderstoßen, darf sich die christliche Mission nicht aggressiv und monologisch durchzusetzen versuchen. Sie muß sich vielmehr als dialogische Existenz bezeugen im Medium eines Erfahrungsraumes von Menschlichkeit, Gemeinschaft, Liebe, Freundschaft, Vertrauen, Zuwendung, Anteilnahme und aktivem Interesse für den Nachbarn. Ein solches Zeugnis ist nicht exklusiv; es schließt andere religiöse (z. B. muslimische

oder buddhistische) Zeugnisse nicht aus, sondern begegnet ihnen mit aufrichtigem Respekt. Es achtet die anderen in ihrem Anderssein, ohne sich selbst zu verleugnen. Dabei schließt es die worthwhile Kommunikation des Glaubens nicht aus, aber es wird das Evangelium im Bewußtsein bezeugen, daß die Grenze zwischen Wahrheit und Unwahrheit, Heil und Unheil nicht einfach *zwischen* den Religionen, sondern *quer durch die Religionen* verläuft. Darum kann das Zeugnis der Wahrheit gar nicht anders als *dialogisch* erfolgen, wobei Dialog definiert ist durch die Reziprozität der Rollen des Sprechers und des Hörers, d. h. durch *gegenseitiges* Hören aufeinander und Lernen voneinander.

Michael von Brück

Kommunikation und Kommunion des Christentums mit anderen Religionen

Der interreligiöse Dialog wird von immer größerer Bedeutung – nicht nur wegen des Einsatzes der Religionen für die Menschenrechte, für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Aber wie ist ein echter Dialog zwischen den Religionen überhaupt möglich? Muß man sich auf Bemühungen um Einheit in der Ethik beschränken? Welche Schwierigkeiten sind zu überwinden (z. B. Sprache, fundamentalistische Tendenzen, Angst und Machtgelüste)? Indem der Autor die Dimensionen des Dialoges zwischen den Religionen beschreibt, bietet er Hilfestellungen, die sowohl für den „großen“ wie auch für den „kleinen“ Dialog (auf der Ebene von Gemeinden) nützlich sein können. Wichtig ist ihm dabei die Chance, daß man durch den Dialog den eigenen spirituellen Weg vertiefen kann. red

1. Geschichtlicher Hintergrund

Die Begegnung der Weltreligionen ist unausweichlich. Konnten sich vor Jahrtausenden noch die Religionen in relativer Isolation voneinander entwickeln, so kam es mit der Entstehung von Weltreichen, die sich mit bestimmten religiösen Identitäten verbanden, zu Konfrontationen. Mit der Ausdifferenzierung der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung entstanden innerhalb relativ homogener Religionsgruppen Bewegungen, die sozial und geistesgeschichtlich nicht mehr in einer einzigen religiösen Identität integrierbar waren. Aus der israelitisch-jüdischen Tradition entstanden Christentum und Islam, aus dem vedischen Religionssystem Buddhismus und Hinduismus. Verheerende Religionskriege (in Europa bes. der 30jährige Krieg; in Indien die Einigungskriege des Subkontinents unter den Maurya-Kaisern bereits im 3. Jh. v. Chr.) führten zur Forderung der Anerkennung religiöser Pluralität, d. h. der staatlich gewährten Toleranz. Erst seit etwa 100 Jahren und besonders seit dem Zweiten Weltkrieg – wiederum unter dem Eindruck der verheerenden Schuld und Zerstörung – setzt eine Bewegung für bewußte Kooperation zwischen den Religionen ein.

Ich möchte hier einige Details nennen: Be-

reits 1875 war die Theosophische Gesellschaft gegründet worden, inspiriert durch die Begegnung mit den Kulturen des Ostens und durchtränkt von der Idee einer *Philosophia perennis*, die den realen Religionen zugrunde liegen sollte. Der Denker und der Mystiker könne hinter die obrigkeitsstaatlich verwaltete Dogmatik der Kirche zurückgehen und somit das *Humanum* der Französischen Revolution nicht gottlos, sondern in einer tiefen Erfahrung des Göttlichen im Menschen zur Gestalt bringen. Die Bahai'i und der Neo-Hinduismus in Indien wurden von solchen Überlegungen mitgeprägt. 1893 trat das Weltparlament der Religionen zusammen. Inspiriert zunächst von Swedenborgianern – also auch hier das mystisch-esoterische Element –, dann aber besonders von der Botschaft des Hinduismus (Vivekananda) fasziniert, wurde es zum Ausgangspunkt zweier Bewegungen: der interreligiösen Kooperation und der Verbreitung hinduistischer wie buddhistischer Praxis und Ideen im Westen. Die Basis war das Credo, alle Religionen führten zu dem Einen Wahren, und in diesem Geist sei eine moralische Erziehung der Menschheit nötig.

Der Erste Weltkrieg erschütterte die religiöse und kulturelle Identität der europäischen Völker ungemain stark. Man sank entweder in Nihilismus und sah den Untergang des Abendlands, flüchtete sich in radikale Fundamentalismen bolschewistischer oder nationalistischer Prägung oder knüpfte im liberalen universalen Geist an die Ideen der einen Menschheitsfamilie an, um weiteres Unheil zu verhüten. Ganz in diesem Geist gründete Rudolf Otto 1921 den Religiösen Menschheitsbund, 1929 folgte die World Fellowship of Faiths. Bereits 1928 zeigte sich, daß auch christliche Missionstheologen von diesem liberalen Geist ergriffen waren, wie auf der Jerusalemer Konferenz des Weltmissionsrates deutlich wurde.

Offizielle Dialoge zwischen Institutionen der Religionen und damit gezielte Kooperation gibt es aber erst nach dem Zweiten Weltkrieg und dem endgültigen Zusammenbruch nicht nur der Kolonialreiche, sondern der kolonialen Idee. Ähnlich wie auch die innerchristliche Ökumene wurzelt auch der interreligiöse Dialog in der Anerkennung der Schuld, die Menschen in den großen Kriegen dieses Jahrhunderts auf sich gela-

den haben. Die Schuld der „christlichen“ Deutschen gegenüber den Juden, aber auch gegenüber anderen Völkern, Rassen und Religionen, hat langsam ein Umdenken in Gang gesetzt. Das Ende des abendländischen Imperialismus und die Katastrophenangst in Europa und Amerika (Atomkrieg, Bevölkerungsdruck, ökonomische Weltkrise, ökologische Krise usw.) sind seither der eigentliche Antrieb für die Dialogbemühungen, die fast ausschließlich auf Initiativen aus der christlichen Welt entstanden sind, vor allem seit dem 2. Vatikanum (1962–1965) und seit 1974 auch unter der Schirmherrschaft des Weltkirchenrates.

2. Zur christlich-theologischen Begründung des Dialogs

Christlicher Glaube gründet in der unbedingten Liebe Gottes, die er in Jesus Christus auf einzigartige Weise selbst offenbart hat. Diese Liebe bezieht sich auf den *Kosmos* (Joh 3, 16). Der *Kosmos* meint die ganze Welt in Raum und Zeit, vielleicht auch darüber hinaus. Christus ist die Verkörperung des einen wahrhaftigen Lichtes, das alle Menschen erleuchtet (Joh 1, 9), wengleich die menschliche Situation durch Gottesferne gekennzeichnet ist, insofern das Licht nicht erkannt wird (Joh 1, 11). In Christus ist aber die Versöhnung der Welt gewiß (Röm 5, 11; 11, 15), auch wenn die Erkenntnis dieser Tatsache immer nur bruchstückhaft gegeben ist und bezweifelt wird.

Das Evangelium hängt daran, daß die Liebe Gottes *unbedingt* ist. Sie kann weder räumlich noch zeitlich eingegrenzt sein. Sie kann auch nicht abhängen von der Erkenntnis derselben, sonst wäre der Glaube „ein Werk“. Er ist aber reines Geschenk im Versöhnungshandeln Gottes. Weil das Handeln des trinitarischen Gottes *ad extra* nicht geteilt werden kann, ist das Versöhnungsgeschehen auch in der Schöpfung und der freien Präsenz des Geistes überall und allezeit nicht nur implizit, sondern explizit verwirklicht und erkennbar. Menschen werden also in allen ihren Sprachen, Religionen, Lebensumständen und Bewußtseinshaltungen von Gottes Versöhnung erreicht. Das Heil Gottes ist universal, und daß Nicht-Christen *ante* oder *post Christum natum* von Gottes Versöhnung ausgeschlossen sein sollten, wäre

eine selbstgerechte und überhebliche Vorstellung.

Was folgt daraus für die evangeliumsgemäße Haltung gegenüber Menschen in anderen Religionen? Christen dürfen *jeden* Menschen gleichberechtigt annehmen und lieben, und zwar gerade in seinem/ihrem Anderssein. Genau damit geben sie Zeugnis vom Vertrauen in die unbedingte und immer zukommende Liebe des einen Gottes, der allen gleich nahe sein will. Aber in der Geschichte bedürfen wir der Orientierung und Wertung, d. h. des Kriteriums, wie und wo Gottes Wirken von menschlichem Eigenwillen unterschieden werden kann – für Christen ist dieses Kriterium Jesus Christus, für andere ist es ein Zeugnis der Selbstmitteilung Gottes in anderen Sprachen. Die Erkenntnis dieses Kriteriums ist sowohl innerhalb der Christentumsgeschichte als auch zwischen den Religionen strittig. Hierum muß ein nie endender, von Vertrauen, Liebe und gegenseitiger Achtung getragener Streit um die Wahrheit ausgetragen werden.

3. Einheit in der Ethik?

Das Prinzip der „Goldenen Regel“ ist sowohl in den abrahamitischen als auch den süd- und ostasiatischen Religionen bekannt. Gewiß ist es möglich, die Gemeinsamkeit der Religionen in der Reifung von Ich-Zentriertheit hin zu Realitäts-Zentriertheit (John Hick) zu bestimmen. Die Formulierung eines diesbezüglichen Grundkonsenses auch im Sinne eines Weltethos ist sinnvoll, denn solche Dokumente *können* als Appellationsinstanz für verfolgte Basisgruppen in den jeweiligen Ländern wichtig sein!

Aber die wohlgesetzte Formulierung eines Weltethos genügt nicht. Sie bedarf der Ergänzung vor allem deshalb, weil das Ethos als solches noch nicht unbedingt verpflichtet. Erst im Rahmen einer unbedingten Begründung, also einer religiösen Legitimation, die die Stellung des Subjekts, das ein bestimmtes Ethos formuliert, mitreflektiert, findet die Formulierung eines Weltethos ihre hermeneutische Grundlage. Damit ist aber das gesamte Selbst-, Welt- und Heilsverständnis einer Religion angesprochen, und die ökonomischen, ökologischen, politischen und psychologischen Aspekte der Kommunikation zwischen sozialen Gruppen und Völkern werden *konstitutiv* für den Verstehens-

prozeß. Das bedeutet, daß die Formulierung eines Weltethos über jeden Verdacht erhaben sein muß, den *Status quo* zu zementieren, der vielleicht aus europäischer, amerikanischer oder japanischer Perspektive erhaltenswert erscheint, nicht aber aus lateinamerikanischer, afrikanischer oder südasiatischer. Heutiges interreligiöses Verstehen ist kein herrschaftsfreier Diskurs. Die Glaubwürdigkeit interreligiöser Gemeinschaft im Kampf um Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung hängt daran, daß die beteiligten Partner bereit sind, Macht zu teilen. Nur so wird aus dialogischer Kommunikation die notwendige Gemeinschaft oder Kommunion der Religionen bei der Sorge um das Wohl der ihnen anvertrauten Menschen.

Interreligiöse Kommunikation und vielmehr noch Kommunion ist abhängig

– von *gerechteren wirtschaftlichen* Beziehungen zwischen reichen und armen Völkern, die nicht zufällig meist auch durch unterschiedliche Religionszugehörigkeit konstituiert sind;

– von dem gegenseitigen bewußten Verzicht darauf, die eigene *Identität* auf Kosten des anderen zu suchen;

– davon, den anderen als vor Gott gleich zu betrachten, ihn auch als *mögliche Quelle von Wahrheitserkenntnis und Heilzusage* wahrzunehmen und damit auszuschließen, daß Menschen aus anderen Religionen zu Missionsobjekten gemacht werden, die institutionell gesteuert zur eigenen religiös-sozialen Gruppe konvertiert werden müßten;

– davon, daß die geforderten *radikalen Verhaltensänderungen* zuerst in *Basisgruppen eingeübt* werden, die durchaus über Religionsgrenzen hinweg reichen und tatsächliche antagonistische Sozialstrukturen in *jeder* Religion aufdecken.

Die so umrissene Grundhaltung bedeutet gleichzeitig Akzeptanz der Unverfügbarkeit Gottes und heilsame Distanzierung von uns selbst. Diese Distanz befreit zur Gelassenheit, die eigene Relativität nicht nur einzugestehen, sondern dankbar zu begrüßen. Im Koran heißt es sinngleich dazu: Gott machte die Menschen verschieden, damit sie lernen, in Liebe miteinander umzugehen. Liebe lebt von der Differenz und zelebriert die Einheit – ich könnte auch sagen: sie lebt von der Einheit und zelebriert die Differenz!

4. Dialog und Mission

Buddhismus, Christentum und Islam sind ausgesprochen missionierende Religionen. Aber auch andere Religionen, die eine universale Weltdeutung und einen entsprechenden Lebensanspruch vermitteln, haben immer schon auf andere Kulturen ausgegriffen. Treffen zwei missionierende Religionen aufeinander, treten sie in Konkurrenz zueinander. Dieser Wettbewerb hat oft zu grauenhafter Gewalt geführt, vor allem dann, wenn einerseits institutionelle Machtansprüche im Spiel waren (vor allem in der christlichen und islamischen Geschichte) und andererseits nicht klar zwischen göttlicher Wahrheit und menschlicher Formulierung derselben unterschieden wurde, was wiederum auch in der Geschichte der abrahamitischen Religionen zu tragischen Konflikten geführt hat.

Jede der hier genannten Religionen hat nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, sich selbst dar- und anderen Menschen vorzustellen. Die christliche Missionsgeschichte macht zwei Gesichtspunkte deutlich: auf der einen Seite die ganz und gar mit dem Evangelium verbundene und legitime Darstellung des Zeugnisses des christlichen Glaubens in der Welt als Heilsangebot für alle Menschen; andererseits aber die mit der Missionsgeschichte und dem Missionsbegriff unlösbar zusammenhängende Kolonialgeschichte Europas bzw. Nordamerikas. Aus diesem Grunde halte ich den Begriff der Mission für nicht mehr erträglich, weil zu viel geschichtliche Belastung und Verirrung damit verbunden ist. Er verdeckt und verhindert eher genau das, was dialogisch zu tun geboten ist, nämlich Zeugnis zu geben von dem Ursprungsereignis der christlichen Geschichte, also von der unbedingten Liebe Gottes in der Person Jesu Christi. Wenn wir aus vordergründigen Macht- und/oder Identitätsinteressen an dieser Missionsgeschichte festhalten und uns nicht zu der Schuld, die damit verbunden ist, deutlich bekennen, werden wir auch nicht theologisch fundiert sagen können, warum und wie das Heil Gottes, das allen Menschen zugesagt ist, tatsächlich *unbedingt* wirksam ist und wie diese Tatsache in der Begrifflichkeit und Lebensgestalt der Religionen gefunden werden kann.

Der universale Anspruch der unbedingten Liebe Gottes in Jesus Christus muß ganz an-

ders zur Sprache gebracht werden, um das, was er *theologisch* meint, hermeneutisch reflektiert unter den Bedingungen interreligiöser Kommunikation aussagen zu können, wenn nicht die Gefahr von Begriffs- und Verhaltensverwirrung akut werden soll.

5. Schwierigkeiten der Kommunikation

Was sind die Hauptschwierigkeiten bei der interreligiösen Kommunikation? Ist es die Angst der jeweiligen Partner, vereinnahmt zu werden, oder die Angst vor der Verfälschung der eigenen kulturellen Identität, die sich oft als Warnung vor Synkretismus artikuliert? Oder sind die hermeneutisch-sprachlichen Schwierigkeiten die unüberwindliche Barriere, weil man zunehmend erkennt, daß die Konstruktion sprachlicher Gebilde, die allgemein zu sein beanspruchen, unter Ideologieverdacht stehen, da sie doch spezifische Positionen (wie z. B. die des säkularen Humanismus) für Allgemeingut ausgeben?

Es gibt kein interreligiöses Esperanto, so wie sich auch eine interkulturelle Esperanto-Sprache nicht durchgesetzt hat und nicht durchsetzen kann, denn das Esperanto müßte ja wieder in einer ganz bestimmten Sprache erklärt werden. So ist es auch mit den Religionen: Wir können keine Einheitsreligion und vermutlich auch keine Einheitsethik schaffen und sollten dies auch nicht wollen, weil dies eine geistige Verarmung wäre, eine Abstrahierung von den konkreten Mythen, Geschichten, Lebenserfahrungen und Ansprüchen der verschiedenen Menschen und Kulturen, ein kümmerliches Surrogat also.

Wer einmal eine längere Zeit im Ausland lebt oder mit Ausländern in der eigenen Stadt zusammenwohnt, der bleibt nicht derselbe, denn Wertvorstellungen relativieren sich. Er sieht, daß es andere Möglichkeiten und Interpretationen des Lebens gibt. Dies ist auch deshalb eine den Reifungsprozeß fördernde Bereicherung, weil so die Eigenarten der eigenen Sprache und der eigenen Religion in ganz besonderer Weise bewußt werden. Der Verstehensprozeß verändert aber auch die eigene Religion, wenn wir erfahren, wie andere Menschen über Gott nicht nur denken, sondern die Liturgien des Lebens feiern, die Geburt, die Reife und das Sterben des Menschen zelebrieren. Denn

darin drückt sich möglicherweise eine andere Lebenspraxis und eine andere Sinnfindung aus. In der Relation zum anderen verändern wir uns selbst. Genau das ist auch die Geschichte jeder Religion, die in der Begegnung mit anderen sich selbst entwickelt und verändert hat. Man denke nur an die Geschichte des Christentums, wie es sich von den frühen Anfängen im Judentum und der hellenistischen Umwelt durch den Einfluß des Platonismus, Neuplatonismus usw. verändert hat, wie es dann im Mittelalter auch durch den Islam bereichert worden ist, insofern sich durch die Renaissance und die Wiederaufnahme der griechischen Antike vermittels des Islam die Hochscholastik entwickeln konnte, und wie es jetzt seit etwa 100 Jahren zunehmend auch aus anderen Kulturen und anderen Ländern, in denen sich ein nicht-europäisches Christentum herausbildet, bereichert wird.

Hier erhebt sich ein gewichtiger Einspruch: Werden jetzt etwa durch den Dialog die außereuropäischen Kulturen, die von den Kolonialmächten zuerst materiell ausgebeutet worden waren, nun auch noch hinsichtlich ihrer religiösen Traditionen spirituell ausgeplündert? Man wird derartige gefährliche Tendenzen nur dann vermeiden können, wenn wir nicht mehr auf unserem eigenen Standpunkt stehen bleiben, sondern selbst bereit werden, uns zu bewegen, d. h., wenn wir in den anderen Religionen nicht *Objekte* der Missionierung sehen, sondern Partner. Der Begriff der Partnerschaft, den wir natürlich aus der Psychologie kennen, wird hier angewandt auf die Religionen: In einer Partnerschaft verändern sich beide, insofern beide einen gemeinsamen Weg gehen. Sie lernen voneinander, sie nehmen voneinander, aber sie geben auch einander. Nur durch den Wechselprozeß des Gebens und Nehmens kann verhütet werden, daß der eine dominiert und den anderen beraubt, ihn psychisch, materiell und auch spirituell ausbeutet. Ich spreche deshalb von *Identitätspartnerschaft*.

6. Sprache und spirituelle Praxis im Dialog

Der verbale Dialog ist gewichtig, aber er betrifft nur eine Ebene der interreligiösen Kommunikation. Spirituelle Praxis, die Motivationen und Bewußtseinsformen intensiviert oder verändert, führt meist in tiefere

Schichten des Menschlichen und damit auch des Verstehens. Christen praktizieren zunehmend Zen und Yoga, sie folgen Sufi-Meditationen oder studieren die Kabbala. Ich halte dies für eine große Chance zur Vertiefung des Glaubens. Meine Erfahrung, die auch ohne weiteres intellektuell und theologisch begrifflich darstellbar wäre, ist die, daß Gott zu uns spricht nicht nur aus den Büchern und den großen Lehrern und Gestalten unserer eigenen Tradition, sondern auch durch andere Religionen. Das ist eine tiefe Erfahrung, die dann um so vorurteilsfreiere Partnerschaft mit Menschen aus anderen Religionen ermöglicht. Das, was als Yoga oder Zen in anderen Kulturen und Religionen gefunden und praktiziert worden ist, verstehe ich als ein direktes Geschenk Gottes, das uns in einer Zeit spiritueller Dürre gegeben wird, um die Wurzeln des Glaubens überhaupt wieder zu entdecken und freizulegen. Daß sich dann natürlich auch eine bestimmte neue Sicht auf die eigene Tradition ergibt, daß wir etwa die eigene christliche Mystik in neuer Weise entdecken, ist eine der erfreulichen Früchte solcher Begegnung. Aber dies allein wäre zu wenig, sondern es kommt darauf an, diese Übungswege wirklich zu gehen, das Leben danach zu gestalten, um auf diese Weise die Quellen wieder zu entdecken, aus denen alle Religionen schöpfen, nämlich eine tiefe geistige Erfahrung jenseits der ichbezogenen und ichzentrierten Individualität.

7. Pluralismus, Identität und Fundamentalismus

Pluralismus und Identität erscheinen in der Debatte um den Charakter der interreligiösen Begegnung oft als Widerspruch. Pluralismus bedeutet Gleichberechtigung von Verschiedenem, Identität sucht nach Kontinuität in Abgrenzung, die sich oft in Abwertungen des Fremden auswirkt. Sind nicht aber alle Religionen Synthesen aus ursprünglich verschiedenen Traditionssträngen?

Wollte man Religionen künstlich und von einer Einheits-Theorie her synthetisieren, hätte diese Religions-synthese mit Sicherheit kein Leben. Alle modernen Religionen, die wir kennen, wurzeln aber in mehreren Kulturen oder mehreren Ursprungssituationen, auch das Christentum: Was wir heute als

protestantisches, katholisches oder orthodoxes Christentum kennen, hat viele Wurzeln und geistige Einflüsse erfahren, wie bereits die konfessionelle Pluralität belegt. Religionen sterben dann ab, wenn sie sklerotisch oder starr werden, wenn sich sozusagen ihre Identität verfestigt und sie sich nicht mehr bewegen und Neues aufnehmen können. Ich benenne das Problem analog zu biologischen Prozessen als gleichzeitigen Verlauf von Dissimilation und Assimilation: Eine geistige Bewegung, eine Kultur, eine Religion kann assimilieren, was ihr entspricht, was sie gleichsam nicht aus ihrem eigenen Zentrum oder ihrer eigenen Achse wirft, was für sie zuzeiten aber sehr wohl eine einschneidende Korrektur bedeuten kann im Sinne der Wieder- oder Neuentdeckung dessen, was im Hauptstrom dieser Religion angelegt ist. Sie muß aber dissimilieren, was ihr überhaupt nicht entspricht: so würden z. B. Menschenopfer – und es gäbe ja durchaus äquivalente moderne Formen der Mißachtung und Zerstörung des Menschen – vom christlichen Glauben her ausgeschlossen sein, denn sie widersprächen kontradiktorisch dem Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen und der Nächstenliebe.

Jede Tradition hat ihre bestimmte Identität, aber sie kann anderes aufnehmen. Genau dies geschieht heute weltweit. Die Religionen befinden sich in einer fundamentalen Krise angesichts des Säkularismus bzw. der ökonomisierten Kultur, in die sich die Welt hinein entwickelt. Das ist in Indien nicht anders als in Japan oder in Europa. Alle Religionen stehen daher der Frage gegenüber, was eigentlich ihr unverwechselbarer und unverzichtbarer Beitrag für die eine Menschheit ist, nicht nur, um die religiösen Institutionen zu legitimieren und zu stärken, sondern um einen selbstlosen Beitrag für die Menschen entsprechend dem Ursprungsimpuls der jeweiligen Religion zu leisten.

Das, was meist mit dem schillernden und vieldeutigen Stichwort „Fundamentalismus“ gemeint ist, stellt eine Verweigerung der soeben erörterten Art von Selbstreflexion und Relativierung der je eigenen Erkenntnis dar. Verschiedene Formen des Fundamentalismus, die auch politisch motiviert und gestützt sind, müssen allerdings unterschieden werden. Verschiedene Bewegungen in der islamischen Welt, im Hinduismus, in

den christlichen Konfessionen, sind psychologisch, soziologisch und theologisch durchaus unterschiedlich zu beurteilen. Aber die Formen von Verweigerung gegenüber dem lebendigen Wandel, gegenüber der Geschichte also, haben wohl zwei Gründe:

Der eine Grund ist mehr individueller Art: die *Angst*. Es ist die Angst des Menschen, etwas zu verlieren, weil der Glaube an die Weltversöhnung durch Gott wenig entwickelt ist. Ein Festhalten an traditionellen Formen, an starren Institutionen oder bedingten Formulierungen ist eine Haltung der Schwäche. Wen, um mit Paulus zu sprechen, nichts „von der Liebe Gottes scheiden“ kann (Röm 8, 38 f), der bedarf nicht der aus Identitätsangst resultierenden Abgrenzung.

Der andere Grund ist mehr sozialer Art: der Griff nach *Macht*. Die eben beschriebenen Sehnsüchte nach Geborgenheit und Sicherheit können politisch ausgenutzt werden. Aus der Suche nach Identität wird von einzelnen Parteien oder Gruppen politisches Kapital geschlagen, wenn sie aus Herrschaftsinteressen verfestigte Identitäten zielstrebig herzustellen versuchen.

Der Begriff der Identität muß differenziert werden. Wir leben gleichzeitig in durchaus unterschiedlichen Identitäten, z. B. regionalen und nationalen. Konfessionelle Identitäten überschneiden sich mit dieser Bestimmung. Identitäten wechseln je nach dem Bezugssystem. Konfessionelle Identifikationen verlieren an Bedeutung im Horizont der Begegnung mit einer anderen Religion, und die Abgrenzung in Religionen büßt als Identifikationsmerkmal ein in einem säkular-atheistischen Kontext – hier zählt nur noch, ob man z. B. „glaubt“. Identitäten sind nicht beliebig oder austauschbar, wohl aber stellt die Identitätspyramide das Subjekt in einen jeweils weiteren Horizont. Wenn wir uns heute in einer globalen Situation der Verantwortung wie auch der Krise als die eine Menschheit wahrnehmen, so relativieren sich die traditionellen religiösen Identitäten, die einzelne Kulturen voneinander abgegrenzt hatten, in einem Maße, das beispiellos in der Menschheitsgeschichte ist, wenngleich sich die jeweiligen Institutionen aufgrund von Herrschaftsinteressen gegen diese interreligiöse Gemeinschaft sträuben. Dennoch wächst bei allen gleichzeitigen Abgrenzungstendenzen (die oft unter dem

Stichwort „Fundamentalismus“ firmieren, ohne wirklich fundamental zu sein) ein Bewußtsein von globaler Einheit. Dieses stellt sich dar als die *gelebte* und *erlebte* Identität, daß allen Menschen ein einziges Menschsein zukommt und alle Menschen Geschöpfe des einen Gottes sind oder, wenn man den Gottesbegriff nicht benutzen will, daß alle dem einen unsagbaren Geheimnis des Lebens verantwortlich sind.

Es kommt in der von Gott bereits versöhnten Verschiedenheit der Religionen darauf an, *gegenseitig* das als *wahr Erkannte* argumentierend zu vertreten und das als *tragend Gelebte* bezeugend zu leben. Ersteres ist das kritische Korrektiv, letzteres die existentielle Vertiefung, derer alle Religionen dringend bedürfen.

8. Von Kommunikation zu Kommunion – vier Dimensionen des Dialogs

Die Schwierigkeit des Dialogs ist die Methodik. Wir betreten menschheitsgeschichtliches Neuland, und emotionale, religiöse, politische Empfindungen und Empfindlichkeiten sind so eng mit erkenntnistheoretischen und sprachanalytischen Problemen verflochten, daß eine brauchbare Hermeneutik der interreligiösen Kommunikation gerade erst im Entstehen ist und vor allem dort Impulse gewinnt, wo bereits echte Lebensgemeinschaft und Kommunion zwischen Menschen verschiedenen Glaubens praktiziert wird. Vier Dimensionen des Dialogs müssen dabei zunächst unterschieden, dann aber aufeinander bezogen werden, weil nur so vorurteilsentlastete Kommunikation und herrschaftsfreie Kommunion möglich werden:

- a) die pädagogisch-intellektuelle,
- b) die emotionale,
- c) die spirituelle,
- d) die sozial-politische.

a) *Die pädagogisch-intellektuelle Dimension* betrifft die Frage nach der geeigneten Sprache: Wie weiß ich, daß der andere z. B. mit dem Begriff „Gott“ dasselbe meint wie ich? Sprachen sind nicht einfach übersetzbar. Sie sind jeweils eine spezifische Form der Wahrnehmung von Wirklichkeit. Wie kann ich einen Standort einnehmen – und jeder steht irgendwo –, und doch über den Horizont, der mich einengt, hinausblicken? Wie können Toleranz auf der einen und die

Suche nach verbindlicher Wahrheit auf der anderen Seite miteinander in Einklang gebracht werden? Es gibt diesbezüglich erste Versuche einer weniger thetischen und mehr dialogischen Theologie, aber das Problem ist, daß nur wenige Intellektuelle von dieser Denkbewegung erfaßt werden. Die Masse der Gläubigen hat weder die Kenntnis von den anderen noch die Kraft zur Reflexion, und die große Frage ist die nach der Pädagogik des Dialogischen.

b) *Die emotionale Dimension* scheint in mancher Hinsicht die schwierigste zu sein, weil sie mit der Psychologie der Identitätsvermittlung aufs engste verkoppelt ist. Betroffenen sind der Kult, das Ritual, die Lieder und vertrauten Äußerungsformen, die eine Religionsgemeinschaft zusammenhalten. Damit hängt zusammen die Inkulturation von Liturgien in einen anderen Kontext. Ein Beispiel: Für mich als Europäer ist es faszinierend und eine großartige Erfahrung, christliche Inhalte in hinduistischer oder buddhistischer Liturgie und Kultsymbolik neu zu erleben. Für einen Hindu oder Buddhisten mag das sehr schmerzhaft sein, denn er fühlt sich seiner intimsten Ausdrucksweisen beraubt. Umgekehrt: Als ich vor einiger Zeit in California am Fuße des majestätischen Mt. Shasta in einem Zen-Kloster das buddhistische Vesak-Fest erlebte, hatte ich emotionale Schwierigkeiten. Die Zen-Meisterin, ursprünglich eine Kantorin aus England, hatte englische Christmas-Carols zu buddhistischen Texten singen lassen; der Chor war perfekt. Statt der Lesung der Weihnachtsgeschichte rezitierte man, ebenfalls in Abschnitten und unterbrochen von kommentierenden Weihnachtsliedern, die Buddhallegende. Was war so schwierig? Die Weihnachtslieder gehören zu den intimsten und prägenden Erlebnissen meiner Kindheit. Sie haben mir Identität gegeben und sind etwas Sicheres, woran man mit Wehmut und Vertrauen denkt. Die Weihnachtsgeborgenheit so vieler Mitteleuropäer ist nicht einfach schnulziger Kitsch, sondern sie erfüllt psychologisch eine wichtige Aufgabe, wo ansonsten Maßstäbe und Halt gebende Institutionen verschwinden.

Im Umgang mit diesem Bereich ist also Behutsamkeit und Fingerspitzengefühl oberstes Gebot. Den anderen nur intellektuell und nicht kultisch wahrzunehmen, zwar an

seinen Gedanken, aber nicht an seinen Emotionen Anteil zu nehmen, wäre aber eine unzumutbare Verarmung. Wie kann interreligiöse Begegnung emotional tief, aber ohne verletzende Identitätsberaubung gepflegt werden? Ich habe einige Einsichten aus Erfahrung gewonnen, kenne aber keine Patentrezepte.

c) *Die spirituelle Ebene* der Begegnung ist der Angelpunkt, ganz besonders in der Begegnung mit den Religionen Süd- und Ostasiens. Denn hier wird der Grund zu Angstfreiheit gelegt, aus dem Persönlichkeitsbildung und Offenheit für den anderen erwachsen kann. Begegnung in diesem Bereich heißt, sich durch die Begegnung vertiefen zu lassen und in der Begegnung den anderen zur Vertiefung einzuladen. Was heißt das? Ich möchte an einem Beispiel, der Praxis des Zen in Europa, einige Chancen und Probleme verdeutlichen, zunächst aber die vierte Dimension ansprechen:

d) *Die sozial-politische Dimension*, in der die spirituelle Einheit in Verantwortung für die gesamte Menschheit praktiziert wird. Ich nenne dies „kosmische Solidarität“ und meine damit eine Freiheit zur Liebe, die aus der spirituellen Erfahrung der Ich-Gelassenheit kommt, und eine Liebe zur Freiheit, die den anderen nicht abstrakt, sondern als konkretes politisches Wesen erfaßt. Die sozial-politische Verantwortung mag von den Religionen jeweils verschieden begründet werden – aber eines scheint hier wichtig zu sein, wenn wir über bloße schöne Worte, Forderungen und Aufforderungen, herauskommen wollen: Diese Verantwortung muß in Erfahrung, nicht in einem autoritären „du mußt“ wurzeln. Wer die tiefe Einheit mit dem anderen Geschöpf wirklich erfährt, handelt solidarisch, ohne sich eines Imperativs bewußt zu sein. Interreligiöse Friedenserziehung muß diese Verwurzelung im Herzen suchen, sonst wird sie scheitern. Denn der Imperativ erzeugt neue Identitätsängste, die sich in Fundamentalismen und Abgrenzungsversuchen rationalisieren.

9. Interreligiöse Kommunion als Vertiefung im eigenen spirituellen Weg – Möglichkeiten und Probleme

Um die hier anzuschneidende Problematik durchsichtig zu machen, möchte ich zunächst a) einige Vorbemerkungen zum The-

ma Glaube und Weisheit machen, b) auf die Praxis östlicher spiritueller Wege durch Christen eingehen, um dann c) einige Probleme bei der Inkulturation des Zen im Westen darzustellen.

a) *Glaube* steht oft als Paradigma des Christlichen, dem dann die östliche, speziell buddhistische, *Weisheit* gegenübergestellt wird. Das ist irreführend. Glaube ist in beiden Religionen Voraussetzung für den Weg zur Erlangung der Weisheit, und hier wie dort kann Weisheit als Inbegriff oder Frucht des Glaubens gelten. Selbst wenn christlich der Glaube mehr als Gehorsamsakt und buddhistisch die Weisheit eher als transformative Erkenntnis erscheint, so sind doch Wille und Erkenntnis in der gelebten Praxis so eng miteinander verbunden, daß die Suche nach dem Primat des einen oder anderen wenig sinnvoll ist.

Begreifen und Empfangen sind im Meditationsprozeß und wohl auch beim Denken zwei Pole einer Kurve, die nur so lange stabil bleibt, als beide Pole ihre Potenzen entfalten können. Wer meditiert, weiß dies, und es ist hier kein großer Unterschied, ob man Zen, Herzensgebet oder ein indisches *Japa* übt.

Die Vertiefung in ein Glaubenssystem, also das formulierte Gehäuse unserer Wahrnehmungsraster, ist notwendig, wenn Probleme erkannt werden sollen. Das Gehen des Weges aber ist die Praxis allein, und das System dient der Geh- oder Fahrkunst (wie man im Buddhismus sagt), nicht umgekehrt. Ein östliches System ist nicht weniger steril als ein westliches, wenn es nicht durch die Übungspraxis ständig neu erprobt, aufgesprengt, neu formuliert und letztlich wohl auch zurückgelassen wird – denn die Landkarte ist nicht die Landschaft.

b) Die interreligiöse Begegnung mit Asien, und hier besonders die Kommunion auf dem Sitzkissen und im Austausch mit Meditationsmeistern, hat zu einem großen *Interesse an christlicher Mystik* geführt. Das ist zu begrüßen, weil damit eine einseitig intellektualistische Rezeption des christlichen Erbes korrigiert werden kann. Dennoch ist ein Problem damit verbunden: Die Kenntnis mystischer Schriften ist nicht die Praxis der mystischen Dimension; die Meinung, man selbst habe dies auch in der eigenen Geschichte, ersetzt nicht die eigene Übung und Erfahrung.

Den christlichen Übungswegen begegnen wir oft nur in Büchern, den asiatischen Meistern – hoffentlich – in gelebter spiritueller Kommunion. Die mündliche Überlieferung ist gegenüber der schriftlichen primär. Die östlichen Religionen treten also, wo sie transformativ wirken und nicht nur intellektuelle Neugier erwecken, in Gestalt von Personen auf.

Nicht erst seit Erich Fromm wissen wir, daß es zwei Grundhaltungen gibt, die alle Lebensbezüge durchdringen: die Haltung des Seins und die des Habens. Auch und gerade in der Spiritualität ist das ein Problem, das im Buddhismus unter dem Stichwort des Nicht-Anhaftens, im Christentum vor allem im Zusammenhang mit der Gnade erörtert wird.

Die spirituelle Erfahrung – was auch immer ihr Inhalt ist – kann zum Besitz werden, den das Ich für sich reklamiert. Um hier einen Riegel vorzuschieben, spricht das Christentum von Gnade und der Buddhismus von Nicht-Ich. Natürlich sind beide Begriffe in einem metaphysisch völlig unterschiedlichen Beziehungsfeld entstanden. Ihre psychologische Bedeutung für die Übungspraxis ist aber durchaus vergleichbar. Aufgrund der Praxis kann so der Dialog zweier unterschiedlicher Begriffssysteme in Gang kommen, während eine rein begriffsgeschichtliche Analyse nur die Unvergleichbarkeit der beiden Vorstellungen verbuchen könnte. Hier wird der Dialog konkret und wichtig.

Auf diesem Hintergrund ist es unergiebig, die östlichen Wege als Erfahrungswege zu beschreiben, die im Sich-Lassen gipfeln, während die abrahamitischen Religionen an den Willen appellierten, der im Gehorsam gegenüber Gott seine Bestimmung fände. Man muß ja viel genauer fragen, *was* gelassen wird und *inwiefern* Gehorsam möglich ist. Was wäre das Subjekt des Gehorsams, auch des Glaubens? Die christliche Mystik eines Eckart oder Seuse jedenfalls findet hier zu einer zweifelsfrei nicht-dualistischen Sprache. Die Anspannung und das Loslassen, die Aktivität und die Passivität, das Streben und das Geschehenlassen sind Kräfte, die in Harmonie gebracht werden müssen, damit sich wahres Loslassen ereignet. Das weiß der Zen-Übende ebenso wie der erfahrene Beter.

c) Das *Problem der Inkulturation* hat zwei Seiten: Empfänger und Geber bestimmter kultureller und kultischer Symbole, die sich beide bei der Übernahme eines Symbols in einen ursprünglich anderen Kontext ihrer Identität beraubt fühlen, können deshalb aggressiv reagieren. Dazu ist zu sagen:

1. Spirituelle Wege sind nicht abgeschlossen. Die Übung und der Gestaltwandel von Religion hört nicht auf, sonst ist der geistige Tod vorgezeichnet, der sich dann meist in Ich-Inflation ausdrückt. Es besteht eine Gefahr, daß dies nicht hinreichend beachtet wird. Meditationsübungen erscheinen dann entweder als zweckgebundene Therapieform oder als Variante olympischer Selbstglorifizierung. Statt „schneller, weiter, höher“ heißt es dann nur „vollkommener, erfahrener, tiefer“, und der Ehrgeiz, den anderen übertrumpfen zu wollen, macht sich in spirituellem Konsum Luft.

2. Buddhistische und hinduistische Spiritualität strebt nach Erfahrung des letzten Grundes. Dabei darf nicht vergessen werden, daß es vor-letztgültige Ebenen der psychischen und sozialen Beziehungen gibt, die ebenfalls der Läuterung bedürfen. Probleme des Herzens, emotionale Verspannungen, menschliches Leid können und dürfen nicht einfach ausgeatmet werden. Auch im Zen gibt es subtile Übungen, mit diesen Bereichen – etwa im Klosteralltag in der Arbeit, in der Kunst – umzugehen. Aber das kommt in Europa nicht an. Wir müssen entsprechende Äquivalente für die Übung der psycho-sozialen und emotionalen Bereiche aus und in unserem Alltag finden.

3. Die Rolle, die der Guru in Asien spielt, ist abhängig von dortigen Zuordnungen des Individuums zur Gruppe oder zum Kollektiv. Daß sich die Beziehung von Individuum und Kollektiv in Europa anders darstellt als in asiatischen Kulturen (und hier gibt es erhebliche Unterschiede zwischen Indien, China und Japan), bedarf keiner langen Erörterung. Was das tatsächlich bedeutet, wird heute sowohl in der Sozialpsychologie als auch von Meditationsgruppen, die diesem Problem unmittelbar ausgesetzt sind, noch unzureichend verstanden. Um aber weitgehend projektionsfreie und heilsame Beziehungen von Meditationslehrer und -schüler im europäischen Kontext des 20.

Jahrhunderts zu gestalten, ist Klarheit in dieser Frage unerläßlich. Vermutlich kann und sollte die *Gruppe* viele Aufgaben des Guru gegenüber dem einzelnen wahrnehmen, was um so eher möglich ist, wenn der Lehrer tatsächlich kompetent ist und die Führungsposition nicht zur Stabilisierung seines Ego mißbraucht. Theoretisch ist zwar auch der östliche Guru aufgefordert, den Schüler zu seinem eigenen inneren Guru zu führen, d. h. unabhängig zu machen. Daß oft das Gegenteil der Fall ist, hängt aber nicht nur an menschlicher Schwachheit, sondern an den ganz anderen psycho-sozialen Mustern, auf die asiatische Meditationslehrer in Europa treffen. Sie vermögen darauf nicht angemessen zu reagieren. Um so mehr bedarf diese Frage einer zuverlässigen Antwort, die sich wiederum nur aus unserer eigenen reflektierten interreligiösen Begegnung und Praxis ergeben kann.

10. Zusammenfassung

Zieht man aus all diesen Erwägungen Konsequenzen, so liegt der Schluß nahe, daß es nicht die *eine* spirituelle Kultur der Menschheit geben kann. Religionen werden auch in Zukunft unterschiedlich bleiben, so wie die Sprachen der Menschheit nicht einfach ineinander aufgelöst werden können. Jede Sprache erzeugt ihr eigenes Spektrum der Wahrnehmung. Das trifft auch auf die Religionen zu. Sie sind Wahrnehmungsweisen von Wirklichkeit. Synthesen können neue, vertiefte, andere Wahrnehmungsweisen ergeben, aber sie reproduzieren nicht einfach den Modus der Vergangenheit.

Schon in der Vergangenheit haben Kulturen, Sprachen, Religionen, Methoden einander durchdrungen und neue schöpferische Synthesen erzeugt. So ist es auch heute. Erfahrungen können einander spiegeln oder gegenseitig einen Resonanzraum eröffnen, in dem ganz neue und noch nie gehörte Obertöne hörbar werden. Das ist ein schöpferischer Akt, eine Erfahrung von Vertiefung. Vertiefung bedeutet, in der Vertiefung das immer wieder Festgehaltene – die Position des Habens – loszulassen und in die Bewegung des Gehens zu kommen. Denn das Sein ist im Gehen. Das ist Modus, Ziel und Weg der interreligiösen Begegnung. Es ist der Weg des unbedingten Vertrauens, der kein Ende hat.

Anand Nayak

Die Angst vor dem Dialog und die Ängste im Dialog

Die Dialogerfahrungen im Subkontinent Indien

Auf dem Hintergrund der zahlreichen in den letzten zwanzig Jahren geführten Dialoge zwischen Christen einerseits und Hindus oder Buddhisten andererseits legt der Autor dar, welches die psychologischen Ursachen für ein Mißlingen oder Gelingen des interreligiösen (und jedes anderen) Dialoges sind.

red

Seit die Idee des Dialogs zwischen den Religionen von den christlichen Kirchen angenommen worden ist, d. h. seit dem 2. Vatikanischen Konzil und seit der Ökumenische Rat der Kirchen, 1970, im positiven Sinne zu dieser Praxis Stellung genommen hat, haben sich die Dialogerfahrungen überall in der Welt vervielfacht, vor allem dort, wo die Christen inmitten einer Mehrheit von Nicht-Christen leben. Indien ist ein klares Beispiel der vielfältigen Praxis des Dialogs mit den diversen Versuchen, einen religiösen Dialog mit dem Hinduismus und manchmal auch, mit etwas weniger Erfolg, mit dem Islam einzuleiten. Ich hatte 1982, als der Enthusiasmus für den Dialog noch groß war, Gelegenheit, eine Bilanz¹ zu diesen Praktiken zu erstellen. In allen Städten mit großer christlicher Präsenz gab es „Dialoggruppen“. Periodisch wurden „Dialogbegegnungen“ organisiert. Diese Begegnungen hatten auf der Tagesordnung ein „gemeinsames Gebet“, d. h. eine Lesung verschiedener Gebete und religiöser Texte aus verschiedenen Religionen und einen gemeinsamen Austausch religiöser Erfahrungen und gemeinsamer sozialer Interessen. Selten, anlässlich großer Feste feierte man ein *satsanga* („Die Gemeinschaft der Heiligen“) nach dem Vorbild einer monastischen Hindutradition, eine festliche Zelebration mit Gebet, Reden, Diskussionen und kulturellen Manifestationen mit Musik und Tanz. Es gab Versuche in dem, was man „Live-in“ nannte, d. h. ein Leben in Gemeinschaft, wo Christen und Hindus in Gruppen zu ungefähr fünfzig Personen

während drei bis vier Tagen in einem großen Begegnungshaus zusammenlebten. Dieses gemeinsame Leben war dazu gedacht, Gelegenheit zu geben, das religiöse Leben der anderen kennenzulernen, indem man den Andersgläubigen persönlich kennenlernte.

Auf einer anderen Ebene versuchte man im monastischen Raum einen intensiveren Dialog zu entwickeln. Während hinduistische Ashrams (Klöster) ihre Türen selten für Nicht-Hinduisten öffneten, gründeten die Christen ebenfalls ihre Ashrams, deren christliche Mönche alle empfangen, die an ihrem Leben teilnehmen mochten.² Der Stil dieser christlichen Ashrams war nicht immer kontemplativ, sondern manchmal setzten sie den Akzent auf das soziale Engagement, inspiriert vom Modell des Gandhi-Ashrams. Auch die christlich philosophischen und theologischen Zentren³ versuchten dem philosophischen und theologischen Denken der Hindus Platz zu machen – im Kurikulum, das bis dahin im wesentlichen auf den westlichen Modellen aufgebaut war. Man stellte eine starke Versuchung fest, die englische Sprache aufzugeben und die Theologie und Philosophie in indischen Sprachen zu unterrichten. Viele junge Inder studierten Sanskrit, um direkten Zugang zu den religiösen Quellen der Hindus zu haben. Heute, nach zwanzig Jahren enthusiastischer Erfahrungen spürt man ein wenig überall eine allgemeine Abkühlung, ja gar Frustration. Das indische Experiment ist da nicht isoliert. Anderswo in der Welt scheinen die Dialogversuche den selben Weg zu gehen. Man merkt heute, bis zu welchem Punkt all diese Initiativen von den Christen kommen. Die Hinduisten, Buddhisten und Muslime scheinen weniger für einen interre-

² Mehrere Studien und Verzeichnisse zu hinduistischen und christlichen Ashrams sind in den vergangenen Jahren erschienen: *Muz Murray*, *Seeking the Master: a Guide to the Ashrams in India*, Jersey (Neville Spaerman) 1980; *Joachim Finger*, *Gurus, Ashrams and der Westen*, Frankfurt 1987; *Helene Ralston*, *Christian Ashrams. A New Religious Movement in Contemporary India*, Lewiston (the Edwin Mellen Press) 1987; *Ernst Pulsfort*, *Christliches Ashram in Indien*, Altenberge 1989.

³ Die Zahl christlicher Zentren für philosophische und theologische Studien ist bemerkenswert: Sechs philosophische und theologische Fakultäten: Delhi, Poona, Madras, Bangalore (2) und Kottayam und zwei Fakultäten protestantischer Theologie: Bangalore und Serampore. Jedes Zentrum hat ungefähr 150 Studierende.

¹ Hindu-christlicher Dialog in Indien, in: *Pro Mundi Vita Bulletin*, 88 (Januar 1982), 1-36.

ligiösen Dialog motiviert zu sein. Die Christen, des Versuchs, diese Berge zu bewegen, etwas überdrüssig, müssen ständig den Vorurteilen begegnen, nach denen all dieser Enthusiasmus für den Dialog nur eine subtilere missionarische Aktivität ist, immer mit dem Ziel der Bekehrung. Die christlichen Promotoren des Dialogs scheinen stark enttäuscht zu sein von der Tatsache, daß ihre Bemühungen zu fast nichts geführt haben.

Die ganze Frustration kann eine ausgezeichnete Gelegenheit zur Reflexion und Neuorientierung sein. Sind die genannten Gründe die echten Gründe des Mißerfolges des Dialogs? Oder gibt es andere, subtilere Gründe auf der einen oder anderen Seite, versteckte Ursachen, welche ein solches Unternehmen unfruchtbar und frustrierend werden lassen?

Meiner Meinung nach ist in Indien wie anderswo der Mißerfolg im Bereich des Dialogs eher auf der psychologischen und nicht auf der religiösen, sozialen oder lehrmäßigen Ebene begründet. Denn der religiöse Dialog ist in seiner Struktur nur eine zwischenpersönliche Kommunikation. Er folgt der wesentlichen Struktur der menschlichen Kommunikation und ist den selben Schwierigkeiten und Gefahren ausgesetzt. Der interreligiöse Dialog, der die Frustration erzeugt, hat den Mißerfolg im menschlichen Dialog zur Ursache. Man hat die Barrieren – die Ängste – der Kommunikation nicht zu überwinden gewußt.

Was ist der Dialog?

Der Dialog ist die Begegnung mit dem Geist, genauer mit den Ideen von zwei oder mehreren Personen, welche zusammen kommunizieren. Nicht nur hat jeder die Gewißheit, verstanden zu haben und verstanden worden zu sein, sondern jeder spürt, daß seine Idee wirklich der Idee des anderen begegnet ist.⁴ Das ist der Dia-log, dort wo ein Wort einem anderen begegnet. Die Früchte eines solchen Dialogs sind die Zufriedenheit, die innere Freude sowie Gefühle der Erleichterung und der Gemeinsamkeit. Eine Kommunikation, die nicht zur Begegnung der Idee führt, zum Dia-log, ist ein Mono-log, ein Duo-log oder ein Pluri-log. Die Geister behaupten sich

darin, begegnen sich aber nicht. Der Diskurs repetiert sich, der eine versucht den anderen zu erdrücken. Aus einer solchen Situation ergeben sich Gefühle der Monotonie, der Konfusion, Frustration und Einsamkeit. Der Partner wird schnell uninteressant und schwer zu ertragen.

Jeder Dialog ist eine Befruchtung zweier Ideen, daraus entsteht eine „neue“ Idee, welche beiden Dialogpartnern gemeinsam ist. In dieser neuen Idee erkennen und finden sich beide wieder. Es liegt in der Natur des Dialogs, daß er eine neue Wirklichkeit hervorruft, die eine Veränderung zur Situation vor dem Dialog ist.

Diese Begegnung des Geistes, obwohl an sich einfach und natürlich für Menschen, geschieht aber nicht leicht. Es ist eher selten, daß ein solcher Dialog sich realisiert, wenn Männer und Frauen sich begegnen und kommunizieren. Die Barrieren dagegen sind zahlreich.

Alle Probleme, Konflikte und Barrieren, die im Dialog enthalten sind, situieren sich gerade in der Beziehung zu dieser Neuheit, die der Dialog anstrebt. Die menschliche Natur, die sich unablässig eine Identität gibt – durch Geburt, Erziehung, Beruf, Kultur, Religion, Erwartungen, Wünsche und persönliche Ambitionen – verabscheut das Infra-gestellen dieser konstituierten Identität. Der andere, der Unbekannte, erscheint als Feind. Die Kunst, daraus einen Freund zu machen, ist die Kunst des Dialogs.

Howe Reuel erklärt den menschlichen Dialog sehr eindrücklich:

„Der Dialog ist jede Anrede und Antwort zwischen Menschen, zwischen denen trotz aller Hindernisse, die normalerweise das Verhältnis blockieren würden, ein Fluß von Sinn und Inhalt besteht. Er ist jene Interaktion zwischen Menschen, in der der eine versucht, sich so, wie er ist, dem anderen zu geben, und den anderen so kennenzulernen, wie dieser ist. Somit wird man nicht versuchen, die eigene Wahrheit oder Ansicht dem anderen aufzudrängen.“⁴⁵

Der Dialog ist also eine klare Einladung zu einer Veränderung, aber eine Veränderung zum Wachsen des Individuums, ein Wachsen, das vielleicht eine Kette von Veränderungen provoziert. Angesichts solcher Veränderungen, hin zum Unbekannten, zieht

⁴ Ich folge hier der Dialoganalyse von *Howe Reuel*, *The Miracle of Dialogue*, New York (The Seabury Press) 10/1963.

⁵ A. a. O., 37.

das Individuum scheinbar schützende Panzer an.

Die Barrieren des Dialogs

Warum kommt es beim Dialog zum Mißerfolg? Was verhindert die Verwirklichung? Jeder Erfolg in der Kommunikation hängt von der Kunst ab, die Barrieren zu überwinden, die das Individuum errichtet hat, um sich vor der Angst des anderen zu schützen. Diese Angst manifestiert sich auf verschiedene Art in der täglichen Kommunikation. Schauen wir uns einige konkrete Fälle aus dem täglichen Leben an:

1. Sehr oft versucht der einzelne im Gespräch nicht die Gedanken des anderen zu verstehen, sondern er versucht, seine eigenen Ängste und Erwartungen aufzudrängen: *Mutter:* Aber Peter, du mußt dein Einschreibedossier für Medizin holen. Du weißt genau, daß es nicht viele Studienplätze in Medizin gibt, und du hast keine guten Noten in Physik und Chemie erreicht.

Sohn: Ja, Mutter, ich werde gehen.

M.: Aber wann? Du mußt dich beeilen.

S.: Ich gehe, wenn ich kann. Ich warte auf Ruedi.

M.: Dieser bedeutet Zeitverlust für dich. Und übrigens tut dir seine Gesellschaft nicht gut; das ist ein Nichtsnutz, der seine Zeit in Demonstrationen und in der Politik verliert. Du weißt genau, daß dein Vater will, daß du Medizin studierst.

S.: Ach ja, ihr habt mir das schon mehrere Male gesagt.

Das ist ein *Duolog*. Die besorgte Mutter sucht nicht, ihren Sohn zu verstehen, sondern ihm den Beruf, den sie wünscht, aufzuzwingen. Der Sohn seinerseits tut nichts, um die Ängste seiner Mutter zu verstehen oder zu zerstreuen. Frustriert vom Vorhaben seiner Eltern, hat er keine Lust, in den Dialog zu treten.

2. In der Kommunikation spürt einer der beiden so starke *Angst*, dem anderen zu begegnen, daß er versucht, seinen Partner zu eliminieren:

- Ah, Sie sind Franzose! Sind Sie zufrieden mit dem, was in Frankreich passiert?

- Bof . . . wissen Sie, wir . . .

- Ja, ihr Franzosen, ihr könnt nicht alles auf einmal haben. Der Sozialismus war ein totaler Mist. Und jetzt noch Europa. Ihr könnt nicht den Fortschritt in der Wirtschaft ha-

ben – mit eurer Lebensauffassung von Freiheit und dem Syndikalismus.

- Bof, . . . hören Sie, ich wollte Ihnen nur sagen . . .

- Ich weiß, ich weiß. Harte Arbeit und Respekt vor der Ordnung, das sichert das Glück. Auf Wiedersehen, mein Herr!

Aber, noch schlimmer, meistens gibt das Individuum auf, wenn der andere stark drängt und entzieht sich dem Dialogpartner:

- Guten Tag, Herr Direktor!

- Sag, Müller, was denkst du von den Sauhunden, welche uns Ärger bereiten?

- Das sind wirkliche Sauhunde, Herr Direktor.

- Du weißt genau, ich habe vor nichts Angst. Wenn sie nicht intelligent genug sind, meine Gewohnheiten zu verstehen, sollen sie abhauen!

- Sie haben recht, Herr Direktor. Es ist beschämend, daß sie nicht den Mut hatten, mit Ihnen zu reden.

3. Die Angst, dem anderen zu begegnen, ist begründet in den *Vorurteilen*, denen man sich aussetzt:

- Uff! Was nützt es, zu ihm zu gehen? Du weißt genau, daß er autoritär ist. Die einzige Person, die er konsultiert, ist Übelmesser, den Sekretär des Bischofs. Sie sind alle miteinander verbunden, weißt du. Für sie zählt das menschliche Wesen nicht. Das ist das Gesetz. Punkt, Schluß.

- Hast du ihn schon gesehen?

- Nein! Ich sag' dir doch, es ist nutzlos, zu ihm zu gehen. Ich habe genug von solchen Leuten. Mit ihnen ist das ein Dialog unter Gehörlosen!

4. Der Dialog ist oft gefälscht, wenn der eine sich dem anderen nicht öffnet, sondern sich schützt, indem er sich auf die *Autorität* einer dritten Person oder auf eine für den Dialog unerhebliche Situation beruft:

- Nach allem wiederholt sich das Leben; ich habe in diesem Leben Dummheiten gemacht, aber im nächsten wird alles besser gehen.

- Glaubst du an Wiedergeburt?

- Ich glaube nicht daran, ich bin davon überzeugt. Weißt du, wie ich dazu komme?

- Ich will das alles gar nicht wissen; du weißt ja, unsere Kirche verbietet uns, daran zu glauben.

5. Der *wirkliche Dialog* stellt sich ein, wenn man sich dem anderen ganz öffnet:

- Liebling, denkst du nicht, daß du etwas

übertreibst? Du arbeitest jeden Tag, selbst samstags und sonntags, von fünf Uhr morgens bis zehn Uhr abends. Das hat keinen Sinn. Ich habe genug davon!

- Einverstanden, Liebling, aber wir brauchen das Geld. Die vier Kinder verschlingen . . . Und ihr Universitätsstudium?

- Aber nicht alles, was du machst, bringt Geld. Der Pfarreirat, der Syndikus, die Gesellschaft des Sankt Vinzenz-Paul, usw. bringen nichts. Also, warum übernimmst du so viele Engagements?

- Aber man muß das alles machen. Es ist wichtig.

- Ich möchte gerne, daß du einmal nachdenkst und mir die Wahrheit sagst. Es gibt andere Leute, die das machen können, was du machst.

- Würden mich die Leute respektieren, wenn ich all das nicht tun würde? Wer wäre ich?

- Ah, jetzt sehe ich.

Diese Beispiele zeigen nur einige „Spiele“, gespielt aus Angst vor dem anderen, Angst, eine neue Situation anzugehen. All diese Spielvarianten heben einen der Kommunikationspole auf, mit der Auswirkung, daß die Ideen sich nicht begegnen. Diese Aufhebung geschieht, indem der andere getadelt wird oder indem man sich selber unterwirft, indem man den andern benützt oder sich von den anderen für ein Ziel außerhalb des Dialogs benutzen läßt. Keine der Situationen erlaubt ein gegenseitiges Wachsen; die Kommunikation hört auf zu existieren.

Die implizierten Ängste im interreligiösen Dialog

Es kann kein eigentlicher „Dialog zwischen den Religionen“ oder „den religiösen Ideologien“ bestehen; ein wirklicher Dialog existiert nur zwischen Menschen. Es kann keinen Dialog als solchen zwischen zwei Religionen geben, denn jede Religion ist ein Denksystem mit Lehre, Riten, integriert in ein Gesamtes. Gewisse konstitutive Elemente einer Religion (Gebete, ritueller Symbolismus, Gebräuche, usw.) können nicht in Beziehung gebracht werden mit anderen scheinbar ähnlichen Elementen einer anderen Religion, denn diese Elemente erhalten ihren Sinn nur im Bezug zum Gesamten der Religion, in der sie ihren Platz haben.

Das schließt jedoch den theologischen Dia-

log nicht aus, den der Theologe in seinem Denken führt – sehr oft ohne den direkten Kontakt mit den Gläubigen einer anderen Religion –, indem er zwei religiöse Ideen in Beziehung setzt und zu einer tiefen Synthese gelangt. Es gibt eine echte Dialogsituation in seinem Geist: sein Gesprächspartner in diesem Fall ist die andere sorgfältig studierte religiöse Tradition. Es bleibt jedoch eine unüberspringbare Etappe, damit dieser Dialog glaubhaft ist: die dialogische Synthese muß gegenüber den Gläubigen, nicht nur der eigenen Religion, sondern auch der Tradition, welche im theologischen Dialog nur eine angenommene Rolle spielte, getestet werden. Ich denke hier besonders an die in den letzten Jahrzehnten entwickelten christologischen Entwürfe von Theologen wie Raimon Panikkar und noch spezieller u. a. Paul Knitter, John Hick.⁶ *Der unbekannte Christus im Hinduismus* ist eine blendende Hypothese. Während eine solche Hypothese für Christen schwer akzeptierbar ist, ist noch nicht klar, ob die Hinduisten sie akzeptieren, selbst wenn man die Formulierung ändern würde, z. B. in „Der unbekannte Shiva im Christentum“.

Dasselbe gilt für den interreligiösen, die sozialen Bereiche betreffenden Dialog, welcher im aktuellen Kontext unerlässlich scheint. Das Engagement der Religionen im Dienst einer sich auf der Suche nach Frieden und Harmonie befindlichen Gesellschaft wäre ohne Zweifel effizient. Aber eine religiöse Gemeinschaft in ihrer sozialen Form kann nicht wirklich in einen Dialog mit einer anderen religiösen Gemeinschaft eintreten, aus den gleichen Gründen, die vorher erwähnt wurden, als es um den Dialog zwischen den Religionen ging. Ein solches Engagement kann die Form eines echten interreligiösen Dialogs annehmen, wenn es Gelegenheit für zwischenmenschlichen Dialog bietet, wo die Partner sich z. B. über den religiösen Sinn ihres sozialen Engagements austauschen.

Der wirkliche Dialog spielt sich, wie wir

⁶ Raimon Panikkar, *Der Unbekannte Christus im Hinduismus*, Mainz 1986; Paul Knitter, *No other name?: a critical survey of christian attitudes towards the World religions*, Maryknoll (Orbis Books) 1986; John Hick – Paul Knitter (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness. Towards a pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll (Orbis Books) 1987.

schon notiert haben, zwischen Menschen ab. Der religiöse Dialog ist also nur möglich, wenn die religiösen Fakten in die menschliche Sprache und auf die menschliche Ebene „übersetzt“ werden.

Daraus läßt sich ableiten, daß die Dialogpartner gleichberechtigt und auf dem gleichen Niveau sind. Keiner darf also ein Überlegenheitsgefühl gegenüber irgend jemandem haben und noch weniger seine religiöse Botschaft über die eines anderen stellen. Das will noch lange nicht heißen, daß jeder einige Zweifel über die Wahrhaftigkeit seiner Botschaft haben muß. Nein, jeder bringt seine eigenen Überzeugungen in den Dialog ein, die Authentizität seiner Positionen. Es ist die Begegnung ihres Geistes, der den Sinn oder die Abwesenheit des Sinns der geteilten religiösen Botschaften ans Licht bringt.

Der interreligiöse Dialog manifestiert – wie wir das weiter oben gesehen haben – die gleichen Angstmechanismen wie der zwischenpersönliche Dialog.

Angstmechanismen

1. Die erste von ihnen ist die *Angst vor dem Dialog* selber, denn sich mit einer unbekanntem oder bereits nach den Vorurteilen, die man hat, katalogisierten Religion unterhalten, bedeutet, das Risiko auf sich nehmen, ihr einen Platz in seiner eigenen Religion einzuräumen, seine eigene religiöse Identität zu verlieren, die Wahrheit des anderen akzeptieren zu müssen. Besonders die religiösen Autoritäten sind prädestiniert, von diesen Ängsten heimgesucht zu werden, und bevorzugt, in den Köpfen ihrer Gläubigen Konfusion zu säen. Eine solche Angst kann manchmal Aspekte einer gewissen Selbstgefälligkeit annehmen, indem die eigene Religion als absolute Wahrheit und über den anderen stehend wahrgenommen wird oder indem man von den anderen nichts erwartet, in der Gewißheit, in seiner eigenen Religion alles zu haben.

2. Die Angst vor dem anderen offenbart sich im Dialog vor allem durch das Zurückweisen oder die *Unterdrückung des anderen*, oder durch die Unterdrückung von sich selbst. Wohl verstanden, diese Zurückweisung ist nie unmittelbar, sondern oft sehr subtil und auf verschiedene Arten ausgedrückt. Man versucht den anderen zu unterdrücken, 1. in-

dem man die Überlegenheit der eigenen Wahrheit aufzeigt. Jede Religion hat die Gewißheit, die wahre zu sein, diejenige, die für die ganze Welt ausersehen ist. Diesbezüglich haben die Buddhisten und Hinduisten keinen geringeren Anspruch als die Christen.⁷ Es ist durchaus normal, daß eine Religion einen solchen Anspruch hat, welcher die Erfahrung der Wahrheit voraussetzt. Im interreligiösen Dialog ist es jedoch nicht die Aufgabe, den Absolutheitsanspruch zu bestätigen oder zu versuchen, ihn aufzudrängen, sondern im Dialog mit den anderen zu verstehen, warum jede Religion denselben Anspruch hat. 2. Eine andere Art, den Dialogpartner aufzugeben, besteht darin, ihn zu einem Instrument der Suche zu machen. Der andere interessiert mich nicht als Person, sondern als eine religiöse Informationsquelle. Das Interesse zielt auf die Lehre und nicht auf die Art und Weise, wie die Person diese Lehre in ihrem eigenen Leben lebt. Der Ausgangspunkt eines echten Dialogs ist, daß alles, was mein Gesprächspartner in seinem Leben als kostbar betrachtet, einen Wahrheitsgehalt hat. Meine Aufgabe ist es, diese gelebte Wahrhaftigkeit zu entdecken. Dort, wo eine solche Dimension fehlt, nehmen das Mißtrauen und die Angst zu und der Dialog ist zum Scheitern verurteilt.

Es ist selten, daß im religiösen Dialog ein Partner versucht, den anderen zu unterdrücken. Das Gegenteil ist wahrscheinlich üblicher. Sehr oft nimmt man sich aus *Angst vor dem anderen* selber zurück. Das geschieht immer dann, wenn sich der Partner nicht getraut, seine religiösen Überzeugungen, Gewißheiten, Ängste und Wünsche klar auszudrücken. Die Person kommt mit leeren Händen zur Begegnung. Sie akzeptiert die Position des anderen als Wahrheit für sein eigenes Leben. Eine andere Art, sich aufzugeben ist, die Religion des anderen nachzuäffen, ohne den tiefen Sinn ihrer Lehre, Riten oder Traditionen verstehen zu wollen. In beiden Fällen, in denen sich der eine der beiden Partner aufgibt, ist das Resultat ein Monolog, der auf die Länge zu Langeweile und Frustration führt, Folgen der Angst.

⁷ Daß der achtgliedrige Weg der einzig wirkliche Weg ist, ist eine allgemeine Überzeugung bei den Buddhisten; die Hinduisten sind nicht weniger überzeugt von ihrem Weg: die Erkenntnis des Atman/Brahman ist die absolute Bedingung für die Befreiung.

3. Der Dialog ist aufrechterhalten, solange ein wirklicher *Austausch zwischen den beiden Partnern* andauert. Er wird ungültig, wenn man eine dritte Polarität einbringt, die nicht am Dialog teilnimmt, d. h. wenn man sich auf eine Autorität beruft. So hört der Dialog auf, wenn z. B. ein katholischer Partner sich auf die Position der Kirche als ein Hindernis, um eine Verständigung zu finden, beruft. Die Haltung der Kirche kann im Dialog einen Platz einnehmen, wenn die persönliche Überzeugung des Repräsentanten dieser Kirche mit deren Einstellung übereinstimmt. Gleiches gilt für einen Hinduisten, der sich auf die Weden als letztgültiges Kriterium seiner Wahrheit beruft, der aber absolut unfähig ist, die Wahrheit dieser Lehre zu offenbaren; auch er trägt nicht mehr zum Dialog bei. Man verteidigt eine Position nicht aus Angst vor Loyalitätsmangel gegenüber der eigenen Tradition. Wenn man nicht genügend Gründe hat, diese Tradition zu akzeptieren, kann man mindestens seine Unfähigkeit, sie zu unterstützen, beichten.

Das Wunder des Dialogs

Die Dialogerfahrung zeigt, daß diese Initiative der Verbalisation des religiösen Lebens eine bei den Christen gut entwickelte Fähigkeit ist, besonders bei den Klerikern, die in ihrer Berufsausbildung die Möglichkeit hatten, diese Kunst zu lernen. Eine solche Protokollierung ist oft sehr mühsam für die Hinduisten und Buddhisten, selbst für die Mitglieder ihrer Geistlichkeit. In mehreren Religionen findet die religiöse Erfahrung in einer nicht-verbalen und formlosen Sphäre statt und ist nicht in Worte übersetzt. Man bemerkt diese Behinderung in den Dialogversammlungen oft. Das zeigt uns vielleicht eine andere Sphäre des Dialogs: der nicht-verbale Dialog, wo die Kommunikation sich in der Stille vollzieht; sie ist eine Meta-Kommunikation⁸ durch das alltägliche Leben hindurch, welches auf eine mysteriöse, aber klare Weise eine Kraft des gelebten Spirituellen reflektiert.

Der Dialog produziert Wunder. Dort, wo zwei Personen sich im Geist begegnen, fällt die Angst und mit ihr alle Folgen von Vorur-

teilen und Frustrationen. Der feindliche Partner erweist sich als Freund. An dieser Stelle wird eine Wahrheit geboren, die beiden gemeinsam ist und die zu Wachstum und Freude gereicht.

Petrus Bsteh

Gesprächserfahrungen der Abrahamiten

Die folgenden Eindrücke und Erfahrungen mit dem Dia- und Trialog zwischen den abrahamitischen Religionen, die der Autor als Teilnehmer und Beobachter solcher Gespräche gemacht hat, können atmosphärisch und persönlich zum Gelingen der Beziehungen beitragen. Bsteh ergänzt diesen Bericht durch Hinweise auf die zentralen Inhalte und auf die gemeinsamen Dialogpartner dieser Gespräche. red

Die drei Monotheismen haben sich auseinanderentwickelt (in doppeltem Sinn) und einander oft durch gegenseitige Verurteilungen im innersten Bestand gefährdet. Im Sinne der Rechtfertigung jedes einzelnen von ihnen gilt es aber, die Grundlage der jeweils anderen mit zu bejahen. Aus der Polemik der Existenzkrisen müßte eine läuternde Konfliktbewältigung werden, die nicht nur zur toleranten Koexistenz, sondern auch zu einem nach Gottes Zukunft hin offenen Miteinander führt: Die eigene Identität wäre dadurch nicht auf Kosten anderer, sondern unter Wertschätzung anderer gelungen.

Aus den Gesprächserfahrungen der Abrahamiten

1. Der geschichtliche Ursprung einer jeden Religion und ihre tatsächliche Entwicklung prägen naturgemäß den Charakter ihrer Mitglieder und sind deshalb immer präsent zu halten. Dazu kommt noch die jeweilige örtliche bzw. familiäre Herkunft. Als tragende Gesprächspartner bewähren sich allerdings meist nur sehr ausgeprägte, schöpferische und zukunftsorientierte Gläubige. Selten ist ein Mensch zu einem substantiellen Dialog leichthin aufgelegt. Schon gar nicht liegt den Monotheisten der interreligiöse Dialog; erst recht nicht, wenn er mit

⁸ Eine von Professor *Jérome K. Liss* entwickelte Idee, in: *La comunicazione Ecologica. Manuale per la gestione dei gruppi di cambiamento sociale*, Molfetta (La Méridiana, Partenze) 1992.

Kontrahenten zu führen ist, die sich gegenseitig als Apostaten vom ursprünglichen Erbe betrachten und voneinander lossagten: Was immer an Abgrenzungsbedürfnis in den Anfangsstadien der Konflikte zwischen den drei abrahamitischen Religionen existierte und zu abgedichteten apologetischen Positionen und ausfälligen Polemiken führte, mag in einem späteren Reifungsstadium der Ursehnsucht nach den gemeinsamen Ursprüngen und Lebensgesetzen weichen. „Roots revisited“ sind dann im Sinne eines ehrfurchtsvollen Besuches zu interpretieren, der jedenfalls mehr zu gewinnen als zu verlieren hat und von niemandem die Mißdeutung einer „reumütigen Heimkehr“ fürchten muß.

Nach den zaghaften Versuchen je zweier monotheistischer Partner, in ein gutes Gespräch zu gelangen, mehren sich erfreulicherweise Initiativen zur Bildung der unerläßlichen Gesprächsgruppen aller drei, derselben abrahamitischen Tradition entstammenden Religionen. Es scheint sogar, daß die „Triolog-Gruppen“, wie sie sich selbst des öfteren nicht ganz glücklich bezeichnen, Geschmack aneinander finden und einander bereichern.

a) Manche dieser Gruppen bilden sich auf der wohl breitesten und tiefsten Erfahrung von Nachbarschaft und persönlicher Freundschaft. Hiermit sind nicht nur Sachthemen, sondern der persönliche Lebensvollzug Gegenstand der Kommunikation (z. B. in Israel bzw. Palästina).

b) Nicht selten rücken die drei Religionspartner aufgrund geschichtlicher Notwendigkeit und auch äußeren Druckes einander näher. Auch diese gegenseitige Hilfe und Suche nach gemeinsamen Auswegen stellen eine authentische Basis der Gemeinsamkeit dar (z. B. als Minoritäten in feindlicher Umgebung).

c) Darüber hinaus gibt es pragmatische Ziele, etwa die Erreichung und Bewahrung des Völkerfriedens und gemeinsamer ethischer Werte, für die konzertiertes Streben zielführender ist als Alleingänge (v. a. in internationalen Gremien). Desgleichen werden von „außenstehenden“ Forschungsgruppen Experten aus den drei Monotheismen zu Konferenzen gebeten, um über bestimmte Themen Arbeitsgespräche zu führen (z. B. Säkularismus-Seminar in Cordoba 1994).

d) Es gibt aber auch Kreise, die sich explizit religiösen Interessen und der damit zusammenhängenden geschichtlichen Verantwortung verpflichtet wissen und versuchen, bestehende Hypothesen abzubauen und aus dem Austausch kultureller Werte, spiritueller Erfahrungen und theologischer Einsichten ein neues Verhältnis zueinander und zu gemeinsamen Aufgaben zu gewinnen. Diese Gruppen sind naturgemäß nicht sehr zahlreich, aber doch in ihrem konsequenten Arbeiten von beispielhafter Wirksamkeit. Sie sind es zugleich, die verängstigte Fundamentalisten oder leichtfertige Abenteurer entsprechend zurechtweisen (z. B. Fondation Internationale pour le Dialogue entre Chrétiens, Juifs et Musulmans).

e) In den letzten Jahren hat sich eine internationale Gruppe aus Juden, Christen und Muslimen zusammengefunden, die auf hohem theologischen Niveau und mit gediegener Kompetenz gezielt bestimmte Themen in jährlichen Treffen behandelt hat (International Scholars' Annual Dialogue).

2. Je traditionsbewußter und geschichtsorientierter die jeweilige Religion und deren Mitglieder sind, desto größer ist auch die Beweglichkeit im Umgang miteinander und ergiebiger die Gesprächskultur. Da die drei Monotheismen sich aus gemeinsamem Ursprung entwickelt haben, bezieht sich dieses Bewußtsein und Wissen jeweils aufeinander; man kann sich also sinnvoll befragen, ohne einander dabei in Frage zu stellen.

3. Auch Soziologisches spielt eine Rolle: Aus der fast durchgehenden Diasporasituation des Judentums resultiert eine besondere Gesprächsbereitschaft und Fragelust. Von festgefahrenen Meinungen oder gar Ideologien mochte dies oft als Ironie empfunden werden. Die furchtbaren Erlebnisse der Juden und ihr fester Glaube an die Verheißung Gottes führten sogar zu Entgrenzungen, die wie Spott nach innen und außen anmuten. Die Christen hingegen konnten auf längere Zeit und in weiteren Räumen ihre naturgemäße Komplexität als heilsgeschichtliche Erfüllungsreligion mit eschatologischer Verankerung nur schwer von zunächst endziellichem Überschwang und später formelhafte und institutionellen Vereinfachungen bewahren. Daraus wurde ein religiöses System, das sich eher flächenhaft ausbreiten als inhaltlich auswerten ließ. Es erklärt den

oft als Provokation empfundenen Triumphalismus seiner Anhänger, der nicht zuletzt das Phänomen des Kolonialismus mitbedingt hat. Der Islam hat schließlich den Versuch unternommen, eine lapidare Einheitlichkeit zu verkünden, die dem Wesentlichen des biblischen Glaubens gerecht werden wollte. Der Muslim wird im allgemeinen den Eindruck blanker Lauterkeit vermitteln, die nicht von allen geteilt werden kann. Ein untrüglicher Ausdruck dieser Seelenverfassungen sind die jeweilige Kunst und Kultur, die authentische Wege zueinander öffnen können.

Wichtige Themen im Gespräch unter und mit Abrahamiten

a) Der Dialog mit Gott

Die Gläubigen im Erbe Abrahams kommen überein, daß die Offenbarung Gottes in der Einzigkeit einer Schrift ergeht. Damit ist sehr viel einbeschlossen: Zunächst richtet sich das Wort Gottes an je einen Menschen, der unverwechselbar zu seiner Antwort berufen ist. Dies kann ursprünglich der Prophet selber sein, der diese Botschaft vermittelt bzw. weitergibt, und zwar so, daß deren Allgemeingültigkeit und Unabänderlichkeit zugleich sich in einem einzigartigen Wortlaut und Sprachkontext niederschlägt: Heilige Offenbarungsschriften sind immer auch eine göttliche Verbindung mit menschlicher Form. Das prophetische Zeugnis versucht, die Menschen zur Umkehr zu Gott, den jeden einzelnen Schaffenden, Führenden und endgültig Richtenden, zu bewegen.

b) Der Dialog mit dem Menschen

Der worthafte Grundbestand, der dem jeweils einzelnen Menschen durch seinen einzigen Gott verliehen wird, muß sich auch menschlich vermitteln: „Geist in Welt“, „Person im Fleisch“ ist nur dann denkbar und vollziehbar, wenn ihm eine analoge Entsprechung gegeben wird, die wir besonders in Ehe und Familie ansetzen. Es will scheinen, als ob diese Urzelle menschlicher Gemeinschaft und Gesellschaft nach Auffassung und Zeugnis der Monotheismen vorrangige Thematik eines übereinstimmenden Gespräches mit den monistischen Daseinsdeutungen und mit den modernen ideologischen Systemen sein müßte.

c) Der Dialog mit der Welt

Es ist für die prophetischen Monotheismen

ganz wesentlich, sich zu jener menschlichen Vorläufigkeit und zu jenem göttlichen Vorbehalt zu bekennen, die „die Welt“ ausmachen. Dazu gehört die schöpferische Gestaltung der Umwelt im Sinne menschlicher Entwicklung und Entfaltung, jedoch in voller Verantwortung gegenüber jenem Gott, der sie uns in unvergleichlichem Artenreichtum und unergründlicher Lebensvielfalt der Natur übertragen hat. Dies bedeutet ein geheimnisvolles Maß und eine ehrfurchtsvolle Wechselbeziehung mit allem Seienden, d. h. den Verzicht auf totalitäre Vergewaltigung der Natur durch die Mechanismen unserer Techniken, aber auch andererseits auf jenen pazifistischen Selbststrückzug, der sich als Opfer jeglicher Gewalteinwirkung anbietet. Ebenso schließt dieses Bekenntnis den Pluralismus menschlicher Ansätze und Entwicklungswege auf dem Weg zu Gott und zueinander ein. Es ruft zur mutigen Toleranz unter den monotheistischen Traditionen selbst, aber auch zu allen übrigen Religionen und Weltanschauungen auf. Der Appell an die Freiheit des Menschen liefert zugleich die einzig gültige Grundlage eigener Glaubensüberzeugung.

Endlich müßte allen prophetischen Monotheismen das Bekenntnis zu sozialen Strukturen und politischen Institutionen zu eigen sein. Niemandem dürfte die voraus- und vereinnehmende Einführung „paradiesischer Zustände“ bzw. totalitärer religiöser Verfassungen ferner liegen als jenen, die ja die Ausständigkeit des kommenden Gottes zum Inhalt ihres Glaubens genommen haben. Vor der absoluten Transzendenz der Zukunft des Gottesreiches müßten alle zeitlichen und räumlichen Kategorien menschlich allzu menschlicher Religiosität zurückgewiesen werden.

Gemeinsame Dialogpartner der Monotheisten

a) Die Auseinandersetzung mit dem modernen Atheismus als totalitärer Ideologie
Im Zuge der Versuche der Koexistenz mit „ungläubigen“ Mehr- oder Minderheiten haben die monotheistischen Gesellschaften und Staatsgebilde verschiedene Modelle durchvariiert, in denen sie nach erobernden Landnahmen und missionarischen Kolonisierungen Andersgläubige zunächst bekriegten, vertrieben, unterjochten oder nur über-

leben ließen. Meist führten erst ernste Krisen in monoreligiösen Kulturen selbst zur Anerkennung übergeordneter Garanten eines Pluralismus, der allgemeinere Menschenrechte gewährleistete. Diese säkularen Instanzen ihrerseits waren naturgemäß religiös distanziert, wenn nicht offen areligiös. Es blieb den letzten Phasen der europäischen Variante der Monotheismen vorbehalten, ausgesprochen atheistische Ideologien sich entwickeln und sich totalitär installieren zu sehen, die mit parareligiöser Systematik ihre eigenen Glaubenswurzeln auszurotten suchten. Es wäre falsch, diese geschichtliche Lektion zu verdrängen und nicht ein ernstes Gespräch mit diesen „verlorenen Söhnen“ zu führen. Eine reaktionäre religiöse Restauration würde eine neuerliche, noch viel fatalere Krise heraufbeschwören.

b) Das verdrängte Gespräch mit den Naturreligionen

Während der rasanten ökonomischen und politischen Kolonisierung der gesamten Welt durch christliche Staaten in West und Ost kamen erwartungsgemäß auch christliche und westliche Bildungseinrichtungen voll zum Tragen. Dabei war an ein ernstliches Gespräch mit den verbleibenden Naturreligionen nicht zu denken – im besten Fall begannen großangelegte Forschungen über sie. Erst in letzter postkolonialer Zeit wurde ein gewisser Polyzentrismus politischer, kultureller und religiöser Art eingestanden. Wertvolle Einsichten in allgemeine und eigene Wurzeln bzw. bleibende Formen der Religiosität sollten zum Dialog mit den Restbeständen der Naturreligionen einladen.

c) Das ausständige Gespräch mit den fernöstlichen Hochreligionen

Die vorzügliche Denk- und Handlungsweise der monotheistischen Systeme ist „theologisch“. Darin liegt eine argumentative Konsequenz, die sich vor allem im Reden über Gott niederschlägt. Freilich ist dagegen immer wieder der Prophetismus unter dem Eindruck der überwältigenden Nähe des richtenden und alles beurteilenden Gottes aufgetreten und mahnte die Menschen zur Umkehr auf die Wege Gottes selbst hin.

Die Erfahrung des Mysteriums liegt aber nicht nur „vor“ und „über“ uns, sondern wesentlich „in“ uns. Ihre Gegenwart führt

den Menschen in staunendes Schweigen und zu einer Achtsamkeit, die nicht abgelenkt und veräußert werden darf. So wird die Transparenz der Seinserfahrung zu einem Reichtum, der sich worthaft nur verhalten und unverfügbar offenbart. Der „Dialog“, der zur Gnosis der Einsicht und zum Kosmos umfassender Beziehungen anleiten soll, wird daher, soll er echte Früchte bringen, ohne Erfolgszwang und schlüssige Ergebnisse geschehen müssen. Es wird der Erweis seiner Liebe sein, der die Schau der letzten Seinsgründe schenkt, die im Ganzen Gottes liegen. Sein Preis ist hoffende Geduld.

Vom Heil aller im Namen Jesu

Es wurde auf den inkarnativen Charakter der Offenbarung des einen Gottes im Bereich des prophetischen Monotheismus hingewiesen. Für uns Christen gilt es, die Schriftinhalte vom Erfahren der konkreten Willensäußerung Gottes in Gestalt von Sätzen und Gesetzen zur letzten Konsequenz der Selbstmitteilung Gottes an und in dem Menschen Jesus Christus personal durchzuziehen. Durch ihn ist alles im ganzen erfüllt und damit „noch“ gültig erklärt, aber auch schon aufgehoben. Diese letzte Wahrheit Gottes in menschlicher Konkretion, in „inkarniertem Du“, erreicht alles und alle und ist doch volle persönliche Begegnung mit jedem einzelnen. Erst im Glauben an die volle Selbstmitteilung Gottes an den Menschen und des Menschen an Gott in Jesus Christus findet das Geheimnis des Bundes seinen unauswechselbaren Grund, seine umfassende Erfüllung und das Unterpfand seiner letzten Vollendung. Keine Sprache unter Menschen, im großen wie im kleinen, wird ohne diesen Dialog verständlich. Keine Sprache wird zugleich die Menschen im einzelnen und in ihren vielen Kontexten erreichen, wenn nicht in diesem Namen geführt.

Diese namentliche Engführung in einen „Christozentrismus“ setzt freilich eine gewisse legitime, ja notwendige „Anonymität“ in vielen Bereichen des Denkens und Handelns, des Lebens und Sterbens einzelner und vieler frei, so daß man auch diesen Namen nur in gemeinsamem Suchen und Sprechen errahnen und erfassen kann. In diesem Sinne ist noch einmal der Dialog in einem Pluralismus bzw. Polyzentrismus der Menschheit angezeigt und kann zugleich

auch verschiedene Ebenen der Übereinkunft – etwa bei Menschenrechten und -pflichten – eröffnen. Die Erfahrung erweist uns, daß die Geschichte menschlicher Kommunikation nicht nur eine der gegenseitigen Bereicherung, sondern auch der Selbstverweigerung und damit der schmerzlichen Störung, also der Sünde ist. Gerade die Religionsgespräche und ihre Früchte stehen im Zeichen österlicher Hoffnung. So bleibt der Grund und das Ziel jeglicher Kommunikation dem gläubigen Christen jener erhöhte Name, den er nur im Geiste Gottes auszusprechen vermag.

Fernando Dominguez

Eine Kultur an der Grenze der Christenheit

Der Weg von Toleranz zu Intoleranz im spanischen Mittelalter

Man könnte die Freude daran, Europäer, Angehöriger des „christlichen“ Abendlandes zu sein, verlieren, wenn man liest, wie Juden, Christen und Muslime durch Jahrhunderte hindurch (hauptsächlich unter maurischer Herrschaft) friedlich zusammenlebten und es zu großer kultureller Blüte brachten – bis durch Einflüsse von außen Intoleranz und Inquisition die Herrschaft übernahmen. red

So wie die spanische Inquisition als Beispiel des Fanatismus und der religiösen Intoleranz gilt, so drängt sich seit einiger Zeit ein anderes extremes Bild in bezug auf die spanische Vergangenheit ins historische Bewußtsein: das mittelalterliche Spanien als einmaliges Beispiel eines friedlichen Nebeneinander von Christentum, Judentum und Islam. In Anspielung an Lessings „Nathan der Weise“ bezeichnet Friedrich Heer jene Zeit als „Reich der drei Ringe“. Tatsächlich lebten auf der iberischen Halbinsel jahrhundertlang die drei religiösen Gemeinschaften in erstaunlicher Eintracht zusammen. Trotz unleugbarer Spannungen war es zum ersten Mal gelungen, rechtlich und politisch eine gemeinsame Lebensordnung für die Anhänger dieser drei Religionen dauerhaft zu etablieren.

Toleranz aus wirtschaftlicher Notwendigkeit

Die im mittelalterlichen Spanien festzustellende Toleranz mag vorwiegend von wirtschaftlichen Erwägungen gestützt worden sein, sie war aber wirklich da. Ihre Gründe waren auf christlicher Seite vielfältiger Natur. Die schrittweise territoriale Expansion der christlichen Königreiche im Zuge der Reconquista zwang zu einer weitherzigen Bevölkerungs- und Siedlungspolitik, die sich unter Zurückstellung religiöser Bedenken lediglich von der Notwendigkeit der wirtschaftlichen Lebensgrundlage leiten ließ. Die eroberten Gebiete waren teilweise weithin entvölkert und verlangten dringend eine Neubesiedlung. So bestimmte der „Fuero de Cuenca“, d. h. die Stadtverfassung Cuencas, daß „jeder, der als Siedler nach Cuenca kommt, von welcher Herkunft er auch sei, ob Christ, Maure, Jude, Freier oder Sklave, in Sicherheit ohne Furcht vor Feindschaft leben soll“. Wir können hier nicht näher auf die komplizierten Rechts- und Sozialstrukturen dieser einmaligen Lebensordnung eingehen. Es waren nicht nur paradiesische Zustände. Die Situation war äußerst gespannt, und die Konfliktflächen waren sehr groß.

Freilich kann man von den Menschen im mittelalterlichen Spanien keine Toleranz im modernen Sinne erwarten. Diese ist nämlich entweder das Ergebnis religiöser Gleichgültigkeit oder gründet sich auf die Achtung der Freiheit und Würde der menschlichen Person. Beide Haltungen sind der geistigen Welt des Mittelalters gleich fremd. Das mittelalterliche Spanien kannte nur eine politische Toleranz, die durch das notwendige Zusammenleben dreier Religionen in einem Land bedingt war. Es waren keineswegs menschenfreundliche Gründe, die die Könige und die „Cortes“ zu solcher Toleranz veranlaßten. Es waren vielmehr die Proteste und Drohungen der mächtigen religiösen Verbände, deren Dienste das Gedeihen des Staates entscheidend trugen.

Gegen Vermischungstendenzen

Diese Toleranz ging freilich nicht so weit, daß sie zu gegenseitiger Assimilierung geführt hätte. Die geistigen Führer der drei Religionen kämpften verbissen für die Aufrechterhaltung der Unterschiede. Die reli-

giöse Gesetzgebung der drei Gemeinschaften arbeitete allen Vermischungstendenzen entgegen. Auch die Kirche bemühte sich keineswegs um eine theoretische Grundlegung dieser Toleranz, sondern versuchte, einerseits von ihren Vorteilen zu profitieren, andererseits aber, wo sie nur konnte, dieselbe Toleranz zu untergraben. Es war – wie bereits gesagt – eine von wirtschaftlicher Notwendigkeit auferlegte Ordnung. Die spanische Toleranz war, wie Américo Castro vermerkte, „der Ausdruck eines Modus vivendi und nicht einer Theologie“. Und weil die Kirche und die anderen religiösen Gruppen im Prinzip gegen eine solche Ordnung waren, taten sie nichts dazu, um diese zu erhalten. Und doch hat die offizielle Kirche bei ihrer engen Bindung an den Staat diese Ordnung stillschweigend akzeptiert und verteidigt. So opponierten spanische Bischöfe gegen den übergroßen Eifer ausländischer Kreuzzügler, die nicht verstehen wollten, daß der Mord an einem Nichtchristen genauso bestraft wurde wie der Mord an einem Christen. Christliche Gerichte in Katalonien verurteilten deshalb im Jahre 1320 französische Fanatiker zum Tode, die in dieses Gebiet eingedrungen waren und Juden umgebracht hatten.

Eine multikulturelle Gesellschaft

Die unmittelbare Konsequenz einer solchen Mischung war eine multikulturelle Gesellschaft von besonderem Gepräge. Dennoch war im Laufe des spanischen Mittelalters der Bildungsstand der Muslime, Juden und Christen sehr unterschiedlich. Während der arabischen Herrschaft waren die Muslime bzw. die gebildete Schicht derselben kulturbestimmend. Mit der christlichen Eroberung hatte sich die gesamte städtische Oberschicht nach Süden zurückgezogen; das geistige Niveau der in Spanien zurückgebliebenen Mauren – sie waren vor allem Handwerker und Bauern – sank kontinuierlich. Ganz anders bei der jüdischen Bevölkerung; sie hatte in ihren Reihen eine Fülle hochgebildeter Leute: Ärzte, Astronomen, Sprachgelehrte, Dichter, Philosophen. Die jüdische Kultur erlebte unter der arabischen und unter der christlichen Herrschaft eine ausgesprochene Blütezeit. Das menschliche Klima in den jüdischen „Aljamas“ (so hießen die jüdischen Gemeinden) war so verlockend,

daß Juden aus allen Teilen Europas und Nordafrikas in Spanien ein neues Jerusalem sahen.

Blütezeit jüdischer Bildung

Sie pflegten nicht nur die spezifischen jüdischen Wissenschaften, die mit dem Studium der Bibel verbunden sind. Mit ihrem umfassenden Wissen und ihren gut ausgerüsteten Lehrstätten besetzten sie die Schlüsselpositionen im christlichen Staat: in der Verwaltung, im Finanz- und Erziehungsbereich. Die spanischen Juden hatten einen wesentlichen Anteil am Sieg des Christentums über den Islam. Während die anderen kamen und gingen, blieben sie und bestimmten das Leben in den Städten. Darauf waren sie stolz und betrachteten die danach entstandene Gesellschaftsordnung als ihr Werk. Das ist auch der Grund, warum die sephardischen Juden (Sepharad war das hebräische Wort für Spanien) einen Patriotismus entwickelten, den sie bis zum heutigen Tag pflegen. Um so härter traf sie die Tragödie ihrer Vertreibung. Sie waren auf der iberischen Halbinsel heimisch geworden. Auch im übrigen Europa gab es Juden, sie lebten aber – von Italien abgesehen – am Rande der Gesellschaft und treten erst im 19. Jahrhundert aus ihrem marginalen Dasein heraus. Américo Castro hat treffend bemerkt: „Man kann die Geschichte Europas im Mittelalter verstehen, ohne daß man die Bedeutung der Juden in den Vordergrund rückt, die Geschichte Spaniens dagegen bleibt unbegreiflich, wenn man die Rolle der Juden nicht in Betracht zieht.“

Bildungsdefizit der Christen

Dem Bildungsstand der Juden steht ein katastrophales Bildungsdefizit der Christen gegenüber. Die Christenheit in Spanien war vorwiegend eine Gesellschaft an der Front. Die Aufstiegschancen der Christen lagen fast ausschließlich im Bereich des Militärs. Zwar erreichte mit Alfons X. von Kastilien die spanische christliche Wissenschaft, unterstützt allerdings von arabischen und jüdischen Gelehrten, ein hohes Niveau und beeinflusste (u. a. durch die Übersetzerschule von Toledo) nachhaltig die Wissenschaften im übrigen Europa. Diese christliche Kultur war jedoch nicht in der Tradition christlicher bzw. kirchlicher Gelehrsamkeit ent-

standen. Vor allem im Rechtsdenken fehlten grundlegende christliche Auffassungen, die tragende Pfeiler des christlichen mittelalterlichen Staates waren. So erweckte das geistige Leben im christlichen Spanien großes Mißtrauen bei der christlichen Obrigkeit außerhalb Spaniens. Spätestens nach der Gründung der Universitäten und der Grundlegung des Kirchenrechts waren die gebildeten kirchlichen Juristen sehr kritisch gegenüber den Rechtsgrundlagen spanischer Lebensordnung. Der spanische Kurienkardinal Gil de Albornoz – ein berühmter Feldherr im Dienste des Papstes – gründete deshalb an der Universität Bologna ein spanisches Kolleg, damit die spanischen Christen eine „anständige“, d. h. streng christliche Ausbildung im europäischen Rechtsdenken bekämen und somit den Besonderheiten spanischer Rechtsordnung ein Ende bereiten konnten. Auch Raimundus von Peñafort – der große Rechtsgelehrte des Mittelalters, ein Dominikaner aus Katalonien – spürte die Notwendigkeit einer Kodifizierung spezifisch christlicher Rechtsnormen. Es waren aber die Dominikaner und die Franziskaner, die dank ihrer Ausbildung an den Universitäten Europas die Nöte der spanischen Wissenschaft ihren christlichen Grundsätzen gegenüber spürten. Aus christlicher Sicht war eben die Wissenschaft, die sich in Spanien mit Hilfe von Mauren und Juden etabliert hatte, eine Wissenschaft, die nicht auf dem Boden der mönchisch-scholastischen christlichen Tradition stand. Sie bediente sich kaum der lateinischen Sprache. Der gebildete Spanier las lieber arabisch und hebräisch. Die Kirche spürte wohl die Entfremdung Spaniens von der übrigen Christenheit.

Der „Skandal“ der spanischen Gesellschaftsordnung

Die Gesellschaftsordnung in Spanien war jenseits der Pyrenäen ein Skandal. Vor allem die Begünstigung der Juden wurde hart und regelmäßig von der römischen Kurie gerügt. Die spanischen Könige erließen keine Kleiderordnung. Auch äußerliche Dinge wurden als empörend empfunden. Der schlichten Tracht der Nordeuropäer stand eine Karnevalspracht gegenüber, die um so auffälliger wurde, je mehr Spanier die Pyrenäen überquerten. Dieses wurde vor allem in den itali-

enischen Seerepubliken besonders augenfällig. Für die Europäer galt Spanien als Grenzland der Christenheit, ein fernes Land mit seltsamen orientalischen Sitten und mit einem nicht ganz lupenreinen Christentum. Den Europäern kam alles, was auf der iberischen Halbinsel geschah, sehr „spanisch“ vor. Die Reisenden nahmen Anstoß an den Verhaltensregeln der spanischen Gesellschaft. An den Höfen und in den Städten spürten sie einen seltsamen orientalischen Stil. Das Bild Spaniens im Ausland nimmt die klassischen Konturen einer kollektiven Vorstellung über Nation und nationale Eigenschaften an.

Die Vorwürfe sind feindselig und drücken die Angst vor dem Fremden aus. Spanien und die Spanier spürten die Abwehr der restlichen Christenheit und lebten jahrhundertlang mit diesem Makel. Das ging in die Literatur und in die Vorstellungswelt europäischer Völker ein. Der Spanier war ein schlechter Christ, eine Mischung aus Jude und Christ, ein Halbjuden, ein Halbmaure oder ein halber Christ. Diese Meinung entstand in Italien, als das Haus Aragon im 14. Jahrhundert seine imperialistischen Bestrebungen in die Tat umsetzte und spanische Kaufleute, Abenteurer, Matrosen und Milizionäre, unter denen auch Juden waren, die italienischen Handelszentren und strategisch wichtige Städte besetzten. Der Spanier wird gehaßt und mit einem schon bestehenden Haßobjekt identifiziert, mit den Juden, denn die Italiener interpretierten so die maurisch-islamischen Züge der spanischen Rasse, daß in den Spaniern alle Makel der gehaßten jüdischen Rasse gesehen werden. Die Spanier erscheinen dann als ein unreines Volk, eine halbhäretische Gemeinschaft, eine nicht ganz in der Christenheit integrierte Nation. So war für die Kriegspropaganda der Franzosen in Norditalien der aragonesische König ein „fils de marran et marrane“. Das Wort „marrano“, im heutigen Spanisch ein Synonym für „Schwein“, war damals die Bezeichnung für einen getauften Juden und wurde zunehmend für alle Spanier verwendet. Auch für den deutschen Dichter Opitz sind die Spanier „scheußliche Maranen“, „Scheinchristen und Dreckskerle“. Für den Europäer ist also Spanien ein Land minderwertiger Rasse und zweifelhafter Orthodoxie. Es war eine hartnäckige kollektive Mei-

nung, die sich fortsetzte und nur die Fakten wahrnehmen konnte, die diese Meinung stützten.

Nach dieser ersten in Italien entstandenen kollektiven Vorstellung von Spanien folgte eine zweite, durch die Religionskriege geförderte, niederländische und deutsche kollektive Vorstellung mit ähnlichen Zügen. Man wollte die Machtexpansion Spaniens in Europa dadurch bremsen, daß man diese Macht mit der jüdischen Rasse identifizierte. Die christliche Ökumene sah in Spanien eine nicht gelungene Christianisierung. Als dann diese „Halbchristen“ sich anmaßten, Nordeuropa zu beherrschen, erhielten sie eine empörte Antwort, die nationalistische und rassistische Hintergründe bloßlegt. So wollte z. B. Martin Luther Deutschland lieber von den Türken besetzt sehen als von den Spaniern. Im Klartext: Luther wollte lieber unter einer arabischen als unter einer jüdischen Herrschaft leben.

Keine „Christianos puros“?

Dieses negative und hartnäckige Image traf die spanischen Christen in ihrem empfindlichen Stolz. Die Adeligen Spaniens waren sehr früh um den Nachweis römischer oder westgotischer Vorfahren bemüht. Sie fühlten sich jahrhundertlang als Speerspitze der Christenheit. Hatten sie nicht lange Zeit für die Erhaltung und Ausdehnung der Christenheit gekämpft? Jetzt bekommen sie von den übrigen Christen gesagt, sie seien nicht rein, sie seien keine „Christianos puros“.

Man würde die spanische Inquisition und ihre intolerante Haltung gegen die anderen Religionen nicht verstehen, wenn man diesen verletzten Stolz nicht berücksichtigte. Den Ausländern und Spöttern wollte man zeigen, wer der bessere Christ sei, wer das Haus rein hält. Für die Spanier wurde der Beweis der Reinheit des Blutes zur Obsession. Eine ganze Literatur, die wir als „Defensio Hispaniae“ betiteln könnten, entsteht zur Verteidigung gegen all diese Vorwürfe. Die Spanier taten alles, um diese böse Auslandsmeinung zu widerlegen. Der Drang, sich in Europa zu integrieren, christlicher zu sein, bedeutete das Ende der Toleranz. Alles austreiben, was Spanien von Europa trennt, war die Devise des aufgeklärten Spaniers. Überspitzt könnte man sagen: Die Spanier

hörten auf, tolerant zu sein, als sie Europäer werden wollten.

Intolerant, um als Europäer zu gelten

Sicher ist dies eine provozierende Behauptung. Man kann die Entwicklung Spaniens von Toleranz zu Intoleranz nicht unter diesem einzigen Aspekt sehen; dennoch ist es sehr wichtig, ihn zu berücksichtigen. Dies schuf jedenfalls eine Begründung für die Pogrome und andere harte politische Maßnahmen in bezug auf die Andersgläubigen. Die spanische Christenheit wollte im Sinne der europäischen Christenheit christlicher sein. Das christliche Spanien durfte keinen eigenen Weg gehen, es mußte sich mit Gewalt einem Modell anpassen, das als Grundlage eine klare intolerante Definition des *Orbis christianus* hatte. Das exerzierte spanische Gesellschaftsmodell stand in deutlichem Gegensatz zur christlich-europäischen Gesellschaftsordnung. Europa verlangte von Spanien die totale Reconquista ihrer christlichen Identität und das Abschütteln jedes maurischen und jüdischen Restes. Pierre Chaunu hat diese Entwicklung so formuliert: „Die Intoleranz wurde nach Spanien getragen durch Winde, die von außen kamen.“

Zurück zu den Besonderheiten der wissenschaftlichen Bildung in Spanien. Als im Europa des 13. Jahrhunderts ein großer Aufschwung der Wissenschaften stattfand, bildeten sich im christlichen Spanien zwei entgegengesetzte Tendenzen. Die einen wollten sich die Errungenschaften der arabischen und jüdischen Wissenschaften zunutze machen, die anderen wollten partout die spezifischen Bildungsideale der Christenheit durchsetzen. Diese Ideale stützten sich hauptsächlich auf die christliche Theologie, wie sie von den Bettelmönchen verstanden wurde und sich an der Universität zu Paris etabliert hatte.

Die Bettelorden vertraten die Forderung der Anpassung an Europa. Ihre Bildung und ihr Auftrag waren aus spanischer Sicht fremdbestimmt und ferngesteuert. Dominiert durch Gesellschaftsvorstellungen, die nicht mit der spanischen Toleranz in Einklang zu bringen waren, waren sie Ausdruck der Spiritualität eines neuen sozialen Bewußtseins. Ihr Wirkungsfeld lag vor allem bei der städtischen Bevölkerung. Die Städte waren aber in Spanien von Juden beherrscht. So wurden

die Bettelorden zu Anführern einer Agitation gegen die Juden. Ihr Programm war aggressiv missionarisch, und in der labilen Struktur der spanischen Gesellschaft war offener Proselytismus Gift. Die Dominikaner reizte die Existenz einer großen Anzahl gebildeter und wohlhabender Mauren und Juden zu missionarischer Aktivität in Wort und Schrift. Man organisierte öffentliche Disputationen, jedoch ohne sichtbaren Erfolg. Als die Mittel der Überzeugung nicht halfen, setzten sie neue Methoden ein. Die Existenz zweier nichtchristlicher Volksgruppen wurde nun theoretisch erörtert und als Bedrohung jener geistigen Einheit erklärt, die für den Bestand des Staates unentbehrlich sei. Zwangstaufen und Massenbekehrungen wurden durchgeführt – in einer Atmosphäre des Terrors. So wollte man die religiöse Einheit durchsetzen. Nach der Idee eines *Orbis christianus* – jenes von Paris aus verbreiteten Bewußtseins – hatte nur eine Gesellschaft Existenzberechtigung: die christliche. Die primäre Absicht war sicher nicht, die Juden und Mauren loszuwerden, sondern sie zu christlichen Staatsbürgern zu machen. Innerlich wurde dem Übertritt zum christlichen Glauben nur selten zugestimmt, nach der Taufe fand keine Unterweisung statt, daher konnten sie sich – auch wenn sie es gewollt hätten – nicht wie Christen verhalten. Ein großer Teil blieb insgeheim dem alten Glauben treu, einem Glauben, den sie vor allem im Ausland offen bekannten. In der Mitte des 15. Jahrhunderts sind diese „Conversos“, diese Konvertiten, oder „Christianos nuevos“ das religiöse Problem der spanischen christlichen Gesellschaft.

Die spanische Inquisition

Die Existenz falscher Christen in der Kirche war auch der Vorwand für die Gründung der spanischen Inquisition im Jahre 1479. Nach der Lehre der geltenden Theologie waren „Neuchristen“, die ihrem alten Glauben treu blieben, Ketzer, denn sie waren getauft und lebten im Gegensatz zur christlichen Gemeinschaft. Die Umstände ihrer Bekehrung spielten keine Rolle mehr. Das erste und – in den ersten Jahrzehnten ihrer Existenz – einzige Ziel der spanischen Inquisition war es, die judaisierenden Konvertiten (die *Conversos judaizantes*) auszurotten. Obwohl die Inquisition sich zunächst auf diese Aufgabe

beschränkte und die Masse der echten Konvertiten unbehelligt ließ, bedeutete diese Institution einen tiefen und nicht zu heilenden Bruch in der Kulturgeschichte Spaniens. Allmählich wurde die Inquisition ein demagogisches Instrument, um die stetig wachsende politische und wirtschaftliche Macht der städtischen Oberschicht zu kontrollieren. König und Adel waren klug genug, zu ahnen, daß sich diese Macht einmal auch gegen die Krone wenden könnte. Das jüdische Denken, die jüdische Kultur sollte damit ein für allemal ausgerottet werden.

Mit Zustimmung der Volksmassen unternahm die Inquisition die systematische Eliminierung einer Bürgerschaft, die zugleich die Bildungsschicht war, denn die „Conversos“ spielten eine wesentliche Rolle als kulturelles Rückgrat der spanischen Gesellschaft. Diese Schicht wurde rücksichtslos von der Inquisition ausgerottet. Nicht, indem sie sie zum Scheiterhaufen geführt hätte, sondern indem sie sie zur Anpassung zwang und zur Aufgabe aller ihrer spezifischen Bildungstraditionen. Mit der Einrichtung einer Blutreineitskontrolle wurde den „Conversos“ und ihren Nachfahren jede Möglichkeit genommen, in den entscheidenden Einrichtungen des Landes irgendeine Rolle zu spielen. Diese Blutreineitskontrolle für Universitäten, Domkapitel, Staatsämter usw. war keine ausschließliche Aufgabe der Inquisition. Sie war aber ein wesentliches Element im Prozeß der Vernichtung der „Conversos“ als bildungstragende Schicht und der Anpassung zu den einheitlichen Bildungsidealen des christlichen Europa. Es durften nur Formen reiner christlicher Kultur existieren, jede Abweichung wurde vernichtet. Die Inquisition hat in Spanien die Tür zur kulturellen Vielfalt zugemauert.

Die Wirkung der Inquisition manifestierte sich nicht in Folterung oder Tötung von Gelehrten, vielmehr in der Zerstörung der Voraussetzungen für das Entstehen von Forschungsgeist und Meinungsvielfalt. Dies war dennoch ein langsamer Prozeß. Das goldene Zeitalter Spaniens ist die letzte Frucht dieser Kulturvielfalt, denn „Conversos“ waren die entscheidenden Gestalten des religiösen und geistigen Lebens jener Zeit: Theologen, Juristen, Astronomen, Musiker, Finanzexperten am Hof, Diplomaten und nicht zuletzt die Mystiker und die Dichter. Einige davon

haben mit der Inquisition direkte Erfahrungen machen müssen. Dennoch konnten sie alle ihren Beitrag leisten, einen Beitrag, der das letzte Zeugnis jüdisch-maurischen Lebens auf der iberischen Halbinsel darstellt.

Diakonia 25(1994)125-130

Praxis

Ulrike Bechmann

Der Weltgebetstag der Frauen – Praxis interkonnessioneller Arbeit

Die interkonnessionelle Arbeit von christlichen Frauen aus 175 Ländern wird als Modell und Erfahrungsschatz auch für den interreligiösen Dialog vorgestellt. red

Ökumene der Weltreligionen – kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden (H. Küng) – interreligiöser Dialog – Weltethos der Religionen: Diese Schlagworte sind mit der Hoffnung auf mehr Gerechtigkeit, Frieden, Solidarität, Pluralität und Geschwisterlichkeit angesichts der weltweit bedrängenden Probleme verbunden. So faszinierend diese Schlagworte auf den ersten Blick sein mögen, so zukunftsverheißend ihre Versprechungen klingen, bei mir stellt sich zuallererst Skepsis ein, wenn ich sie höre. Nicht, weil ich etwa die interreligiöse Zusammenarbeit für unwichtig hielte. Gerade weil es immer weniger interreligiöse Zusammenarbeit gibt und eine Zusammenarbeit und ein Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Kulturen und Religionen erforderlich ist, müssen Toleranz und Pluralitätsfähigkeit zunehmen. Meine Skepsis bezieht sich auf die Kompetenz von Religionen, durch interreligiösen Dialog einen Fortschritt im menschlichen Miteinander zu erzielen. Es wäre ja schon viel erreicht, wenn es wenigstens zu einer wechselseitigen Anerkennung der anderen käme, die ausschließt, daß Religion (oder Konfession) noch länger als Grund oder Vorwand eines Konfliktes mißbraucht werden kann. Diese Anerkennung müßte noch vor einer eventuellen Gemeinsamkeit stehen.¹

Trotz der Verschiedenheit und oft sehr widersprüchlicher Auffassungen über Glaubensvorstellungen sollten Konflikte da, wo politische und religiöse Interessen oft parallel verlaufen, politisch gelöst werden müssen und unversöhnliche religiöse Gegensätze nicht mehr der Verschärfung des Konflikts dienen dürfen. Schon um dieses Ziels willen ist ein interreligiöser Dialog anzustreben. Allerdings läßt ein Blick auf gegenwärtige Konfliktsituationen keine große Hoffnung aufkommen, daß bald dieser Beitrag der Religionen zum Frieden zu erwarten ist. Denn die Rettung der Welt, die da den Religionen etwa durch ein gemeinsames Weltethos zugetraut wird,² ist hoffentlich nicht der letzte Strohalm, an den man sich klammern muß. Die Macht der Religionen, ethische Werte vor allem im Hinblick auf die universale Humanisierung der Welt durchzusetzen, scheint mir durch die Geschichte nicht gerade bezeugt zu sein. Und wie hat man sich die Umsetzung eines vielleicht einmal gefundenen Konzeptes, etwa eines Weltethos, vorzustellen? Wollten Religionen bisher das Heil der Menschen durchsetzen, war es nicht selten ein von Menschen sehr schmerzlich erworbenes Heil.

All die interreligiösen Dialoge werden vornehmlich auf der Ebene von Theologen (seltener Theologinnen) inszeniert und geführt. So wichtig Konzepte für einen Umgang der Religionen auf sozusagen theologisch höchster Ebene miteinander auch sein mögen: Sie bleiben wirkungsarm, wenn sie nicht auf breiter Basis gelebt werden. Ich würde sogar sagen: Toleranz und Pluralitätsfähigkeit müssen von den Menschen eingeübt und gelebt werden, obwohl und noch bevor die Theologen der Religionen sich auf ein Konzept der Ökumene der Religionen geeinigt haben. Sie leben als NachbarInnen, als KollegInnen, als Mitmenschen miteinander, sie konkurrieren aber auch um Arbeitsplatz und Wohnung. Wenn solches Zusammenleben tolerant und menschlich geschehen soll, sind die einzelnen in ihrem Tun gefragt. Diese Lebenspraxis, die Kleinarbeit der Menschlichkeit, die Anstrengung des Verstehens anderer durch genaues Hin- und Zuhören in den Gruppen vor Ort, das läßt die Hoffnung auf ein gedeihliches Miteinan-

¹ Vgl. O. Fuchs, Plädoyer für eine radikale Pluralitätsethik, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 77 (1993), 62–77.

² Vgl. meine kritische Besprechung von H. Küngs „Projekt Weltethos“, in: KatBl 117 (1992), 300–302.

der wachsen. Darauf, auf die Grenzen überschreitende Kraft der Menschlichkeit vor jeder Theorie, sollte der Dialog der Kirchen wie der Religionen aufgebaut sein. Diese Bewegung muß von unten nach oben gehen. Der konziliare Prozeß ist dafür ein Beispiel.³

Voraussetzungen für interreligiöse Gespräche

Wie aber wird diese Lebenspraxis des Miteinander gelebt und eingeübt? Welche Voraussetzungen müssen gegeben sein, damit etwaige Dialogergebnisse auch Bodenhaftung bekommen und zum tatsächlich toleranten und friedlichen Umgang der Menschen miteinander beitragen? Setzt man bei den eigenen Erfahrungen in den christlichen Kirchen an, dann bietet sich die ökumenische (hier interkonfessionell-christlich verstanden) Erfahrung an. Aber schon der Dialog zwischen Kirchen und innerhalb der einzelnen Kirchen über Ländergrenzen hinweg zeigt, daß es nicht einfach ist, ChristInnen der eigenen oder gar anderer Kirchen in anderen Ländern in ihren politischen, kulturellen und gesellschaftlichen Haltungen immer zu verstehen. Viel Verstehensarbeit und Hintergrundwissen sind notwendig, will man wenigstens ansatzhaft ihre Optionen und ihre Gebete teilen und in einen Austausch darüber treten, der mehr ist als eine neokoloniale Nord-Süd-Einbahnstraße von Glaube und Theologie. Wie schwer dies auf der Ebene der Theologie auch innerhalb der gleichen Kirche schon ist, das zeigt etwa die Diskussion um die Theologie der Befreiung oder ganz andere kontextuelle Theologien. Oft genug erfordert der Austausch mehr als ein interkonfessionelles Gespräch, er macht einen *interkulturellen* Austausch nötig, der von allen Seiten viel geduldiges Hinhören und Hinschauen verlangt.

Noch viel mehr müssen diese Voraussetzungen für ein interreligiöses Gespräch gegeben sein. Denn was nicht innerhalb der eigenen Kirchen und zwischen ihnen an Toleranz und Pluralitätsfähigkeit vorhanden ist, kann auch nicht in einem interreligiösen Gespräch eingeholt werden. Aufgrund der Machtverhältnisse auf politischer wie auf wirtschaftlicher Ebene sind die europä-

³ Vgl. *Ch. Bundschuh-Schramm*, *Einheit und Vielfalt der Kirchen. Ökumene im konziliaren Prozeß*, Stuttgart 1993.

schen Kirchen in einer Machtposition gegenüber vielen „Missionskirchen“, die bis heute in Abhängigkeit bezüglich der Ausbildung, der materiellen Unterstützung etc. stehen. Insofern sehe ich für uns in Europa einen stärkeren Bedarf an Hinhören und Mitfühlen.

Praktizierte Ökumene des Weltgebetstags der Frauen

Der Weltgebetstag der Frauen⁴ ist eine weltweite, ökumenische Frauenbewegung, an der ca. 170 Länder beteiligt sind. Jährlich feiern Frauen des Weltgebetstages rund um die Welt mit den Worten einer Liturgie den Weltgebetstag, die von Frauen eines bestimmten Landes für diesen weltweiten Gottesdienst erarbeitet wurde. Das Leitthema des Weltgebetstags der Frauen heißt „Informiertes Beten – betendes Handeln“. Aus den kleinen Anfängen nach dem Zweiten Weltkrieg wuchs eine große Gemeinschaft. Inzwischen beteiligen sich mehr als 1,5 Mio. Frauen allein in Deutschland⁵ am Weltgebetstag der Frauen. Ökumenisch arbeiten Frauen in großer Vielfalt zusammen: Vertreterinnen der katholischen und evangelischen Kirchen, Methodistinnen, Mennonitinnen, griechisch-orthodoxe Frauen, Altkatholikinnen, Frauen der Heilsarmee, Baptistinnen und Frauen der Herrnhuter Brüdergemeine arbeiten in den Deutschen Weltgebetskomitees mit.

Ich möchte den Weltgebetstag der Frauen als eine Bewegung vorstellen, deren Arbeit durch ihre weltweite Bedeutung eine Lernschule sowohl für interkonfessionelles als auch für ein interkulturelles Handeln sein kann. Wie der Weltgebetstag der Frauen den offiziellen Ökumenegesprächen der Kirchen in der Praxis voraus ist, so kann hoffentlich die konkrete Zusammenarbeit zugunsten der Menschen trotz der religiösen Unterschiede eher ein friedliches Miteinander zeitigen, als die interreligiösen Dialogpartner (die adäquate Beteiligung der Frauen

⁴ Zur Reflexion über den Weltgebetstag der Frauen aus feministischer Perspektive vgl. *U. Bechmann*, *Unser Volk heilen, speisen und befreien*, in: *Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für Theologische Forschung von Frauen*, Bd. 1, Mainz 1993, 111–128.

⁵ Den Weltgebetstag der Frauen gibt es auch in den anderen europäischen Ländern. Ich beziehe mich hier auf die deutsche Situation, weil ich sie am besten kenne.

scheint mir sehr fraglich zu sein) über „Kon-sens“papiere zu einer gegenseitigen Aner-kenntnis kommen.

„Informiertes Beten“

In den Gemeinden bereiten Frauen öku-menisch alljährlich den Weltgebetstagsgot-tesdienst vor, immer auf der Basis des Tex-tes der für alle gemeinsamen Liturgie, die je-weils Frauen eines Landes (oder einer Regi-on) formulierten. Informiertes Beten meint, daß es nicht darum gehen kann, die Weltge-betstagsliturgie „nur“ abzulesen. Der Text soll sprechen, soll die Frauen, die ihn ge-schrieben haben, hervortreten lassen. Dies setzt eine gute Kenntnis der Situation von Frauen in dem jeweiligen Land voraus. Die Frauen informieren sich detailliert über die Situation der Frauen in dem Herkunftsland der Liturgie und feiern eigenständig den Gottesdienst. Nicht selten erwächst für eine Frauengruppe daraus ein längerfristiges En-gagement für ein Land.

Die Erklärung des Internationalen Weltge-betstagskomitees beschreibt den Weltge-betstag als eine Bewegung, die „Frauen aus verschiedenen Rassen, Kulturen und Tradi-tionen zu engerer Gemeinschaft, näherem Verstehen und innigerem Handeln über das ganze Jahr zusammenführt“. Miteinander beten, mit den Worten der anderen beten heißt, sich auf ihre Lage einlassen, „nicht länger isoliert zu leben und im Beten und Handeln die Belastungen anderer Menschen auf sich zu nehmen“. Grenzen überschrei-tend begannen Frauen mit Versöhnungs- und Friedensarbeit in dem Bewußtsein, daß nur durch die Überwindung von Völkerhaß und Vorurteilen eine Basis für die Zukunft gelegt werden kann. Angesichts von neuem Haß, nationalen und nationalistischen Paro-len ist die Arbeit dringender denn je.

„Betendes Handeln“ – über Grenzen hinweg

Notsituationen fordern zum Handeln heraus, das sich auf Jesu Botschaft vom befreienden Handeln Gottes an den Armen und Unter-drückten beruft. Aus der Wahrnehmung der Not anderer entstand die Weltgebetstags-bewegung, in dieser Tradition führen Frauen in jedem Jahr auf der Welt den Weltgebets-tag durch. Aus der Erfahrung, daß nach dem Zweiten Weltkrieg Frauen anderer Länder die deutschen Frauen sowohl in ihre Gebets-

gemeinschaft einbezogen als auch ihnen materiell halfen, entwickelte sich die Pro-jektarbeit des Weltgebetstags.

Das Handeln bleibt nicht bei der materiellen Unterstützung stehen. Weltgebetstagsfrauen erfahren immer wieder durch die Beschäfti-gung mit den unterschiedlichen Ländern, wie eingebunden wir selbst in die Strukturen sind. So heißt Handeln auch, unsere Verant-wortung in unserem Bereich wahrzunehmen, in diesem Land für Verständigung zwischen Menschen unterschiedlicher Herkunft zu ar-beiten und sich für die Schwestern in anderen Ländern einzusetzen. Viele Weltgebetstags-frauen unterstützten beispielsweise Rigo-berta Menchú, schrieben Briefe an die Bot-schaft von Guatemala und die Bundesregie-rung mit der dringenden Aufforderung, alles zu tun, um die Bedrohung der Menschen in Guatemala durch das Militär zu beenden. Der Gottesdienst aus Thailand (1980) erforderte die Auseinandersetzung mit Sextourismus. In Frankfurt entstand daraus eine heute staat-lich anerkannte ökumenische Beratungsstel-le für asiatische Frauen, die in Deutschland zur Prostitution gezwungen wurden.

Theologische Implikationen der gelebten ökumenischen Praxis

Was kann so eine Bewegung, die die Ökume-ne trägt, für einen interreligiösen Dialog an Impulsen geben? Immerhin liegt hier eine Praxis ökumenischen Handelns vor, die durch ihre Verankerung an der Basis der Kirchen auch für weitere Schritte tragend sein kann. Aus der Reflexion über den Welt-gebetstag heraus könnten die Fragen der Pluralitätsfähigkeit, die Chance der inter-kulturellen Fremdprophetie und die Frage der Diakonie als tätige Solidarität neu be-dacht werden.

Pluralitätsfähigkeit

Sich einzulassen auf eine internationale Ge-meinschaft heißt auch, sich einzulassen auf kulturell und religiös sehr unterschiedliche Formen von Frauenspiritualität. Der An-spruch, in der eigenen Feier fremde Schwe- stern zu Wort kommen zu lassen, fördert eine echte *Pluralitätsfähigkeit*: die Fähig-keit, Unterschiede ernst- und wahrzuneh-men, verbunden mit der Fähigkeit, sie an ei-ner Stelle auch für sich als adäquaten Aus-druck gelten zu lassen. Diese Übernahme

des Fremden eröffnet auch den Blick für das, was für das eigene Erleben und die eigene Form vielleicht zu lernen ist.

Was männliche Kirchenvertreter oft nicht schaffen, ist bei dem Weltgebetstag der Frauen Wirklichkeit geworden: Gemeinsame Liturgie und gemeinsames Handeln sind möglich. Basis ist die Einsicht in die Notwendigkeit von Handeln. Zugunsten dieses Handelns verzichtet man auf die Hindernisse aufbauende Ausdifferenzierung der jeweils eigenen Position, die einer Beteiligung im Wege stünde. Die Praxis der Frauen hat Vorrang vor einer Theoriebildung ihrer Einheit und steht vor dem Versuch, die Bewegung unter einer einzigen, vereinnahmenden Theologie zu versammeln.

So blockiert kein ideologischer Streit das Handeln, weil sich die Frauen in der Zuwendung zu Gott und den Frauen verbunden wissen. Und das im Bewußtsein, daß die Zuwendung zu Gott sehr unterschiedlich aussehen kann. Natürlich gibt es ein Ringen um die Form des Gottesdienstes: Sie soll immer mehr Frauenbewußtsein aufnehmen, und sie soll dem Wunsch nach Kreativität in der Spiritualität entsprechen. Trotzdem überwiegt letztlich immer wieder das Bewußtsein um das gemeinsame Anliegen, so daß die Bewegung wächst. Und es gibt ein Ringen um Inhalte: Welches Verständnis von Frauenbefreiung haben die jeweils im Mittelpunkt stehenden Frauen von ihrer Kultur her? Wie können wir dazu beitragen? Wo können wir von anderen Frauen Solidarität in unserem Bemühen um Frauenbefreiung erfahren? Auseinandersetzungen finden statt, die aber diese Gemeinschaft nicht sprengen.

Vorrang der Diakonie

Nicht zu leugnende theologische oder auch mentalitätsmäßige Unterschiede erhalten nicht die Priorität vor der Diakonie, dem Dienst an der Befreiung der Frauen und der Feier der Solidarität. Handeln bekommt Priorität auf der Basis des Grundkonsenses, daß die Zuwendung Gottes zu den Menschen in der Zuwendung zu den Menschen in Not und Leid erfahrbar wird und zum Handeln zugunsten ihrer Befreiung herausfordert.⁶

⁶ H. Hiller, Aus kleinen Anfängen, in: A. Schmidt-Biesalski, Ein Freitag im März, Offenbach – Düsseldorf 1986, 20; vgl. auch M. Shannon, Just Because, Corte Madera, California 1977.

Dabei hat die Zuwendung von Frauen zu Frauen den Vorrang aus der Erkenntnis heraus, daß Frauen strukturell der gleichen patriarchalen Benachteiligung in unterschiedlicher Ausprägung unterworfen sind. Frauen rücken die marginalisierten Frauen ins Zentrum. Die Noterfahrung, der Wunsch nach Versöhnung und Gemeinschaft wurde verbunden mit der Kraft des Gebetes. Beides zusammen, die spirituelle Grundlage und das gemeinsame Handlungsziel waren treibendes Moment.

Die Chance der interkulturellen Fremdprophetie

Frauen lassen sich durch die Übernahme eines Gottesdienstes von anderen Frauen auf eine „Fremdprophetie“ ein. Sie hören die Stimme von Frauen, die aus ihrer Situation und aus dem Glauben an einen befreienden Gott heraus die Not und ihren Glauben beschreiben. Sie verstehen diesen Aufruf als Aufruf an sich selbst, die eigene Situation, die eigene Verstrickung in die von Männern dominierten politischen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse zu reflektieren und daraus Handeln abzuleiten.

Verbunden mit dem Handeln für Frauen in unterschiedlichen Kulturen kam die Entdeckung der Verschiedenheit. Die Notwendigkeit zum Handeln befähigte zu einem Prozeß, Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Glauben und in der Theologie zu entdecken, sie schätzen zu lernen und, in der Unterschiedlichkeit bleibend, trotzdem gemeinsam am Ziel weiterzuarbeiten. Je länger und intensiver Lebensverhältnisse von Frauen in den unterschiedlichsten Weltregionen kennengelernt werden, um so begieriger fragen die Frauen nach kulturellen Eigenheiten, unterschiedlichen Weltansichten und zunächst fremder Theologie, um sich dadurch bereichern zu lassen. Fremdheit wird zur positiven Herausforderung, die die Solidarität und das Verstehen vertiefen hilft. Fremde Probleme werden zum Motor, an der eigenen Gesellschaft die zerstörerischen Strukturen für sich und die Frauen in anderen Ländern zu erkennen und zum Handeln befähigt zu werden.

Normalerweise wird dieses Handeln der Frauen weltweit wenig beachtet. Erst wenn Frauen gegen die herrschenden politischen Optionen Stimmen anderer Frauen wahr-

nehmen, zeigt sich für andere die tatsächliche Brisanz eines solchen Handelns. Die Auseinandersetzungen um die Liturgie von Palästinenserinnen für den Weltgebetstag 1994 macht dies sehr deutlich. An ihr lassen sich auch die Schwierigkeiten ablesen, die ChristInnen mit den politischen Positionen von ChristInnen in anderen Ländern haben können.⁷

Zur Kritik an der Liturgie der Palästinenserinnen

Die Auseinandersetzungen um die Liturgie der Christinnen aus Palästina drehen sich um die Frage, ob deutsche Frauen mit den Worten der Palästinenserinnen beten können. Der Gottesdienst hat einen sehr liturgischen Aufbau. Eingerahmt vom Eingangs- und Schlußteil stehen im Zentrum Elemente aus der Passions- und Ostererzählung. Ein biblischer Abschnitt des Kreuzwegs, der Grablegung Jesu und der Auferstehung leiten jeweils einen Teil ein. Die liturgische Entsprechung ist die Feier des Karfreitags, des Karsamstags und des Ostersonntags. Auch die Gestaltung der Auferstehungshoffnung mit den Kerzen entspricht der Feier der Osternacht mit dem Licht der Osterkerze und der Weitergabe des Osterlichts an die Gläubigen. Gleichzeitig sind die jeweiligen Teile der Liturgie mit der Situation der Palästinenserinnen in der Gegenwart, dem Leben unter Besatzung und Militärrherrschaft verbunden. So prägen Klage, aber auch Hoffnung die Liturgie, ja die Hoffnung wird erst aus der Klage möglich.

Ein Stein des Anstoßes ist die Verwendung der Passionsgeschichte. Die Frauen aus Palästina haben Texte des Lukas- und Markusevangeliums gewählt, in denen die Nachfolgerinnen Jesu deutlich als Jüdinnen gekennzeichnet sind, also nicht die Texte, die als antijudaistisch angesehen werden. Josef von Arimathäa ist Vorbild für ihr Handeln. Trotzdem befürchten manche, dies könnte zu Antijudaismus in der Rezeption des Textes führen. Nun ist der Vergleichspunkt in der Passionsgeschichte das Leiden. Wie viele andere auch sehen die palästinensischen

Frauen im Kreuzweg Jesu ein Bild für das Leiden (vgl. die Hungertücher zur Misereor-Fastenaktion). Dies in Frage zu stellen liefe darauf hinaus, Palästinenserinnen die Verwendung der Passionsgeschichte zu verbieten.

Unter dem Schlagwort, der Gottesdienst sei ein „Beten gegen Israel“, wurde die Kritik bekannt. Dazu formulierte Felicia Langer, die israelische Rechtsanwältin, die für ihr Engagement für PalästinenserInnen bekannt wurde⁸: „Dies ist nicht antiisraelisch, dies ist besatzungsfeindlich.“ Die Palästinenserinnen beten um Frieden und Sicherheit für *alle* Völker in der Region, die Liturgie ist geprägt vom Versöhnungswillen und der Bereitschaft zum Frieden. Deshalb halten die beiden Deutschen Weltgebetstagskomitees (die sich im Herbst 1994 vereinigen werden) am Text fest. Die Idee des Weltgebetstages, die die Begegnung mit fremden Frauen in den Mittelpunkt stellt, wäre ad absurdum geführt, wollte man die Gebete anderer Frauen zensieren. Es ist keine Frage, daß man mit dem Thema sorgfältig umgehen muß. In den vielfältigen Materialien sind die Gruppen aufgerufen, die Hintergründe des Konflikts und die Verwicklung der eigenen Geschichte mit dem Konflikt einzubeziehen. Diese Verantwortung tragen Frauen in jedem Jahr und werden sie auch in diesem Jahr wahrnehmen.⁹

Ausblick

Spannend ist am Prozeß des Weltgebetstags, daß daran Basisfrauen weltweit partizipieren. Durch die Vorbereitung des Weltgebetstags erhalten diese Kenntnisse auch Frauen aus anderen Lebens- und Berufsbereichen. Gerade im weltweiten Kontext, wo Frauen oft kaum Zugang zu Informationen und theoretischer Reflexion haben, fördert diese Form des integrierten Lernens, Handelns und Betens das Bewußtwerden der frauenunterdrückenden Strukturen und weltweite ökumenische Solidarität.

Ökumenisches Beten und Handeln prägt die Weltgebetstagsbewegung, Beten und Han-

⁸ Sie hat ihre Erfahrungen in den beiden Büchern „Zeit der Steine“ und „Zorn und Hoffnung“ veröffentlicht (beide im Lamur-Verlag).

⁹ Zur weiteren Auseinandersetzung vgl. *H. Lehming*, Junge Kirche 10/93 und *U. Bechmann*, Junge Kirche 12/93; vgl. auch Publik-Forum, Nr. 17/93 u. ö.

⁷ Materialien zum Weltgebetstag können bezogen werden über den Klens-Verlag, die Evangelischen Frauenarbeiten und -hilfen sowie beim Bayerischen Mütterdienst, Schriftenversand, Postfach 1240, 90544 Stein, Tel 0911/6806156.

deln in Solidarität mit den Schwestern weltweit. Frauen bekommen eine Stimme und werden gehört. Aus dieser Gemeinsamkeit erwächst eine schwesterliche Verbindung, die vor Ort die Frauen stärkt und gleichzeitig Grenzen überschreitet – Grenzen des Vorurteils anderer Kulturen gegenüber, Grenzen der Unsichtbarkeit von Frauen, Grenzen der Trennung von Konfessionen. In dieser Grenzüberschreitung liegt die Hoffnung, in kleinen, aber entscheidenden Schritten an Versöhnung und Frieden mitzuarbeiten. Diese Ansätze weiter auszubauen schiene mir eine sinnvolle Form, interreligiöses Verstehen zwischen Menschen voranzubringen.

Martin Weber

Pfarrfest für die Moschee

Eine Pfarrgemeinde sucht den Kontakt zu ihren muslimischen Mitbürgern

Eigentlich sollte das, wovon hier berichtet wird, eine Selbstverständlichkeit sein. Wie weit wir davon entfernt sind, zeigt der Medienrummel rund um dieses „kleine Zeichen“.

Ibbenbüren liegt am Nordwestrand des Teutoburger Waldes, nördlich der Bischofsstadt Münster. Die Stadt hat knapp 50.000 Einwohner und ist nicht unerheblich vom Bergbau geprägt, der direkt etwa 4.000 Beschäftigten einen Arbeitsplatz sichert. Für die harte Arbeit in bis zu 1.500 m Tiefe wurden in den sechziger Jahren zahlreiche Gasterbeiter geworben, hauptsächlich aus der Türkei. Andere haben ihr Auskommen im Hoch- und Tiefbau. Sie sind fast ausschließlich islamischen Glaubens.

Muslimen in Ibbenbüren

Bereits Anfang der siebziger Jahre stellte die Stadt den Muslimen Räumlichkeiten in einer Grundschule als „Kultur- und Gebetszentrum“ (Moschee) zur Verfügung. Dies geschah unter maßgeblicher Vermittlung der katholischen und evangelischen Gemeinden, die damals auch die ersten Gebetsteppiche stifteten. Im Laufe der Jahre wurden die

Räume zu klein. Es bildete sich die „Türkisch-Islamische Union e. V.“, die mit Eigenleistungen der etwa 100 türkischen Familien ein eigenes Haus kaufen und umbauen konnte. Neben den Gebets- und Versammlungsräumen befindet sich hier auch die Wohnung des Imams mit Familie und ein auch von der deutschen Bevölkerung gut angenommenes Geschäft mit türkischen „Spezialitäten“. Im Februar 1993 wurde die neue Moschee in Gebrauch genommen.¹

Von Anfang an fanden die Muslime, alle einfache Arbeiter, einen Fürsprecher und „Promotor“ in dem damaligen Berufsschul- und jetzigen Krankenhauspfarrer Klemens Niermann. Er half, zahlreiche Querverbindungen zum öffentlichen und kirchlichen Leben zu knüpfen und das „Thema“ in den katholischen Gemeinden wachzuhalten. In dieser jahrelangen Beziehung ist gegenseitiges Vertrauen gewachsen, das eine gute Basis für neue Kontakte bildete.²

Durch den Umzug in die neue Moschee wechselten die Muslime in den „Zuständigkeitsbereich“ unserer Pfarrgemeinde. St. Ludwig ist mit 4.500 Katholiken eine mittelgroße Pfarrei, die seit 40 Jahren eine Art Klammer zwischen den Städtern und den Landleuten bildet. Sie hat in den letzten 25 Jahren einen bewußten Prozeß der „gemeinsamen Suche“³ eingeübt und ist gewohnt, Neues anzudenken und zu beginnen.

Der Moscheebau als Auslöser

Ende 1991 erhält der neugewählte Vorsitzende der „Türkisch-Islamischen Union“ die Möglichkeit, in der „Ibbenbürener Volkszeitung“ „Ein Wort zum Sonntag“ zu schreiben. Dies war bislang die Domäne der katholischen und evangelischen Christen. Hierin erfährt die Öffentlichkeit zum ersten Mal über die Absicht der muslimischen Gemeinde, in Eigenregie eine neue Moschee zu bauen.

¹ Auch die Teppiche in der neuen Moschee wurden von den katholischen Pfarrgemeinden des Pfarrverbandes Ibbenbüren und von der evangelischen Kirchengemeinde Ibbenbüren gestiftet.

² In einem Interview der Osnabrücker Kirchenzeitung wurde Imam Burhaneltin Bulut gefragt, ob er deutsche Freunde habe. Er antwortete: „Pastor Klemens Niermann ist mein Freund“, aus: Kirchenbote Nr. 28/12. 7. 1992, S. 3.

³ Vgl. Bernhard Honsel, „Der rote Punkt“. Eine Gemeinde unterwegs, Düsseldorf 1985, 162.

Im Januar 1992⁴ kommt in den Gremien unserer Gemeinde zum ersten Mal konkret die Frage auf: „Wie stehen wir zu den Türken und Muslimen, die im Bereich unserer Pfarrgemeinde eine Moschee errichten wollen?“ Dem Pfarrgemeinderat (PGR) wird schnell klar: Wenn wir in dieser Phase des Moscheebaus den Kontakt zur muslimischen Gemeinde intensivieren wollen, kommen wir an der Frage einer (vielleicht auch nur symbolischen) Mitfinanzierung nicht vorbei.

Nach einem viermonatigen Informations- und Klärungsprozeß, in den alle Gruppen der Gemeinde einbezogen werden, beschließen PGR und Kirchenvorstand (KV) schließlich, ein Viertel des Pfarrfesterlöses „soll der islamischen Gemeinde für den Bau der Moschee zur Verfügung gestellt werden“.⁵

Erst danach kommt es zu Bemühungen, inhaltlich und persönlich einen Schritt weiterzukommen. PGR und KV werden in die alte Moschee eingeladen; der Vorstand der Türkisch-Islamischen Union besucht die Kirche und das Pfarrzentrum. Alle Aktivitäten werden durch die örtliche Presse intensiv und positiv aufgegriffen.

Die Phase der öffentlichen Auseinandersetzung und Rechtfertigung

Die Angelegenheit kommt in eine zweite Phase, als die Bischöfliche Pressestelle und die Katholische Nachrichtenagentur (KNA) eine Kurzmeldung „Pfarrgemeinde hilft Muslimen“ bundesweit verbreiten. „Missio aktuell“, die auflagenstarke Mitgliederzeitschrift des internationalen katholischen Missionswerkes⁶, greift das Thema in Form eines Telefoninterviews⁷ auf. Seine Veröffentlichung ruft bei Missio Aachen wie

kaum jemals zuvor eine Flut von aufgebrauchten Leserbriefreaktionen hervor, so daß sich das Blatt genötigt sieht, in drei Folgenummern teils mehrseitig darüber zu berichten.⁸ Auch die Pfarrgemeinde wird mit zum Teil widerwärtigen und anonymen Briefen überschüttet. Tenor: Menschlicher Kontakt und Toleranz sind gut; aber wie können Christen ausgerechnet dem Erzfeind Islam, der in vielen Ländern das Christentum unterdrückt, Geld für den Bau einer Moschee geben?

Die Gemeinde, in der bislang ruhig, ausgiebig und ausgewogen diskutiert worden ist, ist geschockt: „Wir wollten doch nur ein kleines Zeichen setzen!“ Es kommt zu zahlreichen Pressekonferenzen, Rundfunk- und Fernsehberichten. Dieser Öffentlichkeits- und Mediendruck zwingt noch stärker zur Reflexion einer Aktion, die eigentlich ausdiskutiert schien. Der Münsteraner Religionswissenschaftler Adel Theodor Khoury⁹ steht einen Abend zum Gespräch zur Verfügung. Das Interesse an theologischer Aufarbeitung ist groß.

Einen Tag nach den schrecklichen Anschlägen auf Türken in Solingen¹⁰ besuchen wir das Morgengebet der muslimischen Gemeinde: Der PGR verfaßt einen Brief: „Wir möchten Ihnen unsere herzliche Anteilnahme an Ihrer Trauer aussprechen. Unsere beiden Gemeinden haben begonnen, behutsam aufeinander zuzugehen, um sich gegenseitig besser zu verstehen. Wir haben berechnete Hoffnung, daß unser gemeinsames Unternehmen für die Zukunft trotz widriger Umstände Bestand hat.“ Drei Monate nach der Eröffnung besucht auch Regionalbischof Alfons Demming die Moschee und überreicht dabei ein Geldgeschenk. Zusammen mit dem Imam betet er die erste Sure des Korans: „Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen. Lob sei Gott, dem

⁴ Hilfreich war, daß die Gruppen der „Deutschen Pfadfinderschaft St. Georg“ (DPSG) zeitgleich ihre bundesweite „Aktion flinke Hände, flinke Füße 1992 . . . für Versöhnung im Libanon“ begannen. Diese sah den Kontakt zum „Bund moslemischer Pfadfinder Deutschland“ (BMPD) vor. Materialien sind erhältlich bei der DPSG, Martinstraße 2, D-41472 Neuss-Holzheim, Tel. (0 21 31) 46 99-0.

⁵ Am Ende sind dies 2.050,- DM. Die Türken haben sich übrigens am Pfarrfest durch einen Döner-Kebab-Stand beteiligt.

⁶ 800.000 Exemplare.

⁷ Das Telefoninterview zwischen Martin Weber und Chefredakteur Toni Götz, in: Missio aktuell 5/1992, S. 6; mehrseitige „Hintergründe“ in Heft 1/1993, S. 14 ff. „Nur wer Vertrauen sät . . .“

⁸ Es kommt zu Abbestellungen. Eine Missio-Mitarbeiterin: „Was denken sich die Leute nur, welches Missionsverständnis wir haben?“

⁹ Aus der Fülle seiner Veröffentlichungen die letzten Bücher zum Thema: Der Islam – sein Gaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch, Freiburg 1992; Wer war Muhammad? Lebensgeschichte und prophetischer Anspruch, Freiburg 1990; Was ist los in der islamischen Welt?, Freiburg 1991; Der Islam kommt uns näher. Worauf müssen wir uns einstellen?, Freiburg 1992; Islamlexikon, 3 Bde., Freiburg 1991.

¹⁰ Pfingsten 1993 wurden bei einem Brandanschlag in Solingen drei türkische Mitbürger getötet.

Herrn der Welten, dem Erbarmer, dem Barmherzigen . . .“¹¹

Wir sind uns nähergekommen

Gut zwei Jahre nach Beginn der Kontakte mit unseren muslimischen Mitbürgern ist gleichermaßen Befriedigung und Ernüchterung eingekehrt. Vieles haben wir angestoßen und (teilweise mühsam!) gelernt, vieles ist noch nicht aufgearbeitet.

Die wichtigste Erfahrung und Ermutigung war: Trotz allem, was an Schlechtem in der Welt zwischen Christen und Muslimen passiert, müssen und dürfen wir wagen, unseren muslimischen Nachbarn vorurteilsfrei so zu begegnen, wie wir sie persönlich erleben. Das ist unsere lokale, überschaubare und damit auch verantwortbare Stärke.

Beim Geld hört für viele der Spaß (die Nächstenliebe) auf! Aber gerade durch unseren kleinen, mehr symbolischen Beitrag haben wir etwas bewegt. Vielleicht erzählen die Türken davon zu Hause, damit auch dort etwas in Bewegung kommt . . .

Die Auseinandersetzung mit einer anderen Religion und Kultur zwingt, den eigenen Glauben, das scheinbar Selbstverständliche zu reflektieren, in Worte zu fassen und auch für „Fremde“ verständlich zu begründen. Sie schärft damit die eigene Identität in einer pluralistischen Gesellschaft.

Nach 25 Jahren war es an der Zeit, die türkischen Mitbürger(innen) nicht nur als unscheinbare Nachbarn, sondern auch etwas von ihren Freuden und Sorgen wahrzunehmen. In einer für Ausländer in Deutschland immer schwieriger werdenden Zeit haben die Kontakte die gemäßigten Gruppen gestärkt und nach außen Solidarität vermittelt: „Wer unseren Freunden etwas antut, bekommt es auch mit uns zu tun!“

Es hat im Kontakt untereinander auch *Probleme und Mißverständnisse* gegeben.

Unsere engagierten Frauen tun sich mittlerweile schwer damit, in den gemeinsamen Zusammenkünften nur die muslimischen Männer zu treffen. Die Frauen müssen in den eher konservativ eingestellten Familien auch nach jahrzehntelanger „Integration“ immer noch zu Hause bleiben. Sie können

¹¹ Zitiert nach der vom islamischen Weltkongreß autorisierten Übersetzung von *Adel Theodor Khoury*, *Der Koran*, Gütersloh 1987.

sich folglich auch nicht ausreichend gut in der deutschen Sprache ausdrücken. Allerdings haben unsere freundlichen Bitten in dieser Richtung inzwischen eine andauernde Diskussion in der türkisch-islamischen Gemeinde ausgelöst.

Das „Bildungsgefälle“ zwischen den Gemeinden macht bisweilen Probleme. Viele Türken trauen sich nicht, als einfache und der deutschen Sprache nicht ganz mächtige Arbeiter mit den „gebildeten“ Deutschen ausgiebig zu sprechen, geschweige denn sich über theologische Fragen auszutauschen.

Für eine kleine Minderheit der Türken ist der Vorstand der „Türkisch-Islamischen Union“ zu „christenfreundlich“ und (ganz bewußt, was unsere Beziehungen enorm erleichtert hat) unpolitisch. Sie haben sich abgespalten und würden am liebsten einen eigenen Verein gründen. Wir müssen aufpassen, daß unsere Kontakte die relativ kleine Gruppe der Muslime nicht erdrückt. Als z. B. die Moschee eingeweiht wurde, befanden sich mehr Christen als Muslime im Raum!

Selbst nach so langer Zeit in Deutschland kommen die Türken zur Zeit unvorbereitet in eine gänzlich neue Situation, von der sie vor zwanzig Jahren noch nicht einmal geträumt hätten: Viele stehen vor der Pensionierung. Ihre Kinder sind hier geboren und aufgewachsen; keines von ihnen will wieder, wie es die Eltern immer geplant hatten, in die „Heimat“ zurück.¹² Das äußert sich u. a. darin, daß sie nun um einen eigenen Bereich auf dem städtischen Friedhof bitten; bislang wurden alle Toten in die Heimat überführt. Für manche Deutsche ist dies eine überholte Zumutung; andere sehen darin das wertvolle Signal einer weitergehenden „Integration“.

¹² In einem „Wort zum Sonntag“ schrieb der Vorsitzende der „Türkisch-Islamischen Union“, Veysel Yilmaz, am 28. 12. 1991 in der „Ibzenbürener Volkszeitung“: „Inzwischen haben fast alle Türken ihre Familienangehörigen nachkommen lassen. Die meisten unserer Kinder sind schon hier geboren. Wir können und wollen nicht mehr in die Türkei zurück, obwohl wir oft großes Heimweh haben und traurig sind. Unsere Kinder entfremden sich immer mehr dem türkischen Heimatland und seinen Gebräuchen, und hier im christlichen Deutschland finden sie noch immer keinen guten Anschluß an die deutschen Jugendlichen und deutsche Lebensweise.“

Wolfdieter Bihl – Nikolaus Zvonarich

Was heißt hier fremd?

Die Ökumene der Weltreligionen beginnt meist mit sehr kleinen Schritten – manche davon gehen aber zugleich über die Gegenwart hinaus. red

Vierzig bosnische Muslime, die als Heimatvertriebene in unsere Pfarre St. Paul (Wien, Per-Albin-Hansson-Siedlung Ost) kamen, „sprengten“ unseren gewohnten Ökumenebegriff.

Die Sonntagsmesse am 17. Jänner 1993, am Beginn der „ökumenischen Woche“, feierte unser römisch-katholischer Pfarrer Clemens Abrahamowicz gemeinsam mit dem evangelischen Pfarrer Alexander Abrahamowicz und dem Imam Ramo Muratovic, der die Flüchtlinge bei uns betreut. Unsere bosnischen „Nachbarn im Haus“, wie wir sie nennen, feierten in der Pfarrgemeinde mit. Der Imam – in islamischer Amtskleidung – rezitierte im Rahmen der Fürbitten Suren aus dem Koran und rief zum Frieden unter den Völkern auf.

Nach dieser ersten christlich-muslimischen Begegnung auf Pfarrebene wuchs die Idee, den Kontakt der Gläubigen beider Religionen zu erweitern und zu vertiefen. Ein dreiteiliges Referat über den Islam sollte helfen, jahrhundertlang gewachsene gegenseitige Ängste, Vorurteile und Ressentiments zwischen Christen und Muslimen abzubauen. Die Einleitung hielt jeweils unser Pfarrer Clemens Abrahamowicz, das Referat Dr. Wolfdieter Bihl.

Die Vorträge waren bewußt in Dialogform aufgebaut. Ein Dolmetscher übersetzte abschnittsweise die Ausführungen Dr. Bihls ins Kroatische, so daß die Bosnier (es waren jeweils rund 20 Pfarrangehörige und rund 20 Muslime – Frauen, Männer und Kinder – anwesend) Ergänzungen zum besseren Verständnis und zur lebendigeren Vorstellung ihrer Religion beitragen konnten. Diese manchmal etwas mühsam erscheinende Vorgangsweise bewährte sich sehr, der Dialog lebte innerhalb kürzester Zeit auf. Dr. Bihl erläuterte die historische Entwicklung und die Glaubenselemente der jüngsten monotheistischen Weltreligion, zu der sich heute ca. eine Milliarde Menschen bekennen. Schwerpunkt waren die Gemeinsamkeiten

und Unterschiede der christlichen und islamischen Glaubensauffassung. Er betonte die Gemeinsamkeiten, wie z. B. den Bezug auf Abraham (Ibrahim) und die zentrale Bedeutung Jesu (Isa) für das Christentum und auch – mit Einschränkungen – für den Islam. Aber auch die Unterschiede wurden nicht unter den Teppich gekehrt, wie z. B. die Auffassung über Gottessohnschaft, Kreuzestod und Auferweckung Jesu und die Rolle des Völkerapostels Paulus. Dr. Bihl beantwortete zahlreiche Detailfragen der Christen zum Islam, durch die Übersetzung der Fragen konnten aber auch die Muslime viel zur Klärung beitragen.

Die monatelange herzliche Atmosphäre in der Pfarre St. Paul gegenüber den Bosniern hatte eine so vertrauensvolle, gelöste Stimmung erzeugt, daß die „Nachbarn im Haus“ auch islamische Lieder sangen und die Christen – was als besonderer Vertrauensbeweis gewertet werden kann – an ihren islamischen Gebeten teilnehmen ließen. Wir richteten dafür einen eigenen Raum als „Moschee“ ein.

Für den ersten Abend hatte auch der Imam sein Kommen zugesagt, erschien aber – möglicherweise aus Furcht vor Vorwürfen seiner muslimischen Vorgesetzten wegen Vorschubleistung zur Proselytenmacherei – dann doch nicht.

Am letzten Abend suchten die Bosnier die christliche Sicht von Jesus (Isa) zu ergründen. Die Pfarrmitglieder waren damit auch zur eigenen Reflexion ihres Glaubens aufgefordert und gaben zum Teil sehr persönliche Glaubenszeugnisse.

Ein gemeinsames Abendessen in der Pfarre, zu dem die Muslime einluden und ihre Spezialitäten servierten, rundete diese intensive Phase einer christlich-muslimischen Begegnung auf Pfarrebene ab. Es wurden tatsächlich viele Ängste und Vorurteile auf beiden Seiten überwunden, wenn auch in einem kleinen Rahmen. Diese Erfahrung gibt uns Pfarrangehörigen und unseren bosnischen Gästen einen wirklich tragfähigen Grund zur Hoffnung auf Einheit und Frieden.

Predigt

Clemens Thoma

Angst und Versöhnung zwischen Israel und Edom

Gedanken für eine Predigt

Anhand von Gen 32-33 untersucht der Autor zunächst das Verhältnis und Verhalten Israels zu dem ihm verwandten, mächtigeren Volk der Edomiter. Aus der Art, wie Jakob mit der unbekanntenen Gestalt kämpft und sich mit seinem überlegenen Bruder Esau zu versöhnen sucht, werden Hinweise für den Dialog zwischen Konfessionen und Religionen ermittelt. red

1. Veranlassungen

Landauf, landab wird heute von den Predigt- und Lehrkanzeln der verschiedenen Konfessionen verkündet, daß der exklusive, die rivalisierenden Religionsbekenntnisse zurückweisende Konfessionalismus keine Zukunft mehr hat. Nur durch Zusammenstehen, Zusammenarbeiten und Tolerieren der verschiedenen Dissenspunkte im Glauben kann die derzeit in der ersten Welt abnehmende Zahl der Christen und Christinnen der Lehre und dem Beispiel Jesu in der säkularen Welt ein ernst zu nehmendes Gewicht geben. Daher wird dem ökumenischen Gespräch mit den bedeutenden Weltreligionen – Judentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus – von allen christlichen Seiten her höchste Priorität zuerkannt. Es hapert aber derzeit sowohl in der innerchristlichen Ökumene als auch – noch viel mehr – im Gespräch mit den verschiedenen Religionen. Am leichtesten läuft das Gespräch derzeit mit dem Judentum. Aber auch da türmen sich im Detail Schwierigkeiten auf. Der Dialog mit dem Islam befindet sich erst in der Alphabetisierungsphase.¹ Es sind noch gewaltige Stürme des religiösen und politischen Widerspruchs zu erwarten. Viele möchten daher das Wort Ökumene im Zusammenhang mit Beziehungen zwischen den Weltreligionen vermeiden.

¹ Dazu neuestens *Heribert Bettscheider*, Christentum und Islam: Aporien und Perspektiven, in: ET Bulletin 4 (1993), 181-199.

Was würden die Glaubensquellen der Konfessionen und Religionen zu heutigen Bemühungen um interkonfessionelle und interreligiöse Verständigung sagen? Was hätten sie gegen deren latente und offene Torpedierung durch Exklusivismus und durch Drohungen mit Verfolgungen? Es kommen vor allem solche Glaubensquellen für die eigene Vergewisserung in Frage, die auch bei andern Weltreligionen einen hohen Stellenwert haben. Das Alte Testament bzw. die hebräische Bibel ist die primäre Heilige Schrift der Juden und der Christen. Es ist auch dem Islam in vielen Teilen heilig, wenn auch über den Umweg über Mohammed und den Koran. In der hebräischen Bibel ist also vor allem nach exemplarischen Aussagen zu suchen, die Licht auf die gegenwärtigen Verständigungsnöte werfen können. Hierfür bieten sich die Kapitel 32 und 33 des ersten Buches Mose an. Sie hören sich wie ein Echo aus alter ökumenischer Traumzeit für die jetzige ökumenisch unfertige Realzeit an. Sie gilt es zu lebendigen Worten Gottes für heute diesseits und jenseits aller trennenden Abgründe zu machen.

2. Erzählablauf in Gen 32-33

Eben hat der Patriarch Jakob lästige Quereien mit seinem Schwiegervater Laban durchgestanden. Mit seinen Frauen, Kindern, Mägden, Knechten, mit viel Vieh und ansehnlichem Besitz befindet er sich auf dem Heimweg (Gen 31,1-32,1). Wie er nun seiner Heimat Kanaan näher kommt, packt ihn jähe Furcht vor seinem Bruder Esau. Nicht ohne Grund! Mit List und Mutter Rebekkas Hilfe hatte sich Jakob früher vorgedrängt und dadurch von Vater Isaak den Erstgeburtsegen anstelle Esaus erhalten (Gen 27,1-40). Seine Mutter hatte ihm dann zur Flucht nach Haran zu Laban geraten, weil Esau ihm nach dem Leben trachte (Gen 27,41-46). Jakob will nun seinen aggressiven Bruder besänftigen. Aus purer Angst sendet er Boten aus und schärft ihnen ein, beim Zusammentreffen mit Esau darauf zu achten, diesen als „Herrn“ Jakobs anzureden und Jakob selbst als „Knecht“ Esaus zu bezeichnen (32,5). Nun kommen die Boten zurück und melden, Esau rücke bedrohlich mit 400 Mann heran (32,7). Jakob stellt daher riesige Geschenke aus Herdentieren zusammen, insgesamt 630 Stück, und schickt diese in

mehreren Schüben unter der Obhut seiner Knechte dem Esau entgegen (32,14–17). Jedem Knecht trägt er wiederum auf, bei der Übergabe der Geschenke genau auf die Wortwahl zu achten: Jakob muß als Knecht Esaus, Esau als Herr Jakobs bezeichnet werden (32,18–22). In der Nacht des bangen Wartens auf eine hoffentlich positive Reaktion Esaus befindet sich Jakob allein am Flusse Jabbok und hat dort ein mystisch-physisches Erlebnis, das ihn körperlich und seelisch aufwühlt und durchschüttelt (32,23–33). Eine unbekannt transzendente Übergestalt ringt mit ihm bis zum Morgen grauen und verwundet ihn. Jakob will sie nicht loslassen, bis sie ihn gesegnet habe. Der rätselhafte Segensspruch der von Jakob in die Bedrängnis getriebenen überirdischen Gestalt lautet schließlich so: „Nicht mehr Jakob wird man dich nennen, sondern Israel, denn mit Gott und Menschen hast du gerungen und bist Sieger geblieben“ (32,29). Als die beiden ungleichen Zwillingbrüder am folgenden Tag zusammentreffen, überbietet sich Jakob an Gesten der Ehrfurcht und Unterwürfigkeit. Er stellt seine ganze Sippe geordnet auf und versteckt sich zuerst wie ein Angsthase hinter ihr. Dann tritt er nach vorne und wirft sich siebenmal vor Esau auf den Erdboden (33,1–3). Die Geschenke und Demutsgesten Jakobs stimmen Esau milde. Die Brüder versöhnen sich. Dann trennen sich beide in friedlicher Absicht. Esau zieht nach Seir, Jakob nach Sichem bzw. Bet-El (33,16–18).

3. Vermutungen über hintergründige Sinn-dimensionen

Diese expressionistisch wirkende Geschichte wurde nie ohne Hintersinn und ohne Aktualisierung erzählt. Anreiz dafür war nicht nur die in die Story eingelagerte halakhische Vorschrift, die Israeliten dürften wegen des nächtlichen Ringkampfes Jakobs und seines nachherigen Hinkens keine Hüftmuskulstränge essen (32,32 f). Darüber hinaus wurde Jakob selbst zum Hauptgrund aller späteren Spekulationen und Anwendungsversuche. Er war ja beim nächtlichen Ringkampf zum Urtyp, zur präformativen Leitgestalt, zum „Stein“ (vgl. Gen 49,24) des Volkes Israel erhoben worden. Besonders Deuterijosaja – er mag ein wichtiger Inspirator und Weiterführer der Jakobsge-

schichten gewesen sein – machte das Jakob/Israel-Thema zum theologisch-heilsgeschichtlichen Hauptpunkt. In einer an die Knechtsthematik unserer Erzählung anklingenden Weise verkündet der zweite Jesaja als verpflichtendes Gotteswort: „Du bist mein Knecht, Israel, durch dich lasse ich mich verherrlichen“ (oder: an dir will ich meine Herrlichkeit zeigen; Jes 49,3). Was an Jakob am Jabbok und bei der Begegnung mit Esau geschehen ist, ist idealtypisch für das Volk Gottes, das den Zügen und dem Schicksal Jakobs gleichgestaltet werden muß. Wenn sich das Volk Gottes dazu hergibt, wird sich Gott in ihm verherrlichen. Auch Esau ist kein bloßer rivalisierender Zwillingbruder Jakobs. Er vertritt vielmehr Edom, eine starke israelverwandte und doch israelfeindliche Macht (32,4; 33,10–16). Die Esau/Edom-Typik wird schon in den Erzählungen einige Seiten und Kapitel zuvor angetönt (z. B. Gen 25,30; 36,1–43). Edom ist in der Genesis aber weder mit dem späteren allgemeinen Begriff „Weltvölker“ identisch, noch ist das römische Reich damit gemeint. Es geht vielmehr um eine religiös, kulturell und stammesmäßig mit Israel verwandte Macht, die drauf und dran ist, Jakob/Israel und sein Eigentum zu berauben und zu vernichten. Irgend ein kanaanäischer Stamm, der es kulturell und politisch weiter gebracht hat, als die mit ihm verwandte Jakob-Schar, war damit ursprünglich gemeint.² Israel fühlte sich immer wieder religiös-kulturell und politisch von stärkeren Verwandten bedroht. Neben der durch die beiden Brüder repräsentierten Macht- und Auseinandersetzungstypik ist in der Erzählung auch ein zarter Strang offenbarungsgeschichtlichen Denkens zu erkennen. Dieser Faden kommt zum Beispiel in 33,12–15 zum Vorschein. Esau/Edom schlägt Jakob/Israel vor, gemeinsam des Weges nach Seir zu ziehen. Seir ist ein mit dem Sinai rivalisierender Offenbarungsort im Süden Kanaans (Dtn 33,2; Ri 5,4). Jakob dagegen äußert den Wunsch nach einer getrennten Wanderschaft unter dem Schutz Edoms. Das scheint eine heilsgeschichtliche Direktive zu sein. Israel ist „ein Volk, das für sich wohnt,

² Vgl. den von Noach verfluchten eponymischen Stammvater Kanaan (Gen 9,25 f) sowie die Siebenvölkerliste in Dtn 7,1; Esr 9,1; Neh 9,8.

es zählt sich nicht zu den Völkern“ (Num 23,9; vgl. Dtn 4,5–8; Est 3,8). Israel soll während der Weltzeit sich nicht mit Edom vermischen, sondern soll seinen Sonderweg des Heiles gehen. Um ihn gehen zu können, braucht es den Schutz der Welt- und Religionsmacht Edom. Das Symbol des Zieles des israelitischen Sonderweges ist Sichem, in dessen Umkreis der für Jakob kennzeichnende Offenbarungsort Bet-El liegt (Gen 28; 33,18–20). Bet-El ist der Symbolort für die vollkommene endzeitliche Verehrung Gottes „im Geist und in der Wahrheit“ (vgl. Joh 4).

4. Rabbinische Deutungen

Die rabbinischen Deutungen von Gen 32–33 sind eine Aussichtswarte, von der her moderne Zustände und Desiderate in den Blick genommen werden können.³

4.1 Der himmlische Protektor Edoms

Die geheimnisvolle überirdische Machtgestalt, mit der Jakob laut Gen 32,23–33 gerungen hat, wird von den Rabbinen im allgemeinen als himmlischer Anwalt Edoms gedeutet. Daß der religiös-kulturelle und machtpolitische Hauptrivale Israels einen himmlischen Repräsentanten und Beschützer hat, wurde aus Dan 10,13 eruiert. Dort ist vom Engelfürsten des Perserreiches die Rede, der sich 21 Tage lang dem Engel Gabriel, der zu Schutz und Unterweisung Daniels bestimmt war, entgegenstellte. Nur weil der Engelsfürst Michael Gabriel zu Hilfe kam, konnte dieser seine endzeitlichen Enthüllungen verkünden. Die notwendigen und unvermeidlichen irdischen Auseinandersetzungen zwischen Israel und Edom haben demnach im Himmel ihr Pendant und ihre Spitze. Das irdische Auseinandersetzungsszenarium zwischen Israel und Edom ist nach der Auffassung des Danielbuches und der Rabbinen stets sowohl Vorhall als auch Nachhall von geheimnisvollen überirdischen Geschehnissen. Die Rabbinen faßten den Jakobskampf mit dem himmlischen Schutzengel Esau im „Gleichnis vom Athleten“ so zusammen:

³ Alle Beispiele sind dem großen Genesismidrasc Rabba entnommen. Midrash Bereschit Rabba, Critical Edition with Notes and Commentary by Jehuda Theodor and Chanokh Albeck, 3 Bde, Jerusalem, 2. Aufl. 1965.

Gleich einem Athleten, der mit dem Sohn des Königs rang.

Er erhob seine Augen und sah den König an seiner Seite.

Da unterwarf er sich ihm.

So: Als der Engel die Schekhîna sah, die über Jakob stand, unterwarf er sich ihm.

Das ist es, was geschrieben steht:

„Und er sah, daß er ihm nicht beikommen konnte“ (32,26).

Der Schutzengel Esau ist die metaphysische Entsprechungsgestalt des irdischen Esau. Als solcher ist er auch mit den Schwächen und Bosheiten Esaus behaftet. Die überirdische Schutzmacht Jakobs ist demgegenüber die Schekhîna bzw. der sich Israel zuneigende Gott selbst. Von dieser Ausgangslage her ist es verständlich, daß der Schutzengel Esau seinen Kampf gegen Jakob verliert. Er sieht die Schekhîna und erstarrt. Er streitet seine Niederlage nicht ab, sondern akzeptiert sie. Die Niederlage des überirdischen Schutzherrn Esau gegen den irdischen Jakob ist symbolträchtig. Mit ihr ist die Niederlage Esaus, der Weltmacht Edom und allgemein der Religionen und Weltvölker gegen Israel gemeint, obwohl dies nicht ausdrücklich gesagt wird. Die Schekhîna ist das Siegesprinzip bzw. die Siegeswaffe Israels gegen alle Feinde. Wie sie den Schutzengel Esau schon durch ihren Anblick lähmt, so entmutigt sie die religiösmächtigen Judenfeinde. Die Lähmung Esaus geschieht nicht aufgrund der Stärke Jakobs, sondern aufgrund von Jakobs Verbundenheit mit dem Gott Israels.

4.2 Verwerfung der Liebedienerei

In BerR 75,3 steht das „Gleichnis vom aufgestörten Räuber“. Der Erzähler, Rabbi Nachman bar Schemû'el, ließ sich von Gen 32,4 f inspirieren, wo Jakob Boten zu seinem Bruder Esau sendet und ihnen aufträgt: „Ihr sollt zu Esau, meinem Herrn, sagen: So sagt dein Knecht Jakob!“ Rabbi Nachman verbindet Gen 32,4 f mit Prov 26,17: „Wer einen vorbeilaufenden Hund an den Ohren packt, der mischt sich in einen Streit ein, der ihn nichts angeht“. Die beiden Toraverse erhalten durch den Vers aus dem Hagiographen eine bestimmte Sinnrichtung und Sinnvermehrung, so daß nun eine genügende Basis für eine Homilie vorhanden ist. Rabbi Nach-

man kleidet seine religiöse Ermahnung in die Form einer gleichnishaften aramäischen Räubergeschichte:

„Gleich einem Erzáuber, der an einer Wegscheide schlief.

Jemand kam vorbei, rüttelte ihn wach und sagte zu ihm:

Steh auf und geh, denn hier droht Gefahr!

Der Räuber stand auf und schlug ihn nieder.

Der Geschlagene sagte zu ihm: Das Böse komme über dich!⁴

Die Vorübergehenden sagten zum Geschlagenen:

Der Räuber hat geschlafen, und du hast ihn aufgestört.

So sagte der Heilige, gelobt sei er, zu Jakob:

Esau ist seines Weges gegangen und du hast zu ihm gesandt und gesagt:

„So spricht dein Knecht Jakob“ (Gen 32,5).

Hinter den Worten des „Heiligen, gelobt sei er“ steht die Ansicht des rabbinischen Midraschisten: Jakob hätte sich den Esau vom Leibe halten sollen, statt ihm eine Gesandtschaft mit einer Unterwürfigkeitserklärung zu schicken. Mit Hilfe von Prov 26,17 (man soll schlafende Hunde nicht wecken) wird dem Jakob eine weisheitliche Lektion erteilt: Er soll Esaus Räuberinstinkte nicht unnötig wecken, sonst wird er begreiflicherweise niedergeschlagen. Er kann dabei nicht einmal auf das Mitleid der Vorübergehenden zählen; diese durchschauen ja seine Dummheit. Israel soll sich nicht in die Angelegenheiten Edoms verwickeln lassen.

Das Gleichnis ist zuinnerst eine politische Predigt an die Juden der rabbinischen Zeit. Sie sollen sich nicht als Ratgeber der mächtigen und ihnen äußerst gefährlichen Römer/Edomiten betätigen. Es sei einzig Sache der räuberischen Römer, die ihrem Reich drohenden Gefahren wahrzunehmen. Wenn die Juden den Mächtigen allzusehr gefallen wollen, beschwören sie deren Judenfeindschaft herauf. Sie sollen sich dann nicht mehr wundern, wenn sie niedergeschlagen werden. Hier schwingt eine Kritik am allzu unterwürfigen Verhalten Jakobs gegenüber

⁴ Ich wähle die Lesart *yig'ar bîscha*: wörtlich: das Böse soll dich anschreien; vgl. Sach 3, 2. Es handelt sich also um eine Verwünschung des Räubers.

Esau mit. Getadelt wird nicht die Bescheidenheit Jakobs bei seinen Gesprächsversuchen mit Esau. Die Rabbinen wollen einzig davor warnen, sich in Dinge einzumischen, die das Volk Gottes nichts angehen.

4.3 Der geisterfüllte Fremde

In BerR 78,12 steht eine Aggada, die sich stark sowohl von dem im Gleichnis vom Athleten ausgedrückten Siegesbewußtsein Israels als auch von der Vorwurfspredigt im Gleichnis vom aufgestörten Räuber abhebt. Die Episode bezieht sich besonders auf Gen 33, 10 f. Laut diesen zwei Versen drängte Jakob dem Esau seine großzügigen Besänftigungsgeschenke förmlich auf. Der Text lautet:

„Ein *'am ha-'rez*⁵ sagte zu Rabbi Hoscha'ja: Wenn ich zu dir ein gutes Wort sage, trägst du es dann in der Gemeinde in meinem Namen vor? Worum handelt es sich? Alle Geschenke, die unser Vater Jakob dem Esau gegeben hat, werden die Völker der Welt dereinst dem König Messias zurückgeben! Was ist der Schriftbeweis? ‚Die Könige von Tarschisch und von den Inseln werden Gaben zurückbringen!‘ (Ps 72,10). Es steht nicht geschrieben, sie werden die Gaben *herbeibringen* (*hevi'û*), sondern sie werden sie *zurückbringen* (*jaschîvû*). Bei deinem Leben, sagte Rabbi Hoscha'ja, du hast ein gutes Wort vorgetragen; ich werde es in deinem Namen der Gemeinde vortragen!“

Auch hier ist die bereits in der hebräischen Bibel vorgegebene Identifikation Esaus mit Edom vorausgesetzt. Wiederum ist Edom nicht auf Rom eingeengt und meint auch nicht die nichtisraelitischen Völker im allgemeinen. Gemeint sind vielmehr überlegene Mächte in der israelitischen Nähe mit latentem und offenem judenfeindlichen Gebaren. Außer der politischen Bedrohung ist eine religiös-aggressive Haltung mitgemeint. Edom wird als ein Kontinuum seit den Tagen Jakobs bis zu den messianischen Tagen betrachtet. Dieses Kontinuum vererbt aber nicht nur die Judenfeindschaft, sondern – welch unerwartet wunderbare Sache! – auch das von Israel in seinen Ursprüngen erhaltene Gute. Esau hat von Jakob viel erhalten und weiß es letztlich zu schätzen. Edom kann das ihm von Jakob zugefügte

⁵ Hier im Sinne von: ein nicht zu den rabbinischen Zirkeln gehörender Bibeideuter.

Unrecht vergessen. Am Ende der Tage wird alles, was Israel Edom gegenüber an Gutem getan hat, Israel zurückgegeben werden (vgl. auch Jes 60). Ein „Mann vom Land“, ein Außenstehender, ein als rückständig Geltender, hat diese Frohbotschaft der rabbinischen Gemeinde überliefert. Rabbi Hoscha'ja hat ihm dafür die Würde eines Lehrers der Synagoge zuerkannt. Von außen her, von einem unerwarteten Vermittler, fällt Trost und Ermutigung auf das Volk Gottes, das derzeit mitten in Strängen der Feindschaft leben muß. Eine Botschaft der Offenbarung von draußen! Das Volk Gottes schafft das Endheil nicht allein. Allzusehr ist es oft von zaghafter Furcht geprägt. Sogar von Edom her kommt ihm Kraft zu.

5. Die Sache von heute

Drei Hauptpunkte ergeben sich aus den angeführten biblischen und rabbinischen Erzählungen.

5.1 Die alten Israeliten haben stets gewußt, daß eine Religion nie für sich allein dasteht. Sie befindet sich stets im Verbund mit einer Macht, die der Religion und ihren Vertretern gegenüber nicht hold ist. Es gehört zur Glaubensstärke, anzuerkennen, daß es *keine rein religiösen Gesprächspartner* gibt. Soziale, machtpolitische und ideologische Kräfte sind stets zusammen mit der Religion in Rechnung zu stellen. Wer sagt, es gehe nur um die Verständigung zwischen den Religionen, ist blauäugig.⁶

5.2 Bemühungen um eine anfängliche christliche Koinonia mit anderen Konfessionen und Religionen scheitern im Grunde deswegen, weil die Christen zuwenig ihre Verwandtschaft mit den andern anerkennen, weil sie ihr eigenes geschichtlich bedrohlich gewordenen Unrechtsverhalten den andern gegenüber zuwenig eingestehen und weil sie zu sehr von der Angst vor eigenem Identitätsverlust und fremder Übermacht geprägt sind. Demgegenüber sind Großmütigkeit und Großzügigkeit gefragt. Eine Heilsinstitution verliert nichts, wenn ihren Mitgliedern die Augen aufgehen, daß auch „ein Mensch vom Land“ (ein 'am ha-'arez) ein

fremder Prophet, ein Verweigerer der Gemeinschaftlichkeit Gottes Stimme vermitteln kann. Den fremden Glauben verstehen, heißt sich mutig und demütig an den Ort des andern begeben, wie dies Jakob laut Gen 32–33 getan hat.

5.3 Alle Bemühungen um Verständigung, Ausgleich und Versöhnung erfordern ein starkes religiöses Ringen bzw. eine tiefgründige Spiritualität. Der einsame nächtliche Ringkampf Jakobs mit dem überirdischen Schutzgeist Edoms am Jabbok und das Ringen Jesu am Ölberg (Mk 14,32–42) sind dafür archetypische Beispiele. Es gibt keine Versöhnung, wenn aus Furcht nur der eigene Besitzstand zu wahren versucht wird. Bloße Religionsdiplomatie genügt ebenfalls nicht. Es geht vielmehr um eine Bereitschaft zur Preisgabe und zur Hingabe aus selbstkritischem religiösen Ringen heraus. Nur wer um den Beistand Gottes gläubig weiß, kann auch auf religiösen Exklusivbesitz verzichten. Wenn dies alle Partner versuchen, dann kann am Ende eine neue menschliche Gemeinschaft auferstehen, in der Einheit und Differenz dem gegenseitigen Wohle dienen. Vorläufig aber grassiert noch auf allen Seiten – auf muslimischer, jüdischer und christlicher – das Übel, das der Prophet Mohammed in der Sure 13 des Korans beklagt: „... Aber die meisten Menschen glauben nicht“.

Bücher

Mit und ohne Gott

Veröffentlichungen zur Gottesfrage

Fritz Arnold, Befreiungstherapie Mystik. Gotteserfahrung in einer Welt der „Gottesfinsternis“, Verlag F. Pustet, Regensburg 1991, 211 Seiten;

Heinrich Fries, Abschied von Gott? Herausforderung und Chance des Glaubens, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 176 Seiten;

Bernd Jochen Hilberath, Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen. Orientierungen zur christlichen Rede von Gott, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1990, 120 Seiten;

⁶ Es ist ein Verdienst der Arbeiten von Hans Küng, daß er die politischen Implikationen aller religiösen Konvergenzbemühungen stets im Auge behält. Vorzüglich hat er dies in seinem Buch „Das Judentum“ (München 1991) herausgearbeitet.

Raimon Panikkar, Gottes Schweigen. Die Antwort des Buddha für unsere Zeit, Kösel-Verlag, München 1992, 374 Seiten;

Hermann Schulze-Berndt, Stirbt der Gottesglaube aus? Der praktische Atheismus und seine Überwindung, Echter-Verlag, Würzburg 1991, 140 Seiten.

Den hier besprochenen Büchern ist der gemeinsame Trend eigen: Auf unterschiedlicher theoretischer Ebene diagnostizieren sie eine radikale Krise der abendländischen Religiosität und des theologischen Denkens und wollen diese auch gleich therapieren. Die Diagnose und die Therapievorschläge betreffen den Kern selbst: den Atheismus und die Frage nach Gott.

Der „Klassiker“ von Fries (es ist eine Neubearbeitung eines vor mehr als 20 Jahren verfaßten Büchleins) sammelt und kommentiert die wichtigsten Texte der abendländischen Philosophie zum Atheismusproblem von Jean Paul bis hin zur Psychoanalyse; für einen mit der Materie wenig vertrauten Leser eignet sich das Büchlein als beste Einführung. Das Pathos des philosophischen Atheismus hat (nicht nur) für den Autor etwas Reinigendes an sich: Er zwingt den (noch) offensiv glaubenden Zeitgenossen, die Frage nach der Identität des negierten Gottes neu zu stellen und den Abschied von bestimmten Vorstellungen von Gott, keineswegs aber von Gott selber zu nehmen. Daß es aber mit diesem offensiven Glauben hierzulande nicht bestens bestellt ist und die philosophischen Positionen zum Thema Atheismus, verglichen mit der „alltäglichen Gottlosigkeit“, inzwischen eher zweitrangig sind, das entnimmt man den meisten hier besprochenen Werken. Unter den vorzustellenden Autoren wagt sich Panikkar mit seinen Analysen und den aus ihnen gezogenen Konsequenzen am weitesten vor; er wertet diesen „zeitgenössischen Atheismus“ als einen „der großen Momente der Menschheit“ (Panikkar 148) und stellt ihn in eine Reihe mit den großen religiösen Umbruchepochen der Weltgeschichte. Er sei ein auf strukturelle Umwälzungen zurückführbarer Atheismus, er wolle „Gott weder bekämpfen, noch ihn eindeutig leugnen“ (ebd. 155), vielmehr mache er ihn einfach überflüssig. Und er sei nicht nur bei den Kirchenfernern zu beobachten, sondern auch bei vielen „Gläubi-

gen“, die „de facto nichtgläubig sind, da sie fast ohne jeden Bezug zu einer prägenden Transzendenz leben“ (150). Urteile dieser Art trifft nicht nur Panikkar. Die phänomenologische Ebene der schwindenden Religiosität macht den meisten Theologen Kopfzerbrechen, sie provoziert auch oft einen schnellen Aufruf zur „Mobilmachung“.

So wird die Lektüre von Schulze-Berndt wie von einem Kontrapunkt einer Angst begleitet, daß, wenn wir nichts tun, die Spuren Gottes in unserer Welt verschwinden werden. Diese Angst motiviert auf längere Strecken nicht, vielmehr lähmt sie, weil sie ständig das Gefühl des Überfordertseins vermittelt. Gegen sie gilt es zuerst die gnadentheologische Logik der biblischen Botschaft stärker in Erinnerung zu rufen: Gott selber ist es, der die Art und Weise seiner Gegenwart in der Welt bestimmt und nicht wir. Auch Schulze-Berndt hält fest, daß „Gottes Wege wider den praktischen Atheismus unklar erscheinen mögen; aber daß es sie gibt, darauf dürfen Glaubende hoffen“ (58). Er versucht auch durch Hinweise in die außereuropäischen Kontexte aus der Verlegenheit zu helfen: Die Klagen über den Atheismus könnten allzuleicht „zur europäischen Nabelschnur“ werden. „Die jungen Kirchen der dritten Welt erleben derzeit religiöse Aufbrüche, die viele im reichen Norden vermissen. Sie werden noch nicht von Materialismus und Konsumismus bedrängt, da die soziale Not derartige Auswüchse vorerst für die breite Masse unmöglich macht“ (59). Soll dies aber heißen, daß die soziale Not zu jenen unklar erscheinenden Wegen Gottes (für die breite Masse) zu zählen sei, die die Überwindung des praktischen Atheismus vorbereiten?

Keine eindeutigen Rezepte gegen die schwindende Religiosität traditioneller Prägung, vielmehr den Versuch einer radikaleren Neubesinnung auf das, was „Religion“ heißen soll, bieten Arnold und Panikkar.

Die Kur, die Panikkar der abendländischen theologischen und religionsphilosophischen Tradition anbieten möchte, besteht nicht in der Harmonisierung der biblischen mit der buddhistischen Tradition. Da er unsere Zeit als einen radikalen Umbruch begreift, glaubt er nicht, daß die Interpretation und die Lösung der heutigen und morgigen Probleme aus den traditionellen Quellen und

Alternativweltanschauungen (Monismus, Dualismus, Pantheismus, Atheismus, Theismus) möglich sein werden. Die technologischen, wissenschaftlichen und kulturellen Veränderungen der abendländischen Kultur und die religionsphilosophische und theologische Reaktion auf diese haben bei aller Verschiedenheit im Detail eines gemeinsam: Sie haben nicht nur verschiedene Gottesbilder und Begriffe in Frage gestellt und neue Gottesbilder mit sich gebracht, sie haben – und das ist der entscheidende Punkt – Gott „degradiert“. Aus einem notwendigen, alles erklärenden Wesen schrumpfte er zu einer bloßen Hypothese. Nur – und hier ist der Autor durchaus radikal –: „Es kann sein, daß Gott keine Hypostase ist; doch in keinem Fall ist Gott eine bloße Hypothese.“¹ Ein solcher Gott hört für Panikkar auf, Gott zu sein, „weil Gott per definitionem derjenige ist, um den man nicht herumkommt ... Wenn es (aber) möglich ist, mit der Hypothese der Leugnung Gottes zu leben, dann gibt es in Wahrheit keinen solchen ‚Gott‘“². Den einzigen Ausweg aus dieser Sackgasse sieht Panikkar im Abschied vom herkömmlichen (abendländischen) theologischen Denken und dem herkömmlichen Gottesbegriff. Dieser soteriologisch gedachte Gott sollte die Menschen schützen, trösten oder auch ihre Existenz begründen. Er antwortete auf die „letzten Fragen“ der Menschheit. Die Antwort konnte aber immer nur in einem Konkurrenzverhältnis gegeben werden: Der Gott der abendländischen Tradition „schränkte ... die Freiheit des Menschen ein, oder zumindest sein Bestreben, die innerweltlichen Angelegenheiten in die Hand zu nehmen“. Da gegenwärtig Kräfte am Werk sind, „die das Selbstbewußtsein der Menschen stärken“ und im Westen „kein Gott gefunden werden kann, der dieses Selbstbewußtsein bestätigt“, nehmen die Massen den Abschied von Gott (Panikkar 220). Die Lage der abendländischen Rationalität wird aber dadurch keineswegs gebessert; im Gegenteil: Sie verschlimmert sich, wie nicht zuletzt an den sozialpolitischen Folgen des verordneten Atheismus zu sehen war. So scheint das Abendland in einer Sackgasse zu stecken:

„Die Gegenwart Gottes ist ein Ärgernis; die Abwesenheit Gottes ist eine Qual“ (223). Deswegen lädt Panikkar den abendländischen Menschen ein, sich auf das Angebot des Buddha einzulassen, sich zu bescheiden und auf die sog. letzten Fragen zu verzichten. Buddha zeigt, „wie überflüssig die Frage nach Gott oder einer überirdischen Welt in Wirklichkeit ist“ (226). Der Verzicht ist nun radikal zu interpretieren: Das „Schweigen Gottes“ ist nicht als Antwort auf die Frage nach Gott, also als Zeichen seiner Nichtexistenz zu interpretieren. Der Verzicht auf Fragen schaltet logisch die negative (wie die positive) Antwort aus; nur so kann Panikkar logisch dem theologischen Begriff „Gott“ gerecht werden (das Subjekt „Gott“ befindet sich jenseits der Zuschreibung von Existenz oder Nichtexistenz: 196); bereits das Zulassen der Möglichkeit, daß wie auch immer geartete Antwort gefunden werden könnte, bedeute „die Verstrickung des Absoluten im Netz der Geschäftlichkeit“ (228). Das vielfältige und nuancierte Werk von Panikkar wurde vor mehr als 30 Jahren konzipiert und in verschiedenen Sprachen immer neu geschrieben (der vorliegenden deutschen Übersetzung liegt die dritte englischsprachige Fassung des Konzepts zugrunde). Es hat unter den vielen Publikationen des Autors einen eigenartigen Stellenwert: Primär stellt er nicht einen Beitrag zum Gespräch der Religionen, sondern das Zeugnis der Konversion des Autors zum Buddhismus dar; die von ihm vollzogene Umwertung der religiösen Grundkonzepte der Wirklichkeit, das Vorordnen des buddhistischen Weltbildes gegenüber dem jüdisch-christlichen, war sicher nicht nur theoretisch begründet, sondern auch biographisch motiviert. Obwohl der Autor sein Buch als persönliches Zeugnis deklariert, findet der Leser kaum nennenswerte Informationen zur religiösen Sozialisation des Autors; so schweigt er sich auch über seine „Opus-Dei“-Zeit und die dadurch auch bewirkte spirituelle Sicht des Christentums hier leider noch aus. Wie alle Konversionsdokumente ist auch dieses Werk von einer eigenartigen Doppelgleisigkeit, die den Leser fasziniert, aber auch ärgert, geprägt: Die jüdisch-christliche Tradition wird sehr differenziert, oft kritisch (hin und wieder mit den Mitteln der aktuellen „billigen Kirchen-

¹ R. Panikkar, in: U. Baatz (Hg.), *Gott nähertreten*, Wien 1989, 155.

² Ebd.

polemik“: vgl. die Redeweise von den „Verfechtern Gottes“ auf Seite 158 und die entsprechende Anmerkung) im Kontext der historischen Verwirklichungsversuche mit all den Sackgassen geschildert, die buddhistische präsentiert sich dagegen nur auf der programmatischen und bejahenden Ebene (obwohl sie auch eine genauso widersprüchliche und fast genauso lange Geschichte hat). Der Autor berichtet über unzählige Probleme, die die abendländische Rationalität nicht gelöst hat und lastet sie dem herkömmlichen Gottesbegriff an. Seine Lösung, „Gott“ im Kontext dieser Probleme zu suspendieren, mag zwar auf den ersten Blick bestechen. Im Grunde erweist sich aber der Therapieversuch nur als eine Verlagerung der Problematik auf eine andere Ebene. Diese deutet er nur an, wenn er am Ende des Werkes fast schon pathetisch festhält: „Wir müssen uns von dem Leiden befreien, das uns von allen Seiten bedrängt“ und gleichzeitig beteuert, daß unser Schicksal *auch* in unserer eigenen Hand liegt (258). Dies ist nun jene Erfahrungsbasis, die die Menschen in tödliche Konflikte führt (und dies mit oder ohne Gottesbegriff). Trotz aller wichtigen Impulse für das Gespräch der Religionen wird durch den Vorschlag Panikkars, den Gottesbegriff zu suspendieren, inhaltlich für die Lebens- und Überlebensfrage der Menschheit kaum etwas gewonnen; am wenigsten wird aber dieser Vorschlag dem jüdisch-christlichen Theologen weiterhelfen. Er lenkt sogar die Aufmerksamkeit von der Erkenntnis ab, daß die inhaltlichen Nuancen der biblischen Gottesvorstellung gerade im Kontext der tödlichen Konflikte und der verschiedenen Erfahrungen, die die Menschen dabei machen, gewonnen wurden. Diese Tradition wirft die Frage nach dem Heil immer nur konkret auf, angesichts einer Vielfalt von Mächten, Gewalten und Göttern, die – obwohl sie immer wieder neue Gesichter zeigen – permanent im Konflikt miteinander stehen, und zwar gerade wegen der mit ihnen identifizierbaren Heilsansprüche. Die Wahrheit des biblischen Gottes beweist sich eben auf weiten Strecken der Heilsgeschichte gerade dadurch, daß sie sich fast synkretistisch an den Bedürfnissen des Lebens des einzelnen oder auch des Volkes orientiert und „Heil“ als etwas zeigt, was die konkreten kultur- und geschlechtsspezifi-

schen Ängste und Hoffnungen in all ihrer Partikularität integriert (der biblische Zugang zu Gott ist keineswegs von jener Rivalität zwischen der Gnade Gottes und der Freiheit des Menschen gekennzeichnet, die Panikkar postuliert). Dieser „inkarnatorische“ Einstieg ist aber der Anfang und nicht der Endpunkt der Offenbarung. Er wird auch im Verlauf der biblischen Heilsgeschichte mehrmals transformiert. Die „Heilserfahrungen“ werden oft im Rückblick als Unheil qualifiziert, das erfahrbare Unheil aber als Heil erkannt. Heils- und Wahrheitsfrage werden über weite Strecken der biblischen Geschichte auseinanderdividiert. Die Identität von beiden wird nicht durch die Abstraktion aus der soteriologischen Logik auf eine allgemeine theologische hin erreicht (wie dies beim Buddhismus der Fall ist), sondern durch einen konfliktreichen, oft mit Tränen und Blut erkaufte dramatischen geschichtlichen Prozeß angedeutet. Dieser bezieht sowohl die Frage nach der Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens – wie Friede und Gerechtigkeit – ein, als auch jene nach dem Verhältnis des einzelnen und der menschlichen Gemeinschaft zu Gott. Erst dann, wenn dem letzten „geknickten Rohr“ Gerechtigkeit erwiesen wird, dürfen das „Heil“ und die „Wahrheit“ des biblischen Gottes im Hinblick auf das menschliche Zusammenleben zusammen gedacht werden. Erst wenn Soteriologie als Soteriologie für alle möglich wird, sind beide Perspektiven identisch; der Unterschied zwischen der Logik des Buddha, der die soteriologische Vision nivelliert, und der Logik des biblischen Gottes, die einer inhaltlich gefüllten Vision verpflichtet ist, darf nicht allzuleicht unter den Tisch fallen. Daß aber diese Vision erst im Kontext der Gestalt des Gottesknechts möglich wird, systematisch also mit der Haltung des Verzichtes verbunden ist, ist für die inhaltliche Präzisierung der Gottesfrage nicht unbedeutend. Interessanterweise hat die deuterojesajanische Problematik und ihre Relevanz für die biblische Gottesfrage für Panikkar keine systematische Bedeutung.

Schließlich will auch *Arnold* durch den mytischen Impuls die in Krise geratene abendländische Religiosität therapieren. Er greift aber nicht auf die Traditionen des Fernen Ostens zurück, sondern bleibt innerhalb des

jüdisch-christlichen Erbes stehen. In Analogie zur theologischen Deutung des philosophischen Atheismus als einer Reinigungsprüfung für das Gottesbild begreift er auch unsere Epoche als Prüfung, die Gott der Welt zwecks Erneuerung zumutet: „Gott mutet uns ... eine Verdunkelung der gesamten Gottesfrage zu. Wir werden seiner Zumutung um so mehr gerecht, je mehr wir diesen Weg als Läuterungsweg verstehen lernen“ (59). Als Verstehenshilfen bietet Arnold M. Bubers Kategorie der „Zeit der Gottesfinsternis“ oder andere mystische Bilder, wie die dunkle Nacht der Seele, an. Auch wenn man die Legitimität der Ausweitung der oft auf individuelle Erfahrungen bezogenen Bilder auf die kulturgeschichtlichen Veränderungen kritisch monieren kann, ist es doch zu würdigen, daß der Autor sich von moralisierenden und wehleidigen Analysen durch theologische Deutungen zu distanzieren sucht. Für die Diskussion der Vorschläge von Panikkar scheint mir am ehesten der Denkweg eines Bonhoeffer (auf den Arnold zurückgreift) hilfreich zu sein. Auch Bonhoeffer sah, „daß wir in einer Welt leben müssen – etsi deus non daretur“, folgerte daraus aber nicht die Suspendierung der Gottesfrage, sondern die Präzisierung des Glaubens (durchaus im deuteromesianischen Kontext) an den „ohnmächtigen und schwachen Gott“. Die Deutung der gegenwärtigen Zeit als „Gottesfinsternis“ mag zwar spirituell behilflich sein, um falsche „Mobilmachungen“ zu verhindern, systematisch reicht sie nicht aus; vor allem aber steht sie in einem nicht zu unterschätzenden Widerspruch zur inkarnatorischen Logik der Bibel. Deswegen ist die Bemühung der Theologen notwendig, „vestigia“ der göttlichen Anwesenheit in der Welt immer neu ins Gespräch zu bringen. Im Kontext der Gottesproblematik wurden in der letzten Zeit mehrere Versuche gewagt, die gängige Alternative zwischen Theismus und Atheismus durch eine Neubesinnung auf die Trinität zu sprengen.

Hilberath referiert über diese Versuche. Gegen die Empfehlung, im Kontext der Gottesrede zu schweigen, glaubt er, daß nur durch ausdrückliche Reflexion über den Gottesbegriff eine Glaubenserneuerung möglich ist. Im Anschluß an die biblische Inkarnationslogik sagt auch er der traditionellen Metaphysik ab, zeigt aber Möglichkeiten auf

(86–92), durch gedankliche Vertiefung des Trinitätsgeheimnisses eine „relationale Ontologie“ zu entwickeln. Ihr zentraler Begriff wäre der der Person. Auch dieser hebt das Individuum auf, doch auf eine andere Art und Weise, als dies beim Buddhismus der Fall ist. Hier ist nicht mehr die Rede von der Aufhebung des Individuums in dem Einen und Allgemeinen, sondern vom radikalen Aufeinanderbezogensein (sowohl was den Personen- als auch den Gemeinschaftsbegriff angeht) als dem Inbegriff des Heiles und der Wahrheit. Auch Panikkar rekurriert auf die christliche Trinitätslehre. Er muß sie aber doch depotenzieren. Folgt man Hilberath, so wird man Spuren Gottes (in unserer angeblich säkularisierten Welt) als Möglichkeitsbedingungen des Aufeinanderbezogenseins in der Schöpfung entdecken und glauben können. *Józef Niewiadomski, Linz*

Judentum und Islam verstehen

Hans Küng, Das Judentum. Die religiöse Situation der Zeit, Verlag R. Piper & Co, München 1991, 907 Seiten.

Ein tiefeschürfendes Buch, interessant und spannend geschrieben. – Küng geht in die Ursprünge zurück und legt alle Seiten der Forschung dar. Er geht auf Abraham als den Vater dreier Weltreligionen ein, mit dem Gott einen Bund geschlossen hat, kommt dann zu Mose, durch den der Bund im Gesetz spezifiziert wird. Und findet in David den Idealkönig der Juden, der würdig befunden wird, Stammvater des Messias zu werden. Der Autor wechselt vom Stämme-Paradigma der vorstaatlichen Zeit zum Reichs-Paradigma, um nach dem Reichsuntergang zum Theokratie-Paradigma zu gelangen. Ein Jude lebt ständig im Bewußtsein der Gegenwart Gottes und immer mit dem Blick auf das verheißene Land. Küng stellt das Judentum als eigenständige Größe dar, die nicht vom Christentum überholt wurde.

Der immer stärker werdende kirchliche Anti-Judaismus breitete sich im Volk aus. Die Gesetze, die den Juden bestimmte Berufe untersagten und sie damit in die Handels- und Geldberufe hineintrieben, heizten die Vorurteile an, und die Juden wurden als geldgierige Blutsauger dargestellt.

Von Moses Mendelsohn bis Martin Buber

werden dem Leser alle jüdischen Persönlichkeiten knapp und treffend skizziert vor Augen geführt. Aber nicht diese hervorragenden Männer allein sind es, die den Frieden zwischen den drei abrahamischen Religionen herbeiführen können. Aufgrund der Bibel, des Neuen Testaments und des Korans müßten sich alle Gläubigen gemeinsam dafür einsetzen, daß Lebensrecht und Würde der Bruderreligionen gewahrt werden.

Alisa Stadler, Wien

Pinna Navè-Levinson, Einblicke in das Judentum, Bonifatius Verlag, Paderborn 1991, 296 Seiten.

Die Autorin beginnt ihr Buch mit einer interessanten Diskussion, die von ihr mit Schülern geführt wurde. In diesem Gespräch versucht sie erfolgreich, den Schülern das Judentum verständlich zu machen. Glaube, Geschichte und Verbundenheit mit dem Land Israel sind die vordringlichen Werte des Judentums. Das erstrebenswerte Ziel aber ist Schalom, der Frieden, nach dem sich alle Juden sehnen. Das Wort steht so im Mittelpunkt ihres Lebens, daß es zum israelischen Grußwort geworden ist. Sehr ausführlich geht die Autorin auf die Festtage ein, in denen christliche Leser viele Anklänge an ihre eigenen Feste finden können. Sie rückt das Sozialgesetz ins rechte Licht, indem sie die Bedeutung des Ausspruchs Aug um Auge aufzeigt. Es geht hier nicht um Vergeltung, sondern einfach um Ersetzung des Wertes. Frau Navè ist bemüht, alle Seiten des Judentums ihren Lesern liebevoll zur Kenntnis zu bringen. Das Verhältnis zum Christentum bringt sie sehr treffend durch ein Zitat von Ben Chorin zum Ausdruck: Der Glaube Jesu eint uns – der Glaube an Jesus trennt uns.

Alisa Stadler, Wien

Adel Theodor Khoury, Was ist los in der islamischen Welt? Die Konflikte verstehen, Verlag Herder, Freiburg 1991, 156 Seiten.

Das Buch von Khoury geht mit Recht davon aus, daß der religiöse Glaube „die Mitte des Islams, das Band der Einheit in der Gesellschaft“ (77) ist. Der Autor versteht es, die komplexen Zusammenhänge, die die Präsenz des Islams in unserer Welt mit sich bringt, übersichtlich und gut verständlich darzustellen. Zunächst beschreibt Khoury die gesellschaftliche Wirklichkeit unserer

Welt angesichts der Tatsache, daß rund eine Milliarde Menschen sich zur Religion des Islams bekennen. Er spricht von den Ängsten, die die Muslime vor den christlich geprägten Kulturen haben und die auf der anderen Seite der Westen vor den Muslimen hat. Führen die künftigen Entwicklungen immer mehr in eine Konfrontation, oder gibt es echte Chancen des Friedens, einer neuen Brüderlichkeit in der Zukunft? Das Buch sucht wichtige Aspekte einer Antwort auf diese bedrängenden Fragen herauszuarbeiten, etwa in der inneren Möglichkeit des Islams zur Solidarität mit den anderen. Während im traditionellen Verständnis des Islams mit den Christen und Juden, den „geschützten Minderheiten“, eine Teilgemeinschaft möglich ist, gibt es zwischen den Muslimen und allen anderen Menschengruppen, den „Ungläubigen“, im Grunde genommen keine Gemeinschaft (77–90). Eine Neuorientierung kommt in Stellungnahmen des islamischen Weltkongresses zum Ausdruck. Der Stellenwert der Toleranz im Islam artikuliert sich im allgemeinen Verständnis von Religionsfreiheit und in den konkreten Regelungen hinsichtlich der Mischehen, im Prozeßrecht und in der Rechtsprechung, in der wirtschaftlichen Lage der Schutzbefohlenen und ihrer Rechtsstellung im politischen Bereich.

Der Autor schließt seine Ausführungen mit einer Darstellung der Grundzüge der islamischen Religion und einem wertvollen Rückblick auf die Rolle des Islams in der europäischen Geistesgeschichte. Das handliche Buch ist in seiner Klarheit und vom Glauben „an die Kraft der gemeinsamen Wurzeln, an die Menschenfreundlichkeit, die den Gott beider Religionen kennzeichnet“ (12), getragenen Grundhaltung ein Geschenk. Man möchte es gerne in der Hand aller wissen, die bereit sind, „wider jede vernünftige Hoffnung zu hoffen und trotz der jeden Tag grausam erfahrenen finsternen Realität an eine Zukunft für die Menschheit zu glauben, im Vertrauen auf die Liebe Gottes“ (ebd.).

Andreas Bsteh, St. Gabriel – Mödling

Büchereinlauf

- Blankertz Stefan**, Vernunft ist Widerstand. Thomas von Aquin und die Theorie der Gestalttherapie, Edition Humanistische Psychologie, Köln 1993, 160 Seiten, DM 48,-.
- Fink Josef** (Hrsg.), Fürbitten und Einführungsworte zu den Gedenktagen und Festen der Heiligen, Verlag Styria, Graz - Wien - Köln 1993, 255 Seiten, S 298,-.
- Gasser Albert** (Hrsg.), Tod als Grenze zu neuem Leben - Frage nach den „Letzten Dingen“, NZN Buchverlag, Zürich 1993, 112 Seiten, sFr 19,-.
- Gyger Pia**, Mensch verbinde Erde und Himmel. Christliche Elemente einer kosmischen Spiritualität, rex verlag, Luzern - Stuttgart 1993, 160 Seiten, sFr 24,80.
- Horstmann Johannes** (Hrsg.), Ende des Katholizismus oder Gestaltwandel der Kirche? Reihe: Akademievorträge 43, Katholische Akademie Schwerte, Schwerte 1993, 147 Seiten, DM 15,-.
- Jörns Klaus-Peter**, Gibt es ein Recht auf Organtransplantation? Ein theologischer Diskurs, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993, 32 Seiten, DM 11,-.
- Kamphaus Franz**, Priester aus Passion, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1993, 304 Seiten, DM 29,80, S 233,-.
- Kapellari Egon**, Worauf warten wir? Adventsgedanken, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1993, 120 Seiten, DM 19,80, S 155,-.
- Kirchschläger Walter** (Hrsg.), Christlicher Glaube - überholt? NZN Buchverlag, Zürich 1993, 128 Seiten, sFr 22,-.
- König Karl Heinz**, Hinter die Dinge schauen. Impulse zur bewußten Wahrnehmung des Alltags, Kösel-Verlag, München 1993, 148 Seiten, DM 48,-.
- Körner Reinhard**, Johannes vom Kreuz. Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1993, 120 Seiten, DM 22,80, S 178,-.
- Kremer Jacob** (Hrsg.), Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils heute, mit einem Geleitwort von Franz Kardinal König, Tyrolia-Verlag, Innsbruck - Wien 1993, 180 Seiten, S 190,-.
- Kustermann Abraham Peter - Neufeld Karl H.** (Hrsg.), „Gemeinsame Arbeit in brüderlicher Liebe“. Hugo und Karl Rahner, Dokumente und Würdigung ihrer Weggemeinschaft, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Stuttgart 1993, 86 Seiten, DM 12,50.
- Laarmann Heriburg**, Mit Freude das Leben feiern. Neue Familiengottesdienste, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1993, 176 Seiten, DM 24,80.
- Läpple Alfred**, Kindheitsgeschichte Jesu. Kanonische und außerkanonische Überlieferungen, Reihe: Akademie-Vorträge 39, Katholische Akademie Schwerte, Schwerte 1993, 106 Seiten, DM 15,-.
- Lexikon für Theologie und Kirche**, Band 1, A bis Barcelona, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Rom - Wien, 3. völlig neu bearbeitete Auflage 1993, 1406 Spalten, Abkürzungsverzeichnis 42
- Seiten, DM 380,-, S 2964,- (Subskriptionspflicht).
- Mut zum Leben**. Seelsorge im 20. Jahrhundert, Reihe: Topos Taschenbücher, Band 235, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1993, 230 Seiten, DM 5,-.
- Rotzetter Anton**, Mach's wie Gott, werde Kind. Weihnachten verwirklichen, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1993, 96 Seiten, DM 17,80, S 139,-.
- Stutz Pierre - Kilcher Andreas Benjamin**, Vom Unbegreiflichen ergriffen. Mystische Lebenserfahrungen, rex verlag, Luzern - Stuttgart 1993, 160 Seiten, sFr 23,80.
- Tebartz-van Elst Franz-Peter**, Der Erwachsenen-katechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika. Eine Anregung für die Sakramenten-pastoral in Deutschland, Oros Verlag, Altenberge 1993, 632 Seiten, DM 89,80.
- T'ui-Chieh Hang Thaddaeus**, Das kosmische Jen. Eine Begegnung von Christentum und Konfuzianismus, Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt 1993, 170 Seiten, DM 29,80.
- Wehrhahn Peter H.** (Hrsg.), Verantwortung für die Zukunft. Perspektiven und Probleme der Bevölkerungsentwicklung und Familienplanung, Reihe: Creator, Band 7966, Bonifatius Verlag, Paderborn 1993, 110 Seiten, DM 19,80.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

- Günter Biemer** ist Professor für Pädagogik und Katechetik an der Universität Freiburg/Breisgau.
- Hubert Frankemölle** ist Professor für Katholische Theologie/Exegese des Neuen Testaments an der Universität Gesamthochschule Paderborn.
- Anton Peter**, Dr. theol., ist Dozent für Missionswissenschaft an der Theologischen Fakultät Luzern.
- Michael von Brück** ist Professor für Missions- und Religionswissenschaft an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München.
- Anand Nayak** ist Professor für Missiologie- und Religionswissenschaft an der Universität Fribourg.
- Petrus Bsteh** ist Rektor im Afro-Asiatischen Institut in Wien und Leiter der Kontaktstelle für Weltreligionen.
- Fernando Dominguez** ist wissenschaftlicher Angestellter im Bereich Quellenkunde der Theologie des Mittelalters am Raimundus-Lullus-Institut der Universität Freiburg/Breisgau.
- Ulrike Bechmann**, Dr. theol., ist Geschäftsführerin des deutschen Komitees für den Weltgebetstag der Frauen.
- Martin Weber** ist Pfarrer der Katholischen Pfarrgemeinde St. Ludwig in Ibbenbüren.
- Wolfdieter Bihl** ist a. o. Professor für Geschichte der Neuzeit an der Universität Wien.
- Nikolaus Zvonarich**, Mag. theol., ist Pastoralassistent in der Pfarre St. Paul in Wien 10.
- Clemens Thoma**, Dr. phil., ist Ordinarius am Institut für Jüdisch-Christliche Forschung an der Theologischen Fakultät Luzern.

Leitartikel

Helmut Erharter Glaubens- bewußtsein und Liturgie weiter- entwickeln

In den christlichen Gemeinden und Kirchen gibt es Menschen mit sehr unterschiedlichem Glaubensbewußtsein und oft gegensätzlichen Erwartungen an die Liturgie: Da gibt es Gläubige, die mit großer Dankbarkeit die ihnen vom II. Vatikanischen Konzil angebotenen Aussagen über Glauben und Kirche, besonders aber die Möglichkeiten einer erneuerten Liturgie aufgenommen und so ihr Glaubensbewußtsein und ihre liturgische Praxis weiterentwickelt haben. Sie freuen sich, wenn die konkrete Gestaltung der Eucharistiefeier und anderer Liturgien einigermaßen dieser Entwicklung entspricht; sie leiden darunter, daß liturgische Texte und Gestaltungselemente zum Teil überholte religiöse Vorstellungen widerspiegeln und daß sich in der Liturgie ein neuer Rubrizismus breitmacht. Auf der anderen Seite gibt es Gläubige, die vom Konzil und von der nachkonziliaren Entwicklung von Theologie und Glauben wenig mitbekommen oder angenommen haben und die bis heute keinen Zugang zur „neuen“ Liturgie gefunden haben. Sie lieben ihre „stille heilige Messe“ oder das feierliche Hochamt in lateinischer Sprache, tun sich schwer mit der Volkssprache und den übrigen liturgischen Änderungen. Dazu mag auch manche Unklugheit bei der Verwirklichung der liturgischen Erneuerung beigetragen haben.

Und selbstverständlich gibt es alle möglichen Mischformen zwischen diesen beiden Gruppen: Menschen, die bei aller Aufgeschlossenheit für neue Antworten der Theologie eher zu traditionelleren Formen der liturgischen Feier tendieren, und Menschen, die eher traditionelle bis fundamentalistische Glaubensvorstellungen haben, gleichzeitig aber in den Formen ihres persönlichen und gemeinschaftlichen Betens ganz neue Wege beschreiten, wie dies z. B. bei manchen Mitgliedern der charismatischen Erneuerung der Fall ist. Der Kreis derer, die mit der heutigen Liturgie wirklich zufrieden sind, scheint eher kleiner zu werden; die Anzahl derer, die den regelmäßigen Gottesdienstbesuch aufgeben oder überhaupt der Kirche den Rücken kehren, ist im Wachsen. Darunter sind überdurchschnittlich viele junge Christen und auch Frauen, die zunächst die kirchliche und liturgische Erneuerung mitgetragen haben.

Gründe für
Unzufriedenheit mit
der Liturgiereform

Was sind die Gründe für diese Unzufriedenheit, Kritik, Abwanderung? Hat die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils versagt? Hat sie sich zu sehr am Alten ori-

entiert, oder wurde bei der Umsetzung der Reform nach dem Konzil von Rom wie von den Ortskirchen und einzelnen Gemeinden zu blindwütig vieles über Bord geworfen und zu schnell Neues zur Norm gemacht?

War vielleicht schon der Ansatz der Liturgiereform verfehlt, oder ist sie einfach zu spät gekommen, so daß man in zu kurzer Zeit zu viel erreichen wollte?

Solche und ähnliche Fragen haben auch in der Vergangenheit schon viele Seelsorger und praktische Theologen beschäftigt. Die Fragen werden aber heute eindringlicher gestellt, und es ist das Ziel dieses Schwerpunkthefes, die Fragen zu bündeln, die Antwortversuche zusammenzufassen und Lösungsvorschläge anzubieten.

Gerade zur wichtigsten Erneuerung, nämlich der Einführung der Volkssprache, stellt sich manche kritische Frage: Kommt uns nicht gerade dadurch die Fremdheit alter religiöser Vorstellungen und Formeln ins Bewußtsein und werden diese nicht erst so in ihrer Antiquiertheit und Fremdheit zur Belastung? Werden wir nicht überbeansprucht, weil wir alles verstehen können und mitvollziehen sollen? Aber hätte auf die Volkssprache verzichtet werden können und sollen?

Antwortversuche nach
Jungmann

Zu allen diesen Fragen finden sich in den folgenden Beiträgen Antworten oder wenigstens Antwortversuche. Ich möchte mich auf einige Hinweise beschränken, wie einer der großen Wegbereiter der Liturgiereform, nämlich Josef Andreas Jungmann, deren Anliegen gesehen hat.¹ Ein halbes Jahr nach der Verabschiedung der „Konstitution über die heilige Liturgie“ (wie der volle Name lautet) durch das II. Vatikanische Konzil hat Jungmann seinem Ordensbruder Karl Rahner zu seinem 60. Geburtstag einen Aufsatz zum Thema „Wirkende Kräfte im liturgischen Werden“² gewidmet, der sich eng mit unserer Thematik befaßt. Es geht Jungmann darum, „aufbauende und störende Kräfte, überzeitliche und zeitbedingte Faktoren, allgemein gültige Gesetze und fallweise beachtete Gesichtspunkte zu unterscheiden“. Liturgie muß sich vor allem von innen heraus entfalten: „Die Kirche als Versammlung der Gläubigen, im Namen Christi zusammengerufen, wendet sich betend zu Gott hin.“ Dabei waren in der frühen Kirche bei aller Verschiedenheit der Völker und Kulturen die Kräfte des inneren Zusammen-

¹ Ich selbst durfte in den fünfziger Jahren in Innsbruck an mehreren Seminaren Jungmanns teilnehmen, u. a. an einem Seminar zur Erneuerung der Großen Woche. (Jungmann hat sich z. B. vehement gegen das der Karfreitagliturgie fremde Element einer abschließenden Kommunionfeier ausgesprochen.)

² Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, Bd. II, Freiburg/Br. 1964, 229-245.

haltes sehr stark. Gleichzeitig wurde aber der Eigenart und Besonderheit der in der Kirche versammelten Völker ohne weiteres Raum gewährt und haben Elemente der nicht-sakralen, profanen Kultur auch in der inhaltlichen Gestaltung des Gottesdienstes ihren Platz gefunden – vom Bau der Basiliken bis zu den verschiedenen Stilformen bei den kultischen Gewändern und Geräten, von den einfachen Gesängen des Volkes bis zu den anspruchsvollen Hymnen und Chormelodien. Man vergleiche nur die einfache „Basilius-Liturgie“ mit der viel feierlicheren „Chrysostomus-Liturgie“ und beide wieder mit der syrischen oder mit der römischen Liturgie, um sich die Verschiedenheit bei gemeinsamen Grundlinien bewußtzumachen.

Von Anfang an war ein Faktor für die Weiterentwicklung der Liturgie mitentscheidend: „Innere Entwicklungen und innere Krisen haben ihr Angesicht verändert“, stellt Jungmann fest. Wenn sich im *Glaubensbewußtsein* Wandlungen vollziehen, wenn auch nur Akzente verschoben werden, hat dies bedeutsame Auswirkungen auf die Liturgie.³ Der Erfolg der liturgischen Erneuerung wird nach Jungmann deshalb zu einem Großteil von der Erneuerung der Glaubensverkündigung und damit letztlich auch von der Erneuerung des theologischen Denkens abhängen (wozu gerade der vor zehn Jahren verstorbene Karl Rahner einen maßgeblichen Beitrag geleistet hat). Zudem muß das Volk wieder in sein Recht eingesetzt, muß das Verhältnis von Klerus und Volk bei der Liturgie neu bestimmt werden. Das war in der Reformationszeit das große Manko der katholischen Liturgiereform, daß eine Anpassung der Liturgie an das Verständnis des Volkes ausgeblieben ist und daß eine Beteiligung des Volkes in Gebet und Gesang nicht angestrebt wurde. Die lateinische Klerusliturgie wurde zudem seit dem Konzil von Trient für Jahrhunderte durch Rubriken und eine weitgehende Kasuistik geschützt und einzementiert. Demgegenüber wollte das II. Vatikanische Konzil, daß die Eigenart der Völker und Rassen auch im Beten und im gemeinsamen Gottesdienst zum Ausdruck kommt, was – so muß man 30 Jahre später feststellen – nur zum Teil Wirklichkeit geworden ist.

Zwei Grundprinzipien

Diese Aussagen kann man auf zwei Grundprinzipien zurückführen: Einerseits sollen die Grundlinien einer Liturgie, wie sie in den verschiedenen Kirchen von Anfang

³ Deshalb hat Jungmann auch die Frage beschäftigt, welches „Glaubensbewußtsein“ in der ausgehenden römischen Kirche gegeben war, das dann an die Germanen weitervermittelt wurde. Vgl. dazu H. Erharter, Schwerpunkte im Glaubensbewußtsein Gregors des Großen, Diss. masch., Innsbruck 1959.

Desiderate für die Liturgiereform

an gefeiert wurde, besser sichtbar und spürbar werden, indem man – wie bei einem Obstbaum – den Wildwuchs wegschneidet; nur so können die gesunden Äste und Zweige Frucht bringen. Andererseits ermutigt und verpflichtet die Vielfalt der liturgischen Entwicklung im Lauf der Kirchengeschichte dazu, das Wachstum zu fördern, neue Elemente, wie sie den jeweiligen Völkern in ihrer Geschichte entsprechen, aufzunehmen und zu einem lebendigen Ganzen sich entfalten zu lassen.

Eines der Hauptprobleme der Liturgiereform, insbesondere auch die Schwierigkeiten mit der Volkssprache, entstand ja gerade dadurch, daß solches Wachstum so lange fast zur Gänze verhindert wurde. Während Sprache und Poesie der Griechen, Römer, Syrer und anderer älterer Völker in die Formulierungen der Liturgie einfließen, hat die Literatur der vergangenen Jahrhunderte für die (katholische) Liturgie keine Rolle gespielt.

Welche Desiderate und Konsequenzen ergeben sich daraus für die Weiterführung der Liturgiereform?

Zunächst müssen die Anfragen heutiger Menschen an die Liturgie ernst genommen werden. Die Kirchenleitungen und die Theologen, aber auch die Seelsorger und andere für die Liturgie mitverantwortliche Personen müssen versuchen, mit jungen Menschen, mit liturgiekritischen Frauen, mit Mitgliedern charismatischer Gruppen, mit kirchlich Distanzierten ins Gespräch zu kommen, um ihre Kritik und ihre Wünsche erfahren zu können.

Dann müssen die Sprache der Liturgie und die Gestaltungselemente einer behutsamen Überprüfung und einer mutigen Änderung und Ergänzung zugänglich gemacht werden. „Nun Brüder sind wir frohgemut“ kann heute von Frauen einfach nicht mehr gesungen werden, obwohl wir vor 25 Jahren die „Brüderlichkeit“ noch als eine besonders christliche Tugend erkannt haben. Wie heikel sprachliche Veränderungen allerdings sind, kann man an dem Beispiel der für das neue Gotteslob vorgesehenen Änderung des Ausdrucks „Söhne“ (und „Töchter“) durch „Kinder“ ablesen: Das Problem, daß die Herren, die Väter und Söhne in der Schrift und in der Liturgie zu häufig vorkommen und die Frauen, Mütter und Töchter oft unterschlagen werden, wird zwar durch den „neutralen“ Ausdruck „Kinder“ in den Hintergrund gedrängt. Ich vermute aber, daß sich weder die Söhne noch die Töchter in Zukunft lieber als „Kinder“ bezeichnen und so infantilisieren lassen.

„Erneuerung“ ist auch nicht „Neuschöpfung“, sondern Re-Form, Besinnung auf die (früher deutlicher sichtbare) Grundform, die wiederhergestellt werden soll. Erneue-

rung hat aber doch ganz entschieden auch das Element des *Neuen*. Und dies kann und soll die gesamte soziale und kulturelle Entwicklung eines Volkes widerspiegeln, ohne Modernismen zu verfallen.

Hinführung zu mehr
Toleranz

Eine wichtige Aufgabe der Seelsorger ist es, die Mitglieder der Gemeinde nicht nur in ihrer Verschiedenheit ernst zu nehmen, sondern bei ihnen auch Toleranz gegenüber den anderen und Verständnis für sie zu fördern (vgl. dazu die Hinweise von H. Wahl.) Christliche *Communio* erweist sich gerade darin als jesuanisch, daß nicht nur die Gemeinschaft mit Gleichgesinnten gesucht wird, sondern auch mit andersdenkenden, andersfühlenden Menschen.

Grund für die verschiedenen Erwartungen an die Liturgie sind besonders auch die verschiedenen Glaubensverständnisse der Menschen. So notwendig es für alle ist, auch im Glauben zu wachsen, werden doch große Unterschiede im Glaubensbewußtsein bleiben. Wenn jede(r) versucht, die Glaubensgeschichte des/der anderen ernst zu nehmen, dann müßte das Verständnis füreinander so wachsen, daß man wirklich gemeinsam Liturgie feiern kann.

Toleranz braucht es aber auch gegenüber manchen Formulierungen, wie sie im Laufe der Kirchengeschichte auch in der Liturgie Eingang gefunden haben. Was uns heute an der Herz-Jesu-Verehrung anstößig erscheint, das konnte früher emotional hochbesetzt sein, etwa die brennenden Herz-Jesu-Feuer in Tirol (die bisweilen auch die Form eines Herzens angenommen haben). Die Kritik H. Vorgrimlers an der dahinterliegenden Sühnevorstellung ist nur zu berechtigt; aber sie ist vor allem an die Kirche gerichtet, nicht an die einzelnen so geprägten Gläubigen und die Art ihrer Frömmigkeit. Viele heute fragwürdige Ausdrücke stammen ja aus der Hl. Schrift selbst oder haben wenigstens einen biblischen Hintergrund. Hier stellt sich für Theologie und Pastoral die Aufgabe, Bibel- und Liturgieverständnis aus dem Ganzen der Bibel und der kirchlichen Tradition heraus zu vertiefen, Fehlentwicklungen zu beseitigen und die gemeinte Sache durch neue Formen und Formulierungen auch heutigen Menschen zugänglich zu machen, wie dies etwa durch Kurt Marti und Huub Oosterhuis geschieht. Der Sensibilisierung für neue Formen können aber auch Erfahrungen dienen, wie sie im Beitrag über „Schwimmen als säkulare Liturgie an Sonntagen“ berichtet werden.

Innerhalb dieser Breite müssen wir als Kirche unseren Weg suchen.

Artikel

Werner Hahne
Heutiger Glaubenshorizont
und traditionelle
(Sprache der)
Liturgie

Bei den Menschen, die heute einen Festtags-Gottesdienst miteinander feiern, gibt es keinen gemeinsamen Glaubenshorizont mehr, und auch die Einstellung zur auf dem II. Vatikanischen Konzil erneuerten, aber grundsätzlich „traditionellen“ Liturgie ist sehr verschieden. Das Hauptproblem dabei ist die Sprache, da das gläubige Volk schon seit dem Mittelalter daran gehindert wurde, sich und seine Sprache in die Liturgie einzubringen. Es ist höchste Zeit, aus dieser Sprachlosigkeit auszusteigen.

red

Am ersten Fastensonntag dieses Jahres war ich bei einem „Impuls-Wochenende zur Feier der Osternacht“ als Referent und Berater in ein kleines Dorf im Schweizer Kanton Aargau eingeladen. Das „Personalverzeichnis der Diözese Basel“ führt diese Diasporagemeinde als „Pfarrektorat“ innerhalb eines „Seelsorgeverbandes“ auf. Angeregt und ermutigt durch ein Werkheft für die „Feier der drei österlichen Tage“ des Pastoralamtes und der Basler Liturgischen Kommission¹, hatte der zuständige Pastoralassistent in Abstimmung und Zusammenarbeit mit dem Pfarreirat 1993 die Osternacht als „Ganznachtfeier“ gestaltet und mit der Gemeinde gefeiert. Bei der Eucharistiefeier am Morgen hatte der verantwortliche Pfarrer den Vorsitz übernommen. Die Reaktionen in der Gemeinde waren – wie zu erwarten – kontrovers. Das Impuls-Wochenende am Beginn der Fastenzeit 1994 sollte helfen, die Intention der liturgischen Veränderung besser zu verstehen, und es sollte die Befürworter und Gegner zum Gespräch und zur gemeinsamen Lösungssuche zusammenführen. Obwohl die Einladung an alle Christinnen und Christen im Seelsorgeverband gerichtet war, nahmen an der Tagung von Anfang bis Ende neben dem Pastoralassistenten und seiner Frau nur sechs Personen aus dem Pfarrektorat und ein Ehepaar aus einer anderen Pfarrei des Seelsorgeverbandes teil; vier weitere Frauen kamen zu einer oder zwei Einheiten hinzu. Vertreten waren Gegner und Befürworter der zu verhandelnden liturgischen Erneuerung. Eine gemeinsame Lösung konnte nicht gefunden werden. Am

¹ Vgl. Die Feier der drei österlichen Tage vom Leiden, vom Tod und von der Auferstehung des Herrn. Ein Werkheft zur Vorbereitung und Gestaltung, hrsg. vom Pastoralamt des Bistums Basel in Zusammenarbeit mit der Basler Liturgischen Kommission (BLK), Redaktion: Werner Hahne, Wislikofen ²1992.

ersten Fastensonntag feierten die Tagungsteilnehmer gleichwohl zusammen mit etwa siebzig weiteren Gemeindemitgliedern die Sonntagsmesse. Die bei dieser Tagung gemachten Erfahrungen scheinen mir symptomatisch für das, was in dem mir gestellten Thema als „heutiger Glaubenshorizont“ und als „traditionelle Liturgie“ bezeichnet wird.

1. Einen gemeinsamen Glaubenshorizont gibt es nicht (mehr)

Selbst in der kleinsten Pfarrei oder Seelsorgeeinheit können wir heute nicht mehr von einem gemeinsamen Glaubenshorizont ausgehen. Die einzelnen Gemeindemitglieder nehmen unterschiedliche Standorte ein, von denen aus der tradierte Glaube in unterschiedlicher Perspektive die Welt, die Kirche, die Pfarrgemeinde und deren Mitglieder, schließlich auch den jeweiligen Betrachter selbst erscheinen läßt. Bei allem Vorbehalt gegenüber der Typisierung von Menschen lassen sich drei bzw. vier Grundtypen ausmachen: Die größte Gruppe in der Gemeinde vor Ort bilden diejenigen, die sich nicht einmal mehr durch einen „Osterfeststreit“ aus der Reserve locken und zum persönlichen Engagement verleiten lassen. Häufig werden sie als „Auswahlchristen“ oder „Kirchendistanzierte“ bezeichnet. „Das gemeinsame Kennzeichen der Auswahlchristen ist, daß sie selbst bestimmen, wann, wo und wie sie mit Kirche in Beziehung treten und daß sie sich von Kirchenvertretern nicht in die Pflicht nehmen lassen.“² Innerhalb dieser Großgruppe lassen sich m. E. wiederum zwei Teilgruppen unterscheiden. Die erste und der Zahl nach stärkste Gruppe möchte ich die „konsumierenden Auswahlchristen“ nennen. Sie kommen aus dem bis in die Mitte dieses Jahrhunderts noch weithin geschlossenen römisch-katholischen Milieu, das oft als „volkskirchlich“ qualifiziert wird.³ Sie haben weder das Zweite Vatikanische Konzil noch die Liturgiereform bewußt als Erneuerungsbewegung erlebt und die damit verbundenen Änderungen kaum wahrgenommen bzw. unbeteiligt hingenommen. Ganz anders die zweite Teilgruppe, die ich die „distanzierten Auswahlchristen“ nennen möchte. Sie haben sich während und nach dem Konzil begeistert für die Reformen engagiert, dann aber wurden sie bitter

² P. Köhldorfer, Theologische Durchblicke. Plädoyer für eine differenzierte Pastoral, in: ThG 34 (1991) 139–153. 140.

³ Zum Begriff „Katholisches Milieu“ und zur Auflösung des „Milieu-katholizismus“ vgl. U. Altermatt, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989; W. Loth, Integration und Erosion: Wandlungen des katholischen Milieus in Deutschland, in: ders. (Hrsg.), Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne. Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur Zeitgeschichte, Bd. 3, Stuttgart – Berlin – Köln 1991, 266–281, und K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne. Quaestiones Disputatae 141, Freiburg – Basel – Wien 1992.

enttäuscht oder des Kampfes müde; jetzt trauen sie dieser Kirche eine wirkliche Umkehr und Erneuerung nicht mehr zu. Zu besonderen Gelegenheiten oder bei persönlichen Anlässen nehmen sie in skeptisch-distanzierter Grundhaltung am Gottesdienst oder bei anderen Gemeindeveranstaltungen teil, immer in der Erwartung erneuter Enttäuschung.⁴ Neben diesen beiden Gruppen von „Auswahlchristen“ gibt es die kleine, aber vielseitig tatkräftige Gruppe der „Kritisch-Engagierten“. „Sie orientieren sich primär an Jesus Christus, wie er im NT (und gemäß neuerer Exegese) aufscheint, und an den alten zentralen Wahrheiten (Hierarchie der Wahrheiten). Spätere Glaubensauslegungen haben für sie nachgeordneten Stellenwert. Sie haben also einen theologischen Standpunkt, von dem aus sie Entwicklungen in Gegenwart und Vergangenheit kritisch beurteilen. Sie suchen Rückenstärkung bei kritischen Theologen und Gleichgesinnten (auch bei Basisgemeinden in der dritten Welt), kaum aber am Institutionellen oder am Papsttum. Unverkennbar ist die ökumenische Ausrichtung. Sie haben das Bewußtsein der Subjektwürde in Kirche und Gesellschaft. Dazu gehört das Verständnis, daß alle Getauften – ob Laie, ob Priester – eine grundlegende Ebenbürtigkeit verbindet und daß Mann und Frau gleichberechtigt sind. Dieser Minderheit sind auch Katholiken zuzurechnen, die die Dinge zwar auch so empfinden, sie aber nicht begründen können.“⁵ Als vierte Gruppe tritt auf Pfarreiebene häufiger und engagierter als in den vergangenen 30 Jahren die Gruppe der „traditionell orientierten Katholiken“ in Erscheinung. „Die Menschen dieses Typs sind meist in einem katholischen Milieu aufgewachsen; sie leben in innerer und meist unbewußter Anlehnung an die katholische Kirche. Sie fühlen sich sowohl an die traditionelle Lehre (oder was sie dafür halten) als auch an die Hierarchie (vom Papst bis zum Pfarrer und Diakon) gebunden. Im allgemeinen fühlen sie sich an die Pfarrei gebunden und ihr gegenüber verantwortlich . . . Diese Gläubigen sind mit ihrem Status zufrieden (und empfinden ihn nicht als Objektstatus). Sie erscheinen als treu und gehorsam.“⁶

2. Trotzdem wird miteinander Liturgie gefeiert

Obwohl sich die Befürworter und Gegner der genannten liturgischen Erneuerung und der Osternachtfeier auf keinen Kompromiß einigen und deshalb keine gemeinsam getragene Lösung finden konnten, feierten sie

⁴ Vgl. N. Mette, *Kirchlich distanzierte Christlichkeit. Eine Herausforderung für die praktische Kirchentheorie*, München 1982.

⁵ Ebd. 141.

⁶ Ebd. 139.

während der Tagung problemlos miteinander die Sonntagsmesse, und zwar zusammen mit den vielen anderen Gemeindemitgliedern, die sich an der Lösungssuche gar nicht erst beteiligt hatten. Die „traditionelle Liturgie“ erweist sich also zunächst einmal als die Basis, auf der sich die Gläubigen trotz des unterschiedlichen Glaubenshorizontes treffen und miteinander kommunizieren können. Die regelmäßige Feier dieser traditionellen Liturgie befähigt sie allerdings nicht, so miteinander über ihren Glauben zu kommunizieren, daß sie im Konfliktfall zu einer für alle akzeptablen Lösung kommen können. Das läßt vermuten, daß die einigende Basis einer solchen Gottesdienst-Versammlung eher das Traditionelle an der Liturgie als die Liturgie selber ist. Wo etwas verändert wird, und sei es nur der zeitliche Ansatz einer Feier, oder wo ein relativ junges postliturgisches Element – wie das Eierdüschen – zeitlich verschoben wird, kann ein Konflikt entstehen, der mit der in der Liturgie praktizierten Kommunikation nicht mehr bearbeitet, geschweige denn gelöst werden kann.

3. Was bedeutet „traditionelle Liturgie“?

Wenn hier von der „traditionellen Liturgie“ gesprochen wird, dann ist damit jene Liturgie gemeint, die in den vergangenen 30 Jahren auf Beschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils reformiert worden ist, und zwar in der Form, wie sie sich in einer bestimmten Gemeinde eingebürgert hat. Von den „Leuten“ werden dazu auch Elemente bzw. Gepflogenheiten gerechnet, die in den offiziellen liturgischen Büchern nicht oder in anderer Form bzw. an anderer Stelle vorgesehen sind. So gehört es für die traditionell orientierte Gruppe in der genannten Gemeinde zur „traditionellen Liturgie“, daß die Osternachtfeier um 20.15 Uhr beginnt, auch wenn wegen der „Sommerzeit“ die „Lichtfeier“ bei Tageslicht begangen werden muß. Diese „Tradition“ steht diametral zur Anweisung im Meßbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes (63): „Die Feier findet in der Nacht statt; sie soll nicht vor Einbruch der Dunkelheit beginnen und nicht nach der Morgendämmerung des Sonntags enden.“ Die traditionell orientierte Gruppe ließ sich dadurch aber genausowenig überzeugen, wie durch den Versuch, das Pascha-Mysterium über die dreifache Lichtsymbolik dieser Nachtfeier zu erschließen: von der Osterkerze über den Morgenstern zur aufgehenden Sonne.

4. Die „traditionelle Sprache der Liturgie“ genügt nicht (mehr)

Über diese „traditionelle Liturgie“ kommt es in den meisten Gemeinden nicht mehr zu Konflikten, solange dabei die „traditionelle Sprache“ verwendet wird. Mit „traditioneller Sprache“ sind hier zunächst die in der Liturgie verwendeten „institutionalisierten und standardisierten

Sprechhandlungen“ gemeint. Für diese „ist es unmaßgeblich, ob der betreffende Sprecher seinen persönlichen Intentionen gemäß handelt. Die Festlegung der Sprechhandlung läßt die Persönlichkeit des Sprechers in den Hintergrund treten. Wesentlich ist nur die Frage, ob ein Befugter die Sprechhandlung in der vorgeschriebenen Weise vollzogen hat . . . Persönliche Ansichten und Entscheidungen des/der Sprecher(s) sind weitgehend unerheblich.“⁷ Weil aber „liturgisches Handeln als ganzheitlich-ganzmenschliches Tun“⁸ zu begreifen ist, gilt dies nicht nur für die verbalen, sondern auch für die klanglichen und für die bewegungsmäßigen Ausdrucksformen im Gottesdienst⁹, die zusammen die Sprache der Liturgie ausmachen und weitgehend standardisiert und somit traditionell festgelegt sind.

In der „traditionellen Liturgie“ ist es faktisch nur dem Vorsteher der Versammlung erlaubt und möglich, sich von diesen institutionalisierten und standardisierten Ausdrucksformen zu lösen, allerdings aber auch nur soweit, als er nicht aus seiner Rolle fällt. In der Predigt, bei der Begrüßung und Verabschiedung, bei den erklärenden Kommentaren sowie bei den Ein- und Überleitungen erwarten die Mitfeiernden auch in der „traditionellen Liturgie“ von ihm inzwischen eine nichtstandardisierte Sprache, persönliche Betroffenheit und Anteilnahme. Die liturgische Gesetzgebung sieht für die versammelten Gläubigen allerdings zwei Ausnahmen vor: die Fürbitten und die Dankmotive am Beginn des Hochgebetes. Dazu heißt es in den „Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz für Meßfeiern kleiner Gemeinschaften (Gruppenmessen)“ unter Nr. 40: „Die Bitten können von den Teilnehmern formuliert und vorgetragen werden.“ Unter Nr. 42 folgt: „Bei der Präfation kann man . . . auf Einladung des Zelebranten aktuelle Motive der Danksagung aussprechen.“ Es ist sicher nicht zufällig, daß von diesen beiden Möglichkeiten selten Gebrauch gemacht wird und die Gläubigen – oft auch die Gemeindeleiter – von solchen Artikulations- und Kommunikationsmöglichkeiten im Gottesdienst nichts wissen. Die zum Gottesdienst versammelten Gläubigen haben also in der „traditionellen Liturgie“ faktisch keine Möglichkeit, sich in ihrer (Alltags-)Sprache über ihren Glauben auszutauschen. Sie

⁷ M. B. Merz, Liturgisches Gebet als Geschehen. Liturgiewissenschaftlich-linguistische Studie anhand der Gebetsgattung Eucharistisches Hochgebet. Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Bd. 70, Münster 1988, 31.

⁸ So der erste Untertitel bei A. R. Sequeira, Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung, in: Gottesdienst der Kirche (GdK), Teil 3, Regensburg 1987, 7–39.

⁹ Vgl. ebd. 15–17.

lernen dabei weder den Glauben aus ihrem Horizont heraus zu artikulieren noch können sie den Glaubenshorizont der Mitfeiernden abschreiten und so ihren eigenen Horizont erweitern. So bleibt die „traditionelle Liturgie“ für die Entwicklung einer zeitgemäßen Glaubenssprache trotz Einführung der Muttersprache weithin unfruchtbar.

5. Die Sprachlosigkeit der Gläubigen ist nicht neu, sie hat Tradition

Bedenkt man, daß für die allermeisten Christus-Gläubigen die in der Römischen Liturgie verwendete lateinische „Kultsprache“ durch die Jahrhunderte und für die germanischen Völker vom Beginn ihrer Christianisierung an unverständlich gewesen ist, so kann es nicht verwundern, daß wir nach dreißig Jahren muttersprachlicher Liturgie noch immer nicht zur Kommunikation im und über den Gottesdienst fähig sind. Dies wird sich auch nicht ändern, solange in der „traditionellen Liturgie“ nur oder fast ausschließlich Texte verwendet werden, die aus dem Lateinischen übersetzt worden sind und einer Geistes- und Gedankenwelt entstammen, die nicht (mehr) der unsrigen entspricht.

Bedenkt man, daß die uns überlieferten liturgischen Texte und rituellen bzw. zeremoniellen Anweisungen in den Sakramentaren und Ordines nahezu ausschließlich aus Cathedral- oder Klosterkirchen stammen, so müssen wir darüber hinaus festhalten, daß wir über das Beten und Feiern der Gemeinden vor Ort, in den Stadt- und Landpfarreien, so gut wie nichts wissen.¹⁰ Das bedeutet: In der „traditionellen Liturgie“ ist uns bis heute nur ein bestimmter Teil unserer Tradition überliefert. Die für die gewöhnlichen Gemeinden interessanten und vorbildlichen Traditionen sind uns nicht einmal in ihren lateinischen Ursprüngen zugänglich. Wir kennen also gar nicht die ganze Wahrheit unserer liturgischen Tradition. Schon deswegen muß „die traditionelle Sprache der Liturgie“ als gestört und noch nicht voll entwickelt erkannt werden. Wenn es stimmt, daß die Weitergabe des menschlichen Lebens nicht nur eine biologische Frage ist, sondern ebenso „durch Sitte, Brauch, Konvention, Ritual, Lebensweisheit und Lebenserfahrung, vor allem

¹⁰ Vgl. H. B. Meyer, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (Mit einem Beitrag von I. Pahl), GdK, Teil 4, Regensburg 1989, 199: „Von der Gestalt der einfachen Presbytermesse in der Stadt und erst recht auf dem Land, die vielleicht für einfachere Verhältnisse und kleinere Gemeinden als Alternative hätte vorbildlich sein können, wissen wir so gut wie nichts, sie fand offenbar kein Interesse bei der Übernahme der römischen Liturgie durch die germanischen Völker. So ist es bei der bischöflichen Feier als ‚missa normativa‘ für den lateinischen Westen geblieben. Das erscheint umso folgenreicher, wenn man die römische Liturgie mit den altgallischen oder gar mit den Liturgien des Ostens vergleicht, wo der Gesang der ganzen Gemeinde und das vom Diakon geleitete Beten und Singen des Volkes eine so wichtige Rolle spielt.“

aber durch die menschliche Sprache¹¹ geschieht, dann kann der Ausfall der parochialen Liturgiesprache über den allergrößten Teil der Kirchengeschichte hinweg nicht ernst genug genommen und nicht zerknirscht genug bedauert werden. Liegt hier nicht ein wesentlicher Grund für die Identitätskrise und Orientierungslosigkeit so vieler Gläubigen, Gemeinden und ihrer Leiter und Leiterinnen? Wir erfinden die Sprache ja nicht, auch „die Sprache der Liturgie“ nicht, „sondern übernehmen sie aus der Überlieferung. Durch die Sprache wird uns unser Leben und unsere Welt erst erschlossen; durch sie gehen wir – ob wir wollen oder nicht – immer schon von einem bestimmten Vorverständnis der Wirklichkeit aus. Durch die Sprache werden wir erst befähigt, in Lebensgemeinschaft mit denen vor, nach und neben uns einzutreten. Die Tradition ist deshalb die *in einem Symbolsystem gespeicherte Erfahrung* früherer Generationen, *die das menschliche Leben erst als menschliches ermöglicht*, weil erst sie uns Orientierung in der Welt ermöglicht und uns damit zugleich zur Identitätsfindung verhilft.“¹²

Geht man von dieser Bedeutung der Sprache für Traditionsbildung, Orientierung und Identitätsfindung aus, so muß es geradezu als Katastrophe der römisch-katholischen Liturgiegeschichte bezeichnet werden, daß seit dem 13. Jh. mit dem Vordringen des „*usus Romanae Curiae*“ die „Stillmesse als neue Grundform“¹³ sich durchsetzte und gerade diese Kümmerform von Pius V. zur Grundlage für das Meßbuch von 1570 und für alle Zeiten zur Norm erhoben wurde. Erst die Liturgische Bewegung hat in diesem 20. Jahrhundert zur „Gemeinschaftsmesse“ zurückgeführt und erst mit der vom Zweiten Vatikanischen Konzil angestoßenen Liturgiereform und dem Meßbuch Pauls VI. von 1970 hat die römische Tradition wieder zur „Feier der Gemeindemesse“ zurückgefunden. Kann es da noch verwundern, daß nach mehr als 700 Jahren faktischer und 400 Jahren verordneter Sprachlosigkeit und traditionslanger Fremdsprachigkeit die Christus-Gläubigen weder in der Liturgie noch in der Verkündigung (am ehesten vielleicht noch in der Diakonie) in einer „evangeliumserprobten Sprache“ bewandert sind? Unsere Kommunikationsstörungen sind keineswegs nur und zuerst Zeichen eines aktuellen Sprachverlustes, sondern Last einer Geschichte, in der durch die Herausbildung einer Hierarchie der Ämter und Dienste

¹¹ W. Kasper, Tradition als Erkenntnisprinzip. Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Geschichte, in: ThQ 155 (1975) 198–215. 203.

¹² Ebd. 203–204.

¹³ Vgl. H. B. Meyer, Eucharistie 214–215.

bereits seit dem 2./3. Jahrhundert aus der Ordnung einer geschwisterlichen Gemeinschaft „das Zeremoniell einer hierarchisch geordneten Gemeinde“¹⁴ geworden ist. Seit dieser Zeit wurde die aktive Teilnahme der nunmehr sogenannten Laien „im Rahmen dieser hierarchischen Ordnung formalisiert und klar eingegrenzt“¹⁵: Den hörend und schauend Dabeistehenden wurden nur mehr vorformulierte Antworten und festgelegte Akklamationen zugestanden; auch der Bewegungsablauf und die klanglichen Ausdrucksformen wurden mehr und mehr jeder schöpferischen Freiheit beraubt.

6. Befreiende Schritte aus der tradierten Sprachlosigkeit

Wer zur Kenntnis nimmt und sich nicht länger daran stößt, es vielmehr als pure Selbstverständlichkeit annimmt, daß das heutige Glaubensverständnis – wie wohl das aller Zeiten – kein einheitliches und geschlossenes ist, sondern so reich und vielfältig, wie es Christus-Gläubige gibt, wird zuerst einmal beglückt darüber sein, daß die unterschiedlichen Glaubenshorizonte in vielen Gemeinden eröffnet und zur Sprache gebracht werden können. Die Erkenntnis, daß es im Konfliktfall schwer oder unmöglich ist, sich über die unterschiedlichen Glaubensverständnisse hinweg zu verständigen und auf eine für alle tragbare Lösung zu einigen, kann nach dem oben Bedachten eher als überkommene Last denn als persönliches Versagen oder boshaftes Sichverweigern begriffen werden. In jedem Fall wird die Entwicklung einer am Evangelium orientierten Sprache dringend, und zwar auf allen drei Ebenen des liturgischen Ausdruckshandelns: in den verbalen, in den klanglichen und in den bewegungsmäßigen Ausdrucksformen. Daß diese Sprache nicht allein oder auch nur vornehmlich an den Schreibtischen der liturgischen Institute, der bischöflichen Ordinariate, auch nicht der Römischen Kongregationen entwickelt werden kann – aber auch nicht muß –, dürfte aus dem Dargelegten deutlich geworden sein. Die Grundvollzüge des Gemeindelebens selber – Martyria, Diakonia und Liturgia – sind die Orte, an denen diese Sprache gelernt und weiterentwickelt werden kann. Sie besser miteinander zu vernetzen, als dies bisher der Fall ist, wird helfen, auch die „traditionelle (Sprache) der Liturgie“ vom tatsächlichen Leben her – nicht nur aus altherwürdigen Manuskripten heraus – (neu) zu beleben. Nur so wird unser Gottesdienst zu dem, was er ist: „die ausdrückliche Feier der göttlichen Tiefe unseres Alltags“¹⁶.

¹⁴ Ebd. 128.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ K. Rahner, Zur Theologie des Gottesdienstes, in: Schriften 14 (1980) 227–237. 236. Im Originaltext: „ihres Alltags“.

Daß an der Entwicklung dieser Liturgie- und Glaubenssprache alle Christus-Gläubigen beteiligt sein dürfen und zugelassen werden müssen, wird diejenigen nicht stören, aber auch nicht verwundern, die mit dem „Katechismus der katholischen Kirche“ wissen: „Die ganze *Gemeinde*, der mit Christus, dem Haupt, vereinte Leib, feiert“ (1140). „Die *Gemeinde*, die feiert, ist die Gemeinschaft der Getauften . . .“ (1141). „So ist bei der Feier der Sakramente die ganze Versammlung ‚Liturge‘ [Feiernde], jeder seiner Aufgabe entsprechend, aber in der ‚Einheit des Geistes‘, der in allen handelt“ (1144).¹⁷ Den Sachverständigen und Fachleuten in den einzelnen Ausdrucksformen kommt dabei besondere Bedeutung zu. Der für die „klanglichen Ausdrucksformen“ kompetente und erstverantwortliche Kirchenmusiker bzw. die Kirchenmusikerin darf bei der Vorbereitung, Durchführung und Nachbereitung eines Gottesdienstes nicht fehlen und hat dabei ein gewichtiges Wort mitzureden. Daß es für die „bewegungsmäßigen Ausdrucksformen“ eine Fachfrau oder einen Fachmann in der Gemeinde nicht gibt, ist wiederum eine Last der Tradition, muß aber nicht in alle Ewigkeit so bleiben. Daß der Gemeindeleiter für die „verbalen Ausdrucksformen“ in der Liturgie nicht länger allein zuständig sein oder bleiben kann, ist aus dem Bedachten selbstverständlich.

Dem Vorsteher bzw. der Vorsteherin im Gottesdienst kommt bei der Suche nach einer zeitgemäßen und am Evangelium Gottes orientierten Sprache eine hervorragende Bedeutung zu. Er oder sie stehen bei diesem Suchprozeß allerdings nicht außerhalb, schon gar nicht über dem Geschehen, sondern am besten mittendrin. Das bedeutet nicht, die Leitungsfunktion herunterzuspielen oder zu vernachlässigen, im Gegenteil: Sie voll und überzeugt wahrzunehmen, freilich nicht im Gegenüber zur Gemeinde, sondern aus der Konzentration auf die Mitte der Gemeinde heraus, jener Mitte, die nach Mt 18, 20 Jesus Christus selber einnimmt, wo auch immer sich Christus-Gläubige in seinem Namen versammeln.¹⁸

¹⁷ Vgl. dazu das „11. Kapitel: Der Subjektcharakter des liturgischen Handelns“, in: W. Hahne, *De Arte Celebrandi oder Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik*, Freiburg – Basel – Wien ²1991, 306–352.

¹⁸ Vgl. W. Hahne, *Vom Handwerk und von der Kunst, einen Gottesdienst zu leiten*, in: H. Gärtner (Hrsg.), *Leiten als Beruf. Impulse für Führungskräfte in kirchlichen Aufgabenfeldern. Begleiten – Beraten – Heilen*, Mainz 1992, 64–98 und H. W. Gärtner, *Leiten als Verantwortung für Veränderungen*: ebd. 119–129.

Heribert Wahl

Psychologische Aspekte der Spannung zwischen Glaubensvorstellungen und liturgischer Praxis

Der Autor macht darauf aufmerksam, wie behutsam man an die Fragen von Glaube und Liturgie herangehen muß, denn gerade die „dynamisch unbewußten“ Spannungen führen oft zu den weitreichendsten Konsequenzen. Die „Liturgiefähigkeit“ hängt auch davon ab, ob Sprache und Erfahrungen der Gläubigen in der Liturgie vorkommen. Wahl wendet sich gegen einen neuen Ritualismus und plädiert für Kreativität in der Liturgie, für eine lebenspraktische Sozialisation und eine zeitgemäße Mystagogik.

1. „Unbehagen in der Liturgie“ – eine Gleichung mit (allzu) vielen Unbekannten?

Wer sich dem „Unbehagen in der Liturgie“, das sich an Widersprüchen und Spannungen zwischen heutigem Glaubensverständnis und Liturgiepraxis entzündet, pastoralpsychologisch nähert, steht vor vielen Unbekannten: Wo, bei wem finden wir *das* alltäglich gelebte Glaubensbewußtsein, das ja nicht mit Katechismusinhalten zusammenfällt? Auch *die* gegenwärtige liturgische Praxis ist nicht allein aus den offiziellen liturgischen Büchern zu erheben. Beidemale müssen wir von einer beträchtlichen *Bandbreite* ausgehen: Das Spektrum reicht – quer durch die Generationen, Geschlechter, Bildungs- und Glaubensgeschichten hindurch! – vom Extrempol traditionalistisch-vorkonziliarer Einstellungen über viele Zwischenstufen bis zu einem konziliar geprägten, basisgemeindlich-diakonischen Engagement, das sich dem „postmodern-nachchristlichen“ Pluralismus stellt; gewagten liturgischen Experimenten steht ein „Neu-Rubrizismus“ gegenüber, der die Liturgiereform erstarren läßt.

In dieser unübersichtlichen Situation hilft es praktisch nicht weiter, die „Unbekannten“ durch *Wesensaussagen* (aus Dogmatik und Liturgik) zu „sättigen“, um so die Widersprüche *theoretisch* zum Verschwinden zu bringen. Statt dessen will ich *exemplarisch* einige mögliche Spannungshintergründe erhellen.¹ Die Leitidee dabei ist: Gehalt wie Gestalt der christlichen Liturgie selbst – verstanden als symbolisch-ästhetisches Beziehungsgeschehen² – erfordern die Bereitschaft aller, die spannungsreiche Vielfalt unterschiedlicher Glaubenseinstellungen wie liturgischer Bedürfnisse auszuhalten. Solche Spannungs- und *Pluralitätstoleranz* (H. Stenger) zu entwickeln und zu fördern, gehört zur „koinonia“-Dimension des Glaubens selbst.

¹ Empirische Untersuchungen, z. B. M. B. Merz, Gottesdienst und „Leutereligion“, in: LJ 33 (1983) 153–164, oder statistische Erhebungen bieten Hinweise, aber keine Problemlösung.

² Vgl. etwa J. Wohlmüt, *Jesu Weg – unser Weg*. Kleine mystagogische Christologie, Würzburg 1992.

2. Manifeste und latente Spannungen

Fowler³ macht darauf aufmerksam, daß in einem Gemeindegottesdienst immer Personen auf verschiedenen „Glaubensstufen“ anwesend sind, die liturgische Vorgänge entsprechend unterschiedlich erleben und für sich interpretieren. Will man nicht nur *eine* Stufe ansprechen, sondern eine „multimodale“ Gemeinschaft ermöglichen, in der sich möglichst viele auf ihrer Glaubens- und Selbststufe wiederfinden, so sei das Niveau der „*verbindenden* Glaubensstufe“ anzustreben: Auf ihr können alle vorherigen Stufen offengehalten werden für ein weiteres Wachstum der Glaubens- und Selbst-Entwicklung.

Wo solche Gesichtspunkte übergangen werden, indem allen eine starre „Einheitsliturgie“ verordnet wird, dort werden innerpsychische Spannungen und Widersprüche direkt produziert. Ob diese bewußt wahrgenommen oder nur als dumpfes Unbehagen empfunden werden, ist eine ganz andere Frage: Wir haben zu unterscheiden zwischen *manifesten, bewußten* Spannungen und Konflikten (bei denen die eigene emotionale Erfahrung im Gottesdienst „gedacht“ und kritisch reflektiert werden kann) und *verborgenen, latenten* Widersprüchen: Diese sind entweder nur *vorbewußt* (und können im Gespräch mit anderen Erfahrungen bewußt werden) oder aber *dynamisch unbewußt*, d. h. sie bleiben, auch bei scheinbarer Zufriedenheit und Zustimmung, völlig unbemerkt, wirken aber um so nachhaltiger: entweder im Sinn einer fortschreitenden emotionalen Aushöhlung (alle sind überrascht, wenn jemand „plötzlich“ einfach wegbleibt – und das sind heute immer mehr) oder aber im Sinn der flachen Routine und Gewohnheitsbildung (der Gottesdienst wird zum religiösen Konsumartikel neben anderen kulturellen und sozialen Aktivitäten).

Um das Wirken undurchschaubarer Widersprüche zu *illustrieren*: Die tridentinisch-römische Liturgie war insofern „gastfreundlich“, als sie von den Teilnehmern nur Da-Sein verlangte: Weder mußten sie die Texte und „Symbole“ verstehen, noch persönliche Zustimmung bekunden. Nach Gelineau⁴ erzeugt nun eine Liturgiereform, die auf volle, aktive, bewußte und fruchtbare Mitwirkung möglichst aller an der gesamten Feier zielt, einen *Druck zum Mitmachen*. Um den Gottesdienst an die „Notwendigkeiten unserer Zeit“ und an die Bedürfnisse der Teilnehmer anzupassen, wurde den „Kulddienern“ etwas mehr Freiheitsspielraum dem alten Ritus gegenüber eingeräumt.

Gerade dies kann zu einer widersprüchlichen Handlungsanweisung führen (nach dem Motto: „Sei spontan!“): Soll „tätige Teilnahme“ (*actuosa participatio*) durch fremdes Handeln – von „oben“ bzw. von „außen“ –

³ Vgl. J. Fowler, Glaubensentwicklung, München 1989, 115 f, 138 f.

⁴ Vgl. J. Gelineau, Tradition, Kreation, Kultur, in: Conc 19 (1983) 91–98, hier 95.

bewirkt werden, so wird dies leicht als manipulativ erlebt. Die aktive Beteiligung aller ist nicht möglich, solange eine paradoxe „Doppelbotschaft“ rubrizistisch das vorschreibt, was man freiwillig und spontan tun soll.

3. Die Rolle der Glaubenssubjekte und ihrer Erfahrung

Wenn der *Kult* der Kirche mit der lebendigen, aktuellen *Kultur* der Teilnehmer verbunden sein muß (Gelineau), so widerspricht diese paradoxe Art, Partizipation zu fördern, sowohl einer Kultur demokratisch-kommunikativer Beteiligung wie auch der Subjektwerdung im Glauben. Gleichzeitig trägt der untergründig entmündigende Zug der „Doppelbotschaft“ die „*Kolonialisierung*“ der Subjekte und ihrer Lebenswelten (Habermas) in der Konsumgesellschaft unwillentlich auch in den christlichen Lebensraum hinein, so daß eine zum raschen Verzehr bestimmte, vorgefertigte „*Verbrauchsliturgie*“ (Gelineau) entsteht.

Wenn jedoch die *Gemeinde* als ganze und jede(r) *einzelne* in ihr *Träger und Subjekt* (auch) der Liturgie ist, dann gehören – theologisch wie pastoralpsychologisch – auch die psychisch-sozialen, emotionalen *Erfahrungen* mit dem liturgisch-sakramentalen Geschehen konstitutiv zur Liturgie dazu: Jede(r) ist in dieser Hinsicht „Liturgieexperte“.⁵ Faktisch ist es freilich nicht so, und daher rührt ein Großteil des Unbehagens an einer Liturgiepraxis, in der dieser *Subjekt-Pol* nicht (oder nur „privatim“, in subjektiven Umdeutungen) vorkommt und daher auch nicht (mit)teilbar ist.

Die Probleme der liturgisch-pastoralen Praxis beginnen hier erst: Um der Gemeinde ihre genuine *Liturgiekompetenz*⁶ bewußt zu machen und beim Wahrnehmen ihrer Erlebnismöglichkeiten zu helfen, muß – ohne theologische Vorzensur – einerseits alles zur Sprache kommen können: Freude *und* Ängste, Sehnsucht nach Gemeinschaft *und* magische Ideen (Josuttis). Damit eine authentisch *symbolische* Erfahrung möglich wird, muß aber andererseits auch das „Recht“ des *anderen* Pols gewahrt werden: der *in den überlieferten Symbol-Zeichen angebotene Sinngehalt*, z. B. das eucharistische „Brotbrechen“ und seine lebensmäßigen Konsequenzen.⁷

Gelingen kann dies nur im dialogisch-empathischen Mi-

⁵ Vgl. M. Josuttis, Heiliges Essen, München 1980. – Diese Erfahrungen, die nicht als „falsch“ oder „richtig“ zu zensurieren sind, bilden freilich nur den legitimen *einen* „Subjekt-Pol“ (vgl. H. Wahl, Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie; erscheint im Sommer 1994).

⁶ Zur Spannung zwischen *primärer* (allgemeinpriesterlicher) und nur *sekundärer* (amtpriesterlicher) liturgischer Kompetenz vgl. H. Stenger, Liturgie und Liturgiewissenschaft aus der Sicht eines Pastoralpsychologen, in: LJ 38 (1988) 66–78.

⁷ Wo die liturgische Praxis „*diabolisch*“ verzerrt und entgleist ist, bedarf es sowohl der *Selbst-Kritik* auf dem Subjekt-Pol der mitgebrachten Bedürfnisse und Erwartungen wie auch der *Symbol-* bzw. *Diabol-Kritik* auf dem Pol der Symbol-Zeichen: Wie wird konkret mit dem Herrenmahl umgegangen?

4. „Liturgiefähigkeit“
in einer
säkularisierten Welt –
nur eine Sprach- und
Formfrage?

lieu einer Gruppe, die als dafür offene, (mit)tragende Gemeinschaft, als „koinonia“ erfahren wird – im Bezeugungsgeschehen des Gottesdienstes selber oder in einem von ihm eröffneten (z. B. katechetischen) Spiel-Raum kommunikativer Freiheit und Geschwisterlichkeit, der dieses persönliche Zusammen-Passen von Glaubenssubjekt und liturgischer Zeichenpraxis emotional erleben, in Gedanken fassen und miteinander teilen läßt; wortreiches „Erklären“, „Informieren“ und „Belehren“ kann solches Lernen aus Erfahrung nicht erwirken!

Als Ursache der wachsenden Liturgiemüdigkeit (v. a. der Jugend⁸) werden häufig die lebensferne, abgehobene Sprache und die theologisch-abstrakten Texte angeführt. Doch sollte hier klar unterschieden werden:

a) *Tatsächliche Sprachbarrieren* werden errichtet, wo eine hochgestochen-elitäre Expertensprache die Feier von Tod und Auferstehung Jesu intellektualisiert, moralisiert oder auch verlogen sentimentalisiert, statt ihre emotionale Kraft zum Ausdruck zu bringen in nachvollziehbaren Gebetsformen, Homilien und Zeichenhandlungen.

b) Zugleich tritt uns in den zentralen Texten und liturgischen Symbol-Zeichen der Überlieferung jenes untilgbar *Anstößige* und *Sperrige* entgegen, das noch nie spannungsfrei zur jeweiligen kulturell-gesellschaftlichen Alltagswelt gepaßt hat, weder im Jerusalem oder Rom des 1. Jahrhunderts noch heute.

Hier stoßen wir auf eine tiefere Wurzel: Kann sich der moderne, angefochtene und suchende Christ mit seinen vielfältigen (auch „religiösen“ oder „ritualistischen“) Erwartungen und Bedürfnissen in der Feier der Gemeinde vorurteilsfrei angenommen erleben, *ohne* daß ihm ständig moralisierend sein „Individualismus“, „Egoismus“ und „Narzißmus“ vorgehalten wird? Und kann er, so vorbehaltlos angenommen, im liturgischen Geschehen und Miteinanderhandeln *zugleich* etwas Fremdem, provozierend „Anderem“, als er selbst denkt und erwartet, begegnen und sich diesem Anspruch stellen – ohne die Angst, sich selbst zu verlieren und aufgeben zu müssen, sondern dazu befreit und befähigt (vgl. Mk 8, 34 f)?

Möglich wird dies, indem dieses „Andere“, das uns *personal* begegnet (als „der Andere“: Jesus Christus), gleichzeitig *interpersonal* mit-geteilt, bezeugt und kommuniziert wird: Die „sakramentale Gemeinschaft“ kann nur erfahren werden, wenn die miteinander Feiernden in ihrer wechselseitigen Annahme und Herausforderung zum sozialen „Leib Christi“ sich zusammenfügen lassen und

⁸ Vgl. z. B. J. Aldazábal, Die Liturgie muß von den Jugendlichen lernen, in: Conc 19 (1983) 159–165.

„Anteil nehmen“ an dieser „anderen Person“ und aneinander: diese „koinonia“-Erfahrung gilt es liturgisch zu ermöglichen. Denn erst das erfahrene *Verbundensein* läßt den Anspruch des Evangeliums nicht als moralische „Über-Ich“-Forderung erscheinen, sondern schafft eine *Verbindlichkeit*, die vom gesellschaftlichen Individualisierungszwang⁹ befreit, unter dem wir heute stehen.

Das Unbehagen an einer Liturgie, deren emotionales „Zusammenpassen“ mit dem Leben nicht mehr (oder noch nicht) *erfahren* wird, hängt nicht primär oder allein an guten oder schlechten Texten und Formen, sondern ist ästhetisch zutiefst durch die kommunikative Atmosphäre, den Geist und Stil wirklicher „communio“ (W. Fürst) bedingt. So gesehen, wäre die Frage nach der „Liturgiefähigkeit“ (Guardini 1964) bzw. „Kultfähigkeit“ (Schäffler 1991) des modernen Menschen praktisch-theologisch nicht einfach auf die „Gottfähigkeit“ (K. Richter 1990) zuzuspitzen, sondern – bescheidener – in die konkrete Förderung der grundlegenden „*Symbolfähigkeit*“ überzuführen: Es gilt in der Liturgie selbst eine *authentisch symbolische Erfahrung und Praxis* in der Begegnung mit den christlichen Heilszeichen wieder zu ermöglichen.

Wir haben daher die verbreiteten Klagen ernst zu nehmen: Fehlen glaubwürdiger Gemeinschaft; zwanghaftes „Abspulen“ von Vorfabriziertem; Barrieren durch abgehobene Sprache; mangelnder Bezug zu gegenwärtigen Nöten und vergangenen Leiden; zu wenig authentischer Selbstaussdruck, emotionale Beteiligung und Zugehörigkeit usw.¹⁰ Die berechtigten Forderungen nach einer lebendigen, kreativen Liturgie sind jedoch nur umsetzbar, wenn man aufhört, den christlichen Gottesdienst unbesehen in das zu enge Korsett der Kategorie „*Ritus*“ zu pressen, wie die (Religions-)Soziologie sie vorgibt.

Danach soll der „Ritus“ jede Möglichkeit ausschließen, die in ihm fixierten, starren Verhaltensmuster öffentlich zu diskutieren oder gar zu verändern.¹¹ Der „neue Kult“ der Christen mußte und muß dagegen, aus seinem völlig anderen Selbstverständnis heraus, gerade *diese* rituelle Funktion radikal zerschlagen: Denn in Taufe und Eucharistie etwa feiern „Pilger“ miteinander das Pascha ihrer

⁹ Er sollte freilich in Predigt wie Theologie nicht ständig mit „Individualismus“ im Sinn von narzißtischem Egoismus (s. o.) verwechselt werden!

¹⁰ Vgl. J. Aldazábal (1983) zu den Desideraten vor allem Jugendlicher.
¹¹ Vgl. P. Fuchs, Gefährliche Modernität. Das zweite vatikanische Konzil und die Veränderung des Messeritus, in: Kölner Zs. f. Soziologie und Sozialpsychologie 44 (1992) 1–11. Im Anschluß an N. Luhmann spricht er vom „Ausschluß von Negationsmöglichkeiten“, „Variationschancen“, Partizipation und Kommunikation als der Hauptfunktion des Ritus!

Befreiung und verkünden darin das Reich Gottes. Eine stärkere Diskrepanz zur Funktion des soziologisch definierten „Ritus“ ist wohl nicht denkbar!

Wenn die Glaubenden lebenslang unterwegs sind, um ihrer Verwiesenheit auf Gott, das bleibende Geheimnis ihres Lebens, nachzuspüren, wie es sich (neben dem „Wort“ und dem Dienst der „Liebe“) im Gottesdienst und in den Sakramenten des Glaubens leiblich-gesellschaftlich „verlautbart“ (Rahner)¹², dann trifft dieser „gefährliche Einbruch des Neuen ins Bestehende“¹³ – die Ansage und beginnende Praxis des Gottesreiches – auch alles Rituelle, das keine Negation des Bestehenden zulassen und jeden kommunikativen Austausch, jede „freie Stellungnahme“ (Gelineau) geradezu unterbinden soll! Wo diese Angst regiert, muß die christliche Liturgie „ent“ritualisiert und zu einem symbolischen Handeln werden, dessen performative Zeichen das bewirken, was sie besagen, und das wieder intuitiver, ästhetisch überzeugender ins Mysterium einführt (Aldazábal).

5. Brückenschläge in die Praxis

1. Wenn für mehr *Kreativität* in der Liturgie plädiert wird, so kann es weder um ein bloßes „Improvisieren“ gehen noch um das Neu-Erfinden oder den Import von „Symbolen“ aus anderen Kulturen, um dadurch die überlieferten Symbol-Zeichen mit den heute fälligen Lebenskonsequenzen zu verbinden. Nirgends mehr als in der Liturgie gilt das paradoxe Grundgesetz alles kreativen Handelns nach *D. W. Winnicott*: Der schöpferische Mensch kann immer *nur erfinden, was schon da ist*, d. h. was in einer bestehenden Praxis potentiell vorgegeben und symbolisch erfahrbar ist: Auch ein lebendiger Gottesdienst kann nicht aus dem Nichts geschaffen oder erfunden werden; das Neue er-„gibt“ sich nur über eine (immer schon vorhandene!) Praxis, die sich unter vielerlei Einflüssen entwickelt, verändert und sich so in die jeweilige Kultur einwurzelt (Gelineau) – wenn man sie denn läßt.

Schon geringfügige „*stilistische*“ *Änderungen* können bedeutsame Wirkungen entfalten, z. B. indem man das Brot-„*Brechen*“ wiederherstellt (neu „erfindet“!) oder das Brot als aktiver Teil „*nehmer*“ aus der Schale „nimmt“ und „weitergibt“: gegenüber der bereits wieder „ritualisierten“ Hand-Kommunion ein Zeichen der Beteiligung und Zugehörigkeit und eine Relativierung der Vorsteher-Rolle, der – als letzter! – auch „nimmt“, so daß alle empfangen. Ein solch einfacher, an die Situation heutiger Menschen angepaßter, pastoral-liturgischer Stil

¹² Vgl. *S. Knobloch – H. Haslinger* (Hg.), *Mystagogische Seelsorge*, Mainz 1991, 149 u. ö.

¹³ Vgl. *M. Collins*, *Hindernisse für die Kreativität in der Liturgie*, in: *Conc 19* (1983) 99–106.

ist dann keine Stilllosigkeit, sondern fördert die Selbstwerdung und klerikale Emanzipation der Glaubenden.¹⁴

2. Es gibt heute einen *neuen Ritualismus*, der zu den gegenwärtigen Spannungen wesentlich beiträgt. Er mißversteht die Liturgiereform, indem er – von so viel Neuerungen und Freiheiten verängstigt – wenigstens den „rituellen Kern“ retten, d. h. starr bewahren will –, und trifft damit oft genau das Herzstück der Liturgie (z. B. die Erfahrung eucharistischer „communio“)! Aus dem „Ritual“ als *Mittel*, als Regieanweisung, wird das *Ziel*, das „Ritualprogramm“ (Gelineau) selbst auszuführen, also die Regieanweisung als den „verbindlichen Inhalt“ zu inszenieren!

3. Wenn dies dann noch *verbalistisch* grundiert ist mit kognitiven „Erklärungen“, „pädagogischen Informationen“ und „Symbol-Deutungen“ nicht mehr lebendig „sprechender“ liturgischer Zeichen und Elemente („die Osterkerze, das Taufkleid, das Brotbrechen bedeutet . . .“!), dann ist solche „Sermonitis“ (B. Fischer) der Tod jeder symbolischen Erfahrung in der Liturgie. Denn sie lebt allein *im Gebrauch* der Symbol-Zeichen, im praktischen Mit-Vollzug und durch den „Stil“ ihrer *Aufführung* (performance). Der verzweifelte Griff nach rationalen Erklärungen ist freilich Indiz und Symptom dafür, daß die *lebenspraktische Sozialisation* im liturgischen Vollzug selbst mehr und mehr ausfällt. An solche *ex-kulturierten* Vollzüge kann man Menschen jedoch nicht von außen und kognitiv-analytisch – wie an Riten uns fremder Kulturen – heranführen; wir müssen ihnen im liturgisch-katechetischen Vorfeld wieder einen erfahrungsmäßig gewachsenen Zugang ermöglichen.

4. Hilft hier ein Revitalisierungsprogramm weiter, das – im Gegenzug zur kognitiv-rationalen Bläse des Erklärens – auf die Macht des kollektiven Unbewußten setzt und die verlorenen „Symbole“ durch mythisch-religiöses, „archetypisches Deuten“ wiederbeleben will? Solche „tiefenpsychologische“ *Remythisierung* der christlichen Liturgie, v. a. der Sakramente, könnte sich letztlich weniger als importierte „Frischzellentherapie“ entpuppen denn als unfreiwillig beschleunigende „aktive Sterbehilfe“; denn in ihrer Geschichts- und Gesellschaftsferne leistet sie keine aktualisierende, kritische *Inkulturation*, sondern führt faktisch zur weiteren *Exkulturation*.¹⁵ Liturgie wird – in unheiliger Koalition von

¹⁴ Vgl. H. Wegman, Bedeutende Wirkungen nach unbedeutenden Änderungen, in: Conc 19 (1983) 132–136; dort weitere Vorschläge.

¹⁵ Gleichzeitig leben – etwa bei lutherischen Kirchen – in den „neuen“ (d. h. wiederentdeckten alten) Formen der Feier des Herrenmahls alle

Soziologie des Ritus und mythisch-archetypischer Tiefenpsychologie – schnell zur rituellen „Mythos-Feier“ (K. Richter), statt „memoria“ und Mysterium-Feier von Kreuz und Auferweckung Jesu zu bleiben, bei der wir alle „Gäste des Gekreuzigten“ (E. Käsemann) sind.

5. Daher muß alles Bemühen um eine zeitgemäße Liturgie darauf zielen, zum Lernort und Lernprozeß für kommunikativ-solidarisches Handeln im Geist Jesu zu werden, zur praktisch ermöglichten, nicht nur sprachlich behaupteten „Ent-Sprechung“ zum Angebot und Auftrag der vollzogenen Symbol-Zeichen. Was wir also brauchen, um die wirklichen Widersprüche nicht unter selbstgemachten zu begraben, kann nur in einer auf die Gegenwart zugeschnittenen, neuen „*Mystagogik*“ liegen, die – neben katechetischen Bemühungen – alle rituellen Elemente radikal *glaubensästhetisch* (H. Stenger) darauf konzentriert, den christologisch-eschatologischen Sinngehalt überlieferter Symbol-Zeichen (z. B. Taufe, Eucharistie) *im* liturgischen Geschehen selbst als verbindend-verbindliche, gemeinschaftliche Lebenswirklichkeit symbolisch erfahrbar werden zu lassen – in einer für die existentielle und soziale Begegnung mit dem Geheimnis Gottes offenen ästhetischen Praxis aller Beteiligten, die im Kontrast zu einer geheimnislos-trivialen Kultur und Gesellschaft diese nicht abstößt und ausschließt, sondern in ihrer religiösen Sinnsuche und Bedürftigkeit angstlos an- und aufnimmt.

Marie-Louise
Gubler
Das Blut des
Bundes für die
Vielen
(Mk 14, 24)

Der Begriff „Opfer“ wird nicht nur zu verschiedenen Verschleierungen mißbraucht, sondern es bereitet auch der religiöse Opferbegriff, besonders das Verständnis des Todes Jesu als Sühnetod, zunehmend Probleme; denn der Mord an Jesus wird damit zur heroischen Tat hochstilisiert. Trotzdem kommt man an diesen biblischen Vorstellungen nicht vorbei. Um Einseitigkeiten und Mißverständnisse zu vermeiden, bedarf es der Besinnung auf diese biblischen Grundbegriffe wie auch darauf, daß es im Neuen Testament auch andere Interpretationsformen für den Tod Jesu gibt. red

1. Die Rede vom Opfer

Wenn Politiker von „*Opfersymmetrie*“ sprechen, meinen sie lineare Budgetkürzungen im Staatshaushalt. Damit verschleiern sie die Tatsache, daß diese Symmetrie die

zentralen Grundelemente in zeitspezifischen Frömmigkeitshaltungen wieder auf.

Schwachen ungleich stärker trifft als die Bessergestellten. Das Blut, das täglich auf unsern Straßen fließt, wird in der Amtssprache als „Opfer des Verkehrs“ bezeichnet und statistisch erfaßt. Auch hier verschleiert die Sprachregelung ein Tötungsdelikt. Zynisch wird die Rede von den „notwendigen Opfern“ für irgendeine Sache, wenn Mächtige sie Wehrlosen aufbürden, wie etwa die vom Internationalen Währungsfonds und der Weltbank verlangten Strukturanpassungen, für die die Ärmsten der Armen, Kinder, Alte, Frauen mit ihrem Leben zahlen müssen. Vor allem Frauen bekunden zunehmend Mühe mit der Vorstellung vom heroischen Sterben im Krieg, die mit den Begriffen Opfer, Tod, Blut verbunden ist, weil ihnen – gegen ihren Willen! – damit ein ganz und gar unheldisches Opferleben auferlegt wird. Sie assoziieren diese Opferideologie mit Erlittenem: Folter, Vergewaltigung, Zerstörung.¹

Im Abendlied aus dem evangelischen Kirchengesangbuch „Müde bin ich, geh zur Ruh“ (von Luise Hensel 1798–1876) heißt es in der zweiten Strophe beruhigend: „Deine Gnad' in Jesu Blut macht ja allen Schaden gut“, und in einem katholischen Kirchenlied singen wir: „Dann ging er hin zu sterben am blut'gen Kreuzaltar, gab Heil uns zu erwerben, sich selbst zum Opfer dar“. Unsere Liturgie spricht häufig von den makellosen Opfergaben, vom reinen und heiligen Opfer, das Gott dargebracht wird, vom *Tod Jesu als Sühneopfer*. Wird auch da verschleiert und beschönigt? Wieder bekunden vor allem Frauen ihre Mühe mit der Deutung des Todes Jesu als Sühne- und Opfertod. Instinktiv spüren sie, daß darin ein ausgesprochen männliches Denken Ausdruck findet: Die Präsenz des Pilatus und der repressiven Staatsmacht in dem, was Jesus geschah, wird durch eine theologische Deutung verschleiert und *spiritualisiert*. Denn Opfer setzen unter Menschen immer auch Herrschaft voraus, Macht über andere und Desinteresse an solidarischer Gemeinschaft. Der Mord an Jesus wird zur *heroischen Tat* emporstilisiert. Die Rede vom Sühne- und Opfertod Jesu ist zudem verbunden mit einem Verständnis von *Priestertum*, das alttestamentlich-rituelle Formen in den christlichen Gottesdienst einbrachte und die Unterscheidung von rein – unrein, von heilig und profan wieder aufrichtete. Für Frauen wird dies deshalb zunehmend zum Anstoß, weil es ihren Ausschluß zementiert. In der Theo-

¹ Vgl. K. Marti, „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.“ (Zärtlichkeit und Schmerz, Darmstadt ²1979, 57).

logie ist das Opfer aber mit der *Erlösung* verbunden und diese wiederum im Kontext von Sünde und Sühne verstanden. So ist nach den *biblischen Wurzeln* und Vorstellungen von Opfer und Sühne zu fragen und nach der Rolle, die Blut dabei spielt. Ferner nach der Beziehung dieser Opfer zur Gemeinschaft des Volkes und seinem Bund mit Gott und schließlich zur Aktualität einiger vergessener Aspekte für uns heute. Von besonderer Bedeutung ist dabei die Frage nach der Möglichkeit einer nicht-kultischen Abendmahlsdeutung mit einer nicht-opferzentrierten Interpretation des Todes Jesu und einem umfassenden Verständnis von Erlösung.

2. Ernährung und Opfer

Daß Ernährung nicht nur physiologische Notwendigkeit für den Menschen bedeutet, sondern zugleich Kultur hervorbringt, die in der Religion abgebildet wird, hat A. Schenker überzeugend aufgezeigt.² Da der Gottesdienst als *Bild für die menschlichen Lebensnotwendigkeiten* in Analogie zu denselben gestaltet wird, spiegeln sich in den Riten anthropologische Bedürfnisse wider. Gottesdienste sind *Zeichensysteme*, wo „Orte, Zeiten, bestimmte Materien und Dinge, Personen, Riten und Funktionen . . . ein Gefüge von Bedeutungen“ für die Feiernden bilden.³ Die alttestamentlichen Kulttexte geben zwar nur Handlungsanweisungen für den Vollzug der Liturgie, ohne den Sinn der Riten zu deuten, enthalten aber alte Überlieferungen. Zu den wichtigsten Formen der Rituale gehört das Opfer, das Dinge oder Lebewesen der Nutzung durch den Menschen entzieht und der Gottheit übereignet. Beim Opfer ist der *Gedanke des Geschenkes* zentral, der in Analogie zum Gütertausch zwischen Menschen gesehen wird. Israel kannte neben den eigentlichen Opfergaben *Erstlingsgaben* für jede Erstgeburt (Mensch, Tier) und für die gewonnenen Produkte. Lebewesen, die nicht als eigentliche Opfer gebraucht werden konnten, mußten durch Tötung der Nutzung entzogen oder durch ein opferbares Tier ersetzt werden (Schafe, Ziegen, Rinder, Tauben). Menschen wurden immer durch Opfertiere ersetzt. Daneben gab es *Zehntabgaben* aus allen Produkten als Naturalsteuer für den Klerus, *Banngut* (Kriegsbeute) und *Weihegaben*. Entsprechend orientalischen Gepflogenheiten galten diese Gaben als Geschenke der Bittenden zur Ehrung und Anerkennung der Dienste des Höhergestellten, wurden aber nicht direkt für die gottesdienstliche Handlung

² Vgl. A. Schenker, Brot ist mehr als Brot, in: Thema Nr. 2 (Forschung und Wissenschaft an den Schweizer Hochschulen und Universitäten), November 1986, 10–12; ders., Versöhnung und Sühne, Biblische Beiträge 15, Freiburg 1981.

³ Schenker, Brot, 10.

verwendet. Die eigentlichen Opfergaben dagegen dienten als „Hauptgegenstand für die gottesdienstlichen Aktionen“.⁴ Opfergaben waren *Fleisch, Brot, Öl, Wein und Salz*, d. h. die hauptsächlichsten und besten Nahrungsmittel.⁵ Entscheidend war nicht die Tötung, sondern der ökonomische Wert des Tieres, das man als Ganzes – mit seiner potentiellen Produktivität – schenkte. Brot und Olivenöl waren die wichtigsten und Wein das beste Produkt des Landes. Tierische und pflanzliche Opfer wurden meist kombiniert dargebracht und so die Analogie zur Mahlzeit dargestellt. Als Begleitgabe galt der kostbare Weihrauch. Das Opfer war somit rituelle Abbildung des Teilens wertvoller und selbstproduzierter Nahrung mit Gott (teils direkt durch Verbrennung, teils indirekt durch Übereignung an die Priester). Das Mahl der Familie als Produktions- und Lebensgemeinschaft bzw. die Gastgemeinschaft mit Fremden, die durch die Teilhabe an der Mahlzeit geehrt wurden, schuf *Zugehörigkeit* mit allen Rechten und Pflichten. Das *Teilen wertvoller Nahrung* und damit die *Ehrung der Gottheit* durch die Familiengemeinschaft macht so rituell sichtbar, daß Gott als großer, schützender *Verwandter der Familie* in der Mahlzeit bei den Seinen anwesend ist. Diese Wechselwirkung zwischen Ehrung und Schutz wird theologisch gesehen im Teilen nicht nur *dargestellt*, sondern auch *bewirkt*. Das wird etwa deutlich in der Erzählung von Abraham, der Gott einlädt und ihn bewirtet und vom göttlichen Gast die Zusage eines Sohnes empfängt (Gen 18). So rückt das Teilen der Mahlzeit als Teilgabe am gemeinsamen Leben in die Nähe von Zeugung und Geburt als Weitergabe des Lebens.

3. Sühne und Blut

Das Ziel jedes Opfers ist die *Verbindung mit der Gottheit*. Drei Gedanken stehen dabei – je nach Situation (ob etwas Günstiges erbeten, etwas Schädliches abgewehrt, die kosmische Weltordnung erhalten oder ein Geschehen der Urzeit rituell vergegenwärtigt werden soll) – im Vordergrund: Der *Gabegedanke*, der *Communiogedanke*, der *Sühnegedanke*.⁶ In der Bibel wird recht unbefangen vom losbrechenden *Zorn Gottes* gesprochen und damit die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun und Lassen betont. *Strafe* ist nichts anderes als die zu tragende Folge getroffener Entscheidungen. Zugleich aber wiederholt die Bibel eindringlich, daß Gottes berechtigter „Zorn“ nicht lange währt und er darauf sinnt, Frieden zu

⁴ Schenker, Brot, 11.

⁵ Schafe, Rinder, Ziegen, Tauben – Jagdtiere, Fische, Geflügel waren keine Opfertiere; keine Milch und Milchprodukte, kein Honig, keine Eier.

⁶ G. von Rad, Theologie des Alten Testaments I, 1969, 267.

schaffen, indem er vergibt. So ist es Gott selber, der Israel im Kult Straferlaß anbietet, indem er die *Sühnemittel* als liturgische Möglichkeit der Vergebung bezeichnet, „Zeichen und Unterpfand, die Sicherheit in Israels Händen, daß Gottes Versöhnlichkeit nie versiegt“.⁷ Das vorzüglichste Sühnemittel war *Blut*, daneben aber auch Weihrauch, Silber (Geld) und Feinmehl (für die Ärmsten, die sich kein Opfertier leisten konnten). Blut als *Lebensstoff schlechthin* ist mit dem lebensnotwendigen Wasser eng verwandt, und beide kultischen Reinigungsmittel sind von hohem Rang. Blut ist aber mehrdeutig: Vergossenes Menschenblut schreit nach Blutrache und *verunreinigt* den Täter und das Land (Gen 4); auch Hinrichtungen verunreinigen es (Dtn 21, 22 f); verunreinigend ist auch das Blut der Menstruierenden, Gebärenden und Wöchnerinnen (wegen der schadenbringenden Lebensgeister, Lev 12; 15 u. a.); andererseits *schützt* das Beschneidungsblut und das an die Türpfosten gestrichene Blut des Passahlammes vor Schaden (vgl. Ex 12,7; 4, 24–26), *reinigend* ist Blut in den Zeremonien des Opfers und der Besprengungen (vgl. Lev 14; 16).⁸

Blut als Sitz des Lebens war dem Genuß des Menschen entzogen und für Gott reserviert, heilig (Lev 17, 10–12). Einzig zur Sühnung der Schuld war es dem Menschen von Gott als Gabe auf dem Altar gegeben. So war Blut die wichtigste Sühnemöglichkeit im Kult. Entscheidend aber war nicht das Blutvergießen (es gibt ja auch unblutige Sühnung!), sondern die Übereignung der Gabe⁹ (des Tieres) und damit die Anerkennung der Schuld. Sühnend waren (nach Lev 4–5; Num 5; 15) vor allem die blutigen Darbringungen der Sündopfer und die Schuldopfer. Ein Teil des Blutes, das durch den Schächtschnitt aus dem Hals des Tieres floß, wurde vom Tempelpersonal ins Innere des Tempels zum Vorhang vor dem Allerheiligsten gebracht. Ein einziges Mal – am großen Versöhnungstag (Jom Kippur) – trat der Hohepriester mit dem Blut ins Allerheiligste, um es in der Gegenwart Gottes auszusprenken, zur Sühnung des ganzen Volkes. Gott wird mit dem Blut das Leben des Opfertieres übergeben und vom Opfernden das von Gott bezeichnete Zeichen der Vergebung gesetzt. Das Tier ist *nicht Stellvertreter des Menschen*, sondern als Geschenk *Ersatz für eine harte Strafe*, also Straferleichterung, und sein Blut nicht Abbild des

⁷ A. Schenker, Versöhnung und Sühne, 1981, 95.

⁸ O. Böcher, in: TRE Bd. 6 (1980), 729.

⁹ Opfer werden *mincha* = Gabe und *qorban* = Darbringung genannt. Ohne Geschenke darf man nach den Gesetzen elementaren Wohlverhaltens nicht in Gottes Gegenwart treten (Ex 23, 15; Schenker, Versöhnung, 104).

verwirkten Lebens des schuldigen Menschen, sondern sein eigenes Leben. Das vorgezeigte Blut soll Gott an seine Verheißung der Schuldvergebung erinnern. Die Bindung der Versöhnung an bestimmte Sühnemittel und Blutriten konnte allerdings von Menschen als zwar kostspielige, aber doch billige „Bestechung“ Gottes mißbraucht werden, wie die häufige und scharfe Kultkritik der Propheten zeigt (etwa Amos 5, 21–24). Zum Opfer mußten Bekenntnis, Umkehrbereitschaft und Wiedergutmachung hinzukommen, beim großen Versöhnungstag – in dem alle Blutriten kulminierten – auch Fasten und Arbeitsverzicht. Der archaische Ritus des Versöhnungstages sieht zwei Ziegenböcke vor: einen als Sündopfer, den andern als Träger der Schuld Israels (Lev 16). Der „Sündenbock“ ist nicht Opfer, sondern übernimmt die Schuld Israels, um sie aus dem Tempel und der Stadt in die unbewohnte Wüste wegzutragen. Mit diesem Ritus wird die von Gott geschenkte Vergebung drastisch dargestellt (sie ist abgeladen, wegtransportiert und aufgehoben). Bis zur Tempelzerstörung (70 n. Chr.) war das Passahfest mit dem Opfern des Lammes verbunden, doch wurde nach dem Exil nicht mehr der Türsturz mit Blut bestrichen, sondern das Blut am Altar ausgegossen.

4. Sühnendes Leiden und Sterben

Die Erfahrung des Exils bedeutete eine Krise des alten Kausalzusammenhangs von Sünde und Unheil/Strafe im Vergeltungsglauben. Die kultischen Sühnemittel genügten nicht mehr. Eine neue Sinngebung des Leidens mußte gefunden werden. Im Leiden, das als Züchtigung und Erprobung durch Gott angenommen wurde, lag die Möglichkeit der Läuterung und Abgeltung von Schuld. Leiden bekam *sühnende Kraft*.¹⁰ Wegen der sühnenden Kraft konnte unschuldig erlittenes Leiden auch stellvertretend für andere angerechnet werden, was vor allem den Propheten und Märtyrern zuerkannt wurde (so etwa dem Gottesknecht von Jes 53). Der Gedanke eines sühnenden Todes war dem Judentum allerdings fremd. Sühne war ja durch Tieropfer gewährleistet und eine Übertragung vom Opfertier auf einen Menschen durch das Verbot der Menschenopfer in Israel unmöglich. Die im späteren Judentum als „Aqedat Yitschaq“ (als Bindung Isaaks) so wichtige und in ihrer evokativen Kraft an Rosh Hashana gelesene Erzählung vom versuchten Opfer Abrahams (Gen 22, 1–19) zeigt gerade die Ersetzung des Kindes durch einen Widder.¹¹ Die Opferung des erstge-

¹⁰ Zum folgenden vgl. M. L. Gubler, Die frühesten Deutungen des Todes Jesu, Göttingen/Freiburg 1977, 206–335.

¹¹ Das Schofarblasen soll Gott die Bereitschaft Abrahams zur Opferung seines Sohnes in Erinnerung rufen und ihn zur endzeitlichen Erlösung Israels und zur Sühnung seiner Sünden im Gericht anhalten. Im Gegensatz

borenen Sohnes durch den Moabiterkönig bringt einen „gewaltigen Zorn über Israel“, das solches durch seine Kriegsführung verursachte (2 Kön 3, 27), und die Opferung der Tochter Jiphtachs wird deutlich als sinnlose Torheit des Vaters verstanden (Ri 11, 1–40). Das Verbot von Menschenopfern in Israel ließ auch keine positive Sinndeutung eines *stellvertretenden* „Sterbens für . . .“ zu (Dtn 24, 16 u. a.) – selbst die jüdischen Märtyrer starben wegen ihrer eigenen Sünden (2 Makk 7, 18.32). Die Vorstellung eines *sühnenden Todes* stammt aus dem hellenistischen Judentum, wo die griechische Idee des „Sterbens für die Freunde“ (oder für eine Idee, die Philosophie, den Tempel) als Sinnggebung des gewaltsamen Todes bedeutender Männer bekannt war. Die weniger zentrale Bedeutung des Kultes in der Diaspora, die Betonung nichtkultischer Sühnemöglichkeiten, die Ethisierung und Spiritualisierung der Opfernvorstellungen (in der Septuaginta) ließen im hellenistischen Judentum dem *stellvertretenden Tod der Märtyrer sühnende Kraft* zuschreiben und diese in *opferterminologischer Sprache* formulieren.¹² Wie schwierig dieser Gedanke dem palästinischen Judentum war, zeigt die fehlende Wirkungsgeschichte von Jes 53 in vorchristlicher Zeit: Entweder wurde der leidende Gottesknecht unmessianisch-kollektiv auf Israel bezogen oder messianisch-individuell verstanden, wobei alle Leidens- und Niedrigkeitsaussagen uminterpretiert wurden.¹³

5. Der Tod Jesu als Sühne- und Heilstod

Die frühesten Spuren einer soteriologischen, d. h. heilsbedeutsamen Deutung des Todes Jesu in Verbindung mit Bundes- und Sühnevorstellungen finden sich in der vorpaulinischen Überlieferung und in der Abendmahlstradition, ebenso in der eigentümlichen Konzeption des späten Hebräerbriefes. Der Gedanke der *stellvertretenden Sühne* ist darin von zentraler Bedeutung. Bei Paulus sind es vor allem die formelhaften Passionsaussagen von der „Dahingabe“ Jesu (Röm 8, 32, wo zusätzlich das „Nicht-Verschonen“ des Sohnes durch Gott einen Bezug zu Gen 22 anklingen läßt; Röm 4, 25), ferner die Selbsthingabe-Aussagen (Gal 1, 4; 2, 20: wo das Motiv der Lie-

zu Gen 22 spricht die spätere jüdische Aqeda-Tradition von einem vollzogenen Opfer und von der „Asche“ und vom „Blut“ Isaaks. Die targumische und haggadische Tradition läßt Abraham um eine rituell richtige Bindung bitten und Isaak um die erlösende Kraft seiner freiwilligen Hingabe wissen. Isaak wird Typos des vollkommenen Opfers, und die Märtyrer im hellenistischen Judentum werden mit dem Hinweis auf Isaak ermutigt (4 Makk 13, 12; 16, 20).

¹² Erstmals in 2 Makk 7, 37 f, deutlich in 4 Makk 6, 27–29; 17, 21 f, wo der Tod als „Lösegeld“/Ersatz für die Sünde des Volkes bezeichnet wird.

¹³ Die Aktualisierung von Jes 53 in Weish 2–5 und Dan 11–12 eliminieren das stellvertretende Leiden! (Schwierig war vor allem Jes 53, 12.)

be genannt wird) und die in 1 Kor 15, 3–5 zitierte Gemeindetradition („für unsere Sünden gestorben“).¹⁴ In Röm 3, 24 f übernimmt Paulus aus liturgischer Überlieferung prägnante Begriffe wie „Sühnezeichen“ und „Blut“, welche *Mittel* (Gott hat Jesus als Sühnemittel in seinem Blut hingestellt), *Zweck* (zur Erweisung seiner Gerechtigkeit), *Ursache* (weil die vorher geschehenen Sünden ungestraft geblieben waren) und *tragenden Grund* (unter der Langmut Gottes) benennen. In der Evangelienüberlieferung sind es vor allem das *Lösegeldwort* von Mk 10, 45 und die *Abendmahlstradition*, die eine soteriologische Deutung des Todes Jesu enthalten. Das Wort vom dienenden Menschensohn wird mit der Lebenshingabe als „Lösegeld für die Vielen“ verbunden (Mk 10, 45). Der *Todesgedanke* in Verbindung mit anklingender *Mahlterminologie* (Dienen) weist auf die Abendmahlsfeier als Ursprungsort der Sühnetoddeutung – vor allem im Kelchwort (Mk 14, 24/Mt 26, 28/Lk 22, 21b/1 Kor 11, 25) – hin. „Dies ist *mein Blut* des Bundes, das vergossen wird für die Vielen“ (Mk 14, 24; Mt 26, 28: „zur Vergebung der Sünden“) erinnert vor allem im Blutmotiv an das sühnende Moment der Blutbesprengungen und das Bundesopfer (Ex 24, 8) sowie die Hingabe des Gottesknechtes „für die Vielen“ in Jes 53, 12. „Dieser Becher ist der *neue Bund* in meinem Blut“ (Lk 22, 21b/1 Kor 11, 25) dagegen betont stärker den Bundesgedanken, der Ex 24, 8 in der Perspektive des neuen, endzeitlichen Bundes von Jer 31, 31–34 (aufgrund der Sündenvergebung) deutet. So wachsen in der Abendmahlstradition *Bundesgedanke* und *stellvertretendes Sühneleiden* durch das *Blutmotiv* zum *Sühnetod* und *Sühnopfer* zusammen. Der Tod Jesu wird als äußerste Konsequenz der Lebenshingabe im *Dienen* verstanden. Das gebrochene Brot und der ausgeschenkte Wein als Zeichen des Todes Jesu bekommen ihre sühnende Kraft in der Zuwendung „für die Vielen“, was ein Dreifaches aussagt: Es ist ein Tod um der Sünde willen („wegen“, Gerichtsgedanke), er geschieht stellvertretend für uns („anstelle“, Solidaritätsgedanke der Märtyrertheologie) und hat heilsbedeutsame Auswirkungen („zugunsten“, Heilswirkung). Gegenüber den Sühnemöglichkeiten des jüdischen Kultes zeigt die Abendmahlparadosis eine *Personalisierung* der Todesdeutung: Jesus lebt bis zur letzten Konsequenz, was prophetische Stellvertretung für die Schuldigen im solidarischen Dienst bedeutet, und manifestiert so die erlösende Liebe Gottes. Die der Mahl-

¹⁴ M. L. Gubler, Die frühesten Deutungen, 212–230.

gemeinschaft ausgeteilten Gaben von Brot und Wein werden Unterpfand eines neuen Bundes mit Israel und über Israel hinaus mit allen Menschen. Sie sind Vorzeichen einer neuen Gemeinschaft über den Tod Jesu hinaus, wie der eschatologische Ausblick in den Abendmahlsworten zeigt. Eine solche Deutung des Todes ist in der jüdischen Tradition undenkbar und trägt – trotz der liturgischen Überformung der Texte – in ihren zeichenhaften Gesten jesuanische Züge. Im Neuen Testament wird der Tod Jesu unterschiedlich artikuliert: Neben dem extremen Hervortreten kultischer Deutungen im *Hebräerbrief* (wo Jesus Liturge in Analogie zum Hohepriester am großen Versöhnungstag ist und sein eigenes Blut vor Gottes Gegenwart bringt, um Sühne zu erwirken) tritt bei *Lukas* der Sühnetodgedanke auffällig zurück (in Lk 22, 27 fehlt der Sühnetod wie im parallelen Lösegeldwort, Mk 10, 45!). Bei Lukas folgt dem Abendmahlsbericht eine Abschiedsrede – ähnlich dem Vermächtnis des Mose – vom Dienen. Allen Herrschaftsansprüchen in der Kirche wird eine radikale Absage erteilt: Das Maß bleibt der letzte Platz, der Vorstehende übernimmt den Tischdienst des Sklaven, die Gottesdienstordnung wird als Lebensordnung begriffen und Diakonie zum zentralen Inhalt derselben. Auch hinter der Bezeichnung „Brotbrechen“ für die Eucharistie (Apg 2, 42.46; 20, 7.11) und der Betonung des Bundesgedankens (statt des Blutes) wird eine andere Theologie hörbar, für die nicht der Tod Jesu, sondern die pneumatische Gegenwart des Herrn, nicht die einzelnen Elemente eines Opfers, sondern die Mahlzeit als Vorausbild der Mahlgemeinschaft im Reich Gottes zentral sind. Nach J. Betz ist hinter diesen unterschiedlichen Theologien ein sehr früher *Abendmahlstreit* im Judentum erkennbar, in dem der Kelch wegen des Verbotes von Blutgenuß im Gesetz zum Problem geworden war.¹⁵ Die beschwichtigenden Töne („sie tranken alle daraus“, Mk 14, 24) und die apologetischen Akzente („die Juden“ als Eucharistiegegner von Anfang an: Joh 6, 52.60) kulminieren in der scharfen Reaktion des Hebräerbriefes („sie kreuzigen noch einmal den Sohn Gottes“, Hebr 6, 6). Hieß die Losung judaistischer Kreise „Um des Judentums willen weg von der Eucharistie!“ so die Antwort des Hebräerbriefes „Um der Eucharistie willen weg vom Judentum!“ (Hebr 13, 13: „Laßt uns denn hinausziehen zu ihm aus

¹⁵ J. Betz, *Der Abendmahlskelch im Judentum*, in: *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, Düsseldorf 1952, 112–132: Die Berufung auf das Gesetz führte zur Ablehnung des Opfergedankens und der Heilsbedeutung des Todes Jesu und zur Berufung auf die pneumatische Gegenwart des Erhöhten und die Parusie (113).

dem Lager und seine Schmach auf uns nehmen.“)¹⁶ In den von der Großkirche unterdrückten Protesten gegen eine priesterlich-kultische Eucharistiedeutung als Sühnopfer und einer (möglicherweise kelchlosen) Eucharistiefeier (als Fortsetzung der täglichen Tischgemeinschaft Jesu mit Zöllnern und Sündern) scheint mir nicht einfach eine „docketische Christologie“ und eine häretische „Dépravation“ (J. Betz) vorzuliegen, sondern eine mögliche Spur zu vergessenen Quellen.

6. Vergessene Spuren Der Aufstand des Volkes

Das bekannte französische Weihnachtslied „Minuit Chrétien“ von Adolphe Adam (1803–1856) zeigt eine überraschende Interpretation des Sühnetodes in der revolutionären Sprache der Arbeiterbewegung. Die erste Strophe spricht von der Herabkunft des Gottmenschen, um die Urschuld zu tilgen und dem Zorn seines Vaters Einhalt zu gebieten. Die ganze Welt zittert vor Hoffnung auf den Retter. Dann folgt die Aufforderung: „Peuple à genoux attends la délivrance.“ Was ist damit gemeint? In einem Weihnachtslied würde das „kniende Volk“ vermutet werden, das um Erlösung bittet. Doch die zweite Strophe läßt diese Deutung zweifelhaft erscheinen. Sie spricht davon, daß der Retter alle Fesseln zerbricht, den Himmel öffnet und die Erde befreit, daß er im Sklaven einen Bruder sieht und in der Liebe jene verbindet, die durch Ketten zusammengeschiedet waren. „Für uns alle wurde er geboren, litt er und starb.“ Und dann folgt die Aufforderung: „Peuple debout chante ta délivrance.“ Hier wird ohne Zweifel der politische Hintergrund erkennbar: Das *in die Knie gezwungene Volk soll aufstehen* und seine Befreiung besingen! Das überkommene Bild vom zornigen Vatergott wird zur Metapher für die ausbeutenden Mächtigen, der geopfert Sohn Bild für den solidarischen Genossen, der Sklaven zu Brüdern macht und in seiner liebenden Hinwendung zu den „Verdammten dieser Erde“ diese zum Aufstand und zum aufrechten Gang ermächtigt. Das religiöse Lied mit den überkommenen Sühnetod- und Erlösungsbegriffen wird zum *politischen Kampf- und Hoffnungslied*.

Die Geburt einer neuen Gemeinschaft

Der ursprüngliche Ort der Opfer in der Mahlzeit mit Gott und die vor allem in der lukanischen Tradition betonte Diakonie statt des Sühnetodes, aber auch die Betonung der eschatologischen Vollendung ermöglichen eine andere, gerade für Frauen nachvollziehbare Deutung der Eucharistie als *Geburt einer neuen Gemeinschaft*. Im lukanischen Abendmahlstext ist von der „Stunde“ die Rede, von Jesu Sehnsucht nach diesem Paschamahl und seinem Verzicht „bis das Mahl seine Erfüllung findet im Reich

¹⁶ Vgl. Betz, a. a. O., 127.

Gottes ... bis das Reich Gottes kommt“ (Lk 22, 14–16.18), aber auch davon, daß den Jüngern das Reich „vermacht“ wird, in dem sie mit Jesus zu Tisch sitzen, essen und trinken und die zwölf Stämme Israels richten werden (Lk 22, 28–30). Wenn Mahlzeit und Dienst bei Lukas in ihrer ursprünglichen Bedeutung verstanden werden, wird die durch Essen und Trinken als Familiengemeinschaft konstituierte Gemeinde hier für das Reich Gottes geboren: Die endgültige Mahlgemeinschaft ist Symbol dafür. Die „Stunde“ der Geburt aber ist der *Tod Jesu*. Auch der johanneischen wie paulinischen Tradition ist die Vorstellung der „messianischen Wehen“ bekannt, wie Joh 16, 21 („Wenn die Frau gebären soll, ist sie bekümmert, weil ihre Stunde da ist; aber wenn sie das Kind geboren hat, denkt sie nicht mehr an die Not über der Freude, daß ein Mensch zur Welt gekommen ist“) und Röm 8, 22 („Wir wissen, daß die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt“) zeigen. Es wäre bedenkenswert, den Tod Jesu „für die Vielen/euch“ nicht nur als Opfertod und Satisfaktion Gottes zu deuten, sondern im mütterlichen Bild der *Geburt als Weitergabe des Lebens*. So hatte die frühchristliche Kunst Jesus als lebenerweckenden Orpheus, als guten Hirten, als Geber von Brot und Fisch, als fruchttragenden Weinstock dargestellt. So sah ihn die mittelalterliche Vorstellung vom Pelikan, der seine Jungen mit dem eigenen Blut ernährt und am Leben erhält.¹⁷ Das Verständnis der Eucharistie als Geburt der endzeitlichen Mahlgemeinschaft relativiert freilich das kultische *Priestertum* (zur „unblutigen Erneuerung des Kreuzesopfers“): Nicht Sühne und Opfertod (zur Überwindung des Abgrundes zwischen sündigem Menschen und heiligem Gott) sind Bezugspunkt, sondern Anteilgabe und Teilnahme am Leben, wie die johanneische soteriologische Formel „für das Leben der Welt“ verdeutlicht (Joh 6, 51). Von dieser Optik her stellt sich die Frage, ob Kirche nicht primär von der *Taufe* als „Bad der Wiedergeburt“ (als neue Geburt) zu verstehen sei, die in der Eucharistie (Essen und Trinken als Fortsetzung von Zeugung/Geburt) *weitergeführt*, aber *nicht konstituiert* wird. Die vom 2. Vatikanischen Konzil betonte Bedeutung von Taufe und allgemeinem Priestertum der Gläubigen wäre in dieser Linie konsequent weiterzudenken, was für

¹⁷ Vgl. *Thomas v. Aquin*, Fronleichnamhymnus und die Varianten des Pelikanbildes, bes. bei Parzifal (Wolfram von Eschenbach), wo die Mutter die Jungen mit ihrem Blut nährt und dabei selber stirbt (vgl. *H. u. M. Schmidt*, Die vergessene Bildersprache der christlichen Kunst, München 2¹⁹⁸², 93).

die ökumenische Diskussion von unschätzbarem Wert wäre.¹⁸

Blut und Rose

In der Opferterminologie nimmt Blut den wichtigsten Platz ein. Für Caterina von Siena war Blut (*sangue*) das Schlüsselsymbol und ihr letztes Wort, als sie am 29. April 1380 erst 33jährig starb. Das Lamm der Apokalypse, dessen Blut auf alle strömt, ist ihr Bild. Blut, Milch, Feuer sind Metaphern für die *Übermacht der Liebe*. Ihre Briefe schreibt sie immer „im kostbaren Blut Christi“, d. h. der aus Schmerzen geborenen, brennenden und lebenspendenden Liebe des Erlösers. Das johanneische „Bleiben in ihm“ wird bei Caterina zum Bleiben „im Blut“, wenn sie Raimund von Capua schreibt: „Darum will ich in der Zeit der Bedrängnis zusammen mit Ihnen ins Blut, so werde ich das Blut und die Geschöpfe haben und werde Ihre Zuneigung und Liebe im Blute trinken. Und so werde ich in Kriegszeiten Frieden und in der Bitterkeit Süße schmecken und . . . den Schöpfer, den höchsten und ewigen Gott finden.“¹⁹ Das mystische Symbol des Blutes Christi ist die *Rose*. Bei Angelus Silesius (Johannes Scheffler)²⁰ steht sie für das aufgefangene Blut oder die Wunden Christi, aber auch die Gegenwart Gottes in der Schöpfung. „Die Ros' ist ohn' Warum, sie blühet, weil sie blühet, sie acht' nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet“: sie ist – im Sinne von Meister Eckhart – Symbol für den innersten Grund und die Absichtslosigkeit der lebendigen Kreatur – für die aus Schmerzen geborene Ganzheit des Lebens. In der Passionsmystik eröffnet sich so ein anderer Zugang zu Sühne und Opfertod, der universale Erlösung mit Schöpfungsspiritualität verbindet. *Blut und Rose*: Tod und Leben, schmerzhaftes Liebe und zwecklose Schönheit, politischer Widerstand und christliches Zeugnis der Menschlichkeit gehören zusammen – so lebten es auch die Geschwister Sophie und Hans Scholl mit ihren Freunden der „Weißen Rose“.²¹

¹⁸ Daß Taufe und Eucharistie zusammen die christliche Initiation bilden und sowohl „bezeichnen“ wie „bewirken“, ist gesehen, aber in seinen Konsequenzen noch zuwenig bedacht.

¹⁹ Brief an Raimund von Capua, ca. 1378, zit. *L. Gnädinger*, Caterina von Siena, Olten/Freiburg 1980, 217. Am 4. Oktober 1970 wurde die Alphabetin von Papst Paul VI. zur Kirchenlehrerin erhoben.

²⁰ Vgl. Cherubinischer Wandersmann I, 108 (*D. Sölle*, Das Fenster der Verwundbarkeit, Stuttgart 1987, 64).

²¹ *I. Jens* (Hg.), Hans Scholl – Sophie Scholl, Briefe und Aufzeichnungen, Frankfurt 1984.

Herbert
Vorgrimler
Historische und
theologische
Aspekte zum
Thema Sühne

Wie soll man mit liturgischen Texten umgehen, die durch fragwürdige theologische Aussagen und eine entsprechende religiöse Praxis geprägt sind? Mittelalterliche Sühnevorstellungen haben in der Herz-Jesu-Verehrung und insbesondere in der Fatima-Frömmigkeit zu Gebetsformen und -formulierungen geführt, die heute kaum mehr erträglich sind und die das Verständnis für das Leben Jesu als Liebe „für andere“ verdunkeln. red

Die neuere Geschichtswissenschaft (Mentalitäts- und Sozialgeschichte) verwendet häufig den Begriff „Reliktmentalität“. Damit ist, unwissenschaftlich gesprochen, gemeint, daß nicht eine Mentalität in einer klar erkennbaren Zäsur die andere ablöst, sondern daß Mentalitäten sich überlagern, wobei frühere Mentalitäten hartnäckig auch dann weiterexistieren können, wenn die Fragwürdigkeit ihrer Voraussetzungen schon längst erkannt ist. Das Fortbestehen einer Mentalität kann nicht monokausal erklärt werden. Die gegenwärtige Situation der katholischen Kirche (natürlich nicht nur ihre) ist tief geprägt durch die Existenz von Reliktmentalitäten. Zu ihnen gehören auch die Sühnevorstellungen, denen die folgenden Überlegungen gewidmet sind.

1. Sühne- und
Opferterminologie als
eine Linie für das
Verständnis der „Pro-
Existenz“ Jesu

Die Religionsgeschichte weiß davon, wie sehr antike Religiosität von unbegriffenen Ängsten geprägt war. Unheilsituationen aller Art wurden sowohl auf die Gottheiten als auch auf menschliche Schuld zurückgeführt. Die Komplexe Opfer und Sühne haben in dieser Auffassung ihren Ursprung. Welche Leistungen könnten den Gottheiten Genugtuung bieten, die Schuld hinwegnehmen, das Schicksal gnädig wenden?

Die frühe christliche Kirche hat in unterschiedlicher Weise die „Pro-Existenz“ Jesu, sein Dasein für andere, anderen zugute, mit Sühne- und Opferterminologien interpretiert. Es bleibe hier dahingestellt, inwieweit die Gottesverkündigung Jesu dabei noch erhalten blieb. Jedenfalls beharrt eine Linie der Gedankenführung darauf, daß das Sterben Jesu die Sünde und ihre Herrschaft „ein für allemal“ (Röm 6, 10) zunichte gemacht hat. Eine andere Linie aber befaßte sich mit Sünden, die Christen nach der Taufe begangen haben; es wurde eine der ernsthaftesten Fragen der alten Kirche, ob es für solche noch eine Möglichkeit der Vergebung gäbe. Ansätze dieses Problembewußtseins finden sich z. B. im Hebräerbrief (6, 4 ff; 10, 26 f).

Arnold Angenendt hat jüngst die Entwicklung rekonstruiert,¹ die dazu führte, daß Möglichkeiten der Sühne

¹ A. Angenendt, Deus, qui nullum peccatum impunitum dimittit. Ein

für Sünden nach der Taufe festgestellt wurden: die Blut- taufe des Martyriums, eine harte Askese, z. B. der Ein- tritt in ein monastisches Leben, in karolingischer Zeit die Sühnekommunion und anderes mehr. Im Zusammen- hang mit dieser Problemreflexion wurde ein Grundsatz entwickelt, der eine vermeintlich evidente Schlußfolge- rung aus der Selbstoffenbarung Gottes enthielt: Gott vergibt keine Sünde, die nicht zuvor bestraft (oder gerächt) worden wäre („deus, qui nullum peccatum im- punitum dimittit“). Diese – nach Angenendt „unbegreif- liche“ – Aussage findet sich von Augustinus an in der ganzen mittelalterlichen Frömmigkeit und Theologie.² Sie steht auch im Hintergrund des neuen Bußsystems, das irische, später auch schottische Mönche vom Ende des 6. Jahrhunderts an auf den Kontinent brachten.³

„Stellvertreter“ für die persönliche Buße?

Im Unterschied zur altkirchlichen „öffentlichen“ Buße konnten nun alle Christen mit einem Sündenbewußtsein so oft „beichten“, wie sie wollten. Ob sie gesündigt hat- ten, wurde mit Hilfe von Bußbüchern festgestellt, in denen detaillierte Bußtaxen für die einzelnen Sünden ange- geben waren. Das Bußwerk bestand zunächst und im all- gemeinen in einem auferlegten Bußfasten. Dieses konnte jedoch nach einem Kommutations- und Redemptionssys- tem umgewandelt werden, z. B. in Gebete, in Geldlei- stungen usw. Seit dem 8. Jahrhundert war es möglich, daß Stellvertreter die Buße ableisteten. Ein Bußbuch von 967 hält fest, daß 7 Jahre Bußfasten durch 840 Männer, von denen jeder 3 Tage fastet, erbracht werden können. Es sagt selber dazu: „Das ist die Bußkommutation, die sich ein reicher Mann, der Freunde hat, verschaffen kann. Der Arme kann das nicht: er muß für sich selber Buße tun.“⁴ Es ist deutlich, inwiefern das Aufkommen von Sühnevorstellungen im Christentum mit der Ent- wicklung der Bußpraxis zusammenhing.

Das Sühnedenken bei Anselm von Canterbury

In einem eigentlich theologischen Zusammenhang gerät das Sühnedenken bei Anselm von Canterbury († 1109). In seiner Schrift „Cur Deus homo“ kreisen die Gedanken um Genugtuung und Wiedergutmachung. Unbegreiflich aus heutiger theologischer Sicht und Mentalität ist die Entschiedenheit, mit der Anselm weiß, was Gott kann und darf und was nicht. „Gott kann keinen, der irgend- wie der Schuld der Sünde verpflichtet ist, in die Seligkeit

„Grundsatz“ der mittelalterlichen Bußgeschichte, in: *M. Lutz-Bachmann* (Hrsg.), Und dennoch ist von Gott zu reden, Freiburg i. Br. 1994, 142–156.

² Belege ebd. 151 f.

³ *H. Vorgrimler*, Buße und Krankensalbung (Handbuch der Dogmen- geschichte IV 3), Freiburg i. Br. 1978, 93–102.

⁴ Belege ebd. 97 mit Anm. 14.

aufnehmen, weil er es nicht darf.“⁵ Anselm weiß, daß die ewige Seligkeit bei Gott „niemandem gegeben werden darf, außer wem die Sünden vollständig erlassen sind“.⁶ Gott ist an eine nach menschlicher Art erdachte Gerechtigkeit gebunden. Daraus ergibt sich: „Halte also für ganz gewiß, daß ohne Genugtuung, das ist ohne freiwillige Abzahlung der Schuld, weder Gott die Sünde ungestraft lassen noch der Sünder zur Seligkeit . . . gelangen kann.“⁷ Die katholische Dogmatik, die von Scholastik und Neuscholastik geprägt war, hielt an diesem Denken bis weit ins 20. Jahrhundert hinein fest. Natürlich müßten außer den Begriffen „Gerechtigkeit“ und „Genugtuung“ auch die Vorstellungen von Gott überhaupt – im Licht seiner Selbsterschließung – und von Sünde in den Grenzen ihrer Tragweite und im Licht des göttlichen Erbarmens überprüft werden.

Stellvertretende
Sühne – aktualisiert
in der Herz-Jesu-
Verehrung

Mit der „irroschottischen“ Tarifbuße war der Gedanke, stellvertretende Sühne sei grundsätzlich möglich, ins religiöse Bewußtsein der Christen eingedrungen. Er wurde stärkstens aktualisiert durch die Herz-Jesu-Verehrung, die auf die Impulse der Visionärin Marguerite-Marie Alacoque († 1690) zurückging. Da es hier nicht möglich ist, die Entwicklungslinien dieser Spiritualität im einzelnen auszuführen, sei die Zusammenfassung zitiert, die der Freisinger Regens J. B. Westermayr nach der Enzyklika Pius' XI. über das Herz Jesu von 1928 gab:

Die Sühne in der Praxis der katholischen Frömmigkeit und im Sinne des genannten Rundschreibens gilt weniger der heiligsten Dreifaltigkeit als vielmehr dem Heiland Jesus Christus, der an sich selbst am meisten die Verkennung und Verunehrung von seiten der Menschen, auch den Undank seiner eigenen Bekenner, erfahren muß. Das Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit legt den Gläubigen die Sühne für sich selbst nahe; aber im gebräuchlichen Sinn besagt Sühne vor allem *stellvertretende* Genugtuung für die Sünden der Menschen, besonders der gleichgültigen und lauen Christen, der Unkeuschen und Lästere, der Kirchenfeinde und Ungläubigen. Der eigentliche *innere* Zweck der Sühne ist im christozentrischen Sinn der päpstlichen Enzyklika ein doppeltes: Ersatzleistung für die dem im Himmel verklärten und dem eucharistischen Heiland zugefügte Beleidigung und Verunehrung; sodann auch Tröstung, insofern als der Heiland in seinem Erdenleiden des Trostes bedürftig war und ob seiner Allwissenheit all das voraussah und als Tröstung entgegennahm, was treue Seelen für ihn bis zum Ende der Zeiten in mitleidender Sühne tun. Damit verbindet sich als *äußerer* Zweck die Versöhnung Gottes, die Abwendung oder Milderung von Strafen und die Er-

⁵ 2, 21; A. *Angenendt*, a. a. O., 152 f.

⁶ 1, 24; A. *Angenendt*, a. a. O., 153.

⁷ 1, 19; A. *Angenendt*, a. a. O., 152.

langung von Gnaden. In diesem Sinn wird die Sühne auch für die armen Seelen und in den Anliegen der Kirche geübt.⁸

Außer der Feier des Herz-Jesu-Festes mit einem feierlichen Sühnegebet wurden Sühneandachten und -prozessionen, Sühnemessen und -kommunionen und insbesondere das individuelle Sühneleiden von kirchlichen Autoritäten empfohlen, je nachdem, wann und wo gerade die Kränkungen des Herzens Jesu (öffentliche Unmoral, antiklerikale Umtriebe usw.) ausfindig gemacht wurden.

Ablehnung solchen Sühneverständnisses

Heutige – wenigstens mitteleuropäische – theologische Denkweise sieht sich veranlaßt, diese Auffassung und Praxis der stellvertretenden Sühne abzulehnen: weil die Opferkritik der Propheten, der Psalmen und Jesu zugunsten tätiger Liebe völlig ignoriert wird; weil die Existenzweise Jesu in der Vollendung naiv anthropomorph gedacht wird; weil das Denken und Sprechen die Grenzen der Analogie nicht beachtet und von Sentimentalitäten überwuchert ist; weil die Gefahr eines Überheblichkeitsdünkels gegenüber den Sündern, auf die mit Fingern gezeigt wird, zu nahe liegt; weil die freudige Akzeptanz eigener Sühneleiden in gefährlicher Weise die Kräfte der Selbstheilung mindert usw.

Die Fragwürdigkeit der Fatima-Mentalität

Eine theologisch und religiös mehr als fragwürdige Parallelisierung erfuhr diese Herz-Jesu-Sühne-Mentalität durch den von Fatima propagierten Kult des „Unbefleckten Herzens Mariens“. Die angeblichen Botschaften Marias an die Seherkinder von 1917 zeigen ein gegenüber der biblischen Selbsterschließung Gottes völlig deformiertes Gottesbild, das eines Gottes, der wegen z. T. fragwürdiger Sünden beleidigt ist, der unproportionierte ewige Strafen verhängt, deren Ausführung aber von den qualvollen Sühneleistungen dreier Kinder im Alter von sieben bis zehn Jahren abhängig macht. Sie setzen die „Unbefleckten Herzen“, was immer das heißen mag, bei Jesus und Maria ganz parallel zueinander und lassen Maria entgegen der Warnung im Neuen Testament vor vielen Worten beim Beten erhebliche Quantitäten an Rosenkränzen verlangen.⁹ Die Fatima-Mentalität sei hier nur mit einem Text dokumentiert, den Maria 1925 zu der Seherin Lucia gesprochen haben soll:

Schau, meine Tochter, mein Herz umwunden von den Dornen, mit denen es die undankbaren Menschen zu jedem Augenblick aufgrund ihrer Lästerungen und Undankbarkeiten durchbohren. Versuche wenigstens du

⁸ LThK IX (1937), 884.

⁹ H. Vorgrimler, *Geschichte der Hölle*, München 1993, 406–416, mit Dokumentation.

mich zu trösten und verkünde von mir aus, daß ich verspreche, all denen in der Todesstunde mit den für ihr Seelenheil notwendigen Gnaden beizustehen, die am ersten Samstag fünf aufeinanderfolgender Monate beichten und die Kommunion empfangen, einen Rosenkranz beten und mir 15 Minuten Gesellschaft leisten, indem sie die Rosenkranzgeheimnisse betrachten, um mir Sühne anzubieten.¹⁰

Die sentimentalischen Impulse werden hier auf eine Maria gelenkt, die nun ebenfalls tröstbedürftig ist, obwohl sie in der himmlischen Seligkeit weilt; die über Gnaden verfügt, welche nach der Offenbarung ausschließlich in Gottes unerrechenbarer Souveränität verborgen sind, nämlich über das ewige Heil von Menschen, das hier von einem erheblichen Quantum religiöser Leistungen abhängig gemacht wird.

Die Fatima-Mentalität ist, gerade auch angesichts der Förderung durch höchste kirchliche Persönlichkeiten, nicht die Sache einer kleinen Minderheit in der Kirche. Gleichwohl ist sie angesichts des weit fortgeschrittenen religiösen Reflexions- und Besinnungsstandes in anderen Bereichen der katholischen Kirche zu jener Reliktmentalität zu rechnen, die im Hinblick auf ihre permanenten Appelle an kindliche Gläubigkeit für Argumente nicht zugänglich ist. Die Opfer ihrer Einschüchterungs-Eschatologie können kaum von dem indoktrinierten Infantilismus befreit werden.

2. Eine neue Theologie der Stellvertretung?

Unlängst wurde der Versuch gemacht, das Wort „Stellvertretung“ als zentralen Begriff der Theologie und Spiritualität zurückzugewinnen.¹¹ Die beachtliche Leistung Menkes bietet viele konstruktive Elemente der Besinnung, auch viele mit Fleiß zusammengetragene Informationen; so erhält man einen hervorragenden Überblick über Personen der Spiritualitätsgeschichte, an denen Stellvertretungsmystik und stellvertretendes Leiden studiert werden können. Das große Übergewicht der Neuzeit in Sachen stellvertretender Sühne wird deutlich. Das Buch hat seine sachlichen Schwächen. Es läßt in biblischer Hinsicht den Bundesgedanken dominieren, ohne auf die im Gang befindliche Problematisierung des Bundes von exegetischer Seite gebührend einzugehen. Es bejaht mit Scheeben und Balthasar die Kenose der innertrinitarischen Relationen, von denen wir durch Gottes Offenbarung nichts, durch vorwitzige Spekulationen

¹⁰ Marienlexikon, hrsg. im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg e. V. von Prof. Dr. R. Bäumer und Prof. Dr. L. Scheffczyk, Bd. II, St. Ottilien 1989, 447.

¹¹ Es handelt sich um die Habilitationsschrift des Greshake-Schülers K.-H. Menke, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln 1991.

aber alles wissen, als Urbild der Stellvertretung. Vor allem aber gewinnt es den Begriff „Stellvertretung“ nur um den Preis eines semantischen Betruges zurück. Denn es erklärt kurzerhand den juristischen Stellvertretungsbegriff, der mit der Bedeutung „Ersatz“ engstens verbunden ist, für uneigentlich und will ihn durch Inhalte ersetzen, die in der Glaubenstradition in der Tat zentral und wesentlich sind: Partizipation, Solidarität, Pro-Existenz, Versöhnung. Das Unterfangen zeigt eine grundlegende Aporie der Thematik: Eine im heutigen – mitteleuropäischen – Bewußtseins- und Kenntnisstand genügende, „erneuerte“ Theologie der Stellvertretung und der Sühne gibt es nicht.

3. Nachfolge Jesu als Eintreten in die Grundorientierung des Lebens Jesu

Eine Besinnung auf Jesus selber und auf seinen Ruf zur Nachfolge wird sich weder auf eine Usurpation der Rolle Jesu (etwa in mißverständener Interpretation der dunklen deuteropaulinischen Aussagen Kol 1, 24: „Jetzt freue ich mich in den Leiden für euch und fülle an seiner Statt an meinem Fleische aus, was den Trübsalen Christi noch fehlte, zugunsten seines Leibes, der die Kirche ist“) noch auf ein masochistisch verstandenes Kreuztragen einlassen. Wenn die Trübsale kommen, die mit der Vergänglichkeit des Lebens, der Gewalttätigkeit der Menschen, der Schwierigkeit des Glaubens in heutiger Zeit unvermeidlich verbunden sind, können sie von glaubenden Menschen in Vertrauen und Zuversicht angenommen und im Blick auf Jesus ausgehalten werden.

Die eigentliche Nachfolge aber ist ja nicht in der Übernahme solcher unvermeidlicher Leiden zu sehen, sondern im bewußten Eintreten in die Grundorientierung und den großen Impuls des Lebens Jesu. Diese sind explizit im Grundbestand der Abendmahlsworte, implizit in vielen einzelnen Worten und Verhaltensweisen Jesu erkennbar. Noch ehe die früheste kirchliche Interpretation dem gewaltsamen Tod Jesu die Deutung einer stellvertretenden Sühne gab, gab Jesus unmißverständlich zu erkennen, daß er sein ganzes Tun und Schicksal als „für andere“, „anderen zugute“ verstand. Im Vorausblick auf seinen gewaltsamen Tod wollte er bewußt diese Grundorientierung beibehalten: „für andere“, „anderen zugute“.

In die Nachfolge Jesu gerufen sein, heißt darum den Versuch zu unternehmen, mit seiner ganzen Existenz in konkret-tätiger Liebe „für andere“ zu sein und diese Haltung auch im fürbittenden Gebet „für andere“ zu realisieren. Dieses Gebet wird oft genug in echter Heilssorge um andere sein; insofern erstreckt es sich durchaus auf den, soweit es von außen her gesagt werden kann, sündigen und ungläubigen Zustand von Mitmenschen. Der

4. (Überwindbare) Probleme in der heutigen Liturgie

mißverständliche Begriff der Sühne wird für eine solche Pro-Existenz und Solidarität jedoch nicht benötigt, und es ist auch nicht einzusehen, warum der Begriff der Stellvertretung besser sein soll. Es genügt ja, für andere dazusein und einzutreten.

In der heutigen Liturgie gibt es Problemfelder, die mit der besprochenen Thematik zusammenhängen, aber nicht mit ihr identisch sind. Dazu gehört, daß das Deutewort zum eucharistischen Becher heißen müßte: Das ist der neue Bund in meinem Blut. Die Teilhabe daran ist Bundeserneuerung und Teilhabe an dem Heilsereignis, das kraft der Anamnese Gegenwart wird. Würde das präziser zum Ausdruck gebracht, dann fielen die Ärgernisse dahin, die mit der Vorstellung vom Blutgenuß verbunden sind. Zu den Problemen gehört ferner die Opferterminologie, die vor allem im dritten Hochgebet dominiert. Sie aber ist nicht mehr Thema unserer Überlegungen.

Mißverständlich und interpretationsbedürftig sind die Orationen des Herz-Jesu-Festes. Ein Tagesgebet zur Wahl lautet:

Barmherziger Gott, du öffnest uns den unendlichen Reichtum der Liebe im Herzen deines Sohnes, das unsere Sünden verwundet haben. Gib, daß wir durch aufrichtige Umkehr Christus Genugtuung leisten und ihm mit ganzer Hingabe dienen.

Das Gabengebet bittet: „Laß unser Opfer dir wohlgefallen und zur Sühne für unsere Sünden werden.“ Was heißt hier genau „*unser* Opfer“?

So trägt die Liturgie an nicht gerade häufig vorkommenden Stellen Spuren eines alten Erbes an sich, bei dem Theologie und religiöses Denken eine höchst einseitige und bedenkliche Richtung eingeschlagen haben. Mit einem solchen Erbe kann man jedoch sehr souverän und gelassen umgehen. Es gibt Anlässe und Gelegenheiten, mit der Gemeinde über authentische Wege der Nachfolge und Pro-Existenz zu sprechen und auf frühere Deformationen aufmerksam zu machen. Wenn gerade in der Eucharistiefeyer Möglichkeiten geschaffen werden, daß die Mitfeiernden sich selber zur Sprache bringen und sich im Gesprochenen wiederfinden können, dann lassen sich auch minimale Relikte vergangener Zeiten ertragen.

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

Johannes A. van der Ven

Religiöses Bewußtsein heute*

„Wer die Strukturen des religiösen Bewußtseins untersuchen möchte, der muß sich zwei Aspekte vor Augen halten: die religiösen Überzeugungen und die religiösen Riten in der Perspektive der gegenseitigen Wechselwirkung.“ Von diesem Ausgangspunkt aus zieht der Autor Konsequenzen für die Religiosität von Menschen und wendet dann seine Erkenntnisse bei der Untersuchung von religiösen Vorstellungen niederländischer Studenten an und kommt dabei zu Ergebnissen, die für die Fragestellung dieses Schwerpunktheftes von Bedeutung sind. red

Die Redaktion der Zeitschrift „Diakonia“ hat mich mit der Frage konfrontiert, worin die religiöse Vorstellungswelt der Menschen von heute besteht. Dabei interessieren sie im Zusammenhang mit der Gestaltung der (traditionellen) Liturgie vor allem die Kennzeichen, die die heutigen Glaubensvorstellungen bestimmen, weil es von diesen Erkenntnissen aus vielleicht möglich ist, einen Bogen zur Liturgie zurück zu schlagen. Um es vorwegzunehmen: Ich bin nicht dazu in der Lage, auf diese Frage direkt und umfassend zu antworten. Eine direkte Antwort ist meines Erachtens nicht möglich, weil die Frage zunächst selber einer genaueren konzeptuellen Erläuterung bedarf. Eine alles umfassende Antwort kann deshalb nicht gegeben werden, weil wir nur über wenige Untersuchungsergebnisse verfügen. Damit habe ich sogleich den Aufbau meines Artikels dargestellt. Im ersten Teil werde ich versuchen, die Frage nach den religiösen Vorstellungen konzeptuell zu vertiefen. Dabei stehen die Strukturen des religiösen Bewußtseins im Mittelpunkt (1.). Im zweiten Teil möchte ich diese Strukturen anhand einer Untersuchung über die Religion illustrieren, die unter 600 Studenten der Alpha-, Beta- und Gammafakultäten der Universität Nijmegen in den Niederlanden durchgeführt worden ist (2.).

1. Strukturen des religiösen Bewußtseins

Die meisten Untersuchungen, die sich mit der Religion beschäftigen, beschränken sich

* Aus dem Niederländischen übertragen von Michael Scherer-Rath.

sehr oft auf die institutionelle Seite der Religion wie die Kirchenmitgliedschaft, den Gottesdienstbesuch und das übrige kirchliche Engagement. Insoweit sie sich auf die kulturelle Seite beziehen, in unserem Fall auf die religiöse Vorstellungswelt, beschränken sich viele auf einige Fragen zum Glauben an Gott und den Himmel, die Hölle und das Fegefeuer: So erfährt man zwar auf Oberflächenniveau, wieviele Menschen an Gott glauben, aber über die Strukturen des Glaubens an Gott auf tiefendimensionalem Niveau vernimmt man nichts. Man bekommt Informationen über den negativen Trend bezüglich des Glaubens an den Himmel, die Hölle und das Fegefeuer, aber die Art und Weise, wie die Menschen strukturell mit der Beziehung zwischen persönlicher Identität und Zeit in religiöser Perspektive umgehen, bleibt im Dunkeln. So wichtig die Information über die Übereinstimmung mit den traditionellen religiösen Vorstellungen und deren Bewertung auch ist, die Frage nach den Strukturen und den (eventuellen) strukturellen Veränderungen des religiösen Bewußtseins bleibt oftmals draußen.

Welche Ursachen und Gründe diese fundamentale Lücke in unserem religiösen Wissen auch immer hat, ich erwarte, daß sie nur dann gefüllt werden kann, wenn die Theologen mit ihrer umfassenden Kenntnis über die Religion das empirische Forschungshandwerk mit dem Ziel in die eigenen Hände nehmen, die Strukturen des religiösen Bewußtseins im empirischen Sinne ans Tageslicht zu bringen. Um nicht mißverstanden zu werden, füge ich ausdrücklich hinzu, daß das Wort „empirisch“ sich hier sowohl auf das Oberflächenniveau als auch auf das tiefendimensionale Niveau bezieht. Durch die Verwendung bestimmter Methoden und Techniken ist es sozusagen möglich, durch die Oberfläche der religiösen Vorstellungen zu der Tiefendimension der religiösen Bewußtseinsstrukturen vorzudringen. Diese Methoden und Techniken sind sowohl in der quantitativen als auch in der qualitativen empirischen Methodologie vorhanden, wie ich es bereits an anderer Stelle beschrieben habe (Van der Ven/Ziebertz 1993).

Die Untersuchung über die Strukturen auf der Tiefendimension des religiösen Bewußtseins ist deshalb so wichtig, weil von diesen Strukturen aus – wie ich es in der Perspekti-

ve der generativen Grammatik annehme – neue religiöse Vorstellungen immer wieder generiert oder zumindest Elemente dieser Vorstellungen, die der Tradition entstammen, kombiniert werden. Von diesem tiefendimensionalen Niveau aus gesehen können die neuen Vorstellungen oder Vorstellungskombinationen aus der Tradition begriffen, verstanden und erklärt werden. Von hier aus können sie im pastoralen und liturgischen Handeln erkannt, akzeptiert und verarbeitet werden.

Die Frage lautet nun, woraus die Strukturen auf der Tiefendimension des religiösen Bewußtseins bestehen. Durch welche Kennzeichen werden sie bestimmt? Welche Elemente enthalten sie? Wie wirken sie? Welche Funktionen haben sie? Um diese Frage(n) zu beantworten, müssen wir zwei Schritte unternehmen.

Religiöses Bewußtsein: Bewußtsein der Religion

Der erste Schritt bezieht sich auf die Einsicht, daß das religiöse Bewußtsein mit dem Bewußtsein der Religion identisch ist und keine eigene, innerlich wesentlich unterschiedliche Form des Bewußtseins vertritt. Im Rahmen dieses Artikels lasse ich den Gedanken, daß das religiöse Bewußtsein gerade als Bewußtsein intrinsisch religiös qualifiziert ist, außer acht. Das religiöse Bewußtsein „wirkt“ meines Erachtens, wie andere Formen des Bewußtseins auch „wirken“. Aus gläubiger Perspektive kann man das eigene religiöse Bewußtsein sehr wohl als „Gnade“, „hineingegossenen Habitus“ oder „übernatürliche Tugend“ erfahren. Diese Erfahrung muß aber als gläubige Interpretation des religiösen Bewußtseins als Bewußtsein der Religion verstanden werden, die auf das Funktionieren dieses Bewußtseins selbst keinen direkten äußerlichen Einfluß ausübt. Der Gläubige weiß sich für das Geschenk zu Dank verpflichtet, dem Transzendenten, Gott, gegenüber offen zu sein und mit ihm in Kontakt zu kommen, denn in den religiösen Riten gibt er sich ihm zu erkennen. Diese Dankbarkeit ist aber gerade Teil des religiösen Bewußtseins und beeinflusst es nicht von außen. Theologisch ausgedrückt: Gott greift nicht in das Bewußtsein ein, sondern wirkt gerade in und durch die Mechanismen des Bewußtseins selbst, ohne darin im übrigen

aufzugehen, wie die thomistische Tradition lehrt (Duroux 1963; Schillebeeckx 1964; Franssen 1972). Phänomenologisch ausgedrückt: Der Gläubige interpretiert sein Über-sich-selbst-hinausgehoben-Werden im Glauben als Gnadengabe. Er interpretiert seine eigene Transzendenz in der Perspektive der Transzendenz Gottes. Das religiöse Bewußtsein ist das Bewußtsein des Religiösen, wie das ästhetische Bewußtsein das Bewußtsein des Ästhetischen und das ethische Bewußtsein das des Ethischen ist. Die Strukturen des religiösen Bewußtseins sind demnach die Strukturen des Bewußtseins der Religion.

Was ist Religion?

Diese Feststellung führt von sich aus zum zweiten Schritt. Dieser beschäftigt sich mit der Frage, was Religion ist. Ich denke, daß die Beantwortung der Frage zumindest dann, wenn sie tief genug geht, Deutlichkeit über die Strukturen der Religion und damit über die Strukturen des Bewußtseins der Religion schafft.

Nun könnte man mit den Büchern und Veröffentlichungen bezüglich der Frage, was Religion ist, bequem eine ganze Bibliothek füllen. Im Rahmen dieses Artikels beschränke ich mich jedoch auf die Religionsdefinition des Kulturanthropologen Geertz. Seiner Auffassung nach besteht der Kern der Religion aus einer Anzahl von Überzeugungen im Hinblick auf den „Kosmos“ des individuellen und gesellschaftlichen Lebens, die die Gefahr des „Chaos“, das das Leben mit sich bringt, verhindern müssen. Diese Überzeugungen besitzen eine vielfältige Funktion. Erstens installieren sie eine Anzahl von Vorstellungen oder Symbolen. Diese Vorstellungen beziehen sich auf die Frage, wie sich die Welt in religiöser Hinsicht zusammensetzt („model of reality“) und wie sie in religiöser Hinsicht verändert werden muß („model for reality“). Zweitens verursachen diese Überzeugungen auch bestimmte Stimmungen, die sich wiederum auf das „model of reality“ beziehen. Diese können von positiven zu negativen Stimmungen variieren, von Traurigkeit und Zorn zu Freude und Dankbarkeit. Drittens führen die Überzeugungen mit den Stimmungen zu Handlungsmotivationen, durch die das „model for reality“ realisiert wird. Darin kommt die ethische Dimension

der Religion zum Ausdruck. Schließlich sind die Überzeugungen dazu in der Lage, diese Funktionen einzunehmen, indem sie in den religiösen Riten aktualisiert werden und durch diese religiösen Riten mit einem „Glanz von Wirklichkeit“ umgeben werden (Geertz 1969)¹.

Religiöse Überzeugungen und Riten

Aus dieser Umschreibung kann das Folgende abgeleitet werden. Wer die Strukturen des religiösen Bewußtseins untersuchen möchte, der muß sich zwei Aspekte vor Augen halten: die religiösen Überzeugungen und die religiösen Riten in der Perspektive der gegenseitigen Wechselwirkung. Um es ganz genau auszudrücken: Nicht die religiösen Vorstellungen oder Symbole müssen primär beachtet werden, sondern die religiösen Überzeugungen, die den religiösen Vorstellungen (und ihrer Verwendung) zugrunde liegen. Darüber hinaus ist es nicht notwendig, einen Bogen von den religiösen Vorstellungen zur Liturgie zu schlagen, da die religiösen Überzeugungen gerade in der Liturgie aktualisiert werden. Darum müssen sie auch von der Liturgie her und die Liturgie umgekehrt von den religiösen Überzeugungen her untersucht werden.

Während zwar einige, wenn auch nur sehr wenige Untersuchungsergebnisse über die religiösen Überzeugungen des Menschen von heute existieren, so fehlt die empirische Erforschung religiöser Riten bis auf eine einzige Ausnahme völlig. Die meisten Liturgiker machen historische Untersuchungen, einige systematische, während nur ein einziger seine Aufmerksamkeit auf die empirisch-liturgische Forschung richtet (Scheer 1985; Geerts 1990; Groen 1991; Grimes 1990). Ich plädiere dafür, daß auch Liturgiker lernen, das empirische Handwerk auszuüben, wenn ich auch aus eigenen Erfahrungen weiß, wie umfassend diese Art der Forschung ist.

Insoweit religiöse Überzeugungen und religiöse Riten den Kern der Religion ausmachen und die empirische Forschung sich damit befassen sollte, ist die Tatsache, daß es große Gruppen von Menschen gibt, die überhaupt keine religiösen Überzeugungen be-

sitzen, und noch größere Gruppen, die insgesamt nicht an religiösen Riten teilnehmen, nicht unwichtig geworden. Im Gegenteil, nach der Definition von Geertz können diejenigen, die überhaupt keine religiösen Überzeugungen besitzen und nicht an religiösen Riten teilnehmen, nicht als religiös betrachtet werden. Das ist keine normative Aussage, daß ich diese Menschen abweise, sondern eine empirische Aussage, die auf dem Respekt vor denjenigen beruht, die sich selbst vor allem von ihrer persönlichen subjektiven Selbstdefinition her als nicht religiös (wünschen zu) bezeichnen. Hier stehen zwei wichtige Dinge zur Diskussion, die manchmal in der Theologie (zu) einfach übersehen werden.

Zunächst sei gesagt, daß die Teilnahme an religiösen Riten sehr wichtig ist. Nach Geertz werden die religiösen Überzeugungen in den Riten mit einem Glanz von Wirklichkeit versehen. Ohne die religiösen Riten verlieren sie ihre Ausstrahlung, verfärben sie sich, verbleichen sie, werden sie grau und blaß, um letztendlich zu verschwinden. Religiöse Riten – oder religiöse Versammlungen, wie Durkheim sie nannte – sind darum so wichtig, weil die religiösen Überzeugungen durch das religiös-kollektive Fieber der Riten verstärkt und bekräftigt werden und an Bedeutung gewinnen. Ohne die Riten werden sie schlaff, kraftlos und schwach. Ohne die Riten tritt eine Verflachung ein. Es geht mir hier aber nicht um die Häufigkeit der rituellen Teilnahme. Natürlich kann diese ständig variieren von Tag zu Tag, Woche zu Woche und von Jahr zu Jahr. Es geht mir um die gänzliche Verwahrlosung der rituellen Partizipation, die Nicht-Teilnahme. Auf lange Sicht geht das auf Kosten der religiösen Überzeugungen und damit auf Kosten der Religion selbst. Der Ausdruck „auf lange Sicht“ kann selber wieder variieren von zehn bis 30 Jahren oder aber eine ganze Generation. Im allgemeinen vertrete ich die Hypothese, daß, wenn eine ganze Generation rituell ausfällt, die nachfolgende Generation ihre religiösen Überzeugungen (teilweise) verliert, wenn sie diese nicht schon verloren hat. Diese Hypothese tritt dem Theologenomen entgegen, das unter anderem von Rahner formuliert worden ist und besagt, daß es Religion (Glaube) außerhalb der Kirche gäbe. Diese Aussage dürfte für Individu-

¹ Ich lasse die Tatsache, daß die Religionsdefinition von Geertz nicht substantiell, sondern funktional ist, außer acht. In diesem Artikel verwende ich ihren funktionalen Sinn, ergänze ihn aber substantiell aus der Perspektive des christlichen Glaubens.

en und Gruppen von Individuen im Hier und Jetzt zutreffen, aber – von meiner Hypothese ausgehend – nicht in einem intergenerationalen Zusammenhang (Rahner 1975).

Nicht nur die Wichtigkeit der rituellen Teilnahme wird manchmal übersehen, sondern auch die Bedeutung der religiösen Überzeugungen wird leicht außer acht gelassen. Einigen Theologen zufolge gäbe es auch dann Religion (Glaube), wenn die religiösen Überzeugungen fehlten. Das Konstrukt, das man zur Verteidigung dieser Behauptung einführt, ist das anonyme Christentum, der anonyme Glaube, die latente Religion, die implizite Religiosität, die nicht thematisierte religiöse Erfahrung (vgl. Van der Ven 1986). Dieses Theologoumenon tritt der authentischen und zu respektierenden Aussage derjenigen entgegen, die ausdrücklich von sich sagen, keine religiösen Überzeugungen zu besitzen. Es entspricht darüber hinaus nicht dem, was die Religion zu einer solchen macht: eine individuell und/oder kollektiv bestimmte Gesamtheit von Überzeugungen, die sich auf einen (zu errichtenden) „Kosmos“ inmitten eines wirklich vorhandenen „Chaos“ in der Perspektive der Transzendenz bezieht, die rituell in der Liturgie vermittelt und verstärkt wird.

2. Empirischer Zusammenhang zwischen religiösen Überzeugungen und Riten

Ich habe bereits aus der Religionsdefinition von Geertz die Folgerung gezogen, daß sich religiöse Überzeugungen und rituelle Teilnahme gegenseitig beeinflussen. Das gilt auch für das Fehlen religiöser Überzeugungen und ritueller Teilnahme. Zu Beginn dieses Jahrhunderts fragte sich der französische Theologe und Soziologe Le Bras immer wieder: Gehen die Menschen nicht mehr zur Kirche, weil sie nicht mehr glauben, oder glauben sie nicht mehr, weil sie nicht mehr zur Kirche gehen?

Ich möchte die Bedeutung dieser Frage anhand einer Untersuchung illustrieren, die wir unter einer Zufallsstichprobe von ungefähr 600 Studenten der Universität Nijmegen in den Niederlanden 1990 durchgeführt haben. Auf dem Oberflächenniveau bezieht sich diese Untersuchung auf die religiösen Vorstellungen der Studenten und auf dem tiefendimensionalen Niveau auf deren religiöse Überzeugungen. Ich beschränke mich

hier auf die religiösen Überzeugungen, die sie im Hinblick auf Gott besitzen, und verwende dabei das Maß der kirchlichen Partizipation als einen Indikator für die rituelle Teilnahme. Die Frage, die dabei im Mittelpunkt steht, lautet: Wie beeinflussen sich die religiösen Überzeugungen in bezug auf Gott und die kirchliche Partizipation?

Religiöse Überzeugungen in der Empirie

Wir haben den Studenten 53 Gottesvorstellungen vorgelegt, auf die sie mit Hilfe einer 5-Punkte-Skala antworten konnten: von 1 (überhaupt nicht einverstanden) bis 5 (vollkommen einverstanden). Diese Liste ist sowohl auf induktive als auch auf deduktive Weise zustande gekommen. Sie geht aus Aufsätzen von Adoleszenten hervor, die ihre freien Assoziationen zum Wort „Gott“ aufgeschrieben haben. Die Liste ist darüber hinaus später durch die Theologie ergänzt worden, um eine einigermaßen deckende Gesamtheit von Gottesvorstellungen zu erlangen. Aufgrund dreier Faktoranalysen zeigt sich, daß diese 53 Gottesvorstellungen auf sechs religiöse Überzeugungen in bezug auf Gott reduziert werden können. Das bedeutet, daß die 53 Gottesvorstellungen auf dem Oberflächenniveau sechs verschiedene religiöse Überzeugungen auf dem tiefendimensionalen Niveau zur Grundlage haben (Van der Ven 1993; Van der Ven/Biemans 1994).

Die erste Überzeugung ist die des Theismus. In ihr wird der Abstand zwischen Gott und dem Menschen betont. Gott wird als absolute Transzendenz und der Mensch als absolut theonom betrachtet: Gott bestimmt alles und alle, und der Mensch achtet überall und immer Gottes Gesetz und weiß sich in allem von ihm abhängig.

Die zweite Überzeugung ist die des Pantheismus. Sie bildet das direkte Gegenteil des Theismus. Gott wird als absolute Immanenz und der Mensch und die Welt als absolut autonom betrachtet. Der Abstand zwischen Gott, Mensch und Welt existiert nicht. Gott fällt mit Mensch und Welt zusammen, er geht darin auf und ist damit identisch. Gott ist das, was den Menschen zum Menschen und die Welt zur Welt macht und alles, was sich darin befindet.

Die dritte Überzeugung ist die des Pantheismus. Sie nimmt eine Mittelposition

zwischen dem Theismus und dem Pantheismus ein. Der Panentheismus betont zugleich Gottes Transzendenz und Immanenz. Gott wird als gegenwärtig am Menschen und an der Welt und zugleich im Menschen und in der Welt betrachtet. Er wird als persönliche und unpersönliche Macht betrachtet, die den Menschen und die Welt umgibt und zugleich tief im Menschen und in der Welt wohnt. Er ist die Basis, der Boden und die Ummantelung, aber zugleich der Mittelpunkt, der Kern und das Ziel.

Dieser Panentheismus kann nach vier Teilüberzeugungen unterschieden werden. Die erste ist die des individuellen Panentheismus. Darin wird Gott die individuelle Person umgebend betrachtet und zugleich als jemand, der intimer an ihm ist als seine eigene Intimität. Die zweite ist der soziale Panentheismus. Gott wird als die Basis der Beziehung zwischen den Menschen betrachtet und zugleich als dessen tiefster Kern. Die dritte ist der kosmologische Panentheismus. Gott wird als die persönliche und die unpersönliche Macht angedeutet, die die große Gesamtheit der Natur umgibt, stützt, unterstützt und zugleich deren tiefsten Mittelpunkt bildet. Die vierte und letzte Teilüberzeugung ist die des ontologischen Panentheismus. Gott wird als das Fundament der menschlichen Existenz und zugleich als deren innerlich bildendes Prinzip betrachtet. Diese vier Teilüberzeugungen (individueller, sozialer, kosmologischer und ontologischer Panentheismus) bilden zusammen die Überzeugung des Panentheismus.

Das Bemerkenswerte des Ergebnisses der Faktoranalysen ist nicht nur das Herausfinden der sechs Faktoren oder Überzeugungen, sondern vor allem die Tatsache, daß keine der drei ausgeführten Faktoranalysen die 53 Gottesvorstellungen in Gruppen oder Faktoren einteilen, die entweder ausschließlich persönliche oder ausschließlich unpersönliche Gottesvorstellungen enthalten. Die Studenten zeigen sich – den Faktoranalysen zufolge – unbeeinflusst von der Zweiteilung, die die Theologie zwischen persönlichen und unpersönlichen Gottesvorstellungen anbringt. Sie verwenden die Vorstellungen beliebig durcheinander. Sie übersteigen damit die Zweiteilung. Gott kann für sie sowohl persönlich als auch unpersönlich sein.

Der Leser ist zweifelsohne auch an der Fra-

ge interessiert, welche Haltungen die Studenten bezüglich des Theismus, Pantheismus und den vier Formen des Panentheismus einnehmen. Ich möchte sie in der Reihenfolge der Priorität wiedergeben. An erster Stelle steht der ontologische Panentheismus, gefolgt vom Pantheismus, und Platz drei nehmen gemeinsam der individuelle und der soziale Panentheismus ein. Auf Platz fünf und sechs folgen der kosmologische Panentheismus und schließlich der Theismus.

Aus der Tatsache, daß dem ontologischen Panentheismus und dem Pantheismus die höchste Priorität zugewiesen werden, leite ich die Schlußfolgerung ab, daß die Studenten abstraktere, desubjektivierte Gottesvorstellungen besonders positiv bewerten. Das stimmt auch mit den Ergebnissen der historisch-systematischen Forschung von Autoren wie Weber, Döbert, Dux, Habermas oder Schluchter überein. Ihre Erkenntnisse können wie folgt kurz zusammengefaßt werden: In dem Maße, wie die Kultur und das Menschen- und Weltbild in der Kultur rationaler und abstrakter werden, werden auch die Bilder, die die Menschen von Gott und der Religion haben, rationaler und immer abstrakter.

Religiöse Riten und Empirie

Zu Beginn dieses Artikels habe ich meine Unzufriedenheit über die Tatsache ausgedrückt, daß man sich in der empirischen Forschung zu oft auf die institutionelle Seite der Religion beschränkt. Das bedeutet aber nicht, daß ich diese als unwichtig erachte. Im Gegenteil, ich finde die Kirchlichkeit der etwa 600 Studenten hier deshalb interessant, weil damit ein Zusammenhang mit ihren religiösen Überzeugungen hergestellt werden kann, die ich gerade beschrieben habe. Damit kann die Auffassung von Geertz bezüglich des Zusammenhanges zwischen religiösen Überzeugungen und Riten verdeutlicht werden.

Wir haben die Studenten mit drei Kirchlichkeitsaspekten konfrontiert. Der erste Aspekt bezieht sich auf die Frage, ob sie sich selbst als Mitglied der Kirche betrachten. Etwa 30% der Studenten antworten mit „ja“ und fast 70% mit „nein“. Der zweite Aspekt nimmt Bezug auf die Häufigkeit des Gottesdienstbesuches. Fast 55% gehen nie zur Kir-

che, etwa 28% ungefähr einmal pro Jahr, und etwa 17% regelmäßig (mindestens einmal pro Monat). Der dritte Aspekt bezieht sich auf die Frage, was sie von den „rites de passage“ (Taufe, kirchliche Trauung, kirchliche Beerdigung) halten. Etwa 48% möchten für sich selbst oder ihre (eventuellen) Kinder nichts dergleichen in Anspruch nehmen. Fast 52% möchten dies wohl.

Was sagen nun die Untersuchungsergebnisse im Hinblick auf den Zusammenhang zwischen den religiösen Überzeugungen in bezug auf Gott und der rituellen Teilnahme, insofern diese in der kirchlichen Partizipation zum Ausdruck kommt? In unseren Analysen zeigt sich, daß diese Frage für die zwei Top-Überzeugungen (ontologischer Pantheismus und Pantheismus) anders beantwortet werden muß als für die übrigen vier Überzeugungen (Theismus, individueller, sozialer und kosmologischer Pantheismus). Bezüglich dieser letzten vier kann gesagt werden, daß die Studenten, die diesen Überzeugungen zustimmen, größtenteils an den kirchlichen Riten teilnehmen. Was die zwei Top-Überzeugungen betrifft, so zeigt sich ein anderes Bild. Die Studenten, die dem ontologischen Pantheismus und dem Pantheismus zustimmen, sind größtenteils nicht kirchlich oder aber randkirchlich. Das ist ein bemerkenswertes Ergebnis!

Schluß

Was bedeutet das nun wiederum für die Beziehung zwischen den religiösen Vorstellungen und der Liturgie, nach der die Redaktion dieser Zeitschrift mich fragte? Ich möchte meine Befunde in einigen Punkten zusammenfassen. Erstens ist es ratsam, vom Oberflächenniveau der Vorstellungen zum tiefendimensionalen Niveau der Überzeugungen vorzudringen. Zweitens zeigt sich, daß die untersuchten Überzeugungen in bezug auf Gott einen engen Zusammenhang vorweisen mit der rituellen Teilnahme, wie sie in der Kirchlichkeit der Studenten zum Ausdruck kommt. In diesem Sinne bedeuten unsere Untersuchungsergebnisse eine Unterstützung der Religionsdefinition von Geertz. Drittens ist der festgestellte Zusammenhang aber nicht eindeutig. Es muß unterschieden werden zwischen einem negativen und einem positiven Zusammenhang: ein negativer zwischen den zwei Top-Überzeugungen und

den kirchlichen Riten und ein positiver zwischen den übrigen vier Überzeugungen und den kirchlichen Riten. Präzise ausgedrückt heißt das: Die theistischen, die individuell-, die sozial- und die kosmologisch-pantheistischen Überzeugungen führen dazu, daß Studenten an den kirchlichen Riten teilnehmen. Die ontologisch-pantheistischen und pantheistischen Überzeugungen aber treiben die Studenten aus der Kirche, weil sie (gelernt haben,) diese unvereinbar mit den kirchlichen Riten (zu) finden. Die wahrscheinlich unumgängliche Frage, die ich am Ende dieses Artikels stellen möchte, lautet demnach: Wird es nicht höchste Zeit, die negative Beurteilung der Theologie über die abstrakteren, desubjektivierenden Überzeugungen in bezug auf Gott, wie sie im Pantheismus und dem ontologischen Pantheismus zum Ausdruck kommen, kritisch unter die Lupe zu nehmen? Wird es nicht höchste Zeit, eine konstruktivere Diskussion in der Theologie über den Wert und die Bedeutung dieser Überzeugungsformen zu führen?

Literatur

- B. Duroux, (1963), *La psychologie de la foi chez Saint Thomas d'Aquin*, Tournai.
- P. Franssen, (1972), *Divine Revelation: Source of Man's Faith*, in: P. Surlis, (ed.), *Faith: its Nature and Meaning*, London.
- H. Geerts, (1990), *An Inquiry into the Meanings of Ritual Symbolism: Turner and Peirce*, in: *Current Studies on Rituals*, 19-32, Amsterdam.
- C. Geertz, (1969), *Religion as a Cultural System*, in: *The World Yearbook of Religion*, Vol. I, 639-688, London.
- R. L. Grimes, (1990), *Ritual Criticism. Case Studies in Its Practice. Essays on Its Theory*, Columbia, South Carolina.
- B. J. Groen, (1991), *Ter geneezing van ziel en lichaam. De viering van het oliesel in de Grieks-Orthodoxe Kerk.* (= Serie Theologie & Empirie Teil 11), Kampen-Weinheim.
- K. Rahner, (1975), *Schriften zur Theologie* Bd. 12, Einsiedeln.
- A. H. M. Scheer, (1985), *De beleving van liturgische riten en symbolen*, in: J. A. van der Ven (red.), *Pastoraal tussen ideaal en werkelijkheid* (= Serie Theologie & Empirie Teil 1), Kampen.
- E. Schillebeeckx, (1964) *Openbaring en theologie*, Bilthoven.
- J. A. van der Ven, (1986), *Theologische und lerntheoretische Bedingungen der Glaubenserfahrung*, in: H.-J. Fraas - H.-G. Heimbrock (Hrsg.), *Religiöse Erziehung und Glaubensentwicklung*, Göttingen, 39-62.
- J. A. van der Ven, (1990), *Entwurf einer empirischen Theologie* (= Serie Theologie & Empirie Teil 10), Kampen-Weinheim.

J. A. van der Ven, (1993), Gottesbilder im sensus fidelium, in: Pastoraltheologische Informationen 13/1, 132–154.

J. A. van der Ven – H.-G. Ziebertz (Hrsg.), (1993), Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie (= Serie Theologie & Empirie Teil 13), Kampen-Weinheim.

J. A. van der Ven – B. Biemans, (1994), Religie in fragmenten, Kampen-Weinheim.

Ferdinand Kerstiens

Neuer Wein in alte Schläuche – Sakramente der Befreiung

Wer seit vielen Jahren die Beiträge von Kerstiens in Diakonia gelesen hat, kann erahnen, was ihn mit dem als Titel genannten Buch erwartet. Da das Thema des Buches sich mit dem Anliegen dieses Heftes stark berührt, haben wir den Verfasser gebeten, anhand einiger ausgewählter Passagen seine Anliegen darzustellen. Inzwischen ist das leistungswerte Buch zwar erschienen; wir möchten diese Kostproben aber trotzdem veröffentlichen.* red

„Heute ein Buch über die Sakramente? Fällt das nicht völlig heraus aus dem Trend unserer Zeit? Es gehen doch immer weniger zum Gottesdienst. In vielen Gemeinden wird kaum noch das Bußsakrament gesucht. Auch die Zahl der kirchlich geschlossenen Ehen geht zurück. Der Priestermangel zwingt die Diözesen zu immer neuen Pastoralplänen, die der Personalnot zu steuern suchen“ (S. 7).

Gerade vor diesem Hintergrund geht es mir um eine Erneuerung der Gemeinden von der Wurzel her. Das Ziel ist also nicht eine dogmatisch-wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der traditionellen Theologie der Sakramente, auch nicht eine katechetisch orientierte Sakramentenpastoral, obwohl beides durch die hier vorgelegten Erfahrungen und Gedanken betroffen und verändert wird. Der Hintergrund meiner Überlegungen ist meine Erfahrung als langjähriger Studenten- und Gemeindepfarrer, das Gespräch mit kritischen kirchlichen Gruppen hier und mit der Praxis und der Theologie der Befreiung in Lateinamerika.

* F. Kerstiens, Neuer Wein in alte Schläuche – Sakramente der Befreiung, Düsseldorf 1994.

Die Sakramente spielen nach wie vor im Leben der Christinnen und Christen eine große Rolle, sie werden gemeindenah gefeiert, die Beteiligten können auf ihre Gestaltung Einfluß nehmen und im gemeinsamen Glaubensgespräch negative Erfahrungen aufarbeiten. Die Feiern der Sakramente sind also ein Ort der Erneuerung von unten, von den Menschen und Gemeinden her. In den Sakramenten wird die Zusage Gottes gefeiert, die jedem/r einzelnen gilt und so seine/ihre Würde als Subjekt in der Kirche begründet. Pastoral der Zukunft wird diese Würde beachten, oder sie wird an den Menschen vorbei ins Leere laufen.

Dazu ein Beispiel aus dem Taufkapitel:

„Bei der Taufe wird der Name genannt, der Name dieses einzelnen Christenmenschen, und damit wird er unwiderruflich in die Rechte als Subjekt in dieser Kirche eingesetzt. Der Name bleibt das Zeichen seiner Würde. ‚Fürchte dich nicht, denn ich befreie dich. Ich habe dich beim Namen gerufen, du gehörst mir‘ Jes 43, 1. Dieses Wort gilt zunächst Israel als Volk, aber auch jedem einzelnen Menschen als Glied dieses Volkes. Gott selber steht zu diesem Menschen. Wer die Würde dieses Menschen antastet, tastet Gottes Würde an. Diese Grundtatsache christlicher Existenz haben Kirche und Gemeinde bei all ihrem Tun zu respektieren. Sie ist ihnen vorgegeben. Dies ist gleichsam der Artikel 1 im kirchlichen Grundgesetz, dem alle anderen Artikel Rechnung zu tragen haben. Die Würde des Christenmenschen ist unantastbar – so könnte man in Parallele zu unserem Grundgesetz sagen. Vorschriften, Gesetze und Verhalten der Kirchenleitungen, die dieser Würde nicht entsprechen, können keinen Bestand haben. Jedes Kind, jeder Jugendliche, jeder Mann und jede Frau haben das Recht auf eine un-auswechselbare Geschichte, auch und gerade in der Kirche. Der Respekt vor dem/r einzelnen und seinem/ihrer Gewissen muß das Miteinander prägen. Damit ist jegliche Form der Bevormundung ausgeschlossen. Jeder und jede einzelne in der Kirche hat das Recht, solche Bevormundung festzustellen und abzulehnen. Die Gottunmittelbarkeit jedes und jeder Gläubigen ist allem kirchlichen Handeln vorgegeben. Damit ist auch eine grundlegende Freiheit eines jeden Chri-

stenmenschen gesichert. Kirche und Gemeinde zeigen sich als freie Gemeinschaft derer, die von Gott berufen sind und deren Berufung durch die Taufe bestätigt wurde“ (S. 18 f.).

In der Firmung feiern wir die Geistbegabung, die jedem/r geschenkt ist, damit sie anderen nütze, und zwar nach dem Maß, wie es der Geist will (vgl. 1 Kor 12). Das hat Konsequenzen für das Selbstverständnis der einzelnen Christinnen und Christen, für das Verständnis von Gemeinde und den Aufbau der ganzen Kirche, aber auch „... für das Amt in der Kirche. Wie es zum Glauben eines jeden Christen, einer jeden Christin gehört, sich selber die Gabe des Geistes Gottes zuzutrauen und sie aufzuspüren, so gehört es zu den fundamentalen Aufgaben des Amtes in der Kirche, den einzelnen Gläubigen dabei zu unterstützen und zu ermutigen. Es gehört zu den besonderen Pflichten eines Pfarrers, darauf zu achten, was der Geist den einzelnen Mitgliedern der Gemeinde sagt und schenkt. Er muß den Raum schaffen und freihalten, damit jede/r die Möglichkeit dazu hat, das Eigene in das Leben der Gemeinde miteinzubringen, ‚damit es anderen nützt‘.“

Von diesen Überlegungen her sind Gemeindeverständnis und Gemeindepraxis zu entwickeln. Die Gemeinden sind Kirche am Ort und werden immer mehr zum Subjekt ihres eigenen Lebens und Handelns.

Für das Bußverständnis ist entscheidend die Haltung der Kirche selbst, sowohl am Ort wie im Rahmen der Gesamtkirche:

„... Eine Kirche, die anderen die Umkehr und die Vergebung predigt, ist zunächst darauf verwiesen, ihre eigene Schuld einzugestehen, ihre eigene Geschichte und Gegenwart kritisch zu durchleuchten und Wege der Umkehr zu suchen“ (S. 103 f.).

Im Rahmen einer Gemeinde und Gesamtkirche, die sich ihrer eigenen Schuld und Vergebungsbedürftigkeit bewußt ist, kann es dann auch gelingen, neue Formen des Bußsakramentes zu finden, die den österlich-befreienden Charakter der Vergebung deutlich erfahrbar werden lassen.¹

Alle Sakramente führen hin zur Feier der Eucharistie und finden darin ihre Mitte und ihre Kraft. So bildet das Eucharistie-Kapitel

¹ Vgl. F. Kerstiens, Beichte als befreiendes Gespräch, in: Diakonia 25 (1994) 58–62.

den Abschluß des Buches, im Unterschied zu der üblichen Reihenfolge. Das Gemeindeverständnis spiegelt sich in der Feier der Eucharistie:

„Das eucharistische Mahl *stiftet Einheit* zwischen den Mitfeiernden untereinander und mit Gott. Eucharistie setzt die Einheit nicht voraus, sondern schenkt sie, wenn die Menschen dafür offen sind. Diese gemeinsame Offenheit für Gottes Wort und seine Nähe im Mahl, das Bemühen, aus diesem Glauben zu leben, sind die Voraussetzung für die gemeinsame Feier des Herrenmahles. Die tiefergehende Einheit schenkt Gott selber. ‚Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid eins in Christus Jesus‘ (Gal 3, 28). Dieser Taufspruch findet seine Besiegelung in der Feier der Eucharistie. Dieser Einheitsspruch ist konkret auf alle gesellschaftlichen Widersprüche zu beziehen, die heute Gräben zwischen den Menschen, Rassen, Völkern, Religionen aufreißen.

Wir haben bei Taufe und Firmung von den unterschiedlichen Gaben des Geistes gesprochen. Hier in der gemeinsamen Eucharistiefeier der Gemeinde finden sie ihre Einheit in ihrer bleibenden Verschiedenheit. Der eine Geist, der die verschiedenen Gaben schenkt, erfüllt mit der Liebe, die sie eint (vgl. die innere Reihenfolge zwischen dem Eucharistiekapitel, den verschiedenen Geistesgaben und dem Lied über die Liebe 1 Kor 11–13). Deswegen sollen bei dem Gottesdienst der Gemeinde alle unterschiedlichen Gruppen zusammenkommen, ihre unterschiedlichen Gaben mitbringen und ihre Einheit im Geiste Gottes feiern . . . Eine Folgerung daraus wäre m. E., daß möglichst viele Gruppen der Gemeinde aus den Erfahrungen ihres Lebens und ihres Engagements den Gottesdienst der Gemeinde gestalten sollten, damit das Leben der Gemeinde im Gottesdienst transparent werde. Das gilt auch für die Predigt in der Eucharistiefeier. Jesus hat als erstes die Frauen beauftragt, die österliche Botschaft den Jüngern zu bringen. Jetzt wollen die Nachfolger dieser Jünger es den Frauen, wie allen Laien, verbieten, in der Eucharistiefeier zu predigen. Dieses Predigtverbot für Laien ist kontraproduktiv für das Leben der Gemeinden. Es ist nur Zeichen der Angst vor einer Vermi-

schung der Ämter. In vielen Gemeinden hält man sich auch nicht an dieses Verbot. Unsere Gottesdienste waren zu lange eine klerikale Einbahnstraße“ (127 ff.).

Bei allen Sakramenten ist die Frage nach dem Spender/der Spenderin zu stellen. Wenn der Dienstcharakter der Spendung angenommen wird, dann wird man jeweils fragen, wer der nächstliegende Spender/die nächstliegende Spenderin sein sollte, so ist z. B. die Frau, die in der Krankenhauseelsorge einen Kranken bis ins Sterben begleitet, die Spenderin der Krankensalbung. Auch hier gilt: Seelsorge ruht auf Beziehungen auf.²

Wichtig bei allen Sakramenten ist es zudem, daß sie nicht nur als ein innerkirchliches Geschehen verstanden werden. Es geht immer zugleich um eine Gesellschaft, eine Wirtschaft und eine Politik, die in der Achtung vor der unauswechselbaren Würde einen jeden Menschen, auch die alten und kranken, die kleinen und unterdrückten, wahrnimmt und sich danach ausrichtet, alle auf dem Weg des Lebens mitzunehmen.

Friederike Valentin

Verkündigung und Gottesdienst bei evangelikalen und pfingstlichen Gruppen

Unser Pfarrer hat früher oft erzählt, wieviel er als junger Seelsorger von den „Sekten“ gelernt habe. Bei aller Fragwürdigkeit der fundamentalistischen Grundorientierung dieser Gruppierungen scheint ihnen die Einheit von Glaubensvorstellung und gottesdienstlichem Handeln gut zu gelingen. red

Das seit mehr als 20 Jahren aktuelle Schlagwort „Jesus ja – Kirche nein“ gilt heute besonders im Hinblick auf die stark wachsende Zahl neuer pfingstlicher und freicharismatischer Gruppierungen.

Evangelikale Bewegung

Die breitgefächerte evangelikale Bewegung hat u. a. die Tele-Evangelisation des amerikanischen Predigers Billy Graham im März 1993 unter der Bezeichnung „ProChrist '93“

wesentlich mitgetragen. Zentrales Element evangelikaler Verkündigung – ob von Gemeinden, Missionswerken oder Einzelpersonen durchgeführt – ist die Hinführung zur Heilsaneignung, u. a. durch den sogenannten „altar call“, den „Ruf zur Entscheidung“, der sich im „Nach-vorne-Kommen“ ausdrücken soll. Dieser Vorgang wird als Hinführung zur „Wiedergeburt aus dem Glauben“ verstanden; dafür ist u. a. 2 Kor 5, 17 eine Schlüsselstelle.

Der Ansatz evangelikaler Verkündigung ist unmittelbar die Bibel; anthropologische Zugänge finden sich kaum. Denn der Einstieg der Verkündigung ist die Betonung der Liebe Gottes – u. a. unter Berufung auf Joh 3, 16: „Der Plan Gottes: Frieden und erfülltes Leben“ ist der erste der vier „Schritte zum Frieden mit Gott“ (Werbematerial von ProChrist '93). Anschließend wird daher auch unmittelbar „Trennung von Gott“ als das zentrale Problem genannt. Diese durch die Sünde verursachte Trennung hat zwar der Mensch immer wieder aus eigener Kraft zu überwinden versucht (dazu werden „gute Taten“, „Religiosität“, „anständiges Leben“ gezählt) – ist aber gescheitert. So heißt es weiter: „Es gibt nur eine Lösung: Gottes Antwort: Jesus Christus . . . Durch sein stellvertretendes Leiden und Sterben am Kreuz nahm er die Schuld unseres Lebens und auch unsere Strafe auf sich. Wer dieses Opfer Jesu im Glauben für sich in Anspruch nimmt, dem schenkt Gott ein neues und ewiges Leben.“ Konsequenterweise lautet der vierte und letzte Schritt: „Die Antwort des Menschen: Christus annehmen“, wobei u. a. auf Offb 3, 20 und Joh 1, 12 verwiesen wird. Wie diese Annahme geschehen kann, wird in fünf Punkten erläutert, die Sündenerkenntnis, Buße, Vertrauen in die Vergebung, die Bitte an Jesus, die Herrschaft über das Leben zu übernehmen, und den Dank für das Geschenk des Heiligen Geistes beinhaltet. Ein abschließender Gebetsvorschlag bietet die Möglichkeit, diese Entscheidung mit Datum und Unterschrift festzumachen.

Inhaltlich (und oft auch sprachlich) weist eine solche Verkündigung deutlich auf ihre Herkunft hin, nämlich die Prägung durch die große Evangelisations- und Missionsbewegung des 19. Jahrhunderts, deren Proponenten u. a. Dwight L. Moody und Charles Spurgeon waren. Wiederholt ist festzustel-

² Vgl. Diakonia 25 (1994) Heft 1.

len, daß sich durch eine solche Art der Verkündigung bereits christlich Sozialisierte angesprochen fühlen, die mit ihrer eigenen Kirche unzufrieden sind und sich mehr Entschiedenheit wünschen. Die Kraft des Zeugnisses von Evangelikalen und Pfingstlern, aber auch von kirchlichen Erneuerungsbewegungen liegt oft gerade darin, daß sich Christen für das Evangelium engagieren, die zugleich in ihren Berufen stehen, die Familie haben – die keine „Hauptamtlichen“ sind. Dahinter steht wiederholt die Enttäuschung mit der „Amtskirche“, die als Bürokratie gesehen und so mißverstanden wurde, vielleicht auch die Enttäuschung mit manchen Vertretern dieser „Amtskirche“.

Mit der „Entscheidung für Christus“ (durch den „altar call“ dokumentiert, durch ein Gebet vor einem anderen oder durch eine schriftlich abgegebene Erklärung) beginnt ein neues Leben, das auch Hilfen braucht, u. a. die Gemeinschaft mit anderen „entschiedenen Christen“. Darin liegt oft ein entscheidender Konfliktpunkt mit den Kirchen. Denn Evangelikale sehen zwar richtig, wie notwendig Gemeinschaft im Glauben zum Wachstum im geistlichen Leben gehört, lehnen allerdings die Kirchen (mehr oder weniger explizit) wegen ihrer mangelnden „Entschiedenheit“ ab. Die Überschaubarkeit der Gruppen, die sehr praxisorientierten (theologisch gesehen meist fundamentalistisch geprägten) Anweisungen (z. B. für den Umgang mit der Bibel, mit Problemen u. a. m.) wirken für manche entlastend. Vielfach werden die „Entschiedenen“, die sich z. B. einige Zeit in einem Hauskreis zusammengefunden haben, auch in eine der zahlreichen evangelikalen Gemeinden eingeladen, wo sie die „Glaubentaufe“ empfangen. Sie gilt als Bekenntnisakt nach der Bekehrung – unter Hinweis darauf, daß der Glaube der Taufe vorausgehen hat.

Pfingstbewegung

Die Pfingstbewegung hat sich aus der breitgefächerten Erweckungsbewegung entwickelt. Auch hier entstanden verschiedene Denominationen (die z. B. Glaubentaufe praktizieren). Die Pfingstbewegung ist ebenfalls eine sehr vielschichtige Strömung mit unterschiedlichsten Ausprägungen – von bereits etablierten Gruppierungen bis hin zu neuen Initiativen; einige Gruppen sind an

Gesprächen mit den Kirchen interessiert, andere isolieren sich. Vor allem in den USA gibt es auch Literatur von z. T. beachtlichem Niveau und eine differenzierte theologische Auseinandersetzung.¹

Die Pfingstbewegung kennt zusätzlich zu dem Element der Entscheidung, der „Wiedergeburt“, die Geistsendung, die „Geisttaufe“. Damit kommt – im Unterschied zur evangelikalen Bewegung – ein stark emotionales Element zum Tragen. Die Kirchen gelten bei Pfingstgemeinschaften oft als zwischen Ostern und Pfingsten stehengeblieben und daher ohne Kraft zur „vollmächtigen Verkündigung“. Pfingstgruppen vertreten meist die Überzeugung, die Geisttaufe sei zwar nicht *heilsnotwendig*, wohl aber notwendig zur Verkündigung. Somit bildet die Geisttaufe auch die Voraussetzung für ein Amt als Prediger in einer solchen Gemeinde. Verschiedene Gruppen und Gemeinschaften sind der Überzeugung, daß ein „wiedergeborener Christ“ als „Geistgetaufter“ zugleich jene Charismen praktiziere, von denen im NT zu lesen ist – wobei in der Praxis vor allem Sprachengebet (das bei manchen Gemeinschaften als „initial sign“ gilt), Prophezie und Heilung betont werden. Auch hier geben verschiedene Schriften Hinweise auf die Vorbereitung zur Geisttaufe. Manche Prediger aus dem pfingstlichen Raum sehen in „Zeichen und Wundern“ den Ausweis eines echten christlichen Lebens und propagieren eine solche „power evangelism“ (z. B. John Wimber) oder legen besonderen Wert auf die prophetischen Elemente (eigene „Prophetenbewegung“).

Ähnlich den Evangelikalen findet sich die Betonung christlicher Gemeinschaft; selbst die Mega-Organisation des koreanischen Pfingstpastors Yonggi Cho legt Wert auf die Bildung von Zellgruppen, in denen Gebet und Austausch gepflegt werden sollen. Konkret bedeutet das die Bildung kleiner, überschaubarer (Haus-)Kreise, in denen jeder jeden gut kennt und wo in manchen Gemeinschaften jeder einen unmittelbaren „Hirten“

¹ Die Charismatische Erneuerung in den Kirchen ist in diesem Artikel nicht impliziert; in der Charismatischen Erneuerung zeigt eine Reihe von Texten das Bemühen, trotz vieler verwandter Züge mit der Pfingstbewegung die eigene Erfahrung theologisch und geistlich im Licht der eigenen Tradition zu reflektieren. Heute wirken in der Charismatischen Erneuerung angesehene Theologen mit, die differenziert und nicht fundamentalistisch arbeiten.

hat, der sich um ihn sorgt und dem er Gehorsam und Rechenschaft schuldet („Shepherding“-System).

Liturgische Elemente in diesen Strömungen

Ein kurzer Blick in die liturgischen Praktiken dieser beiden sehr vielschichtigen Bewegungen zeigt, daß die Gottesdienste – meist als Wortgottesdienste gehalten – mehr oder weniger viel Freiraum zur Spontaneität lassen. Die einzelnen Teilnehmer sollen selbst zu Wort kommen (was naturgemäß von der Größe der Gruppe abhängt). Jedoch wird auch ein gewisses Schema deutlich: Lobpreis und Dank – Bibellesung, Ansprache und Austausch – Raum für Zeugnisse, wo einzelne berichten, wie sie das Wirken Gottes in ihrem Leben erfahren haben – Fürbitte. Lieder stellen ein wichtiges Gestaltungselement dar.

Vor allem in der Pfingstbewegung hat sich eine Fülle von neuem Liedgut entwickelt. In diesen pfingstlich orientierten Gemeinden ist neben den bereits genannten Elementen außerdem Platz für „Prophetien“ und „Worte der Erkenntnis“ bzw. für das Gebet in konkreten Anliegen für einzelne Personen, woran aber nur wenige unmittelbar beteiligt sind. – Daß hier eine Schematisierung und Einseitigkeit gegeben ist, zeigt sich u. a. in dem Faktum, daß die Vielfalt an Themen im Lauf des Kirchenjahres nur partiell ihren Niederschlag findet.

Wiederholt werden eigene „Heilungsgottesdienste“ abgehalten, in denen um Heilung physischer und psychischer Krankheiten gebetet wird. Manche pfingstliche Heilungsprediger benennen auch aufgrund eines inneren Eindrucks („Wort der Erkenntnis“ genannt), welche Krankheit Gott jetzt heilen will. Gerade solche Formen des Gottesdienstes – die vom Gesang der Versammelten begleitet werden – haben aufgrund der vielfältigen Nöte hohe Resonanz.

Aus der Pfingstbewegung stammt u. a. die Idee für den „Marsch für Jesus“, der europaweit erstmals im Mai 1992 stattfand; weitere solche Märsche sind für 1994 weltweit geplant. Anliegen dieser Veranstaltung ist, durch diese Art der Prozession durch die Stadt – bei der Lieder gesungen werden und an verschiedenen Stellen Raum für Gebet ist – die jeweilige Stadt „für Gott einzunehmen“ durch die Proklamation der Herr-

schaft Jesu. Vielen Teilnehmern an diesen Märschen ist aber die dahinterstehende Form der „geistlichen Kampfführung“ nicht bekannt oder bewußt; ihnen geht es schlicht um ein Zeugnis des Glaubens. Denn selbstverständlich ist ein weiteres Anliegen die damit verbundene Verkündigung. Allerdings erhebt sich die Frage: Werden nicht bei einer solchen Art der Evangelisation und der damit verbundenen Proklamation der Herrschaft Jesu gerade wesentliche gesellschaftliche Fragen – die durchaus im Kontext des Jakobus-Briefs biblisch relevant sind! – ausgeblendet zugunsten einer naiven – und vielleicht auch oberflächlichen – Vermittlung von Freude am Leben mit Christus?

Eine offene Frage

Der Fundamentalismus begleitet wie ein Schatten die Säkularisierungsprozesse und die Modernisierungswelle des 20. Jahrhunderts. Evangelikale und Pfingstler weisen solche fundamentalistischen Züge auf, aber auch innerkirchliche Gemeinschaften sind davor nicht gefeit. Es bleibt die Frage, wie weit dieser Fundamentalismus nicht auch eine Form der Radikalisierung von Religion und einen Rückzug in überschaubare Lebenswelten darstellt. Demgegenüber sollten sich die Kirchen verstärkt um eine Verkündigung bemühen, die den Menschen anspricht und ihn zugleich in die Freiheit führt.

Forum

Magdalene Bußmann

Schwimmen als säkulare Liturgie an Sonntagen?

Für das Forum haben wir einige Theologinnen nach ihren Erfahrungen mit heutiger Liturgie befragt. Die Antworten sind durchwegs kritisch ausgefallen. red

Thomas von Aquin, der Doctor Angelicus der Theologie, soll gesagt haben, daß es für Menschen, die von der Melancholie, der schwarzen Galle, geplagt werden, zwei Heil- bzw. Hilfsmittel gebe mit geradezu wunderbarer Wirksamkeit: Baden und Beichten. Diese beiden Bs, ob einzeln oder in Kombi-

nation, sollen Zaubermittel gegen alle depressiven, negativen Stimmungstiefs sein.

Nun kann ich von mir nicht behaupten, daß allsonntäglich meine im allgemeinen wohltemperierte Stimmungslage auf den Nullpunkt sinkt und ich dann als Stimulans und Therapie ein Bad, besser: eine Zeit des Schwimmens benötige. Nicht gerade sonntags brauche ich Aufheller gegen Müdigkeit und verdrossene Stimmung, doch ist es Tatsache, daß ich seit vielen Jahren – angefangen habe ich damit in meiner Studentinnenzeit in den 60er Jahren – regelmäßig sonntags zum Schwimmen gehe. Ein Grund war, daß ein komfortables Schwimmbad direkt vor meiner Haustür lag, hinzu kam, daß sich meine Mitmenschen sonntags eher abstinenter verhielten in bezug auf das Schwimmen im nassen Element, so daß sich die sportliche Komponente mit der entspannenden hervorragend kombinieren ließ und ich ungehindert meine Bahnen schwimmen konnte.

Dieser sonntägliche Aufenthalt im Wasser wurde für mich mit der Zeit zum festen Ritual, zur lieb gewordenen Gewohnheit, und hat im Laufe der Jahre – abgesehen von der sportlichen Betätigung – eine Funktion erhalten, die ich als meditativ-entspannend-klärend bezeichnen möchte.

Ich will versuchen, das ein wenig zu erklären, und ich hoffe, daß diese Versuche nicht überheblich oder gar arrogant wirken. Mir ist es wichtig; ich weiß nicht, ob es mir gelingt zu beschreiben, was für mich das sonntägliche Schwimmen bedeutet – ohne moralisierende oder pädagogisierende Attitüde. Doch das bedeutet eine verzwickte „metabasis eis allo genos“, denn Wasser/Schwimmen muß frau/man erleben – es zu beschreiben ist bereits eine Art von „Entfremdung“. Und ich möchte auch niemanden mit meinen Gedanken verletzen, obwohl ich ein „heikles Thema“ anspreche.

Im Essener Schwimmzentrum, das ich nun schon seit Jahren besuche, hat sich inzwischen, inmitten vieler anderer Wasserbegeisterter, eine kleine „Gemeinde“ von Schwimmfreunden und -freundinnen gebildet. Wir grüßen uns, wechseln einige Worte, drehen unsere Bahnen, konzentriert, ausdauernd, eher schweigend.

Dieses sonntägliche Schwimm„ritual“ kann und möchte ich nicht mehr aufgeben; es ist

inzwischen meine „säkulare Liturgie“ für den Sonntag, für die Woche geworden. Ich fühle mich gut, weil angestrengt und gleichzeitig entspannt, ich habe Zeit, die vergangene Woche Revue passieren zu lassen, mache mir Gedanken, was die kommende bringt, und das alles im gleichmäßigen Rhythmus der Schwimmbewegungen. Nach dem Schwimmen fühle ich mich konzentriert und wach, sogar ein wenig „geläutert“, woran das genau liegt, vermag ich nicht zu sagen; doch es ist ein schönes Gefühl, entspannend für Leib und Seele.

Oftmals werde ich gefragt, wie ich denn diese Schwimmerei ausgerechnet an Sonntagen verantworten könne, da diese ja offensichtlich die Alternative zu meiner „Sonntagspflicht“ als Katholikin bildet. Und ich muß sagen, daß das, was ich mir an sportlicher Aktivität gönne, nicht in Konflikt gerät, geraten kann mit dem, was ich als Katholikin sonntags „eigentlich“ zu tun hätte, nämlich an der Feier der Messe teilzunehmen.

Beide „Rituale“ haben für mich einen Stellenwert, der nicht gegeneinander ausgespielt werden kann und darf. Und daß sich mein Schwimmen ausgerechnet sonntags abspielt, hatte zunächst eher praktische Gründe: mehr Zeit, keine festen Termine, weniger Schwimfans als an Werktagen . . . und weniger antigottesdienstliche.

Doch muß ich inzwischen sagen, daß es mir sehr schwer fällt, an Gemeindegottesdiensten teilzunehmen. Denn das, was Mittelpunkt und Ausdruck einer Eucharistiefeyer sein soll: geschwisterliche Gemeinschaft, die Brot und Wein zum Realgedächtnis Jesu miteinander teilt, die ein Stück von dem neuen, geschenkten Leben spürbar, wirksam werden läßt, das in Jesu Botschaft durchschimmert, das erfahre ich schon lange nicht mehr. Und ich muß sagen, daß ich mich auch nicht mehr bemühe, dazu beizutragen, daß es geschieht.

Ich versuche auch nicht, eine Gemeinde zu finden, in der ich meine Wünsche und Vorstellungen einer menschenfreundlichen Liturgie verwirklicht finde, für mich hat sich das Thema „Eucharistiefeyer“ erledigt aufgrund der Erfahrungen, die ich in der Regel machen mußte:

Die Menschen blicken sich kaum einmal an, an ein Lächeln ist nicht zu denken, sie begrüßen sich nicht, weil sie sich nicht kennen,

und nehmen sich gegenseitig als Mitfeiernde nicht wahr.

Die „Sitzordnung“ ist zwar meistens praktisch in Hinblick auf möglichst viele Teilnehmer/innen, die jedoch in den meisten Fällen nicht mehr zu finden sind, jedoch un-kommunikativ, weil auf das liturgische Geschehen am Altar konzentriert, das sich unter Assistenz einiger Mitmenschen dort abspielt.

Hinzu kommt, daß Gebete, Lieder, Texte mir oft sehr fremd und „unwirklich“ vorkommen, weil sie mit mir und meiner Lebenswelt nichts zu tun haben. Ästhetisch mögen viele Texte ansprechend sein, theologisch wohl auch verantwortbar, aber sie greifen nicht Fragen, Probleme, Hoffnungen und Wünsche meiner Zeit angemessen auf, das Wort der Verkündigung wird nicht „Fleisch“, wird nicht wirksam und wirklich in meinem Lebenszusammenhang, kurz, die Liturgie in ihrer sprachlichen und symbolischen Gestalt geschieht an meiner Wirklichkeit vorbei, sie trifft und betrifft mich nicht. Predigten, oftmals gutgemeint, jedoch zeitlos-unaktuell, erfahre ich als Ansprache, die nichts und niemanden an-spricht, wo der gute Wille eine fehlende theologisch-paränetische Kompetenz allerdings auch nicht ersetzen kann.

Außerdem, und das wird für mich zunehmend ärgerlich und unerträglich, sind Frauen in der liturgischen Sprache und auch im Sprachgebrauch vieler Liturgen nach wie vor offensichtlich noch immer nicht vorgesehen. Und da, wo ich sprachlich nur mitgemeint bin, nicht aber eigens angesprochen bin, da gehöre ich auch nicht hin.

Die eucharistische Gemeinschaft erfahre ich eher als Karikatur ihres Anspruchs, denn gerade das, was in sakramentalen Zeichen und Worten vermittelt werden soll: Versöhnung, Geschwisterlichkeit, An-Zeichen eines neuen, geschenkten Lebens, die „gefährliche Erinnerung“ (J. B. Metz) an Jesu Wort und Werk sind erstarrt zum Ritus, der ausgebrannt und lebensfremd geworden ist, der seine transzendierende Macht verloren, seine biophile, inspirierende Kraft eingebüßt hat.

Ich wünsche mir die eucharistische Gemeinde als authentische, lebendige Gemeinschaft von Menschen, für die Glaube kein bloß geglaubter Glaube ist, sondern für die Wort

und Sakrament in einer menschenfreundlichen, lebensbejahenden Alltagspraxis ihre Verankerung haben. Eucharistie und Alltag, Glaube und Leben bilden eine Einheit, die sich gegenseitig inspirieren, die aufeinander bezogen sind.

Vor dieser Wunsch-Perspektive, die sich hin und wieder bei bestimmten Anlässen, mit bestimmten Menschen(gruppen) verwirklichen läßt, ist es mir nicht mehr möglich, regelmäßig an der Sonntagsliturgie teilzunehmen, denn deren Symbolkraft erlebe ich als verbraucht, als im Ritual erstickt, lebensbejahende, verändernde Strahlkraft wird für mich nicht spürbar.

Doch, wie gesagt, ich selbst tue auch nichts, um diesen Zustand zu verändern, ich habe mich gut mit meiner sonntäglichen Gottesdienstabstinenz arrangiert, und ich habe nicht den Eindruck, als fehle mir etwas. Vielleicht ist es auch nicht recht, meine Überlegungen in dieser Form zu formulieren, ich möchte vor allen Dingen niemanden damit verletzen.

Keine aggressive Protesthaltung meinerseits möchte ich dokumentieren: Ich habe mich offensichtlich den kirchlich-liturgischen Vollzügen entfremdet, und ich sehe für mich keinen Grund, diesen Zustand zu ändern.

Mein sonntägliches „Schwimmritual“, das ich nicht vergleichen kann und möchte mit liturgischen Handlungen, bietet mir die Möglichkeit von Ruhe und Bewegung, Eintauchen und Auftauchen, Anstrengung und Entspannung im lebensnotwendigen Element Wasser; es hat für mich im Laufe der Jahre den Stellenwert einer „säkularen Liturgie“ bekommen.

Maria Kassel

Unbehagen an Entleerung religiöser Symbole und frauenferner Sprache

Welch ein Glück war das in noch vorkonziliaren Zeiten, als wir den Gottesdienst in unserer Muttersprache feiern durften, die altehrwürdigen lateinischen Texte unmittelbar verstehen, die Psalmen auf Deutsch rezitieren konnten! Als das II. Vatikanum diese Situation für die ganze Kirche legitimierte, war für viele Gläubige ein lange erstrebtes Ziel erreicht. Doch in jahrzehntelanger Pra-

xis erlebte ich immer deutlicher, daß die Muttersprache allein die Liturgie nicht lebendig erhielt. Auch die zunehmende Akzentuierung auf gesellschaftspolitische Aspekte (dritte Welt u. a.) – obwohl für das Glaubensbewußtsein dringend notwendig – hat auf längere Sicht den Gottesdienst nicht vor der Ausdünnung der religiösen Symbole bewahrt, im Gegenteil: eher selbst zu ihr beigetragen.

Meine eigene gottesdienstliche Praxis hat sich im Laufe vieler Jahre immer mehr verflüchtigt; zunächst aus einem schwer zu definierenden Unbehagen, dann aus zunehmend klarer sich abzeichnenden zwei Gründen. Der eine betrifft die Entleerung der religiösen Symbole. Je mehr ich durch meine theologische Arbeit zu tiefenpsychologischen Wurzeln, d. h. zu den Erfahrungsgrundlagen der Symbole gelangte, um so mehr empfand ich Erstarrung und Ferne von heutigen Lebenswirklichkeiten in den Riten. Auch wenn der detailbesessene vorkonziliare Rubrizismus für mehr Wahlmöglichkeiten geöffnet wurde, herrscht in Gottesdiensten doch noch immer der Geist eines liturgischen Formalismus. Auch neuere Zeichenhandlungen entkommen ihm nicht, wie z. B. der Friedensgruß. Kann ich den wirklich mit unbekanntem oder auch bekannten NachbarInnen jedesmal ehrlich austauschen? Ich gestehe, daß ich mich dazu nicht immer gerade im Gottesdienst geneigt fühle. Welche symbolische Kraft hat dann ein solches Zeichen – wie auch andere liturgische Vollzüge –, auf mein Leben einzuwirken und auf das der anderen, mit denen zusammen ich Gottesdienst feiere? Müssen überhaupt in jedem Gottesdienst dieselben oder ähnliche Einzelabläufe geschehen, müssen alle Anwesenden sich durchgehend gleich verhalten? Müssen Gottesdienste so wortreich sein, daß sie eine/n kaum zur Besinnung kommen lassen? Warum kann nicht mehr Stille Raum haben, die spirituelle Kraft entfalten und Kreativität freisetzen kann – vielleicht zum Schaffen neuer, lebendiger Symbole? Fraglich bleibt freilich, ob liturgischer Formalismus und rituelle Stilisierung sich grundlegend ändern lassen in einem von Dogmatismus und hierarchischen Strukturen geprägten kirchlichen System.

Mein zweiter Grund für das Distanznehmen zum Gottesdienst ist aus dem ersten hervor-

gewachsen. Er betrifft die männerorientierte und frauenferne Sprache der Liturgie. Diese paralyisiert selbst uralte, doch immer noch lebendige Symbole wie die der Osternacht, wenn nach dem Auflodern des Feuers, dem Anzünden der Osterkerze Texte ertönen voll abgezierter Erklärungen, mit Anrufungen von Gottes und Christi Herr-Sein und Herrschaft, von Gott dem Vater und Christus dem Sieger. Mit vielen Christinnen weiß ich mich in der Frage einig, warum wir uns eigentlich immer noch einem Gottesdienst aussetzen sollen, der eine Sprache spricht, in der zwar Väter und Söhne des Glaubens, nicht aber Frauen mit ihren Erfahrungen und Vorstellungen von Gott vorkommen.

Hoffnung setze ich heute nicht mehr auf kirchenamtlich zugelassene Veränderungen; sie gehen über Äußerlichkeiten kaum hinaus. Hoffnung verbinde ich mit dem Experimentieren durch freies liturgisches Gestalten in kleinen Gruppen an der Basis. Hier ist eine Rückkehr zu den seelischen Wurzeln der Entstehung religiöser Symbole möglich; hier kann die Erfahrung der Menschen in die symbolschaffende Imagination einströmen. Ich selbst habe solche schöpferischen Gottesdienste bisher nur in Frauengruppen erlebt und empfinde sie als Sternstunden spiritueller Erfahrung. Eine davon war hervorgegangen aus imaginativer Arbeit am Symbol von Kreuz und Auferstehung, bei der eine Frau sich selbst am Kreuz hängend erlebte und die Gruppe diese charakteristische Frauenerfahrung gemeinsam auf der Symbolebene verarbeitete. Das nachfolgende Abendessen wurde zu einem schweigenden Mahl von religiöser Intensität. Alle beteiligten Frauen haben es als einen Gottesdienst erlebt, der uns auch untereinander – ohne Worte und Texte – tief verband. Aus solchen und ähnlichen Erfahrungen sehe ich eine Regeneration vielleicht auch des durchschnittlichen Gemeindegottesdienstes hervorwachsen.

Angelika Pressler

Mein Weg in Eucharistieverständnis und -praxis

Beginnen möchte ich mit zwei biographischen Erinnerungsskizzen. Beide liegen schon einige Jahre zurück; beide bilden für

mich den Spannungsbogen, in dem sich meine Praxis und Reflexion liturgischen Feierns bewegt.

Die erste Szene hat eine zweitägige Pfarrklausur des Seelsorgeteams (sechs Personen) zum Inhalt. Auf selbsterfahrungsorientiertem Hintergrund ging es dabei mit Hilfe eines psychologischen Begleiters um Neuorientierung in der Teamarbeit, um Bewußtmachen arbeits- und gemeinschaftshindernder Teamstrukturen mit dem Ziel eines verbesserten gemeinschaftlichen Vorgehens. Beendet wurde das Seminar mit einer Eucharistiefeier. Verblüffend war nun folgendes: So lebendig und personbezogen sich der Seminarverlauf gestaltete, so unpersönlich und klischeehaft ritualisiert war die anschließende Meßfeier. Nichts von dem lebendigen Austausch und Engagement zuvor wurde im liturgischen Tun sichtbar.

Die zweite Szene ereignete sich während einer psychotherapeutischen Seminarwoche mit fast ausschließlich kirchenfernen TeilnehmerInnen. Gearbeitet wurde mit den Methoden der bioenergetischen Analyse nach Alexander Lowen. Am letzten Tag dieses „Workshops“ stand folgende „Übung“ auf dem Programm: Die Teilnehmenden sollten sich der Reihe nach jenen Personen zuwenden, vor denen sie besondere Achtung empfinden, die sie im Laufe der Woche schätzen gelernt haben, mit denen sie sich verbunden fühlen. Ausdrücken sollten sie diese Zuwendung durch Knien vor der jeweiligen Person. Diese wiederum sollte ihre Hände auf den Scheitel des oder der Knienden legen. Kniebeuge und Segensgeste – ein merkwürdiges Ritual in einem liturgie-, ja religionsfremden Kontext!

Auf der einen Seite die Unfähigkeit, durch liturgisches Feiern das im Alltag Erlebte verdichtet auszudrücken (Pfarrklausur); auf der anderen Seite das Bedürfnis nach einer Symbolik, die – zumindest für mich als Theologin – förmlich liturgische Luft atmete (Psychotherapeutisches Seminar).

Auch wenn diese beiden Skizzen, vor allem die erste, zugespitzte und subjektive Ausschnittserlebnisse sind, führen sie mir doch eines vor Augen: Die vom Psychoanalytiker und Sozialpsychologen Alfred Lorenzer aufgestellte und zugleich als scharfe Anklage der liturgischen Erneuerung des zweiten Vaticanums formulierte Hypothese einer ent-

sinnlichten Liturgie, einer Meßfeier als „Lehrveranstaltung ... mit curricular gegliederten Texten“¹, diese Hypothese ist nicht so ohne weiteres vom Tisch zu kehren. Freilich kann es im folgenden nicht darum gehen, sich näher mit Lorenzers Religionskritik auseinanderzusetzen². Aber die Jahre meiner seelsorglichen und liturgischen Praxis hindurch ist mir immer wieder die Kluft aufgefallen zwischen einer person- und dialogzentrierten Gesprächsseelsorge und einem Gottesdienst, der doch mehrheitlich von mangelnder Ganzheitlichkeit geprägt war. Nur in den seltensten Fällen wurde „Gottesdienst als Spielraum gläubigen Handelns“³, und zwar aller Beteiligten, erlebbar. Zu den beiden Faktoren „Ganzheitlichkeit“ und „Beteiligung aller“ gesellt sich noch ein dritter: Im Mittelpunkt steht letztendlich doch das einsame kultische Ritual des Priesters, der alleiniger Träger der Liturgie bleibt und insofern wie ein Filter sein kann, welcher die Unmittelbarkeit und die Erlebniskraft einer feiernden Gemeinde blockiert. Dies soll nun aber nicht heißen, daß die feiernde Gemeinde keine Person braucht, die dieses Geschehen leitet bzw. begleitet. Sie braucht sehr wohl jemanden, der mit den Symbolen und Ritualen der Liturgie umzugehen weiß, jemanden, der den Vollzug der Feier als wissender Helfer begleitet. Eine solche begleitende Symbolkompetenz⁴ vermisste ich aber bei sehr vielen geweihten Gottesdienstleitern. Nicht selten mache ich die Erfahrung, daß symbolisch gelungenes Handeln und Sprechen dann anzutreffen ist, wenn Laien – und hier vor allem Frauen – den Wortgottesdienst leiten. Diese stehen zwar vor der Schwierigkeit der Rollenakzeptanz und des Heraustretens aus vortrakturierten Gottesdiensten, sie nützen aber auch den frei gewordenen Raum zur Entfaltung von Kreativität und Phantasie. Eucharistie feiern kann ja nur heißen, daß hier mein ganzes Leben ins Spiel gebracht wird, durchdrungen vom Geist Gottes, ein-

¹ A. Lorenzer, *Das Konzil der Buchhalter*, Frankfurt 1981, 192.

² Ich verweise dazu auf die Pastoraltheologischen Informationen, 3/2 (1983) 14.

³ W. Hahne, *Vom Handwerk und von der Kunst, einen Gottesdienst zu leiten*, in: H. Gärtner, *Leiten als Beruf*, Mainz 1992, 89.

⁴ Vgl. dazu H. Stenger, in: *Pastoraltheologische Informationen* 1983, 199.

gebettet in die katholische Tradition, aber auch in die ganz konkrete gesellschaftspolitische Situation, in der ich und die Gemeinde stehen.

Ohne liturgische Feiern verzwecken zu wollen, muß doch das Moment der Lebensdeutung im Hier und Jetzt zum Ausdruck kommen. Mit Lebensdeutung ist hier das gemeint, was Dieter Funke sehr schön umschreibt mit heiligem Spiel, „welches um die Grundkonflikte menschlichen Daseins kreist: um Liebe und Haß, Ohnmacht und Hoffnung, Tod und Wiedergeburt, Schuld und Vergebung. Indem sie (die Gemeinde, d. V.) diese menschlichen Grundkonflikte in ihren Ritualen feiert, bietet sie zugleich Lösungen als Antwort Gottes und bewahrt sie somit vor dem Vergessen“⁵.

Liturgie als lebendiges, heiliges Spiel hat nichts zu tun mit dem Ausagieren privater Nischenfrömmigkeit, sondern wesentlich damit, daß die Spielerinnen und Spieler in Bezogenheit zueinander stehen und daß es dabei um lebendigen Kontakt und Anteilnahme geht. So wie christliche Liturgie im Laufe des Kirchenjahres die Grunderfahrungen des menschlichen Lebens zum Inhalt hat⁶, so muß der einzelne Gottesdienst auch von der Grunderfahrung der Bezogenheit getragen sein. Da genügt gleiches Tun, zeitgleiches Sprechen gleicher Formeln nicht. Ein „Kollektivmonolog“⁷ ist noch immer ein Monolog, pflegt noch immer eine normative Gemeinde. Um es in einem etwas kräftigen Bild auszudrücken: Schafe, die sich in einem Stall gemeinsam über das Heu hermachen, sind noch keine bezogene Gemeinschaft! Viel wird in diesem Zusammenhang zwar gesprochen von der Gemeinde als Subjekt der Liturgie, es wird sogar nicht selten darüber geklagt, daß sich zu viele noch in moderner Konsumhaltung liturgisch berieseln ließen, aber wurde dieselbe Gemeinde wirklich aus ihrer „Schafrolle“ entlassen und wurde der Aspekt der Kommunion und der Kommunikation entsprechend hoch gewertet?

Wenn ich zurückgreife auf die erste Erfahrungsskizze der Pfarrklausur, so kann ich

heute doch auch sagen: Zwar habe ich mich damals in der Eucharistiefeyer als rechtes Schaf gefühlt, ich bin allerdings auch nicht auf die Idee gekommen, den leitenden Priester aus seiner Rolle des Handlungsmittlers und liturgischen Allein-Trägers zu entlassen und selber Verantwortung zu übernehmen. So hat es mich jahrelang immer wieder schmerzlich berührt, in Gottesdiensten Beziehungslosigkeit und Symbolaushöhlung mitzuerleben. Oder wie anders sollte ich z. B. die Umstände einer Krankensalbung bezeichnen, in der zwar in den Gebeten von der tiefen Symbolik des Öls und der heilsamen Bedeutung der Handauflegung gesprochen wird, das Öl aber alt und schlecht riechend, die Berührung flüchtig und kaum wahrnehmbar ist? Eine ähnliche zum Klischee verkommene Symbolik etwa im Gebrauch hauchdünner Hostien, bei denen kaum die Erinnerung an ein gemeinsames Essen aufkommen kann, stelle ich auch in vielen Eucharistiefeyern fest. Da war viel an Gesprächsbereitschaft und Sensibilität aller Beteiligten in meinem Arbeitsfeld notwendig, um eine Veränderung anzugehen.

Vielleicht ist doch ein Körnchen Wahrheit in einem Kurztext von Lothar Zenetti: Wenn sie hundert Katholiken fragen: Was ist das Wichtigste in der Kirche?, so werden sie antworten: die Messe. Wenn sie weiter fragen: Was ist das Wichtigste in der Messe?, dann werden sie antworten: die Wandlung. Wenn sie sagen: Das Wichtigste in der Kirche ist die Wandlung, die Veränderung, werden diese Hundert erstaunt die Köpfe schütteln.

Aber auch das habe ich erlebt: Ein Mann bittet vor einer schweren Operation um die Krankensalbung. Als der Priester seine Stirn und Hände salben will, schüttelt er den Kopf, zieht das Operationshemd hoch und deutet auf den Bauch mit den Worten: Hier bitte, da werde ich operiert, da will ich gesegnet sein.

Liturgie als Lebensdeutung, als sinnlich-symbolischer Ausdruck meines Daseins vor Gott, dies sind zwei wichtige Markierungspunkte auf meinem Weg in Eucharistieverständnis und -praxis.

⁵ D. Funke, *Der halbierte Gott*, München 1993, 101.

⁶ Vgl. dazu A. Grün – M. Reepen, *Heilendes Kirchenjahr*, Münsterschwarzach 1985.

⁷ A. Lorenzer, a. a. O. 190.

Eugen Weiler

Aus den Gottesdienst-Erfahrungen einer Gemeinde

„Erneuerung“ des Gottesdienstes ist nur möglich und sinnvoll im Gesamt der Verkündigung und des kirchlichen Lebens, bzw. der *ecclesia semper reformanda*.

Der Gottesdienst muß „ein Ganzes“ in Wort/Gebet und Musik/Lied sein. Er muß ein „Thema“ offenlegen und zum Nachdenken über den eigenen Weg als Christ anregen, die eigene Nachfolge Christi finden helfen. Deshalb muß der Gottesdienst das Selbstbewußtsein und die Selbständigkeit des einzelnen wecken und fördern. Vgl. dazu: Wie oft spricht das NT (aber auch das AT) von Söhnen und Töchtern Gottes im Vergleich zu „Kindern Gottes“.

Der Gottesdienst muß auch dazu beitragen, als Christ in der heutigen Welt bestehen zu können, konkret: in die Lage versetzen, über den Grund unserer Hoffnung Rechenschaft zu geben (1 Petr 3, 15).

Viele, gerade junge Christen klagen, daß ihr Leben, daß sie selbst im Gottesdienst nicht vorkommen, daß sie sich darin nicht wiederfinden. Warum nicht? Haben damals – beim letzten Mahl Jesu – die Apostel sich nicht einbezogen gefühlt? Was hat Jesus dabei eigentlich getan und was gewollt?

Es ist deutlich zu machen: Gott will nicht etwas von mir; es geht vielmehr um meine Beziehung zu ihm, d. h. er will und meint *mich*. Er liebt mich . . . wie antworte ich darauf? Machen wir es uns damit gerade heute nicht zu leicht?

Wenn das Konzil die aktive Teilnahme fordert, was ist damit gemeint, wie ist sie zu erreichen? Kann das auf das Hören und Mitbeten beschränkt bleiben? Ist nicht vielmehr auch dahin zu „erziehen“, das anzustreben und einzuüben, daß die Teilnehmer wieder fähig werden, hin-zuhören, nach-zusinnen, in Stille da-zu-sein, miteinander vor Gott? Ein wesentliches Element ist die Frage nach der gelebten Gemeinschaft. Die meisten klagen darüber, daß man nach dem Gottesdienst einfach auseinandergeht, als ob nichts geschehen wäre. Hier ist doch ein Defizit wahrzunehmen und zu bedenken, wie Gemeinschaft aus dem Gottesdienst heraus gelebt werden kann und will.

Jede Neuerung im Gottesdienst ist über lan-

ge Zeit und Einübung vorzubereiten; sie ist gründlich zu erklären und zu begründen. Das ist wohl eine grundsätzliche Frage nach der Beziehung Pfarrer/Hierarchie – Kirchenvolk. Hierher gehört auch die Vorbereitung der Gottesdienste: Ob der Zelebrant dabei – in Predigt, Liedauswahl, Gebetstexten – die Teilnehmer ernst nimmt und verantwortlich dafür vor der Gemeinde steht.

Wenn manche Christen sich gegen jede Art Änderung sperren, haben wir uns zu fragen, wo die Ursachen liegen. In vielen Fällen ist das zuerst eine Frage der Psychologie, nicht der Theologie, dann an ihren Glauben (wem, was sie glauben) und damit an die frühere Art der Verkündigung, auch an die Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung mancher frommer Bräuche und religiösen Übungen, Riten usw.

Ich bin immer wieder betroffen, wie verheerend eine gewisse Verkündigung und in deren Folge eine bestimmte Beichtpraxis bis heute weiterwirken, auch von den Eltern zu den Kindern, die dann „davon“ nichts wissen wollen. Hier ist keine Befreiung zum Leben als Söhne/Töchter Gottes zu spüren, nur Angst.

(So nehme ich es auch als großes Kompliment, daß gerade ein so betroffener Mann mir erklärte: „Sie haben einem nie Angst gemacht!“)

Viele „alte Lieder und Gebete“, die zu ihrer Zeit richtig gewesen sein mögen, können heute nicht mehr aussagen, „was das Herz bewegt“, sie dienen in den Melodien eher dazu, sich selbst zu gefallen, aber Gott aus dem Auge zu verlieren. Viele verdecken eher das echte Lebensgefühl, das Gemüt, und verleiten zu Sentimentalität; das gilt freilich auch für manche „neue Lieder“.

Die Bedeutung der Musik im/für den Gottesdienst ist kaum zu überschätzen. Folglich ist eine echte Zusammenarbeit zwischen Pfarrer und Organist Voraussetzung. Hier kann jeder seinen Teil zum Ganzen beitragen.

Für den Gottesdienst im einzelnen ist zu bedenken:

Heute ist es unumgänglich, die Teilnehmer am Gottesdienst geistig/geistlich erst einmal zu versammeln und zu sammeln auf das hin, was sie jetzt tun wollen. Texte aus der Zeit –

Dichter, Schriftsteller, Denker u. a. – entsprechend dem Thema ausgewählt, können dazu helfen. „Wisse, vor wem du stehst“, heißt die Mahnung über dem Thoraschrein in den meisten Synagogen.

Bewußte Sammlung kann ergänzt werden durch einen Hinweis auf unser aller Zurückbleiben hinter dem, was wir bekennen und feiern, kann aber auch durch ein Wort weitergeführt werden, das uns aufruft, Gott zu danken und ihn so zu bekennen, anzubeten.

Ein andermal wird die Gemeinde zu Beginn, nach der Ver-sammlung, Jesus Christus als ihren Herrn im Kyrie-Ruf grüßen und „anerkennen“.

Nur neue Worte, alte Gedanken neu verpackt, – können sie aussagen, zu Gott hin aussprechen, was die Christen in ihrem Alltag bewegt? Muß im Gebet nicht das Ringen mit Gott (vgl. Fridolin Stier), mein Zweifeln und Fragen und „Nicht mehr weiterwissen“, meine Freude an Gott und mein Dank zum Ausdruck kommen? Also das biblische: „Hier bin ich.“

Wir alle brauchen weniger den Knüppel, was wir doch für Sünder sind, als Ermutigung, Anregung, Anstoß zum Leben als Christ. Im übrigen: Wer denkt schon an die eigentlichen Sünden der Gemeinschaft des Gottes-Volkes dabei? Wo ist unser Beitrag zu Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung? Da ist es leichter, ein irgendwie ungutes Gefühl zu haben, daß halt nicht alles ganz in Ordnung ist . . .

Was da an Vorlagen zugeschickt wird, hilft oft eher zu einer fatalen Einstellung, ja zu einem Mißbrauch: Wir schieben Gott zu, daß *Er* doch endlich tue, was er schon lange uns als den an ihn Glaubenden aufgetragen hat, – ohne wenigstens uns dabei selbst vor ihm je neu zu verpflichten. (Mach . . . , gib, erbarme dich . . .)

Wird die Messe als Opfer verstanden, das der Priester in Vertretung Christi dem Vater darbringt, so ist es konsequent, daß nur der Priester predigt, während das Volk nur „anwesend ist“.

Ist die Eucharistie Dank für den Ruf, dem Gott und Vater Jesu zu dienen, ein Ja, wie Jesus und in seiner Nachfolge sein Leben für (!) die Menschen zu leben, zu „verbrauchen“ (heute!) und als seine Gemeinde das zu leben, werden auch andere Glieder der Ge-

meinde, Söhne und Töchter Gottes, etwas zu sagen haben.

Ist da nicht zu bedenken, was das heißt, daß alle aus einem Becher trinken und von einem Brot essen? (Und was Jesus sonst sagt zu Familie . . . wer ihm Bruder ist . . . usw.)

Mehr dazu in meinen Büchern „Tut das zu meinem Gedächtnis . . . für das Leben der Welt“, „Heute und morgen glauben. Predigten – Gebete“ und „Die Taufe“, Eigenverlag, Hinterzarten 1987, 1989 und 1990.

Hans Werners

Die liturgische Feier und unsere Lebenswelt

„Das Konzil ist auf unserer Linie“, sagten Studenten in der Hochschulgemeinde von Münster, als in der Verabschiedung der Liturgiekonstitution die Veränderungen bekannt wurden. Sie wollten, etwas selbstüberzogen und provozierend, zum Ausdruck bringen, daß sie in ihrem Gottesdienst schon manche damals noch verbotenen Elemente verwirklicht sahen: zum Beispiel den Perikopenwechsel am Sonntag; die stärkere Benutzung der Muttersprache; die Meßfeier versus *populum*, verschiedene Weisen der Mitwirkung von Männern und Frauen in der Liturgiegestaltung. Die jungen Leute spürten, daß die überkommene streng geregelte Liturgie mit ihrem täglichen Leben in Gesellschaft und Universität wenig zu tun hatte. Es bedeutete mir eine echte Verunsicherung, als in den Jahren der Studentenunruhen 67/68 engagierte Studenten sagten: Unsere Gottesdienste seien zu „eschatologisch“, zu weltfremd; sie müßten in Anliegen und Sprache viel politischer sein.

Für mich war es etwas erstaunlich, in welcher kurzer Zeit auch eine einfache, normale Vorstadtgemeinde, in der ich später tätig war, die Erneuerung der Liturgie annahm; diese war doch über Jahrhunderte in Wort und Zeichen festgelegt und schier unantastbar geworden. Aber es schien sich in Abwandlung eines Wortes Jesu (Mk 2, 27) zu bewahrheiten: Die Liturgie ist für den Menschen da und nicht der Mensch für die Liturgie. Aber sofort erhob sich eine neue Spannung: Die aus dem Konzilsgeist geschaffene Liturgie wurde durch Vorschriften mit Hilfe vieler Bücher fest geordnet. Es wurde dabei oft die Mahnung ausgesprochen, nicht in Wort und Zeichen etwas zu ändern. Nun

wissen wir gerade durch die Erneuerung, wie geschichtlich die Liturgie ist; auch die jetzige Form erweist sich keineswegs als die denkbar beste und für alle Zeiten gültige. Wir leben doch, wie das Konzil es sagt, in einer dynamisch bestimmten Zeit. Das kann nicht billige Anpassung an heutige gesellschaftliche Vorstellungen bedeuten. Dadurch würde man auch jenes Mysterium, das die liturgische Feier gegenwärtig hält, dem Sog einer Zeit preisgeben. Aber Wort und Zeichen einer bestimmten begrenzten Zeiterfahrung dürfen nicht mit dem Mysterium gleichgesetzt werden.

Bei der Spannung, bei der Dissonanz zwischen dem Glaubensbewußtsein vieler Gemeindemitglieder und der jetzigen Liturgie scheinen mir drei Gesichtspunkte besonders wichtig zu sein:

1. Wie in der vorkonziliaren Zeit die Praxis mancher Gemeinde praeter legem die Basis für den späteren Durchbruch darstellte, so müssen auch heute verantwortliche Experimente gewagt werden. Sie werden nicht immer mit den geltenden liturgischen Regeln in Einklang stehen. Erfahrungen bei Gottesdiensten kleinerer Gemeinschaften könnten mit am Aufbau einer verlebendigten Liturgie der Gesamtgemeinde beitragen. Es wird ein gewisser Mut dafür eingefordert.

2. Ein Grundgedanke der Liturgiekonstitution des Konzils lag darin, daß die gesamte Gemeinde Trägerin des Gottesdienstes sei. Damit wird die Überzeugung nicht in Frage gestellt, daß nur der geweihte Priester Leiter der Eucharistiefeier sein kann. Nun gilt es, das Verständnis für liturgische Feiern ohne die Eucharistie zu wecken.

Dabei können viel mehr Gemeindemitglieder kreativ mitwirken und neue Elemente einbringen. Sorgfältig gestaltete Bußgottesdienste könnten das z. B. jetzt schon belegen. Auch die Eucharistiefeiern brauchen nicht notwendig so priesterzentriert zu sein, wie das oft noch geschieht. Es lassen sich manche Möglichkeiten entdecken. Liturgie- und Gottesdienstkreise könnten z. B. einmal die Lieder untersuchen, die eine Gemeinde wirklich noch zu singen vermag. Fürbitten sollten zunehmend aus dem Volk eingebracht werden, die Lebensnöte und Erfahrungen in die Feier einbringen. Vor allem aber könnte eine größere Schicht von Gläu-

bigen in die Glaubensverkündigung mit einbezogen werden. So würde ein Stück unserer Lebenswelt in der Liturgie zur Sprache kommen. Es erscheint begrüßenswert, daß viele Gemeinden das in sich unhaltbare Gebot, daß Laien nur in „Statio“ sprechen dürfen, nicht beachten. Behutsames Einbringen anderer, vielleicht auch profaner Texte, würde gelegentlich einem Gottesdienst förderlich sein und ihm eine größere Glaubensaktualität schenken.

3. Ein besonderes Problem bedeutet die sprachliche Formulierung und die bildliche Darstellung. Die banale Alltagssprache zu verwenden, würde eher den Gottesdienst entfremden als ihn den Menschen nahebringen. Aber die vorliegende Ausdrucksweise erweist sich als ein Niederschlag einer bestimmten Zeitempfindung. Gewiß, biblische Texte behalten über alle Zeit ihren bleibenden Wert, aber wir müssen auch bedenken, wie viele verschiedene Übersetzungen es nicht gegeben hat. Manche Bilder scheinen mir das Geheimnis des Glaubens mehr zu verdunkeln als es zu erschließen. Was wird ein normales Mitglied der Gemeinde beim Zuruf vor der Kommunion für eine Vorstellung haben: „Selig, die zum Hochzeitsmahl des Lammes geladen sind!“? Das Lamm, mit dem die Menschen in Palästina so vielfältig verbunden waren, gehört nicht mehr zu unserer Kulturwelt. Ich halte es bei der liturgischen Feier für sehr angemessen, wenn Ruf und Antwort in Gottesdienst zwischen dem Leiter der Gemeinde und dem Volk geschehen. Der Ruf: „Der Herr sei mit euch!“ entspricht dem Biblischen und bleibt auch heute verstehbar; dagegen wirkt die Antwort: „Und mit deinem Geist“ wie eine Leerformel, bei der man sich gewohnheitsmäßig kaum etwas denkt. In brasilianischen Gemeinden hörte ich als Antwort auf den Ruf: „Ja, der Herr ist in unserer Mitte!“

Der Schwund der Gottesdienstbesucher kann keine Gemeinde und keinen Seelsorger unberührt lassen. Viele Gründe mögen dabei bestimmend sein, z. B. die säkularisierte Gesellschaft, in der unsere Gemeindemitglieder leben. Aber es gilt auch zu bedenken, was wache Christen sagen: „Meine Welt kommt im Gottesdienst nicht vor. Ich vernehme darin nicht das an mich gerichtete Wort Gottes.“ Solchen Fragen müssen wir uns stellen.

Praxis

Ezechiël Britschgi

Für eine Liturgie, die ankommt

Im folgenden wird berichtet, auf welche Weise eine ländliche Schweizer Pfarrgemeinde und ihr Pfarrer versuchen, das Verständnis der Liturgie bei allen Gruppen der Bevölkerung zu fördern, indem diese eigenverantwortlich Gottesdienste – bis hin zur Predigt – gestalten. red

Kein Zweifel: Eine der ganz großen Aufgaben der Kirche ist es, die alte Liturgiesprache und die alten Formen der liturgischen Feiern so weiterzuentwickeln, daß die Menschen dadurch einen neuen Zugang zum Gottesdienst des Gottesvolkes erhalten. Das versuchen wir seit 20 Jahren in unserer zwischen 800 und 1400 Meter über dem Meer gelegenen 1000-Seelen-Pfarrrei im Herzen der Schweiz. Erfreulich ist, daß ein relativ großer Prozentsatz (50–60 %) unseres gläubigen Volkes daran teilnimmt und daß es nur sehr, sehr wenige „Ewig-Gestrige“ gibt, die nicht einsehen wollen oder können, daß man Dinge, die doch „früher auch gut“ waren, nicht mehr weiter praktiziert.

Wir Seelsorger (der Pfarrer und drei teilzeitlich engagierte Frauen) bemühen uns darum, Sprache und Symbole der Gottesdienste so zu verwirklichen, daß sie allgemein verstanden werden können. Damit fangen wir bereits bei den *Kindern im Alter von 5–6 Jahren* an. Zehn Frauen führen Sonntag für Sonntag (einzig während der Sommerferien unterbrochen) mit solchen Kindern voreucharistische Gottesdienste durch, und zwar immer um 10 Uhr, also zur Zeit während einer Eucharistiefeyer in der Kirche. Eine der Frauen hat die Oberaufsicht darüber. Zweimal jährlich kommen diese Frauen zusammen, besprechen die Gottesdienste des nächsten Semesters und stellen einen festen Plan für diese Zeit zusammen. So weiß jede Gottesdienstleiterin im voraus, an welchen Sonntagen sie an der Reihe ist und welches Thema sie dann zu behandeln hat. Bei den ganz seltenen Stichproben erlebe ich, wie großartig die Frauen diese Gottesdienste mit den 30 bis 40 Kindern gestalten.

Mit den *Schülern* der Primar-, Real- und Sekundarstufe halten wir wöchentlich Schülergottesdienste. Jeden Dienstag erscheinen die Kinder der 1. bis 4. Primarklasse in der Kirche, und zwar morgens um 8 Uhr, zur selben Stunde, zu der für die andern die Schule beginnt. Diese Schulmessen werden durch mich oder eine der beiden Religionslehrerinnen gestaltet. Von Zeit zu Zeit jedoch werden diese unter Leitung der betreffenden Katechetin von Kindern selber gestaltet.

An jedem Mittwoch finden sich die Mädchen und Knaben des 5. bis 8. Schuljahres in der Kirche ein. Diese Eucharistiefeyern werden fast immer durch eine Schülergruppe von fünf bis acht mehr oder weniger selbständig gestaltet. Selbst das Thema wird von der Gruppe selber bestimmt. Wenn ein Lehrer oder die Mutter dabei hilft, habe ich nichts dagegen.

Auf diese Weise, so hoffe ich, werden diese Kinder und Jugendlichen auch später einmal fähig und bereit sein, sich aktiv an der Liturgie zu beteiligen. Gelegenheit dazu wird in unserer Pfarrei und auch anderswo recht häufig geboten.

Zwar ist auch bei uns die regelmäßige Teilnahme am Sonntagsgottesdienst zurückgegangen. Dennoch ist eine Gruppe *Mädchen und Burschen zwischen 16 und 25* von Zeit zu Zeit (ein bis zweimal jährlich) bereit, eine sonntägliche Eucharistiefeyer auf ihre Art zu gestalten. Ich lasse ihnen dabei freie Wahl bezüglich der Texte und Lieder. Von den meisten Gottesdienstbesuchern werden diese jugendtümlich frei gestalteten Messen recht gut aufgenommen.

Um wenigstens einmal in der Woche den Gläubigen die Möglichkeit zu bieten, in der vollständigen Form das eucharistische Mysterium mitzufeyern, gewähren wir an jedem Freitag allen Teilnehmern die Kommunion unter beiden Gestalten, was von den meisten geschätzt wird.

Eine Gruppe kirchlich streng konservativer Pfarreiangehöriger hatte etwas Mühe, als ich vor 20 Jahren eine Gruppe von „Laien“ auswählte, in den Gottesdiensten die hl. Kommunion auszuteilen. Heute hat sich das bestens eingelebt. Wir haben zur Zeit 34 *Kommunionhelfer und Lektoren*, 20 Frauen und 14 Männer aus verschiedenen Berufen und politischen Parteien im Alter zwischen

25 und 70 Jahren. Auch die ordentliche Krankenseelsorge wird durch eine Frau, die Pfarrsekretärin, besorgt. Sie tut das aus einem tiefen Glauben heraus und mit viel Geschick und Fingerspitzengefühl. Woche für Woche fährt sie im Auto durch die weitverzweigte Pfarrei, bringt den vielen Kranken die Kommunion und spricht ihnen Mut zu. Auf ihre Anweisung hin halte ich bei *Langzeitpatienten* von Zeit zu Zeit eine Hausmesse, zu der gewöhnlich auch Nachbarn und Befreundete eingeladen werden. Kranke Menschen, die schon in gesunden Tagen eine innere Beziehung zur Eucharistie hatten, wissen das sehr zu schätzen.

Mehrmals im Verlauf des Jahres führen die Pfarreisekretärin und eine Katechetin für die ganze Pfarrei einen *Wortgottesdienst mit Kommunionfeier* durch. Die Akzeptanz bei jung und alt ist sehr groß, zumal die beiden Frauen, die in der Pfarrei aufgewachsen sind, sich großer Beliebtheit erfreuen. Mir scheint, daß angesichts des immer noch zunehmenden Priestermangels solche liturgischen Feiern überall gehalten werden sollten. Man muß dafür nur die richtigen Leute auswählen. Solche Leute aber gibt es überall zu Stadt und Land. Man muß eben die Augen offen haben und sie suchen. Und die „Berufsprediger“ müßten zur Überzeugung kommen, daß auch andere Leute fähig sind, eine gediegene und volksnahe Predigt zu halten. Ich wenigstens bin davon überzeugt. Überhaupt ist die *sonntägliche Predigt* wohl das Instrument, mit welchem wir die zentralen Glaubensaussagen und die ethischen Werte des Christentums unserem Volk nahebringen können. Nach meiner Erfahrung muß die Predigt, die in die Meßfeier integriert ist, kurz, aktuell, echt und abwechslungsreich sein.

Kurz muß die Predigt sein. Das gilt vor allem für den Seelsorger am Ort, der ja häufig genug vor denselben Leuten die Frohe Botschaft verkündet. Ich bin der Meinung, daß sieben bis zehn Minuten genügen, um den Zuhörern ein paar Gedanken für die Woche mitzugeben. Es gibt leider auch heute noch Prediger jeglichen Alters, die Sonntag für Sonntag einen fast nicht enden wollenden Wortschwall über die guten Leute herablassen. Was davon bleibt? Langeweile, Überdruß, Kritik . . .

Aktuell soll die Predigt sein. Anstatt à tout

prix die vorgesehenen Schriftlesungen zu vergewaltigen oder eine künstliche Brücke zu einem Gedanken zu schlagen, den man den Hörern beibringen will, muß man den Mut haben (Rubriken hin oder her), einen solchen biblischen Text zu wählen (eventuell auch nur einen einzigen), aus welchem man ein hier und jetzt aktuelles Thema entwickeln kann. Schon öfters hat man mir gesagt: „Unser Pfarrer gibt uns in seinen Predigten nicht selten Antworten auf Fragen, die ihm kein Mensch gestellt hat.“ – Wenn die Gläubigen schon ihren Seelsorgern den standesgemäßen Lebensunterhalt sichern, haben sie auch das Recht, daß ihnen eine nahrhafte geistig-geistliche Kost geboten wird.

Unser gläubiges Volk erwartet von unserer Predigt auch, daß sie echt sei und aus der inneren Überzeugung des Predigers komme. Ich bekenne, daß es Themen gibt, über die ich nie predigen könnte, weil ich nicht daran glaube oder weil ich es nicht angebracht finde, sich darüber zu unterhalten.

Es gibt heute immer noch eine respektable Zahl Christen, die regelmäßig den Sonntagsgottesdienst besuchen. Gerade diese wissen es zu schätzen, wenn nicht Sonntag für Sonntag derselbe Prediger auftritt. Ich predige im Durchschnitt nicht mehr als jeden zweiten Sonntag selber. Für die übrigen Sonn- und Feiertage bekomme ich *Aushilfsprediger* in schöner Anzahl. Es sind Mitbrüder aus dem Kloster, dem ich angehöre, ein Professor der Theologie und vor allem auch vier verheiratete Priester, die diese Aufgabe mit echter Freude und überzeugend ausüben. Ich sehe nicht ein, weshalb nicht viele überlastete Ortsseelsorger diese Gelegenheit benützen; denn ich weiß, daß auch im engen Raum der Schweiz eine respektable Zahl solcher zölibatfreier Priester leben, die mit Freude eine solche Aufgabe übernehmen, wenn sie angefragt würden.

Zweimal jährlich predigt *eine Pfarrerin*, einmal *ein Pfarrer der evangelisch-reformierten Kirche* in unsern Gottesdiensten. Hin und wieder führen wir auch einen ökumenischen Wortgottesdienst durch. Dabei verzichten wir auf Eucharistiefeier/Abendmahl – nicht aus Überzeugung, sondern nur, weil wir keine Probleme mit der Hierarchie bekommen möchten.

Zweimal im Jahr gestalten *Mitglieder der*

Frauen- und Müttergemeinschaft eine Eucharistiefeyer, wobei sie auch die Predigt halten. Am 1. Adventssonntag halten wir einen „Familiengottesdienst“. Dieser wird durch drei Elternpaare selbständig vorbereitet und durchgeführt. Um diesen Leuten volle Freiheit zu lassen, will ich auch die Predigt nicht vorher einsehen. Erwachsene Christenmenschen, die sich für eine solche Arbeit zur Verfügung stellen, sind auch fähig, sie in eigener Regie durchzuführen.

Es ist die edle Aufgabe der Seelsorge, die Frohe Botschaft Jesu Christi den uns anvertrauten Menschen nahezubringen, und zwar in einer dem modernen Menschen angepaßten Form. Darum halten wir vor Weihnacht und vor Ostern *Bußfeiern mit sakramentaler Generalabsolution*. Wir sind überzeugt, daß diese Lossprechung genauso vor Gott gültig ist wie jene, die bei Einzelbeichte und Beichtgespräch erteilt wird. Schließlich hat Jesus uns wohl die Vollmacht zu absolvieren erteilt, aber er hat keine Ausführungsbestimmungen zum Sakrament der Buße gegeben. Um jenen, die das wünschen, die heiligen Schriften des Neuen Testaments näherzubringen, haben wir vor Jahren eine biblisch-eucharistische Tafelrunde angefangen. Wir sind zur Zeit 14 Frauen und Männer, die jeden Monat einmal zusammenkommen, rund um einen Tisch Eucharistie feiern und dabei in Form der *lectio continua* ein Kapitel des NT lesen und gemeinsam darüber nachdenken und diskutieren.

In der Schweiz wird Jahr für Jahr ungefähr jede dritte Ehe geschieden. Viele *Geschiedene* haben nach all dem Bitteren, was die Scheidung mit sich gebracht hat, eine neue Partnerschaft gefunden. Manche leiden unter den harten kirchenrechtlichen Vorschriften, die ihnen verbieten, einen sakramentalen Neuanfang zu tätigen. Sowohl in der orthodoxen Kirche wie in den Kirchen der Reformation ist dies unter gewissen Voraussetzungen möglich. Warum immer noch nicht bei uns? Aufgabe der praktischen Seelsorge aber ist es, solchen Menschen pastoral und liturgisch zu helfen. Gott versagt niemandem seinen Segen, der ihn darum bittet. Auch hier gilt: *sacramenta propter homines*. Damit die Gottesdienste unserer Kirche beim Volk wirklich ankommen, müssen ihre Sprache und ihre Symbolhandlungen noch viel konkreter und volksnaher werden. Ne-

ben den wenigen offiziellen eucharistischen Hochgebeten muß es dem Liturgen freistehen, andere Formen zu gebrauchen (es ist kein Geheimnis, daß es solche in reicher Auswahl schon gibt). Ich glaube nicht, daß bloß die obersten Hierarchen und die dafür auserlesenen Instanzen fähig sind, solche Formen zu finden. Auch diesbezüglich muß der Basis mehr Vertrauen geschenkt werden. Es bleibt noch die Frage: *Wie kommen diese neuen Formen in der Liturgie und in der Predigt beim Volk an?* Vorausgesetzt, man geht schrittweise vor und trifft keine Änderung, ohne deren Sinn zu erklären, ist der große Durchschnitt des gläubigen Volkes durchaus aufnahmebereit. Ausnahmen bestätigen die Regel. Als ich erst etwa ein Jahr in der Pfarrei tätig war, sagte mir ein Bauer mittleren Alters anläßlich eines Besuches bei ihm, er habe Mühe mit den Neuigkeiten, die ich in der Kirche eingeführt habe. Es sei doch so, wie man es früher gemacht habe, auch recht gewesen. Als ich ihn fragte, warum er im Haus anstatt der früheren Petrolampen das elektrische Licht habe und warum er nicht mehr von Hand, sondern mit der Melkmaschine die Kühe melke, sagte er: „Man muß halt mit der Zeit gehen.“ „Aha“, entgegnete ich, „mit der Zeit gehen im Haus und im Stall, aber nicht in der Kirche.“ Ein paar Jahre später erklärte er, was ich in der Kirche geändert habe, sei richtig gewesen. Jetzt komme er viel besser draus, was da bei der Messe alles gesagt und getan werde.

Doris Gabriel

Feministische Liturgie

Erfahrungen aus dem Bildungshaus
Lainz

Wenn nach J. A. Jungmann Liturgie „Gottesdienst des Volkes Gottes“ ist, kann jede gottesdienstliche Feier mit Recht als Liturgie bezeichnet werden. So sehr es das Ziel der kirchlichen Entwicklung ist, daß „Frauen und Männer in neuer Gemeinschaft“ und in wirklicher Gleichheit und Partnerschaft gemeinsam Liturgie feiern, ist es nach Gabriel sehr verständlich und sinnvoll, wenn Frauen bisweilen nur unter sich, in einer von ihnen gestalteten Sprache und Ausdrucksform Gottesdienst feiern. Ihre Erfahrungen

werden die Kirche einmal befruchten und
die Liturgie erneuern helfen. red

Feministische Liturgie: Diese Worte, einzeln durchaus vertraut, sind für viele in dieser Verbindung unverständlich, anstößig, ja bedrohlich. Vielleicht ist das auch gar nicht so überraschend. Denn dieser Kombination könnte Kraft innewohnen. Kraft, die – weil feministisch – auf Umgestaltung und Neuordnung hindrängt, zugunsten von Frauen. Kraft, die sich – weil Liturgie – aus der Begegnung mit Gott selber speist.

Zu der Frage, warum Frauen für ihr Tun den Begriff „Feministische Liturgie“ wählen, meinte Mag. Veronika Prüller-Jagenteufel bei einem Vortrag im Rahmen eines Studententages¹: „Die traditionelle Theologie versteht Liturgie inhaltlich als Dialog und Lebensaustausch zwischen Gott und Menschen, als Feier des Glaubens durch die Glaubensgemeinschaft und formal als den Gottesdienst der Kirche . . . Im vollkommenen Sinn ist Liturgie die Eucharistiefeier (Kirche ist hier am deutlichsten als Kirche versammelt), aber auch die Feier der Sakramente, Stundengebet, Andachten, wobei unterschieden wird zwischen amtskirchlicher Liturgie und Andachtsübungen des christlichen Volkes (vgl. Prakt. Lexikon der Spiritualität, Freiburg im Breisgau 1988, 798). Wir nennen hier nun das, worüber wir reden . . . nicht Andachtsübungen des feministischen Volkes oder feministische Andachten, sondern feministische Liturgie. Wir beanspruchen damit, daß unseren feministischen Gottesdiensten dieselbe Würde und Achtung entgegengebracht wird wie offiziellen amtskirchlichen Feiern, und wir machen damit deutlich, daß wir bewußt als Kirche feiern, wenn wir als Frauen in Gemeinschaft vor Gott treten.“

Wir haben vor mehr als drei Jahren damit begonnen, im Bildungshaus Lainz regelmäßig einmal im Monat miteinander Liturgie zu feiern. Die feministisch-liturgische Bewegung nahm in den USA ihren Ausgang und war dort auf katholischer Seite sehr stark von den Frauenorden getragen. Vor etwa zehn Jahren begannen im deutschen Sprachraum Frauengruppen, eigenständige

Formen der Liturgie zu entwickeln. Inzwischen gibt es auch in Österreich zahlreiche Gruppen in Pfarren, Bildungshäusern und im Umkreis der Universitäten. Meist sind es ökumenische Gruppen, aber auch Frauen, die sich in den Pfarren nicht mehr beheimatet fühlen. Immer wieder werden wir gefragt, warum es für Frauen eine besondere Form der Liturgie braucht und warum wir nun unsererseits Männer „ausschließen“. Das Bedürfnis nach dieser Form von Gottesdienst hat sich daraus entwickelt, daß uns klar wurde, daß nicht nur die gesellschaftlichen und kirchlichen Strukturen patriarchal sind. Auch die Sprache, das Gottesbild, das Menschenbild u. a. sind androzentrisch und dadurch frauendiskriminierend. Doch auch wir Frauen sind damit aufgewachsen, sind davon geprägt. Daher ist es wichtig, Freiräume zu haben, wo Reflexion passieren kann, wo wir neue Wege ausprobieren können, ohne ständig erklären und uns rechtfertigen zu müssen. Obwohl wir von Person, Lebensgeschichte, Alter u. ä. sehr unterschiedlich sind, verbinden uns doch ähnliche Erfahrungen, was Frausein in dieser Gesellschaft und in dieser Kirche bedeutet.

Ein wichtiges Kennzeichen unserer Liturgien ist die Suche nach den „anderen“ Seiten Gottes. Der Herr, der König, der Vater – diese Bilder sind uns sehr vertraut. Sie sind in der Rede von Gott (und auch in unserer eigenen Anrede) allgegenwärtig und prägen unser Bild von „ihm“, aber auch unsere Erfahrungen und unser Selbstbild. Die eigene Gottebenbildlichkeit zu erfahren ist für Frauen ungleich schwieriger, wenn es nur männliche Bilder gibt. Ganz offenkundig fördert und legitimiert ein „Herrgott“ die Herrschaft der Männer und die Unterordnung der Frauen (alle Argumentationen rund um das Priesteramt der Frau sind nur *ein* deutliches Indiz dafür!). Sprache schafft Bilder, aber sie schafft auch Wirklichkeit, und eine Veränderung der Sprache bekommt so auch eine (kirchen)politische Dimension. Es ist wohl kaum ein Zufall, daß die Bilder der Bibel, die von Gottes weiblicher Seite erzählen (von der Henne, der Bärin, der Frau, die die verlorene Drachme sucht u. a.), in der Tradition weitgehend verlorengegangen sind. Sie wiederzuentdecken (und ihnen aus unserer Erfahrung als Frauen neue hinzuzufügen), ermöglicht auch neue Zugänge zu Gott.

¹ Referat von Mag. Veronika Prüller-Jagenteufel bei dem Studententag „Feministische Liturgie“, Bildungshaus Lainz, 19. 10. 1991.

Ein ähnliches Schicksal wie den weiblichen Aspekten Gottes ist auch den Frauengestalten der Bibel widerfahren. Sie wurden vergessen oder namenlos gemacht (wie einige Frauen in den Paulinischen Briefen), überhöht und idealisiert (wie Maria), dämonisiert (wie Eva) oder verfälscht (wie Maria Magdalena, die Apostolin, aus der die große Sünderin wurde). Es gibt viele und sehr subtile Möglichkeiten, sie ihrer Kraft, die sie als Identifikationsfiguren für Frauen hätten, zu berauben. Diese Frauengestalten und ihre ursprüngliche Geschichte neu zu sehen ist ein Akt der Frauenbefreiung und eine Ermutigung, den eigenen Weg zu gehen. Daher stehen sie oft im Zentrum der Liturgien.

Eine sensible, frauengerechte Sprache spielt jedoch nicht nur in der Rede von Gott eine wichtige Rolle. Bei den Texten, die wir verwenden, und den Liedern, die wir singen, werden Frauen ausdrücklich benannt und nicht als Menschen, Brüder oder Söhne „mitgemeint“. Begriffe wie „jede“ statt „jeder“ oder Schwester, Frau, Freundin u. a. machen deutlich, daß von *mir* die Rede ist, von mir, die ich nun einmal eine Frau bin.

Wichtig ist uns auch, daß alles, was unser Leben ausmacht, auch vor Gott und somit in der Liturgie einen Platz hat. Durch die Aufhebung der Trennung von „heilig“ und „profan“ erhalten persönliche Erfahrungen, sexuelle Erlebnisse, politisches Engagement u. a. eine neue Dimension und Deutung. Deutlich wurde diese andere Qualität z. B. bei unserem letzten Themenschwerpunkt „Körper und Sexualität“: Es war auffallend, wie schwer es uns fällt, unseren Körper (gerade in seinen spezifisch weiblichen Eigenarten) und unsere Sexualität (als Kraft an sich und nicht erst als Voraussetzung für Mutterschaft) als gottgewollt und heilig zu erleben. Menschen – und vor allem Frauen – erleben, auch und gerade in der Kirche, in diesem Bereich Schmerz und Abwertung. Dies zu benennen und ein Stück Heilung zu erfahren erscheint mir eine bedeutende Dimension von Frauenliturgie.

Was sind nun die Elemente dieser Liturgien?

Wir beginnen mit einer *Begrüßung und Vortellrunde*. Weil uns das wichtig ist, feiern wir in relativ kleinem Kreis. Jede Frau erlebt so, daß sie mit ihrer ganzen Person da-sein kann und „beim Namen genannt“ wird.

Jede soll die Möglichkeit haben, von ihrer Lebenssituation einzubringen und somit in die Feier hineinzunehmen, was ihr momentan wichtig ist. Ein weiterer Teil ist die Beschäftigung mit dem jeweiligen Thema anhand einer *Bibelstelle* oder eines anderen *Textes*. Sehr häufig besteht die Einladung, dies durch eine Meditation oder eine kreative Methode (Malen, Schreiben, Tanzen . . .) zu tun. Anschließend findet ein Austausch in Kleingruppen statt, um ein persönliches Gespräch zu ermöglichen. Gedanken oder Empfindungen dazu werden dann in *Bitte, Dank und Klage* noch ganz ausdrücklich vor Gott gebracht. Die Wiederentdeckung der Klage scheint mir dabei sehr wichtig. Obwohl sich in der hebräischen Bibel eine ganze Reihe berührender Schilderungen findet, wie Menschen mit Gott verhandeln, hadern, Gott anklagen und mit ihm/ihr kämpfen, ist diese Tradition weitgehend verlorengegangen. Sie wurde überlagert von dem Ideal der demütigen, oft sogar dankbaren (!) Annahme jeglichen Schicksals. Dies ist für die Aussöhnung mit dem eigenen Leben ohne Zweifel ein wünschenswertes Ziel. Aus der Trauerarbeit wissen wir jedoch, daß auf dem Weg dahin das Zulassen von Zorn und Auflehnung eine wichtige und notwendige Phase ist. Wie in jeder anderen, so spielt es auch in der Beziehung zu Gott eine entscheidende Rolle, ob ich mit *allen* meinen Gefühlen sein darf und mich angenommen erfahre. Vermutlich ist dies sogar eine wichtige Grundlage für die Konfliktfähigkeit in anderen Bereichen.

Doch nicht nur die Klage, auch *der Tanz* hat seine Zeit in unseren Liturgien. Und mit ihm *die Musik, der Gesang, die Berührung*. So wie Musik und Tanz eine andere Ebene des Seins ansprechen, kann auch Berührung Nähe, Geborgenheit und Heilung spürbar werden lassen. *Symbole* können Lebenserfahrung verdichten, deuten und ausdrücken, wo Worte Fragmente bleiben. So sind sie ein unverzichtbarer Bestandteil jeder ganzheitlichen Feier. Sie haben ja auch in traditionellen Liturgien einen wichtigen Stellenwert. Als ein Verdienst unserer Beschäftigung mit Symbolen sehe ich an, daß Altvertrautes (wie z. B. der Segen) plötzlich einen Bezug zu unserem ganz realen Leben bekommt und daß vergessene weibliche Traditionen wiederentdeckt werden. Bei der

Raumgestaltung ist vor allem *die Kreismitte* als Gestaltungselement charakteristisch. Dort befinden sich außer Tüchern, Blumen und Kerzen oft auch Bilder, Steine, Erde, Wasser oder andere Symbole, dem jeweiligen Thema entsprechend. Aber auch Brot und Wein, manchmal Früchte oder Milch und Honig. Sie werden am Ende der Feier miteinander gegessen und getrunken. *Das gemeinsame Mahl* ist eine der intensivsten Formen menschlicher Gemeinschaft und zugleich ein uraltes Symbol. Es verweist uns darauf, daß wir Nahrung (und somit Leben) miteinander teilen, einander nähren und stärken. Es erzählt von der Verbundenheit mit der Erde; von der Freude, der Lust und der Sinnlichkeit ebenso wie von der Verheißung eines „neuen Landes“. Manchmal ist mit dem Mahl auch ein Gedenken an Jesu Abendmahl verbunden, ohne daß es jedoch eine Eucharistiefeier im eigentlichen Sinn ist. In diesem Punkt wird bei uns (überwiegend katholischen) Frauen viel Unsicherheit und Zurückhaltung spürbar. Eine andere Bedeutung hat der (rote) Wein als Symbol unseres weiblichen Blutes, das Leben bedeutet, auch Leben, das wir weitergeben können. Zugleich weist es aber auch eine lange Geschichte der Dämonisierung und Diskreditierung auf.

Der Schluß jeder Liturgie ist *der Segen*. Er ist für uns ein zentraler Ritus geworden. Einander segnen (häufig mit sehr persönlichen Worten), gemeinsam um Segen bitten, Segen aussprechen, einander die Hände auflegen oder einander salben ist eine – im wahrsten Sinne des Wortes – berührende Erfahrung. Sie ist zum einen getragen von dem Wissen, selbst gesegnet und gesendet zu sein und so segnen zu können. Hier wird die Überzeugung deutlich, daß Gott uns nicht nur gegenübersteht, sondern in jeder von uns wirkt. Daß Kraft aus mir und Kraft aus Gott keine Gegensätze sind, sondern daß der einander gespendete Segen und das Vertrauen, daß darin Gott uns segnet, ineinandergreifen. Zum anderen vermittelt dieser, mir ganz persönlich zugesprochene Segen (oft noch verstärkt durch eine Berührung) ganz unmittelbar das Getragen- und Begleitet-Sein. Er ist eine Ermutigung, den je eigenen Weg weiterzugehen und eine Zusage von Gott (und den anderen Frauen), ihn nicht allein gehen zu müssen.

So ist für mich Feministische Liturgie die verdichtete Erfahrung des gemeinsam Auf-dem-Weg-Seins. Es ist ein Stück Auszug aus einem Land, in dem Frausein immer auch Fremdsein bedeutet, in Begleitung eines Gottes, der/die uns langsam *auch* Mutter wird. Ich erlebe uns Frauen in schöner und schwieriger Unterschiedlichkeit, unsere Gemeinsamkeiten, unsere Ohnmacht und unsere Kraft. Vielleicht machen sich eines Tages auch Männer auf den Weg, ihre Formen zu finden. Dann können wir unsere Erfahrungen austauschen und ein Stück miteinander gehen . . .

Josef Bendfeld

Brot und Leben teilen

Wortgottesdienste bei Einkehrwochenenden und Exerzitien

Beim folgenden Erfahrungsbericht geht es um Sonntagsgottesdienste, die verschiedene Gruppen aus ihrer Gemeinschaftserfahrung heraus gestalten. Dabei verbinden sich Glaubensbewußtsein, Lebenserfahrung und liturgisches Feiern. red

Die Atmosphäre eines Brautleute-wochenendes

Junge Paare, die bald heiraten wollen, sind eingeladen zu einem *Brautleutewochenende* in die Familienbildungsstätte. Manche kommen nur unter Druck, weil der Pfarrer sie sonst nicht trauen will, andere sehen eine Chance darin, vor der kirchlichen Trauung zusammen mit anderen Paaren eine neue Erfahrung miteinander und mit Glaube und Kirche zu machen. Zum Leitungsteam eines solchen Wochenendes gehörte früher selbstverständlich ein Priester, der dann auch am Sonntag einer Eucharistiefeier in der Gruppe vorstehen konnte. Das Thema des Wochenendes lautet „Partnerschaft und christliche Ehe“.

Für einen großen Teil der Teilnehmer ist dieses Seminar seit vielen Jahren der erste Kontakt wieder mit Kirche und eine Möglichkeit, sich mit Fragen des Glaubens auseinanderzusetzen. Dieses wird deutlich, wenn die einzelnen im Laufe des Kurses eingeladen werden, der eigenen Glaubensge-

schichte nachzugehen, sie zu malen und mit anderen darüber zu sprechen.

Nachdem der Ärger über die „Pastöre, die Druck ausüben“ Raum hatte, geschieht es häufig, daß ein Klima des Vertrauens wächst und für manche ein neuer Zugang zu den eigenen Glaubens- und Lebensfragen gefunden wird. Eine gute Erfahrung ist es, wenn dieser Prozeß münden kann in einem abschließenden Gottesdienst.

Ein solcher Gottesdienst „ereignet sich“ manchmal in einer sehr dichten Atmosphäre; ihn zu leiten ist nur möglich für jemanden, der auch selber in diesen vorhergehenden Prozeß einbezogen war.

Obwohl der Priestermangel im Bistum Münster noch nicht so spürbar ist wie in anderen Diözesen, gibt es auch in unserem Leitungsteam seit 20 Jahren keinen Priester mehr.

Um nicht jedesmal einen „fremden“ Priester einladen zu müssen, wurden in unserem Dekanat vor 18 Jahren andere Möglichkeiten überlegt.

Gemeindemesse oder Kommuniongottesdienst?

Die Idee, im Laufe des Wochenendes die Gemeindemesse in einer Kirche zu besuchen, welche direkt nebenan liegt, wurde verworfen; dieser Meinung schloß sich auch der zuständige Regionalbischof an und schlug einen Kommuniongottesdienst vor. Dazu sollten die konsekrierten Hostien aus der Kirche nebenan geholt werden.

Eine Zeitlang haben wir den Sonntagsgottesdienst am Brautleutewochenende in dieser Weise gestaltet, gewannen jedoch immer mehr den Eindruck, daß wir so der Situation nicht gerecht wurden. Es hatte etwas Künstliches, in einer lebendigen Feier, die aus dem Prozeß einer Gruppe erwachsen war, kein eigenes symbolisches Geschehen zu ermöglichen, sondern konsekrierte Hostien zu holen aus der Feier einer anderen Gemeinde, zu der keinerlei Bezug bestand.

Solche Kommunionfeiern erlebe ich eher sinnvoll in der Gemeinde, in der ich lebe und arbeite. Hier nehmen am Sonntag jeweils zwei KommunionhelferInnen an der Eucharistie in der Gemeinde teil und gehen dann zu einem *Seniorenheim* und gestalten dort einen Gottesdienst. Die *Verbindung zur Gemeinde wird deutlich*, wenn sie neben den konsekrierten Hostien die Texte wie Gebete,

Lesungen, Fürbitten und Publikandum mitbringen; sie erzählen Gedanken der Predigt, die ihnen wichtig waren, und lassen so die Bewohner des Altenheimes am Leben der Gemeinde teilnehmen.

Die Gruppe, die sich zum Brautleutewochenende trifft, kommt jedoch aus unterschiedlichen Gemeinden und hat in der Regel keine Beziehung zu der Kirche und zu der Gemeinde, die nebenan liegt. Vielmehr hat sich eine Gruppe zusammengefunden, die in sich selbst das Abbild einer Gemeinde darstellt. In letzter Konsequenz bedeutet dies: Es ist notwendig, Bedingungen zu schaffen, daß eine solche Gruppe miteinander Eucharistie feiern kann!

Elemente für eigene Wortgottesdienste

Da dies zur Zeit nicht möglich ist, haben wir verschiedene Elemente für einen Wortgottesdienst entwickelt. Entscheidend bleibt, daß das Erleben des Wochenendes in diese Feier münden kann, was u. a. deutlich wird an den mitgebrachten Bildern, bei der Auswahl der Schrifttexte usw. Neben Elementen wie Schriftgespräch, Meditation, Fürbitten, Lob- und Dankgebete, Vaterunser und Friedensgruß war die Reflexion des gemeinsam Erlebten ein wichtiger Bestandteil.

Häufig haben wir auch das Zeichen des Brotbrechens gewählt: Ein Brot, oft von einem Paar selbstgebacken, wurde gebrochen und, vor allem: die Brautpaare teilten ein Brot miteinander.

Ähnliche Erfahrungen, bei denen der Prozeß einer Gruppe in einen Gottesdienst mündet, habe ich an vielen Wochenenden mit unterschiedlichen Gruppen von Jugendlichen und Erwachsenen der Gemeinde gemacht. Meine intensivsten Erfahrungen habe ich in *Besinnungswochen der Gemeinde* gewonnen. Hieran nehmen Frauen und Männer aus den verschiedenen Gruppen der Gemeinde teil. Dazu ein kurzes Beispiel:

„Vom Untertan zum Freiheitskünstler – mein Leben zwischen zwei Polen: dem Bedürfnis nach Anlehnung und Aufgehoben-sein, Zugehörigkeit und Autorität und der Suche nach Unabhängigkeit und Selbstbestimmung“, so lautete das Thema des letzten Gemeindegottesdienstes (in Anlehnung an einen Buchtitel von P. M. Zulehner).

Im Herbst 1992 haben 20 Gemeindeglieder eine Woche lang versucht, anhand dieses

Themas den eigenen Lebens- und Glaubensfragen auf die Spur zu kommen. Es war ein sehr offener und persönlicher Austausch über Erfahrungen von Freiheit und Unfreiheit, von Macht und Ohnmacht in der eigenen Lebensgeschichte.

Das Exodusgeschehen der Bibel wurde nacherlebt in unserer „Künstlerwerkstatt“. Zum Beispiel malten wir ein großes Gemeinschaftsbild zum Exodusthema mit Fingerfarben, erlebten Freiheit und Unfreiheit, Macht und Ohnmacht in der Identifikation mit den Personen des biblischen Geschehens.

Im Rollenspiel zu Lk 15, „der gute Vater und die zwei Söhne“, konnten die TeilnehmerInnen sinnhaft und leibhaftig neue Erfahrungen machen mit sich und mit den anderen. Themen wie Freiheit und Abhängigkeit, Schuld und Versöhnung wurden verlebendigt und erhielten neue Aspekte.

Es folgte ein weiteres Rollenspiel zum Thema „Ein Tag danach – das Gespräch der Söhne (und Töchter)“.

Es trug dazu bei, die Herausforderung, die in dieser Textstelle liegt, noch deutlicher zu erfassen und zu vertiefen.

Zum Ende der Woche hatte jede(r) zunächst die Möglichkeit, einen Brief an sich selbst zu schreiben zu folgenden Stichpunkten:

- Zwischen Freiheit und Risiko
- Welche Realitäten will ich annehmen?
- Welche Grenzen will ich erweitern?
- Was gibt mir heute Orientierung?

Im letzten Teil der Gemeindefeier hat die Gruppe gemeinsam überlegt:

- Was ist dran in unserer Gemeinde?
- Wo kann und will ich Verantwortung übernehmen?

Zur Sprache gebrachtes und gefeiertes Leben

Eine solche Woche ist für mich eine wertvolle Gemeindefeier in einem überschaubaren Rahmen. Hier werden die Grundfunktionen von Gemeinde konkret erlebbar: In Auseinandersetzung mit Texten der Bibel und im Erzählen eigener Geschichten von Angst und Hoffnung wird Glaube, wird Frohe Botschaft verkündigt. „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben“ (Joh 10, 10).

In der Zuwendung zum anderen und in der Sorge umeinander wird Caritas/Diakonie

und Gemeinschaft erfahren, es entsteht ein Klima des Vertrauens, in dem Menschen leben können. Dieses Erleben gilt es im Gottesdienst zu feiern.

In einem solchen Gottesdienst ist der enge Zusammenhang von Leben und Liturgie erfahrbar. Alle haben die Möglichkeit, das, was sie bewegt, zur Sprache zu bringen, von sich einander zu erzählen und sich vor Gott hinzustellen, ins Gebet zu heben. Wir haben es in dieser Woche getan durch eine Reflexionsrunde zu Beginn, aber auch durch Gebärden und Tanz, durch spontane Gebete und Lieder.

Sinnhaft spürbar wurde dies durch die Gestaltung einer Mitte: das Gemeinschaftsbild „Exodus“ wurde auf die Erde gelegt. Die TeilnehmerInnen stellten darauf ihre mitgebrachten Gaben, Symbole, die von ihrer neuen Erfahrung sprachen. Hinzu kamen Kerzen, Blumen und ein Brot, das in die Mitte gestellt wurde. Im Gottesdienst begaben sich alle TeilnehmerInnen noch einmal in einen inneren Dialog mit dem „guten Vater“. Im gegenseitigen Zuspruch ließen sie ihn neu zu Wort kommen.

Im Teilen eines Brotes schließlich wurde deutlich, was es heißt: Brot und Leben teilen.

Die Grundfunktionen einer Gemeinde – Diakonie und Verkündigung, Liturgie und Gemeinschaft – konnten so in einer überschaubaren Gruppe innerhalb einer Woche erlebt werden.

Dies war und ist immer wieder bei Einkehrwochenenden und Gemeindefeiern eine wertvolle Erfahrung, die in die große Gemeinde hineinwirkt.

Doch gerade eine solche Erfahrung macht auch deutlich: Wenn die Eucharistiefeier Quelle und Höhepunkt allen gemeindlichen Lebens ist, dann muß es ein Ziel bleiben, dies auch für überschaubare Gruppen, für „Gemeinden im kleinen“ zu ermöglichen.

Gedichte

Kurt Marti

Anstelle einer von ihm erbetenen Predigt hat Marti die folgenden Gedichte geschickt. red

ANRUFUNGEN

Gott Ohnbeginn
Gott Endverbleib
Gott Ruhestark
Gott Odemnah
Gott Gerneklein
Gott Ewigklang!

GELEITSPRUCH

Mit uns
die Weltleidenschaft des Vaters!
Für uns
die Feindesliebe des Sohnes!
Vor uns
die Freiheiligkeit des Geistes!
Um uns
die Dreilebendigkeit Gottes!

Bücher

Werner Hahne, De arte celebrandi oder Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1990, 424 Seiten.

Das Buch ist eine weitläufige Dissertation mit Tausenden Zitaten. Die Abhandlung darüber, was Kunst war und ist, nimmt fast ein Drittel des Buches ein. Wie alle großen Begriffe läßt sie sich nur umschreiben, nicht definieren. Wer nach Rezepten zur künstlerischen Gestaltung der Liturgie sucht, wird enttäuscht. Es geht um interessante Theorien. Die Texte des Konzils bringen heute nicht mehr viel. Tiefsinnigstes darf man dort nicht suchen, nur die Öffnung und Duldung dankbar annehmen. Was ist wirklich mit der Feier des Pascha-Mysteriums gemeint, das wir „celebrare“, nicht „feiern“ sollen? Was bedeuten die Worte wirklich: Der Gottessohn, der Fleisch angenommen hat, ist gehorsam geworden bis zum Tode am Kreuze, ist auferstanden und läßt uns teilhaben am

göttlichen Leben? Der Verfasser nennt das Katabase (Abstieg), Diabase (Transitus) und Anabase (Aufstieg). Gottesdienst ist zuerst Dienst Gottes am Menschen, dann Fest, Gemeinschaft und vieles andere. Daß volksfromme Gottesdienstfeier Unsinn sei, möchte ich nicht sagen. „Die Kunst, Gottesdienst zu feiern, ist ein Können: Es ist erkenntnisgeleitetes Handeln, nachahmend-schöpferische Potenz und befreiend-verbindliche Darstellung der Christus-Gestalt.“ Geh hin und mache es. *Franz Jantsch, Hinterbrühl*

Klemens Richter, Darum kommen wir vor dein Angesicht. Vom Sinn des liturgischen Gebetes, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 152 Seiten.

Richter kann man immer lesen und Anregungen empfangen. Ich will einiges hervorheben. Er beschäftigt sich vor allem mit dem Hochgebet, dem ehemaligen Kanon. Er sagt, wer meint, daß es dabei nur auf die Wandlungsworte ankommt, irrt. Es gibt sogar alte Hochgebete ohne Wandlungsworte, d. h. ohne den Einsetzungsbericht. Die frühe Kirche hat sie nicht als Konsekrationsformel verstanden. Die Vorschrift, nur vorgeschriebene Texte zu verwenden, hat einen Sinn, sonst kommt leicht ein Unsinn heraus: Aber vielleicht waren die Priester vor tausend Jahren charismatischer als wir. Hippolyt (215) schreibt, es sei keineswegs notwendig, daß der Zelebrant bei der Eucharistie dieselben Worte verwendet, als hätte er sie auswendig gelernt. Wenn jemand inmanade sei, ein großes und feierliches Gebet zu sprechen, dann sei es gut, nur solle es der Rechtgläubigkeit entsprechen. Justin hatte schon vorher geschrieben: Der Priester soll so sprechen, wie er es vermag. Derzeit gelten neben den vier Hochgebeten in den römischen Teilkirchen zwölf weitere Formen. Am alten Kanon findet Richter eine Anzahl von Mängeln. Im Australischen kommt sogar das Känguruh vor. Am Schluß bringt er eine Anzahl neuer Texte. Kurz: Die Liturgie ist weiter in Bewegung. Ein empfehlenswertes, verständlich geschriebenes Buch, das man an einem Abend auslesen kann.

Franz Jantsch, Hinterbrühl

Karl Schlemmer (Hrsg.), Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen? Mit Beiträgen

von Anton Hänggi u. a., Reihe: Quaestiones disputatae, Band 132, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 136 Seiten.

Das Buch ist 1991 erschienen, noch früher geschrieben, als noch größere Hoffnung auf Annäherung der christlichen Kirchen durch die Liturgie bestand. Das Wort für Eucharistie als Opfer kommt ebensowenig vor wie das Wort Messe. Aber das müßte aufgearbeitet werden, einfach verschweigen kann man es nicht. Das hängt mit schwierigen dogmatischen Fragen über Erbsünde, Kreuzestheologie und Erlösung zusammen. Die Annäherung ist von beiden Seiten geschehen; die Katholiken feiern heute anders als früher, die Evangelischen haben sich unserem Verständnis und dem alten Ritus genähert. Das Abendmahl ist aus seinem Winkeldasein angesichts des überbetonten Wortes zurechtgerückt worden. Die Limaliturgie ist auffällig katholisch. „Man kann deshalb von einer ökumenischen Konvergenz im Verständnis und in der liturgischen Gestaltung der Eucharistie sprechen“ (Schulz). Die Liturgiewissenschaft hat sich von den Humanwissenschaften anregen lassen, besonders der Tiefenpsychologie. Jung, Erikson, Mitscherlich und Lorenzer werden ins Spiel gebracht. Freud hat vom Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten gesprochen, was in der Eucharistie geschieht. Man spricht von Liturgiepsychologie. Symbol und Ritual sind heute große Worte. Ohne Ritus läuft nichts, sagt man. In versöhnter Vielfalt, so hoffen die Herausgeber und Mitarbeiter, wird bald allenthalben Eucharistie gefeiert werden, und die Kirchen werden einander näherkommen. Ein gescheites, lesenswertes Buch. Franz Jantsch, Hinterbrühl

Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht, hrsg. v. Teresa Berger – Albert Gerhards, St. Ottilien 1990, IX, 674 Seiten. Wer den Wunsch des II. Vatikanischen Konzils ernst nimmt, Liturgie möge die Feier der ganzen Gemeinde sein (vgl. SC 14), wird sich zwangsläufig der Frage nach der Rolle der Frauen in der Glaubensfeier stellen müssen. Der Rollenwandel zwischen den Geschlechtern und das neue Selbstverständnis von Frauen auch in der Kirche sind auch für die Liturgiewissenschaft eine Herausforderung.

Die historischen Aspekte des Verhältnisses von Frauen zur Liturgie sind aufzuarbeiten, eine kritische Bestandsaufnahme für die heutige Liturgie ist vorzulegen, und Zukunftsperspektiven für eine Feier der Heilsgeschichte, die menschengerecht ist, weil sie (auch) frauengerecht ist, müssen entwickelt werden. Die Arbeiten des vorliegenden Sammelbandes leisten hierzu einen sehr guten Beitrag und weisen der zukünftigen Diskussion den Weg.

Schon die historischen Aufsätze überzeugen. So unterschiedliche Themen wie die große liturgische Eigenständigkeit von Nonnen in frühen gallischen Klöstern (*G. Muschiol*), die historisch bedingte und bis in die jüngere Vergangenheit wirkende Vorstellung von der kultischen Unreinheit der Frau (*F. Kohlschein*), die Rolle der Frau im reformatorischen Gottesdienst (*K.-H. Bieritz*) u. a. werden materialreich und gründlich bearbeitet. Aus der historischen Betrachtung erwächst immer wieder eine Erweiterung des eigenen Blickwinkels für die Gegenwart.

Differenzierte Urteile bieten auch die Analysen der heutigen Liturgie. So redet *B. Fischer* entschieden einer inklusiven Sprache in der Liturgie das Wort, warnt aber vor Veränderungen der ipsissima vox Christi etwa bei der Vater-Anrede. *T. Berger* untersucht die Sprache der Gesänge des „Gotteslobs“. Das negative Ergebnis führt sie zu Alternativmodellen, die von Textüberarbeitungen bis zur Nichtverwendung entsprechender Lieder reichen. Auch das Lektionar, befragt nach Texten, die zur Identitätsfindung von Frauen beitragen können, bietet Anlaß zur Kritik. *B. Janetzki* fordert deshalb in ihrem Aufsatz eine Erinnerung der Erfahrungen von Frauen als Teil der Geschichte des Volkes Gottes. *I. Pahl* analysiert die Darstellung von Frauen in den Meßformularen der Heiligenfeste. Das Ergebnis ist zwiespältig. Neben einem vor allem auf Demut reduzierten Frauenbild findet sich der Typus der „starken Frau“, Ausgangspunkt für eine notwendige Revision dieser Orationen. Praxisberichte von *A. Knippenkötter* zum Weltgebetstag der Frauen und von *G. Jansen* über die Leitung von Gottesdiensten durch Frauen ergänzen die stärker theoretischen Abhandlungen.

Schon der kurze Überblick über die Beiträge der 30 Autorinnen und Autoren zeigt, daß

die Fragestellung „Liturgie und Frauenfrage“ in diesem Buch in ganzer Breite bedacht wird. Zukünftige wissenschaftliche Arbeit zum Thema wird an diesem Band nicht vorübergehen dürfen. Gleichzeitig wünscht man sich eine Rezeption der Impulse, die hier für die Praxis bereitgehalten werden.

Benedikt Kranemann, Münster

Georg Bienemann – Ulrich Zurkuhlen (Hrsg.), *Mich selbst und Gott erfahren in Symbolen. Ein Werk- und Sachbuch zur Sakramentenkatechese*, Freiburg 1990, 160 Seiten.

Theologisch hat seit längerer Zeit das Thema „Sakramente und Zeichen/Symbole“ nicht gerade Hochkonjunktur, und das trotz des offenbar gegenwärtig verstärkt wiedererwachenden Bedürfnisses in breiteren kirchlichen Kreisen nach Zuwendung und Erfahrungsausdruck durch nachvollziehbare Zeichen.

Diese Lücke versucht das vorliegende Buch zu füllen. Seine Grundtendenz scheint im Untertitel auf: Es versteht sich als ein an seelsorglich-katechetische Berufe wie darüber hinaus an alle Interessierten gerichtetes Werk- und Sachbuch zur Sakramentenkatechese. Dadurch wird schon deutlich, daß LeserInnen sowohl theologische – und wichtig: allgemeinverständliche! – wie praktische Grundinformationen und Impulse zu erwarten haben. Diese präsentiert das Buch in einer insgesamt gelungenen Mischung.

Das „Herzstück“ des Buches besteht aus Bildern von Lebenszeichen und dazu selbstverfaßten kurzen Erläuterungen von ZeitgenossInnen, dies wiederum als Ergebnis einer Ausstellung mit dem Titel „LebensZeichen“, die Ende 1989 in der Katholisch-Sozialen Akademie des Bistums Münster, Franz-Hitze-Haus, stattfand. Bei diesen Zeichen handelt es sich um persönliche Gegenstände, die den einzelnen Personen im Laufe ihres Lebens wichtig, unersetzbar geworden sind. Darum herum gruppieren sich Aufsätze zur Idee und Umsetzung des Projektes, zur Vermittlung von biblischer Entdeckung allgemeiner Lebenszeichen und persönlicher Sinnerfahrung, zur tiefenpsychologischen Deutung von Symbolen sowie zu Vorschlägen einer praktischen, an Symbolen orientierten Sakramentenkatechese; schließlich noch zur grundsätzlichen Frage, was eigent-

lich zeitgemäß unter einem Sakrament zu verstehen ist und wie Zeichen und Symbole im liturgischen Vollzug einer Gemeinde heute konkret zu gestalten sind. Franz-Josef Nocke aus Duisburg und Klemens Richter aus Münster behandeln als ausgewiesene Fachleute diese beiden letzten Fragen.

Dabei werden in nahezu allen Beiträgen überraschende Möglichkeiten aufgezeigt, ausgehend von persönlichen Zeichen und Symbolen, Erfahrungen und Sinngebungen Zugänge zu den Sakramenten zu schaffen. Grundanliegen des gesamten Buches ist es somit, das persönliche Leben von ChristInnen als gleichsam sakramentalen Spiegel der Liebe und Güte Gottes zu deuten und umgekehrt die kirchlich vermittelten Sakramente als Angebot Gottes zur Reifung und Vertiefung von persönlicher Lebens- und Glaubensgestaltung zu verstehen.

Ein Buch also, das für theoretisch wie praktisch interessierte LeserInnen gleichermaßen empfehlenswert ist, Tips und Anregungen gibt und auch zum Ausgangspunkt neuer Fragen und Ideen werden kann.

Martin Freytag, Passau

Anthony de Mello, *Von Gott berührt. Die Kraft des Gebetes*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 234 Seiten.

Anthony de Mello, Jesuit und Psychologe, zuletzt Leiter eines pastoralen Beratungs- und Ausbildungszentrums in Lonavla/Indien, will in diesem Buch die Menschen zur Kraft des Betens hinführen. Als erfahrener Seelsorger kam er in Berührung mit falschen und einseitigen Gottesbildern der Gläubigen. Er versucht, ihre Ängste vor Gott abzubauen durch ein vertrauendes, aufrechtes Dasein vor ihm. Er untersucht unterschiedliche Arten des Betens, z. B. Beten als non-verbale Kommunikation, ganzheitliches Beten unter Einbeziehung des Leibes, das Jesusgebet, das Öffnen des Herzens für Gott durch „heilende Erinnerungen“ u. a. Um selbst besser beten zu lernen, ist es vielleicht hilfreich, das Buch mit seinem vielfältigen Angebot nicht einfach durchzulesen, sondern bei einem Kapitel, das einen anspricht, stehenzubleiben und in die eigene Tiefe einzugehen. *Waltraud Herbstrith, Tübingen*

Hermann Andriessen, *Der Sehnsucht in mir einen Namen geben. Lebensweg und*

Spiritualität, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1993, 184 Seiten.

Der Autor öffnet hier die Sicht auf eine dem Menschen immer schon gegebene Spiritualität entlang seines Lebensweges, was einen wertvollen, wenig bedachten, ungewohnten und fragmentarischen Zugang zur Innerlichkeit des Menschen darstellt. Die Bedeutung der Spiritualität liegt nach Andriessen darin, Licht zur Betrachtung des Lebensweges zu geben. Die einzelnen Lebensphasen liefern dabei das Material, das religiös zu bearbeiten ist. Der Autor zeigt dies an zahlreichen Beispielen und Erfahrungen, die geordnet, gedeutet, verständlich gemacht und für zukünftige Entwicklungen geöffnet werden. Der Mensch hat seinem inneren Lebensweg und seiner Sehnsucht nach Sinn und Erfüllung zu folgen. Ansonsten begibt er sich in die Gefahr, seinen Weg und seinen inneren Strom, das heißt sich selbst, zu verlieren. Jede Lebensphase hat ihre eigene Charakteristik. So tragen Kindheit, Jugend, Adoleszenz, Erwachsensein (Integration, Stabilisieren und Sorgetragen), Lebenswende, die Zeit darnach (Ankommen, Einswerden mit der Welt) und Alter je eigene Möglichkeiten, aber auch Gefahren in sich, die sich mit Hilfe der Spiritualität zum Guten im Menschen gestalten. Der Sinn der Spiritualität liegt darin, aus der eigenen Inspiration heraus, einen Platz zwischen den Menschen einzunehmen und etwas beizutragen zum großen Ganzen der Menschheit, d. h. konkret in den Alltag umgesetzt zu werden. In dieser sehr weit gefaßten Sicht von Spiritualität ist der christliche Glaube eine vorausgesetzte Vertrauensbasis und eine Orientierungshilfe – dies aber auf derselben Ebene wie die Worte von Dichtern oder Beispiele aus dem Schatz menschlicher Lebensweisheit. Die vielen Beispiele und Gedanken des Autors sind wertvoll und anregend. Man braucht Zeit, um sich einzufühlen.

Walter Krieger, Wien

Walter Groß – Karl-Josef Kuschel, „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1992, 234 Seiten.

Der Titel des Buches ist ein Zitat aus Jes 45, 7; Gott sagt hier von sich, daß er nicht nur Licht und Heil, sondern auch Finsternis und

Unheil schafft. Dies ist für das geläufige theologische Denken eine Provokation. Dabei ist es nicht einmal die einzige im Ersten Testament. In Jes 6 fordert Gott den Propheten auf, das Volk zu verstocken und ihm so definitiv die Möglichkeit zu nehmen, ihn zu hören und zu verstehen. In Psalm 88 klagt ein Kranker Gott an, sein Leiden verursacht zu haben. Der Gott der Bibel – ein Verursacher von Krankheit, Leid, Unheil? Mit dieser Vorstellung wird die theologische Reflexion bis heute nur schwerlich fertig; und nicht zufällig hat sie darum diese Bibelstellen abzuschwächen versucht. Demgegenüber macht der Alttestamentler W. Groß deutlich, daß an der Klarheit dieser biblischen Aussagen es nichts zu deuteln gibt.

Von den exegetischen Interpretationen der genannten Bibelstellen nimmt das vorliegende Buch seinen Ausgang; und zu ihnen – besser: der ihnen innewohnenden Sperrigkeit für theologische Systemversuche – kehrt es wieder zurück, ein eigentümlicher Spannungsbogen, der das Charakteristische dieses Buches ausmacht und sich auch auf seine Lektüre motivierend auswirkt. Auf die biblischen Ausführungen folgen drei weitere Teile: Die Grundaussagen der kirchlichen Lehre über das Übel werden in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt, anhand der für sie in der katholischen Kirche maßgeblichen Theologen Augustinus und Thomas von Aquin in ihren Begründungszusammenhängen erläutert sowie in ihrer Problematisierung von seiten der Reformation (Calvin) und der Aufklärung (Leibniz) erörtert. Der 3. Teil wählt einen völlig neuen Zugang, indem er anhand von ausgewählten Beispielen (R. Schneider, W. Hildesheimer, E. Wiesel und H. Lange) her aufzeigt, wie in der neueren Literatur die Frage nach der Schuld Gottes am Unheil der Welt aufgegriffen und verarbeitet wird. Im 4. Teil werden Perspektiven im heutigen theologischen Denken thematisiert, wobei einige markante Positionen zum Thema kritisch durchgesehen und schließlich die Herausforderung seitens der biblischen Texte auf der einen Seite und der verschiedenen literarischen Perspektiven auf der anderen Seite zum Anlaß einer weiterführenden, wenn auch letztlich angesichts der thematischen Fragestellung aporetisch bleibenden theologischen Reflexion genommen werden. Es bleibt das

Eingeständnis in das Unbegreifliche, daß Gott das Übel nicht verhindert (hat) und daß er zugleich dem Übel überlegen ist. Ein angemessenes Reden von Gott muß die damit sich stellenden Fragen offenlassen.

Dies theologisch gehaltvolle und doch auch gut zu lesende Buch kann nur dringend zur Lektüre und zur eigenen Auseinandersetzung mit den darin angeschnittenen Fragen empfohlen werden.

Norbert Mette, Paderborn

Büchereinlauf

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

Ball Matthias – Werner Ernst (Hrsg.), Wege zum Christwerden. Der Erwachsenen Katechumenat in Europa, Schwabenverlag, Ostfildern 1994, 204 Seiten.

Bedford-Strohm Heinrich, Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit, Reihe: Öffentliche Theologie, Band 4, Gütersloher Verlagshaus – Chr. Kaiser-Kiefel Verlag, Gütersloh 1993, 352 Seiten, DM 78,-.

Bieger Eckhard – Fischer Wolfgang – Jacobi Reinhold – Kottlorz Peter (Hrsg.), Zeitgeistlich. Religion und Fernsehen in den neunziger Jahren, Katholisches Institut für Medieninformation, Köln 1993, 226 Seiten, DM 19,80.

Blasberg-Kuhnke Martina, Erwachsene glauben. Voraussetzungen und Bedingungen des Glaubenslernens Erwachsener im Horizont globaler Krisen, EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, St. Ottilien 1992, 535 Seiten, DM 58,-.

Breid Franz (Hrsg.), Kirche und Wahrheit. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie“ 1993, Ennsthaler Verlag, Steyr 1993, 256 Seiten, S 138,-.

Brune Johannes (Hrsg.), Freiheit und Sinnsuche. Religionsunterricht, Ethik, Lebenskunde in der pluralen Gesellschaft, Morus-Verlag, Berlin – Bernward-Verlag, Hildesheim 1993, 208 Seiten, DM 39,-, S 304,-.

Deutscher Caritasverband (Hrsg.), Heimatlos! Werkheft 1993, Freiburg 1993, 88 Seiten, kostenlos.

Katholische Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung (KBE, Hrsg.), Das „Jahr mit der Bibel“ in der Erwachsenenbildung. Erfahrungen und Anregungen, Bonn 1993, Schutzgebühr DM 8,-.

Kerstiens Ferdinand, Neuer Wein in alte Schläuche. Sakramente der Befreiung, Patmos Verlag, Düsseldorf 1994, 152 Seiten, DM 29,80.

Langel Martina, Der Taufort im Kirchenbau unter besonderer Berücksichtigung des Kirchenbaus im Erzbistum Köln nach 1945, Siegburg 1993, 261 Seiten und 73 Seiten Tafelwerk, DM 68,-.

Oesterreicher Johannes M., Rassenhaß ist Christus-haß. Hitlers Judenfeindlichkeit in zeitgeschicht-

licher und heilsgeschichtlicher Sicht, Herma-goras Verlag, Klagenfurt – Ljubljana – Wien 1993, 224 Seiten, S 220,-.

Stecher Werner, Mit engeren Grenzen leben. Lu-therisches Verlagshaus, Hannover 1993, 239 Sei-ten, DM 19,80.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Helmut Erharter, Dr. theol., ist Chefredakteur die-ser Zeitschrift; war bis Ende 1993 General-sekretär des Österreichischen Pastoralinstituts in Wien.

Werner Hahne, Dr. theol., war Seelsorger und Re-daktionsmitglied der Zeitschrift „Gottesdienst“, jetzt Berater liturgischer Kommissionen und zur Habilitation in Bonn.

Heribert Wahl, Dr. theol., Privatdozent, Akademi-scher Oberrat am Institut für Praktische Theo-logie der Universität München, Psychoanalyti-ker (DPV), Pastoralpsychologe (DGfP) und Mit-glied des Herausgeberkreises von „Wege zum Menschen“.

Marie-Louise Gubler, Dr. theol., ist Dozentin am Lehrerinnenseminar Menzingen/Zug und in den Theologischen Kursen für Laien (neutestament-liche Exegese) in Zürich sowie am Katecheti-schen Institut Luzern.

Herbert Vorgrimler ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologi-schen Fakultät der Universität Münster.

Johannes A. van der Ven ist Professor für Pastoral-theologie an der Katholischen Universität Nij-megen sowie Schriftleiter der Reihe „Theologie und Empirie“ und des „Journal of Empirical Theology“.

Ferdinand Kerstiens, Dr. theol., ist Pfarrer der Ge-meinde St. Heinrich in Marl/Deutschland.

Friederike Valentin, Dr. theol., ist Leiterin des Re-ferates für Weltanschauungsfragen, Sekten und religiöse Gemeinschaften im Pastoralamt der Erzdiözese Wien.

Magdalena Bußmann, Dr. theol., ist Lektorin für Religion und Theologie im Patmos Verlag Düs-seldorf.

Maria Kassel war Studienprofessor im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster.

Angelika Pressler, Mag. theol., ist Assistentin am Institut für Pastoraltheologie der Universität Salzburg; sie war Pastoralassistentin am Lan-deskrankenhaus Salzburg und Mitglied des dor-tigen Teams zur Ausbildung von Krankenhaus-seelsorgern.

Eugen Weiler war Pfarrer in Hinterzarten/Hoch-schwarzwald und lebt jetzt in Neu-Grißheim.

Hans Werners war Studentenseelsorger und dann Pfarrer in Münster; außerdem war er Beauftrag-ter für die Akademikerarbeit im Bistum.

Ezechiel Britschgi ist Pfarrer in Flühl/Schweiz.

Doris Gabriel ist Mitarbeiterin der Katholischen Frauenbewegung Wien-Stadt und des Bildungs-hauses Lainz.

Josef Bendfeld ist Pastoralreferent in der Pfarre St. Ludwig in Ibbenbüren/Deutschland.

Kurt Marti ist Schriftsteller und pensionierter evangelischer Pfarrer in Bern.

Leitartikel

Norbert Mette
„Menschheit
wohin?“ – eine
pastorale Frage

1989/90 – Umbrüche vollziehen sich in Europa, die hoffnungsfroh stimmen: Der „kalte Krieg“ zwischen zwei Weltmächten ist zu Ende; nun können endlich friedlichere Zeiten anbrechen! Doch was geschieht? Im ehemaligen Jugoslawien kommt es zu unvorstellbaren Massakern unter Menschen und Volksstämmen, die bis dahin nebeneinander gelebt haben. In Deutschland tun sich die Menschen schwer, nach der Öffnung der Grenzen auch die Mauern in den eigenen Köpfen abzubauen. In Rußland nimmt die maffiaartig organisierte Kriminalität zu und beeinträchtigt massiv die dortige politische und ökonomische Entwicklung. Der wohlhabende Teil Europas verschließt sich immer mehr zu einer Festung – aus Angst, von einer immer stärker anschwellenden Migrationswelle überschwemmt zu werden.

So wichtig es auch ist, diese und weitere aktuelle Ereignisse nicht einfach miteinander zu vermengen, sondern ihren Ursachen je gesondert nachzugehen, um mögliche Auswege aus den Krisen ausfindig zu machen, so können sie umgekehrt jedoch nicht völlig aus jenem globalen Zusammenhang epochaler Veränderungen herausgelöst werden, die sich seit einiger Zeit vollziehen und wegen ihrer zunehmenden Beschleunigung es immer schwieriger werden lassen auszumachen, in welche Richtung das Ganze läuft. Tendenzen zur (quantitativen und qualitativen) Ausweitung von Risiken, die schließlich zur Selbstdestruktion der Menschheit führen können, sind unübersehbar. Sie können den Gesamteindruck dermaßen bestimmen, daß sie hoffnungsvolle Neuaufbrüche einzelner oder größerer Gruppen, die darauf vertrauen lassen, daß im Gegenzug die Menschen durchaus fähig sind, ihre Verantwortung zu erlernen und den sich stellenden Herausforderungen zu begegnen, übersehen lassen können. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit und Systematik seien einige dieser Tendenzen und Gegenbewegungen namhaft gemacht; einiges davon wird in den nachfolgenden Beiträgen dieses Heftes noch ausführlicher aufgegriffen und detaillierter analysiert und erörtert werden:

Destruktions-
Tendenzen und
Neuaufbrüche

– *Auf politischem Gebiet* ist eine Verdrossenheit gegenüber dem herkömmlichen Parteienapparat aufgrund seines teilweise nur die eigenen Vorteile suchenden Machtgebarens zu verzeichnen. Der wachsende Partizipationswille in Teilen der Bevölkerung, der in vielfältigen Initiativen in den verschiedensten Bereichen seinen

praktischen Ausdruck findet, läßt allerdings dafür sprechen, daß die Idee der „Fundamentaldemokratisierung“ noch nicht ausgedient hat.

– *Auf staatlicher Ebene* stehen sich wachsender Nationalismus auf der einen und Bestrebungen zu stärkerer multi- und internationaler Vernetzung auf der anderen Seite gegenüber.

– *Auf wirtschaftlichem Gebiet* hat weltweit der Neoliberalismus einen Siegeszug angetreten. Im gleichen Maße, wenn auch nicht mit demselben „Erfolg“, nehmen der Ruf nach sozialer Gerechtigkeit und der Widerstand gegen die brutale Spaltung der Welt in Gewinner und Verlierer, Begünstigte und Ausgestoßene zu.

– Die Monetarisierung des ganzen Lebens hat auch *den kulturellen Bereich* erfaßt. Es entwickeln sich hier aber auch neue Formen der Wahrnehmung und Anerkennung des anderen in seiner Andersartigkeit.

– *Ökologischer Raubbau* dauert weltweit an, aber auch das Bewußtsein für die damit verbundenen Katastrophen ist enorm gewachsen – mit durchaus praktischen Folgen.

– *Im Zusammenleben der Geschlechter* feiern patriarchalische Strukturen und sexistische Vorurteile weiterhin fröhliche Urstände; es haben sich aber auch neue Beziehungsformen auf der Basis der Gleichheit in nicht unbeträchtlichem Ausmaß ausgebildet.

– *Im Miteinander der Generationen* deuten manche Anzeichen auf einen „Krieg“ zwischen Alt und Jung; zugleich wird aber auch der Eigenwert der verschiedenen Altersstufen bewußter gesehen und nicht länger der arbeitsfähige Erwachsene zum alleinigen Maßstab der Wertschätzung genommen.

– *In religiöser Hinsicht* nehmen Konfessionalismen und Fundamentalismen und damit die Tendenzen zu Spaltungen zu; gleichzeitig gibt es im ökumenischen und interreligiösen Dialog und vor allem in der praktischen Zusammenarbeit ermutigende und weiterführende Initiativen.

– Hedonistische und zynische Einstellungen sind in erschreckendem Ausmaß antreffbar und lassen für eine *Schwächung der Moral* sprechen; doch finden sich weiterhin einzelne und Gruppen, die sich ihre Verantwortung nicht absprechen lassen und Solidarität praktizieren.

Ob die jeweils aufgeführten Gegenbewegungen sich als stark genug erweisen, den destruktiven Tendenzen wirksam zu begegnen, kann und braucht hier nicht entschieden zu werden. Von einem ausgewogenen Kräfteverhältnis kann insgesamt gesehen wohl kaum die Rede sein.

Globale Entwicklungen und Pastoral

Daß sich die sorgenvolle Frage vieler: „Menschheit wohin?“ schon bald erledigt haben könnte, zeichnet sich nicht ab – es sei denn, es wäre niemand mehr da, der oder die wenigstens diese Frage noch stellen könnte.

Eine andere Frage ist allerdings, warum dies ausgerechnet zum Heftthema einer praktisch-theologischen Zeitschrift gemacht wird. Wird dies alles nicht anderswo bereits hinreichend – und möglicherweise auch kompetenter – erörtert? Und überhaupt, stehen im pastoralen Alltag nicht andere Sorgen im Vordergrund?

Bei näherem Hinsehen zeigt sich allerdings, daß sehr wohl Zusammenhänge zwischen den skizzierten globalen Entwicklungen und der Pastoral bestehen. Wiederum thesenartig seien dazu einige Hinweise gegeben:

Das zeitgenössische Lebensgefühl ist stärker von der *Unsicherheit* hinsichtlich der eigenen und der kollektiven Zukunft geprägt, als viele es sich eingestehen wollen. In vielerlei Reaktionsweisen findet das seinen Ausdruck – angefangen bei den alle möglichen Surrogate zu Hilfenehmenden Versuchen, die bestehenden Risiken zu verdrängen oder abzuwehren, bis hin zu den immer zahlreicher auftretenden pathologischen Kompensationsformen. Bis tief in die körperlichen und seelischen Befindlichkeiten hinein wirken sich die destruktiven Tendenzen aus – teilweise schon bis hin zur Veränderung der gesamten Persönlichkeitsstruktur. Wo im (pastoralen) Umgang mit Menschen darauf geachtet wird, werden diese Zusammenhänge schnell deutlich. Und dabei sind es ja keineswegs nur die anderen, bei denen entsprechende Symptome zu beobachten sind. Sondern man selbst ist davon ja in gleicher Weise betroffen.

– Nicht nur auf individuell-pastoraler Ebene machen sich Folgen der globalen Entwicklungen bemerkbar. Auch *sozial und strukturell* zeitigen sie in der Pastoral Auswirkungen. Ist doch die Kirche – als Teil dieser Gesellschaft – unweigerlich in die aufgezeigten Prozesse verstrickt. Am augenscheinlichsten gilt dies für die religiöse Ebene. Aber auch die politischen, ökonomischen, kulturellen etc. Veränderungen nehmen massiv auf das kirchliche Leben Einfluß, wie umgekehrt kirchliche Vorgänge und Entscheidungen keineswegs auf den eigenen Raum beschränkt bleiben, sondern auf die übrigen gesellschaftlichen Bereiche hin sich auswirken – sei es in positiver oder sei es in negativer Hinsicht. Die Kirche ist eben auch ein politischer, ökonomischer etc. Faktor, und entsprechend wird sie auch von den in diesen Bereichen vorherrschenden Denk- und Handlungsmustern geprägt – teilweise in einem Ausmaß, daß ihr theologisches

Selbstverständnis ins Hintertreffen zu geraten droht. Umgekehrt nimmt die Kirche in der Weise, wie sie sich selbst strukturell gestaltet (hierarchisch oder demokratisch, paternalistisch oder gleichberechtigt, zentralistisch oder polyzentrisch etc.), auch Einfluß auf die Qualität des gesellschaftlichen Zusammenlebens insgesamt – in eher förderlicher oder eher destruktiver Weise. Was hier faktisch passiert – oder nicht –, ist von entscheidenderem Gewicht als etwa die Verlautbarung von Sozialenzykliken.

– Ein auf Zukunft hin besonders bedeutsamer Aspekt sei in diesem Zusammenhang eigens benannt: Wenn man fragt, was das treibende Motiv für viele der die Gegenwart kennzeichnenden Entwicklungen ist, die ihrerseits selbstdestruktiv zu werden drohen, so ist es der in der Neuzeit dominant gewordene *Wille des Menschen zur grenzenlosen Macht*, die Logik der instrumentellen Vernunft. Daß wir dem auch Errungenschaften zu verdanken haben, auf die die meisten, die in ihren Genuß kommen konnten, wohl nicht verzichten möchten, sei unbestritten. Nur ist inzwischen die Situation eingetreten, daß in vielen Bereichen eine Grenze erreicht ist, die ein Mehr an Wachstum, Fortschritt etc. nicht mehr zuläßt. Um das bekannte Bild zu gebrauchen: Der den Menschen zur Verfügung stehende Kuchen läßt sich nicht mehr vergrößern. Um so unerbittlicher wird nunmehr untereinander um die größten Stücke aus diesem Kuchen gekämpft. Die „Regeln“ dieses Konkurrenzkampfes, daß die, die schon immer viel haben, ein Anrecht auf mehr haben, und andere halt sich weiterhin mit abfallenden Krümeln oder noch weniger begnügen müssen, werden nicht nur nicht kritisch hinterfragt, sondern gar noch durch eine Neuauflage des sozialdarwinistischen Theorems vom Recht des Stärkeren u. ä. ideologisch gerechtfertigt. Angesichts einer solchen Entwicklung stellt sich die dringliche Frage, wie ein alternatives Denken und Handeln, das sich gerade von der Mit-Leidenschaft mit den Schwachen, der Solidarität mit den Opfern bewegen läßt, noch zur Geltung gebracht werden kann und wo die not-wendigen Ressourcen dafür ausfindig zu machen sind.

Biblische Visionen
als Ermutigung zu
Veränderungen

Es liegt nahe, in diesem Zusammenhang den in der biblischen Tradition festgehaltenen Visionen und utopischen Entwürfen eines neuen Himmels und einer neuen Erde – nicht im Sinne einer bloßen Vertröstung, sondern als Ermutigung zur Veränderung des Bestehenden – große Aktualität zu bescheinigen. Gleichwohl wäre es kurzschlüssig, damit die Kirche zur großartigen Löserin aller heuti-

gen Menschheitsfragen erklären zu wollen. Zu sehr ist ja bis in ihre eigenen Reihen hinein die Logik der Macht bestimmend geworden. Als erste ist darum sie selbst zur Umkehr zum Evangelium aufgerufen. Wo das geschieht, da kommt allerdings einiges in Bewegung. Da bleibt es Christinnen und Christen nicht länger gleichgültig, welches Schicksal die Menschheit nimmt. Innerkirchliche Probleme und Streitereien erfahren demgegenüber eine heilsame Relativierung. Nicht sie haben auf den Tagesordnungen der Kirchen und Gemeinden den obersten Platz einzunehmen, sondern die – wie das 2. Vatikanische Konzil es programmatisch erklärt hat – „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten“. Nach Meinung des Konzils – und des Evangeliums – hat dies die pastorale Hauptsorge der Kirche zu sein. Das setzt allerdings voraus, wie das Konzil zu Recht betont, daß die Christinnen und Christen, die Gemeinden und Kirchen in der Frage „Menschheit wohin?“ sich mit ihren eigenen Nöten und Sorgen wiedererkennen und damit beginnen, ihre Hoffnung praktisch werden zu lassen – gemeinsam mit ähnlich Gesinnten. Dazu wollen die folgenden Analysen und Reflexionen sowie die dokumentierten Praxiserfahrungen anregen.

Artikel

Heinrich
Wohlmeyer
Wirtschaft und
Ökologie

Realität - Defizite -
notwendiges Handeln

In diesem Beitrag soll versucht werden, ein Theorie und Praxis zusammenführendes, realistisches Bild der Situation sowie konkrete Auswege aus dem derzeitigen offenbar selbstzerstörerischen Weg der Weltwirtschaft aufzuzeigen. Hierbei sollen auch Fakten, Irrtümer und Fehlstrategien beim Namen genannt werden. Verkündigung und Erwachsenenbildung haben die Aufgabe, Problembewußtsein und Änderungsbereitschaft zu stärken. red

Die wirtschaftliche
und ökologische
Realität

Bei der Beschreibung der Realität sollte das Wort Max Horkheimers Pate stehen: „Die ideologische Dimension der Wissenschaft kommt insbesondere in jenen Bereichen zutage, bezüglich deren die Wissenschaft ihre Augen verschließt.“ Diese Tatsache ist vor allem bei den gängigen, zu unantastbaren Leitbildern hochstilisierten ökonomischen Modellen feststellbar, die zwar logische Geschlossenheit nachweisen können - aber wesentliche

Realitäten ausklammern. Zu diesen ausgeblendeten Realitäten gehören vor allem

- das *Ökosystem*, das unsere physische Existenz trägt, als vorgegebene Systemgrenze
- die *humanbiologischen und kulturellen Ansprüche*, die über Ernährung, Kleidung und Behausung hinausgehen
- die *Sekundär- und Langzeitfolgen* unserer Kurzzeit- und Beschränktoptimierung nach monetären Maßstäben.

Das derzeitige neoklassische ökonomische Weltbild, aus dem heraus Politik beraten und Politik gemacht wird, betrachtet die Wirtschaft als geschlossenes System, in dem der Tauschwert zwischen Unternehmen und Haushalten zirkuliert. Da weder die genutzten natürlichen Ressourcen und deren begrenzte Regenerationsfähigkeit noch die Materialströme und der Energieeinsatz im vereinfachten wissenschaftlichen Konstrukt enthalten sind, kann es unbegrenzt wachsen. Diesem Denken entsprechen auch die Regeln der Finanzwirtschaft, die über den Zinseszins unbegrenztes Wachstum voraussetzen; letzteres obwohl nicht nur die Erkenntnisse der Ökologie, sondern die Zinseszinsrechnung selbst, wenn man sie über lange Zeiträume fortsetzt, zu nicht in der Realökonomie umsetzbaren Ergebnissen führt. So hat H. Haußmann vorgerechnet, daß ein Pfennig, den der hl. Josef zu 5% Zinsen und Zinseszinsen angelegt hätte, nun den Wert von rd. 134 Milliarden goldener Erdkugeln haben würde - also zu einer realökonomisch nicht umsetzbaren Größenordnung führt. Dennoch wenden wir dieses unzulässig vereinfachende wirtschaftliche Weltbild, das regelmäßige Zerstörungen und Neubeginne voraussetzt, in der Praxis an. Hierbei muß jedoch bedacht werden, daß die heutige Zerstörungstechnologie diesen „alten“ Weg als nicht mehr gangbar erkennen läßt.

J. M. Keynes hat diese dominierende Grundhaltung des beschränkten monetären Kurzzeitkalküls mitten in der Weltwirtschaftskrise, deren schmerzlichste Folge das Hochkommen der Faschismen war, fast zynisch wie folgt charakterisiert: „Dieselbe Regel der selbstzerstörerischen, finanziellen Kalkulation regiert jeden Schritt des Lebens. Wir zerstören die Schönheit der Kulturlandschaften, weil die nicht aneignbaren Herrlichkeiten der Natur keinen ökonomischen Wert haben. Wir sind fähig, die Sonne und die Sterne abzuschalten, weil sie keine Dividende zahlen.“ (Keynes, 1933)

Da allen lokalen Änderungsversuchen derzeit fast stereotyp die Sachzwänge der Weltwirtschaft - insbesonde-

re des Welthandels - entgegengehalten werden, sollten wir zuerst einen Blick auf die die Weltwirtschaft steuernden Leitvorstellungen (Paradigmen) werfen, ihre Unzulänglichkeiten bzw. ihr Ungeeignetsein aufzeigen, und sodann korrigierende Maßnahmen bzw. einen grundsätzlichen Kurswechsel vorschlagen.

Die beherrschenden Paradigmen

1. „Der Markt regelt immer alles am besten“

Das traditionelle westliche Wohlstandsmodell beruht auf der Gewährung eines Maximums an *unternehmerischer Freiheit* und auf dem Vorrang *marktwirtschaftlicher Lösungen*. Der Markt führt knappe Ressourcen einer optimalen Kombination (Allokation) zu und ermöglicht so, mit einem Minimum an Aufwand den maximalen Nutzen zu erzielen. Weiters kann er auf Bedürfnisse flexibel antworten, da der Staat ökonomische Entscheidungen und Aktivitäten an die Unternehmen delegiert. Die Marktwirtschaft ist somit vor allem auch als flexible *Delegationswirtschaft* zu begreifen. Sie setzt jedoch auch eine *gewachsene Unternehmenskultur* voraus, deren Mangel beim Umbau der osteuropäischen Ökonomien als *der* begrenzte Faktor zu Tage tritt. Dies ist ein hervorragendes Grundkonzept, wenn man die Grenzen des Marktes erkennt.

Der Markt muß nämlich dort seine guten Dienste versagen, wo es um den sozialen Bereich und um öffentliche Güter geht.

Die soziale Zähmung des Marktes geschah nicht aus ihm selbst heraus, sondern von außen durch demokratische Einflußnahme in Form der Sozialgesetzgebung und der kollektivvertraglichen Vereinbarungen.

Bei öffentlichen Gütern wie Luft, Landschaft, ökologische Vielfalt etc. kann in der Regel kein Markt entstehen, weil die Nutzung des Gutes ohne Bezahlung eines Preises möglich ist und der Marktausschluß bei Nichtbezahlung kaum organisierbar erscheint. Daher muß im Bereich der öffentlichen Güter die demokratisch organisierte öffentliche Nachfrage den Markt ersetzen (demokratisch - ökonomischer Interessensausgleich).

Im ökologischen Bereich ist ein Marktversagen in der Regel deshalb zu erwarten, weil ein für Kurzzeitoptimierungen optimales Instrument ohne die Vorgabe konkreter Rahmenbedingungen für langfristige Interessensausgleiche nicht erfolgreich eingesetzt werden kann (strukturelle Unterschätzung zukünftiger Bedürfnisse und Knappheiten durch den Markt).

2. „Durch Eigennutz entsteht Gemeinnutz“

Das wohl wesentlichste Charakteristikum des seit A. Smith (1723-1790) akzeptierten Wohlstandsmodelles ist der Appell an den Eigennutz, der bis zu J. M. Keynes (1883 - 1946) weiterreicht („Geiz, Wucher und Mißtrauen

müssen noch für eine Weile unsere Götter sein. Denn nur sie können uns aus dem Tunnel wirtschaftlicher Not ins Licht führen“) und vom modernen Neoliberalismus weitergetragen wird.

Das Dogma der „unsichtbaren Hand“, die auf geheimnisvolle Weise aus der Summe aller Egoisten das Gemeinwohl schafft, setzt aber voraus, daß ein Minimum an sozialer Kohäsion gegeben ist, da ansonsten die Gemeinwesen auseinanderbrechen würden. Der soziale Zusammenhalt wird aber zunehmend erodiert. Die Wirtschaft lebt daher auf einem sozialen Mutterboden, den sie zunehmend selbst aufzehrt (wirtschaftliche Autolyse der Gesellschaft). Hier besteht eine bedrückende Analogie zum Bereich der ökologischen Lebensgrundlagen.

Die *öffentlichen Güter* wie Luft, Wasser, Böden, genetische Information und Landschaften werden nach wie vor in der Praxis als *freie Güter* behandelt. Die Kosten ihrer Inanspruchnahme gehen daher kaum in die betriebswirtschaftlichen Kalkulationen ein. In diesem freien (plündernden) Umgang mit den Ressourcen der Erde konnte ein oligarchischer Wohlstand aufgebaut werden. Da die Industrieländer jedoch mit rd. 20% der Weltbevölkerung rd. 80% der Rohstoffe verbrauchen, kann es sich bei diesem Wohlstandspfad um kein globalisierungsfähiges Modell handeln. Bei seiner Ausdehnung auf alle Menschen wäre die Tragfähigkeit der Erde eindeutig überfordert. Dennoch wird es persistent weiterpropagiert. Dies lassen insbesondere die soeben abgeschlossene Uruguayrunde im GATT und die gängigen Konzepte der westlichen Entwicklungshilfe klar erkennen.

3. „Freihandel ist immer wohlstandsmehrend“

Dem *Internationalen Handel* werden per se wohlstandsmehrende Funktionen zugesprochen. Freihandel ist zum Dogma geworden, und jeder, der dessen Absolutheitsanspruch in Frage stellt, wird sofort zum gefährlichen Protektionisten gestempelt.

Der Handel aber kann nur ein ökonomisches *Instrument* und nicht ein Ziel in sich selbst sein. Vor allem die für eine zukunftsfähige Wirtschaftsgestaltung notwendige ökologische Standortanpassung und Kreislaufschließung sowie die solare Orientierung der Energieversorgung verlangen eine Dezentralisierung (Regionalisierung) der Bedarfsdeckung. Letzteres sollte auch als wesentliche Voraussetzung für den Aufbau demokratischer Strukturen (ohne wirtschaftliche Fremdherrschaft) erkannt werden. Weiters erfordert die dramatische Arbeitslosigkeit, die weltweit zur sozialen und ökonomischen Destabilisierung führt, verstärkt endogen ansetzende Entwicklungsstrategien, die mit den vorgenannten ökologischen Zielen

Hand in Hand gehen. Die konkrete ökonomische Geschichte der letzten 50 Jahre läßt klar erkennen, daß exportlastig induzierte Entwicklungskonzepte in der Regel zu einseitigen - kulturell, sozial und ökologisch nicht angepaßten - Entwicklungen geführt haben.

Da der Markt zu steigender Arbeitslosigkeit tendiert (arbeitssparender technischer Fortschritt), bedarf es zusätzlichen handelspolitischen Freiraumes zur gemeinwohlorientierten Regelung des Arbeitsmarktes (z. B. Ausgleich der nachweislich höheren Kosten, die durch eine staatlich verfügte allgemeine Arbeitszeitverkürzung entstehen).

Eine ökologisch und sozial durchhaltbare Konzeption der Weltwirtschaft, die die begrenzten Ressourcen des Raumschiffes Erde nicht überfordert, muß in starkem Maße autarke Regionen und ein Minimum an interregionalem Handel postulieren. Keynes hat dies aus einer Reihe von anderen Gründen ebenfalls erwogen:

„Ich sympathisiere deshalb mit jenen, die die ökonomische Verwicklung zwischen den Nationen eher minimieren statt maximieren. Ideen, Wissen, Kunst, Gastfreundschaft, Reisen - dies sind Dinge, die ihrer Natur nach international sein sollten. Aber laßt uns Güter hausgemacht (homespun) sein, wenn immer es vernünftig und bequem möglich ist.“ (ebd.)

Hier ergibt sich eine frappierende Parallele zur viel extremeren Haltung von Ghandi. Dieser rief vor allem aus arbeitsmarkt- und finanzpolitischen Gründen zum Boykott der englischen Textilien auf: Jeder Inder solle sich sein Kleid selber spinnen und weben sowie dies in fröhlicher Gemeinschaft aus eigenen erneuerbaren Quellen im Rahmen der eigenen Kultur tun, statt das Geld und die Arbeitsplätze nach England zu tragen.

4. „Freiheit des Kapitalverkehrs und Zinseszins sind Schlüssel des Wohlstandes“

Der *Zinseszins* und die *Freiheit des Kapitalverkehrs* werden als unverzichtbare Elemente einer wohlstandsmehrenden Weltentwicklung angesehen und im GATT propagiert.

Zinseszins bedeutet aber unbegrenztes Wachstum, das in keinem begrenzten System möglich ist und daher zu unvermeidbaren Zusammenbrüchen führen muß. Gleichzeitig vermehren sich die Geldeinkommen zu Lasten der Arbeitseinkommen, was einerseits zu immer größeren und immer gewaltsamer in den Naturhaushalt eingreifenden Projekten führt und andererseits elitären Konsum und Ausfall von Massenkaufkraft bewirkt.

Die Freiheit des Kapitalverkehrs hat einerseits zur Folge, daß die nationalen Geldsysteme zunehmend ihre Eigensteuerungskompetenz verlieren und daß andererseits

die Unternehmen beliebig wandern können. Damit verliert aber das von D. Ricardo formulierte Theorem der komparativen Kosten (wohlstandsmehrende Spezialisierung auf jene ökonomische Aktivität, die eine Nation am relativ besten kann) seine Basis. Denn dank der Mobilität des Kapitals können nun *alle* Aktivitäten an den absolut kostengünstigsten Standort wandern. Der Staat mit der höheren sozialen und ökologischen Kosteninternalisierung wird arbeitslos.

Hiezu kommt noch ein bereits reales Phänomen: Weltweit koppeln sich in den letzten zwei Jahrzehnten die Finanzmärkte zunehmend von der Realwirtschaft ab. Das internationale Kreditvolumen steigt erheblich schneller als der Welthandel und dieser wieder schneller als die Weltproduktion (Globale Trends 1993/94). Hierbei sind die Sonderziehungsrechte gegenüber dem Internationalen Währungsfonds, die in Finanzkreisen scherzhaft „Schulden an den lieben Gott“ genannt werden, weil man durch diese Art der Kreditschöpfung niemandem etwas schuldet, aber plötzlich Aktiva zur Verfügung hat, nicht inbegriffen.

Daß diese Entwicklung kein gutes Ende haben kann, ist augenscheinlich. Sie führt sowohl zu einer von der Realität abgehobenen Scheinökonomie als auch zu einer unzulässigen Beanspruchung natürlicher Ressourcen und nicht zuletzt zu sozialen Ungleichheiten und Notsituationen, die zum gefährlichen politischen Sprengstoff werden.

Im folgenden Abschnitt sollen neben den bereits vorstehend mitangeführten Bedenken die wesentlichsten Defizite des beherrschenden Wirtschaftssystems, an das wir uns stillschweigend anpassen („Es gibt keine andere Wahl“), schlaglichtartig aufgezeigt werden.

Die wesentlichsten Defizite Dem folgenden Anleuchten möge das Bibelwort „An den Früchten werdet ihr sie erkennen“ voranstellen.

Die *Kluft zwischen Armen und Reichen* ist gewachsen.

1. Die Kluft zwischen Armen und Reichen Die Einkommensdifferenz zwischen Wohlhabendsten und Ärmsten 20% der Weltbevölkerung, die 1960 rd. 30:1 betrug, hat sich auf rd. 60:1 verdoppelt. Zusätzlich entstehen neue Formen der Armut in Nordamerika sowie Westeuropa. So sind die Einkommen aus unselbständiger Arbeit in den USA in den letzten zwei Jahrzehnten um 17% gesunken. 27 Millionen Bürger beziehen Essensunterstützung und geschätzte 35 Millionen haben keinen festen Wohnsitz; 12 Millionen Kinder leiden Hunger.

2. Arbeitslosigkeit Die *Arbeitslosigkeit* nimmt strukturell zu, sie beträgt in vielen Entwicklungsländern bis zu 50%. In den Industriestaaten kann für einen in der Abschwungphase ver-

lorenen Arbeitsplatz in der Regel nur ein halber in der Aufschwungphase hinzugewonnen werden. In der EU rechnet man mittelfristig mit bis zu 30 Millionen Arbeitslosen.

3. Schulden der Entwicklungsländer

Die nach wie vor hohen *Schulden der Entwicklungsländer* verleiten diese zum plündernden Export ihrer natürlichen Ressourcen, die zu den Gemeingütern der Erde zu rechnen sind.

4. Kriege

Die zentralisierend und oligarchisch gestaltete Weltwirtschaftsentwicklung begünstigt offenbar auch *kriegerische Auseinandersetzungen*. Anfang der 90er Jahre mußten mehr als 50 Kriege gezählt werden.

Alle vier vorstehend aufgezählten Defizite führen außerdem zur Überbeanspruchung des Naturkapitales. Weder Arme noch Arbeitslose noch Verschuldete und schon gar nicht Kriegführende werden ökologische Gedanken hegen, sondern kurzfristig zu überleben suchen. Gerechtigkeit und Friede sind somit die wesentlichsten sozialen Voraussetzungen für die Bewahrung der Schöpfung und eine aufrechterhaltbare Wirtschaft.

5. Ökologische Destabilisierung

Die *ökologische Destabilisierung* des Ökosystemes Erde hat sich dramatisch zugespitzt. Wenn man die Dekaden 1970-80 und 1980-90 vergleicht, so haben sich die Elementarereignisse mit Katastrophencharakter verdreifacht.

Eine Reihe von Konferenzen und Studien weisen daher auf eine sich anbahnende absolute Knappheit an Nahrungsmitteln = Welthungersnot (FAO 1991, Hohmeyer 1992, Pimentel 1994) hin. Das sehr vorsichtig gerechnete Szenario der Studie des Fraunhoferinstitutes für die Generaldirektion Umwelt der EU bezüglich der Auswirkungen der von uns mit hoher Wahrscheinlichkeit verursachten Klimaveränderung (Hohmeyer 1992) kommt zur Schlußfolgerung, daß bis 2030 eine absolute (nicht verteilungsbedingte) Welthungersnot droht, die rd. einer Milliarde Menschen die Lebensbasis entzieht. D. Pimentel und sein Team gelangen zum noch dramatischeren Ergebnis, daß bei Weitermachen wie bisher (business as usual) in 100 Jahren die Tragfähigkeit der Erde bei angemessener Lebensqualität nur mehr für zwei Milliarden Menschen reichen würde.

Die mit derartigen Entwicklungen verbundenen gesellschaftlichen Zusammenbrüche, Massenwanderungen und nicht zuletzt kriegerischen Auseinandersetzungen bedürfen keiner näheren Erläuterung.

Im Angesicht solcher und leider in hohem Maße plausiblen Zukünfte bedeutet das Beharren auf den gegenwärtigen Paradigmen und die Berufung auf die von ihnen

Die schmalsichtige
Ökonomiekonzeption
überwinden

ableitbaren Sachzwänge nicht nur verantwortungsloses Handeln, sondern vielmehr ein Handeln mit *dolus eventualis*¹.

Doch welche neuen Leitbilder bieten sich an, und wie sollen sie verwirklicht werden?

Der erste Schritt muß wohl die Infragestellung der vorherrschenden Ökonomiekonzeption sein, die die ökologischen Grenzen für menschliches Handeln nicht berücksichtigt oder völlig falsch zuordnet. So haben z. B. Nordhaus und Cline die jährlichen Schäden auf Grund des Treibhauseffektes in den USA berechnet. Nach ihrer Methode haben sie bei einem Katastrophenszenario mit einer Erhöhung der Durchschnittstemperatur der Erde um +2,5° C (siehe Hohmeyer 1992) nur einen Schaden von 1,1% des Bruttoinlandsproduktes berechnet. Bei einem klaren Todesszenario von durchschnittlich +10°C, bei dem alle Ökosysteme zusammenbrechen würden, ergibt ihre Berechnung einen jährlichen Schaden von 6% des BIP der USA.

Dem gegenüber müßte das Ziel jeder wirtschaftlichen Aktivität die Erhaltung der Biosphäre in einer Qualität sein, die den Menschen mit angemessener Lebensqualität zu tragen vermag. Erst wenn dieses Ziel außer Streit steht, können die Ökonomen zur Ausformung der günstigsten Strategien aufgerufen werden.

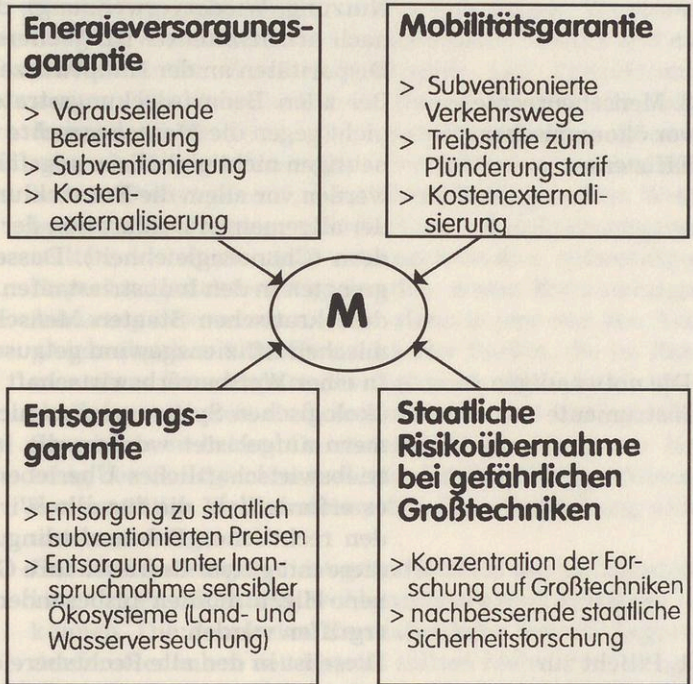
Ein weiteres zentrales Tabu der neoliberalen Ökonomie ist der alle Gegenargumente aufhebende *Verweis auf den sakrosankten Weltmarkt*.

In Wahrheit ist der Weltmarkt schwer verfälscht (siehe Graphik S. 229) und kann daher der Natur der Sache nach nicht zu einer optimalen Kombination der Produktionsfaktoren führen. Hiezu kommt noch die bereits erwähnte strukturelle Kurzsichtigkeit des Marktes, die ein Versagen im Langzeitbereich nach sich zieht. Ebenso wird in den gängigen Modellen das Machtkalkül prinzipiell ausgeklammert, was zu einer weiteren Realitätsferne führt.

Die beiden vorstehenden Exkurse zur „wissenschaftlichen Marktbeherrschung“ und zur „weltweiten staatlichen Marktverfälschung“ sollen geistig den Weg zu neuen Basisvorstellungen bezüglich eines aufrechterhaltbaren Wirtschaftssystems öffnen (Definition der zentralen Ziele).

¹ Dieser zu den allgemeinen Rechtsgrundsätzen zivilisierter Nationen gehörende Grundsatz bedeutet, daß ein Mensch, der im Angesicht einer erkennbaren plausiblen Gefährdung Dritter ein Verhalten fortsetzt, dann wenn das Risiko schlagend wird, nicht als grob fahrlässig, sondern als mit böser Absicht handelnd zu verurteilen ist.

Der verfälschte Weltmarkt



Die notwendigen neuen Paradigmen

1. Beliebige lange fortsetzbare Aktionsmuster

Um zu einem aufrechterhaltbaren Wirtschaftsstil zu gelangen, müssen einige zentrale Leitprinzipien durchgehend anerkannt werden. Diese sind:

Jedwedes menschliche Aktionsmuster muß so gestaltet sein, daß es beliebige lange fortsetzbar ist. Es ist dies der konkrete Ausdruck der im UN-Bericht über „Unsere gemeinsame Zukunft“ (Brundtlandbericht) geforderten Intergenerationen-solidarität. Das Kriterium der beliebigen langen Fortsetzbarkeit hat auch für die Finanzwelt zu gelten, deren Weltbild des unbegrenzt wachsenden Geldkapitals (Zinseszinsen) in klarem Widerspruch zur unbegrenzt langen Aufrechterhaltbarkeit des Aktionsmusters steht.

2. Beachtung der Systemprinzipien der Biosphäre

Die Beachtung der erkennbaren Systemprinzipien der Biosphäre (solare Orientierung des Energiebereiches, Schließung von Materialkreisläufen, kaskadische Nutzung von Energie und Material, ökologische Vielfalt, Dezentralisierung und Vernetzung) ist als ökonomische Systemgrenze anzuerkennen. Hier ist anzumerken, daß die notwendige Umstellung auf die solare Energiebedarfsdeckung und die Stoffkreislaufschließung zu Dauerarbeitsplätzen führen, die uns heute mangeln. Es kommt

nämlich, gepaart mit der ökologischen Steuerreform, zum Anspringen der sogenannten „zweiten Hälfte“ der Wirtschaft (Reparatur, Instandhaltung, kaskadische Nutzung, Wiederverwendung), die der Natur der Sache nach arbeitsintensiv ist. Weiters werden die regionalen Disparitäten an der Hauptwurzel beseitigt.

3. Menschenrechte vor ökonomischer Effizienz

Bei allen Bedarfsdeckungsstrategien ist zu prüfen, ob nicht gegen die *Menschenrechte* verstoßen wird. Bei dem heutigen nicht globalisierungsfähigen Wohlstandsmodell werden vor allem die Entwicklungsländer die Beachtung der allgemeinen Deklaration der Menschenrechte einfordern (Chancengleichheit). Dasselbe gilt für die Ausgegrenzten in den Industriestaaten. Derzeit werden auch in demokratischen Staaten Menschenrechte gegen ökonomischen Effizienzgewinn getauscht.

Die notwendigen Instrumente

In einer Wettbewerbswirtschaft kann die Beachtung der ökologischen Systemgrenzen nicht allein den Unternehmen aufgelastet werden, die in der Regel um ihr betriebswirtschaftliches Überleben kämpfen. Vielmehr ist es erforderlich, die für alle Wirtschaftssubjekte geltenden rechtlichen Rahmenbedingungen so zu setzen, daß diese mit gutem Gewissen ihre Gewinne optimieren können. Hierzu müßten insbesondere folgende Maßnahmen ergriffen werden:

1. Pflicht zur Beachtung der Systemprinzipien der Biosphäre

Diese ist in den alle Rechtsbereiche durchflutenden *Verfassungsrang* zu erheben und handelspolitisch abzusichern. D. h. die Bauprinzipien der Verfassungen (Rechtsstaatlichkeit, Demokratie, Föderalismus) sind durch das ökologische Bauprinzip zu ergänzen. (Siehe Wohlmeyer 1993.)

2. Verwirklichung der ökologischen Steuerreform

Diese soll den Ressourcenverbrauch in allen Sektoren belasten und die menschliche Arbeitskraft steuerlich entlasten. Sie ist das zentrale marktkonforme Instrument zur Eindämmung der das Ökosystem destabilisierenden Stoffströme und zur Schaffung von Arbeitsplätzen. Die Arbeitsplätze werden hiedurch nicht nur durch den Aufbau neuer angepaßter Infrastrukturen, sondern vor allem durch das Anspringen der bisher auf den Müllhalden landenden bereits erwähnten „zweiten Hälfte“ der Wirtschaft entstehen. Der Schwerpunkt der im Wettbewerb durchgeführten Rationalisierungsinvestitionen wird sich hiedurch von der vorrangigen Erhöhung der Arbeitsproduktivität auf die Erhöhung der Material- und Energieproduktivität verlagern. Außerdem werden Wissenschaft und Forschung sowie soziale und kulturelle Dienste preiswerter (erschwinglich).

3. Handelspolitische Flankierung

Dieses ökologisch und sozial neu fundierte Wohlstandsmodell muß *handelspolitisch flankiert* werden (Daly

1994). Der Schutz gegen zu unfairen Wettbewerbsbedingungen führende Systemkonkurrenz und gegen die Verzerrungen des Weltmarktes ist kein ungerechtfertigter Protektionismus, sondern eine unabdingbare Voraussetzung für die Verwirklichung menschenachtender und naturschonender Wirtschaftskonzepte und Produktionsweisen. Die Ausgleichsmaßnahmen müssen allerdings transparent gestaltet und international kontrollierbar sein, um ungerechtfertigten Protektionismus hintanzuhalten. Die eingehenden, zur Herstellung gerechter Wettbewerbsverhältnisse notwendigen Ausgleichsabgaben sollten, soweit sie nicht zum nachweisbar notwendigen Exportausgleich benötigt werden, einem Entwicklungsfonds zugutekommen und vor allem in jene von den Ausgleichsabgaben betroffenen Länder fließen, die im Rahmen eines Counterpart-Arrangements (Modell des Marshallplanes) bereit sind, ihre sozialen und ökologischen Standards zu heben. Damit entsteht ein Anreiz zur Hebung der ökologischen und sozialen Standards, während das derzeitige Welthandelssystem ihre Angleichung nach unten erzwingt.

4. Reform des Weltfinanzsystemes

Das Weltfinanzsystem ist grundsätzlich neu zu überdenken, um es nachhaltig wohlstandsmehrend einsetzen zu können. Die den freien Kapitalverkehr bewußt begrenzenden Gedanken von Keynes sollten hierbei Pate stehen; ebenso alle Konzepte, die das gegenwärtige Geldsystem, das den ökologisch und wirtschaftlich langfristig nicht aufrechterhaltbaren Zinseszins als zentralen Anreizfaktor hat, zu ersetzen vermögen.

Ohne diesen grundsätzlichen Vierschritt, der nur angedeutet werden konnte, wird das Thema Wirtschaft und Ökologie weiterhin nur Gegenstand philosophischer Abhandlungen und von punktuellen Reparaturmaßnahmen sein. Das Brechen der selbstzerstörerischen Dynamik bedarf einer grundsätzlichen Kurskorrektur an den Wurzeln.

Schlußbemerkung

Der Papst hat im Zusammenhang mit vielen der vorherrschenden ökonomischen Strukturen von „sündhaften Strukturen“ gesprochen, weil sie eine Entwicklung begünstigen, die sich erkennbar vom Gemeinwohl absondert. Die vorstehenden Ausführungen mögen zu ihrer Identifikation und zur gebotenen Abhilfe beitragen. Zur Durchsetzung der notwendigen Kurskorrektur ist es wohl nicht gangbar, den Moloch eines alles regelnden Weltstaates zu fordern. Vielmehr erscheint es sinnvoll und notwendig, überzeugende und ‚ansteckende‘ „*Inseln der Nachhaltigkeit*“ (Islands of Sustainability) zu formen, die die neuen Paradigmen zu verwirklichen versu-

chen. Dazu aber müssen vor allem die Spielregeln im Welthandel neu und gerecht überdacht werden, um diesen Speerspitzen des ökologischen Umbaus der Industriegesellschaft (Ecorestructuring) überhaupt eine realistische Chance zu geben. Die Spielregeln des Welthandels müssen zu transparenter sozialer und ökologischer Neuerung ermuntern, statt diese mit der Fiktion, daß vollkommen freier Welthandel immer wohlstandsmehrend sei, zu unterdrücken. Die in Europa geführte „Standortdiskussion“ ist der Ausdruck dieses Weltmarktgedankens, das der kulturellen und sozialen Selbstbestimmung den Boden entzieht und den Maximen des stillschweigend zur Weltreligion erhobenen Materialismus den nicht zu hinterfragenden Vorrang gibt.

Literatur:

Globale Trends 1993/94 der Stiftung für Entwicklung und Frieden, Fischer Verlag, Frankfurt/Main.
 W. R. Cline, Der Bekämpfung des Treibhauseffektes eine faire Chance einräumen, in „Finanzierung & Entwicklung“, März 1993.
 H. E. Daly, Die Gefahren des freien Handels, in „Spektrum der Wissenschaft“, Januar 1994, Spektrum Akademischer Verlag, Heidelberg.
 FAO, Conference on Agriculture and the Environment, Report, Agenda of Action, Rom 1991.
 O. Hohmeyer - M. Gärtner, The Costs of Climate Change, Fraunhofer-Institute for Systems and Innovation Research, Karlsruhe 1992.
 J. M. Keynes, National Self-Sufficiency I und II, in „The New Statesman and Nation“, London, Juli 1933.
 Kommission der Europäischen Gemeinschaft, Weißbuch über Wachstum, Wettbewerbsfähigkeit, Beschäftigung, KOM(93) 700 endg., Brüssel 1993.
 W. D. Nordhaus, To Slow or Not to Slow: The Economics of the Greenhouse Effect, in „The Economic Journal“ 101, p. 920-937, Juli 1991 (McMillan, London).
 D. Pimentel, Natural Resources and an Optimum Human Population, in „Population and Environment“, New York 1994.
 H. Wohlmeyer, Zur Rezeption der ökologischen Vorgaben in Gesellschaft und Gesetzgebung, Wien 1994 (im Druck).

Dieter S. Lutz
 Die verpaßte
 Jahrhundert-
 chance?

Krieg und Frieden
 nach der
 Zeitenwende

Im folgenden wird mit kräftigen Strichen das bedrohliche Zukunftsszenarium gemalt, aus dem es kaum ein Entrinnen zu geben scheint. Länder wie Deutschland und Österreich sind aufgrund gemeinsamer Schuldverstrickungen besonders dazu aufgerufen, sich aktiv gegen diese Entwicklung einzusetzen und einem wirklichen Frieden zu dienen. Die Kirchen haben maßgeblich an der Bewußtseinsbildung in diese Richtung mitzuarbeiten.

red

1. Trends zum
 Weltuntergang?

Ende der achtziger Jahre ist eingetreten, was viele herbeigesehnt haben, aber kaum jemand zu diesem Zeitpunkt erwartet hat: Der Kalte Krieg ist vorbei, der Warschauer Pakt ist aufgelöst, die Sowjetunion ist zerfallen,

Deutschland ist wiedervereint. Frieden und Sicherheit können endlich auf ein dauerhaftes und stabiles Fundament gestellt werden – eine Chance, die vielleicht nur alle fünfhundert Jahre wiederkehrt.

Zu Beginn der neunziger Jahre wird jedoch immer offensichtlicher, daß die Staaten und Völker der Welt in dramatischer Weise auf dem Wege sind, ihre Jahrhundertchance zu verpassen. Dies gilt auch und vor allem für die Bundesrepublik Deutschland. Zu den entscheidenden Fehlern und Defiziten der gegenwärtigen Sicherheitspolitik gehört ihre weitgehende Konzeptionslosigkeit in Friedensfragen, sei es bei der Lösung von Konflikten wie in „Jugoslawien“, sei es bei der Fortentwicklung von Institutionen wie der NATO. Was ist die Konsequenz? Zeichnet sich am Horizont nicht bereits wieder ein in Abschreckungsblöcken zerrissenes Europa ab, in dem das Militärpotential Deutschlands eine größere Rolle spielt als seine zivilen Möglichkeiten?

Weiteres Fehlen einer stabilen Friedensordnung

Mit dem Ende des Ost-West-Konfliktes scheint zwar die Gefahr eines Weltkrieges vorerst gebannt. Von der endgültigen Beseitigung der Institution Krieg und von der Bildung einer stabilen Friedensordnung „auf Dauer“ kann gleichwohl nicht gesprochen werden: Die Zahl der Kriegsschauplätze ist weltweit nicht zurückgegangen, und noch immer sterben viele Hunderttausende von Menschen durch direkte Kriegseinwirkung, jüngst auch mitten in Europa. Ferner existieren noch immer Zehntausende Atomwaffen auf der Erde, gibt es vermutlich weltweit ca. 26 Millionen Soldaten in regulären Streitkräften und weitere 40 Millionen in Reserve. Darüber hinaus wurden und werden auch weiterhin neue Rüstungstechnologien erforscht (z. B. für den Weltraum) oder neue Waffen produziert (z. B. hochexplosive konventionelle Sprengmittel). Und trotz Abrüstungsverträgen und -verhandlungen werden allein die atomaren Supermächte auch weiterhin Tausende neuer strategischer Waffen besitzen oder stationieren (vertikale Proliferation) und nimmt ferner die Zahl der tatsächlichen oder potentiellen Atomwaffenbesitzer noch immer zu (horizontale Proliferation). Ähnliches gilt im übrigen auch für die Verbreitung von chemischen Waffen und den Besitz ballistischer Raketen und anderer sog. exotischer Waffen. Noch immer also sind weder das globale Wettrüsten noch die Gefährdung des Friedens durch Krieg bewältigt, machen regionale Konflikte, darunter zunehmend auch ethnische Konflikte, ferner die Eigendynamik der vielfältigen Rüstungswettläufe und immer neue Militärtechnologien konventionelle, aber auch atomare Kriege denk-

Frieden – Bewahrung der Lebensgrundlagen

möglich, die beabsichtigt oder wider Willen, bewußt oder aus Versehen, vorbeugend oder reaktiv, in jedem Fall aber mit dem Risiko *grenzüberschreitender* Wirkung geführt werden (können).

Frieden ist darüber hinaus – auch aus theoretischer und definitorischer Sicht – nicht nur die Abwesenheit von Krieg, sondern auch der Prozeß, der im Zusammenleben der Völker und Menschen Gewalt, Ausbeutung, Hunger und Unterdrückung beseitigt und die natürlichen Lebensgrundlagen bewahrt bzw. wiederherstellt. Nach wie vor leben jedoch 1,2 Milliarden Menschen der sog. Dritten Welt in Massenarmut und Masseneleid. 1,5 Milliarden Menschen fehlt es an grundlegender Gesundheitsfürsorge. Ca. 800 Millionen Menschen sind chronisch unterernährt. Tag für Tag sterben ca. 40.000 Menschen, zumeist Kinder, an Hunger und seinen Folgen.

Doch das jährliche Defizit an ökonomischer und humaner Entwicklung nimmt in weiten Teilen der Welt auch künftig noch enorm zu. Zum einen wächst die Weltbevölkerung auch weiterhin exponentiell. Zum anderen werden weiterhin Ressourcen vergeudet, veröden Weide-, Wiesen- und Anbauflächen, werden Kriege geführt, zukünftig nicht zuletzt auch wegen knapper Ressourcen wie Wasser. Nicht auszuschließen ist auf Dauer, daß einer dieser regionalen Kriege den grenzüberschreitenden Zündfunken – und sei es nur aus Gründen millionenfacher Migrations- und Fluchtbewegungen – für einen künftigen Weltkrieg auch unter Beteiligung der atomaren Weltmächte oder anderer hochindustrialisierter Staaten in sich birgt.

Aber auch ohne offenen Ausbruch eines Weltkrieges sind die globalen grenzüberschreitenden Gefahren, die aus der Gewalt in Form der Armut in der sog. Dritten Welt resultieren, nicht länger zu leugnen: Das Abholzen der Wälder in der Dritten Welt hat weltweit tiefgreifende Folgen für die Umwelt; der Mißbrauch von Chemikalien kehrt in den Lebens- und Konsummitteln aus der Dritten Welt in die Industriestaaten zurück; das Sicherheitsrisiko ziviler Kernreaktoren (in der Dritten Welt) tragen alle; die Migrationsbewegungen der Dritten Welt machen schon heute vor den Toren des hochindustrialisierten Nordens nicht halt.

Insbesondere „die immer krasser zutage tretende Ökologiekrise stellt für die nationale Sicherheit – ja für das nationale Überleben – unter Umständen eine größere Bedrohung dar, als ein gutbewaffneter, übelwollender Nachbar oder feindliche Militärbündnisse“ (Brundtland-Bericht). Die zunehmenden Umweltkatastrophen sind

keine „Natur“-Katastrophen im herkömmlichen Sinne mehr, sondern grenzüberschreitende Folgen einer falschen Politik.

Was sind die Konsequenzen? Eine verseuchte und vergiftete Nachwelt, in der die Menschen vielfältigen Krankheiten ausgesetzt sind, in der sich Dürrekatastrophen mit Flutkatastrophen abwechseln, in welcher Hunger und die Knappheit der Ressourcen das Gesetz des Handelns bestimmen und u. a. Migrations- und Fluchtbewegungen bislang ungekannten Ausmaßes hervorrufen? Sind künftig auch „Umweltkriege“ nicht auszuschließen, sei es als Kriege *um* knappe Naturressourcen, z. B. Wasser, sei es als Kriege *gegen* Verursacher (drohender) Umweltkatastrophen, sei es als Aggressionen *mit* Hilfe auch umweltvernichtender Kampfmittel?

2. Deutschlands „Vorreiterrolle“

Was ist die Alternative? Die Geschichte lehrt, „daß Menschen immer nur Aufgaben anpacken, die nicht nur ‘fast’, sondern in greifbarer Realität tatsächlich präsent sind. Armut wird nicht vermieden, sondern bekämpft. Das gilt auch für die Überlebensgefahren. Ohne Hiroshima hätte es wahrscheinlich weitere Atomkriege gegeben. Wenn Bangladesch oder gar die Niederlande vom Meer überspült werden, wird es internationales Handeln geben, nicht früher“ (Ralf Dahrendorf).

So pessimistisch diese Aussage auch klingt, so beinhaltet sie doch eine letzte Hoffnung, die über die Chance des bloßen „Durchwurstelns“ hinausweist: Gibt es nicht Völker und/oder Staaten, die ihre Lehre aus der Geschichte bereits dergestalt gezogen haben, daß sie schon heute in besonderer Weise sensibel für existentielle Gefahren sind und sich als moralisch mitverantwortlich für deren Abwendung oder Verhütung fühlen? Diese Frage richtet sich auch und gerade an Deutschland, das die Völker der Erde allein im 20. Jahrhundert zweimal in einen Weltkrieg gestürzt hat. Sucht man die Antwort im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland, so wird die Lehre, die der Parlamentarische Rat 1948/49 aus dem Unrecht der Vergangenheit gezogen hatte, offensichtlich: Der zu errichtenden Bundesrepublik sollten über eine Vielzahl einmaliger Grundgesetznormen innenpolitisch, vor allen aber auch außenpolitisch neue Mittel und Wege erschlossen werden. Der Friedenswille des deutschen Volkes sollte in Abkehr von einem System, das selbst vor Angriffskriegen und Massenmorden und Versklavungen nicht zurückgeschreckt war, zum unabänderlichen Leitgedanken und Wesensmerkmal des Grundgesetzes erhoben werden. Das deutsche Volk sollte künftig – so bereits die Präambel des Grundgesetzes – „dem Frieden der Welt dienen“.

Sich dienend „zur Verfügung stellen“

„Dienen“ heißt aber nichts anderes, als „sich aktiv zur Verfügung zu stellen“. Sich dem Frieden *zur Verfügung zu stellen*, beinhaltet wiederum die Bereitschaft, auch „Vorleistungen zu erbringen“, gegebenenfalls sogar (kurzfristige) „Nachteile in Kauf zu nehmen“. Das aktive Moment in der Bedeutung von „dienen“ schließt ferner ein Verständnis dieser Absichtserklärungen im Sinne von „abwarten“, „Ruhe bewahren“ oder „anderen die Initiative überlassen“ aus. Es verlangt vielmehr Engagement und Eigeninitiative vom „Deutschen Volk“ im Sinne einer stetigen und nachhaltigen Friedenspolitik, mit dem Ziel der dauerhaften Abschaffung der Institution Krieg und dem dynamischen Aufbau gewaltfreier internationaler Strukturen.

Folgt man dem Parlamentarischen Rat von 1948/49, so kommt den Deutschen in Fragen der Friedens- und damit auch der Weltinnenpolitik eine Vorreiterrolle zu. Aktuell in besonderer Weise gefordert ist die Bundesrepublik Deutschland aber noch aus einem weiteren Grund. Wie kaum ein anderer Staat hat sie vom Ende des Ost-West-Konfliktes profitiert – auch nach Ansicht des Bundesverteidigungsministers Rühle: „Der Sicherheitsgewinn kommt vor allem Deutschland zugute. Deutschland liegt nicht mehr in unmittelbarer Reichweite eines zur strategischen Offensive und Landnahme befähigten Staates. Für Deutschland ist die existentielle Bedrohung des Kalten Krieges irreversibel überwunden. Der bedrohlichste Fall einer großangelegten Aggression ist höchst unwahrscheinlich geworden“ (Verteidigungspolitische Richtlinien vom 26. November 1992).

Nimmt man die Aussage des Bundesverteidigungsministers ernst, so stellt sich die Frage, ob die bisherigen finanziellen Aufwendungen für die militärische Sicherheit künftig nicht anders sinnvoller und effektiver eingesetzt werden können: für eine Sicherheits- und Risikovorsorge im Rahmen der Abwendung der beschriebenen katastrophalen Trends oder zumindest zur Minderung ihrer Folgen und Auswirkungen, inkl. zur Linderung der schon heute bestehenden existentiellen Gefahren, z. B. der Massenarmut in der sog. Dritten Welt.

Ausgaben in Höhe der gewaltigen Summe von 50 Milliarden DM dienen als Militäretat weder der Verteidigung Deutschlands, da der Aggressor fehlt, noch tragen sie zur Rettung von Menschenleben bei, wie das Beispiel Bosnien-Herzegowina zeigt. Dieselben Ausgaben – oder Teile davon – im Rahmen einer wohlverstandenen Weltgesellschaftspolitik eingesetzt, könnten aber z. B. zur Bewältigung des Ozon-Lochs (und seiner Folgen) führen oder

Endlich die
Vorreiterrolle
ergreifen

z. B. das Migrations- und Flüchtlingsproblem lindern oder würden z. B. (statistisch) ausreichen, alljährlich 15 Millionen Menschen in der sog. Dritten Welt vor dem Hungertod zu retten.

Haben die Deutschen ihre Lektion aber wirklich gelernt, d. h. die vom Parlamentarischen Rat Ende der 40er Jahre gezogenen Lehren angenommen und umgesetzt? Zu Beginn der 90er Jahre sind Zweifel mehr als angebracht: Verfassung und Verfassungswirklichkeit klaffen auseinander. Friedensgebot und organisierte Friedlosigkeit widersprechen sich. Eine Vorreiterrolle Deutschlands ist nicht erkennbar. Im Gegenteil: Der „Naturverbrauch“ der Deutschen ist wesentlich höher als der anderer Völker. Im weltweiten Waffengeschäft nimmt die Bundesrepublik mittlerweile den dritten Platz ein. Ihre „Entwicklungshilfe“ liegt hingegen mit weniger als 0,4 Prozent ihres Bruttosozialproduktes weit unter der UN-Empfehlung von 0,7 Prozent. Ganz zu schweigen von der jüngsten Disproportion ziviler und militärischer Mittel im Rahmen von (im übrigen wohl verfassungswidriger) sog. Humanitärer Interventionen, z. B. in Somalia.

Bleibt also nur das „Weiterwursteln“ – je nach Perspektive und Standpunkt: mit oder ohne Hoffnung? Wer diese Frage bejaht, begibt sich der einmaligen Chancen, die das Ende des Ost-West-Konflikts bot. Noch sind diese Chancen nicht gänzlich verpaßt. Noch besteht die Möglichkeit, das Schicksal der Menschheit zu beeinflussen. Ein erster Schritt wäre gemacht, wenn es rechtzeitig gelänge, eine große, die gesamte Gesellschaft einschließende Diskussion über diese Fragen zu initiieren.

Gunter M.
Prüller-
Jagenteufel
Unfähig zur
Solidarität?

Wie gehen Menschen unserer Breiten mit der Situation und Entwicklung der heutigen Welt um? Werden sie immer egozentrischer, sodaß man von „Entsolidarisierung“ sprechen muß – was voraussetzen würde, daß es früher besser war –, oder kann man eher von wachsender Solidarität gegenüber den Mitmenschen wie gegenüber der Natur sprechen? Und welches sind die sozialpsychologischen Voraussetzungen für das eine wie für das andere? Diesen Zusammenhängen von Persönlichkeitsstrukturen und Solidaritätsfähigkeit geht der Autor im folgenden nach, um bewußt zu machen, was heute auch von der Pastoral besonders gefördert (und von der Kirche praktiziert) werden sollte.

Sozialpsychologische
Bemerkungen zur
heutigen Krise der
Solidarität

Wie steht es um Solidarität und Moral in unserer Gesellschaft? Kirchenamtliche Dokumente fällen mitunter ein eher vernichtendes Urteil: Sie orten eine „Entchristlichung, die auf ganzen Völkern und Gemeinschaften lastet“ und damit einen „Verfall [. . .] des sittlichen Empfindens“, kurz: „subjektivistische, utilitaristische und relativistische Tendenzen“¹. Damit befindet sich das Lehramt in guter Gesellschaft: Auch der Club-of-Rome-Bericht 1991² diagnostiziert ein Fehlen von Solidarität, und die jüngste pastoralsoziologische Studie von Paul M. Zulehner spricht von einer „postsolidarischen“ Gesellschaft.³

Zu einer grundsätzlich anderen Diagnose kommen allerdings Hondrich und Koch-Arzberger. Sie sehen Solidarität gerade heute als „neu im Entstehen begriffen“⁴ und nennen die Ansicht, daß es früher ein Mehr an Solidarität gegeben habe, eine „sozio-optische Täuschung“⁵: Früher habe es nicht mehr Solidarität, sondern bestenfalls mehr Abhängigkeit und Sozialkontrolle gegeben. Und Leopold Neuhold⁶ kritisiert an Zulehners Zeitdiagnose, daß Solidarität als Gegenbegriff zum Individualismus definiert wird, wo doch eine gesunde Individualität geradezu notwendig für solidarisches Verhalten ist. Dem ist durchaus zuzustimmen; Neuhold übersieht allerdings, daß seine Kritik zwar Zulehners Begrifflichkeit, nicht aber die Sache selbst trifft: Das Set von Items, das Zulehner „Individualismus“ nennt⁷, trifft zum Teil das, was man gemeinhin als „Egozentrik“ bezeichnet, und diese stellt eben den Gegenbegriff zur Solidarität dar.

In aller Kürze lassen sich Zulehners Ergebnisse so zusammenfassen: Die Tendenz zu „unbezogener Selbstverwirklichung“ nimmt zu, belastbare Solidarität und damit Vertrauen, Toleranz und Bereitschaft zu sozialem und politi-

¹ Johannes Paul II., Enzyklika Veritatis splendor, Nr. 106.

² Club of Rome 1991, Die Globale Revolution.

³ Vgl. Paul M. Zulehner (Hg.), Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen „Religion im Leben der Österreicher 1970 bis 1990“ – „Europäische Wertestudie – Österreichteil 1990“, Freiburg-Basel-Wien 1991, 84–88.

⁴ Otto Hondrich/Claudia Koch-Arzberger, Solidarität in der modernen Gesellschaft, Frankfurt/M. 1992, 9.

⁵ Ebd. 11.

⁶ Vgl. Leopold Neuhold, Individualisierung und Solidarität. Einige Bemerkungen zu einem problematischen Verhältnis in der heutigen Gesellschaft, in: Otto König/Alois Wolkinger (Hg.), Horizonte sittlichen Handelns. FS Richard Bruch, Graz 1991 (= Grazer theol. Studien 14), 361–377, v. a. S. 361 f.

⁷ Die 4 Items der Europäischen Wertestudie:

- „Wichtig ist nur, daß der Mensch glücklich wird im Leben, wie, das ist seine Sache.“
- „Auf andere kann sich niemand mehr verlassen.“
- „Es gibt heute niemanden, der sich Zeit nimmt, die Sorgen anderer anzuhören.“
- „Jeder muß seine Probleme selbst lösen.“

schem Engagement nehmen ab. Dabei agieren religiöse Menschen nur im Mikrobereich der eigenen Familie anders – im Makrobereich bilden sie keine Ausnahme.⁸

Ob nun die „gute alte Zeit“ tatsächlich soviel besser war als die heutige, sei dahingestellt. Unbestritten ist jedoch die Notwendigkeit, den großen Herausforderungen der heutigen Zeit solidarisch zu begegnen, da die Komplexität der gegenwärtigen Probleme die einzelnen heillos überfordert. Nun ist aber Solidarität nicht durch Ermahnungen und Anstrengung zu erreichen. Solidarität kann nicht gefordert, sondern nur gefördert werden. Wenn also Solidarität gefördert werden soll, dann müssen wir den Zusammenhang von Persönlichkeitsstruktur und Solidaritätsfähigkeit beachten. Dazu haben wir uns mehreren Fragen zu stellen:

- Was verstehen wir überhaupt unter Solidarität?
- Wie kann man die Solidaritätsfähigkeit der Menschen fördern?

- Welche Konsequenzen hat das für die heutige Pastoral?

1. Solidarität und Gruppenegoismus

Der Solidaritätsbegriff boomt zur Zeit – und wie jeder Begriff mit hoher Konjunktur wird er sehr unterschiedlich verstanden. Um Mißverständnisse zu vermeiden, ist es daher notwendig, den Begriff einzugrenzen.

In der sozialpsychologischen Literatur wird Solidarität häufig mit *Gruppenzusammenhalt* gleichgesetzt. Gruppenzusammenhalt allein ist jedoch nicht schon Solidarität, im Gegenteil: Gruppeninterne Wir-Zentriertheit ist ebenso wie Egozentrik der eigentliche Gegenbegriff zu Solidarität. Echte Solidarität zeichnet sich dadurch aus, daß sie die engen Gruppengrenzen auf andere hin zu überschreiten vermag – so wie echte Individualität befähigt, die Ich-Grenzen auf ein Du hin zu überschreiten. Trotzdem ist ein ausreichendes Maß an innerem Gruppenzusammenhalt notwendige Voraussetzung für die Entwicklung von tragfähiger Solidarität. In diesem Zusammenhang verweist die Sozialpsychologie auf die überragende Bedeutung von positivem Selbstwertgefühl, Gemeinschafts- und Konfliktfähigkeit sowie der Fähigkeit zur Krisenbewältigung.

Ebenso stellen die Identifikation der Gruppenmitglieder mit einer Leitungsfigur und eine gemeinsam erlittene Notsituation Faktoren dar, die den Gruppenzusammenhalt fördern. Die Studien von Philip E. Slater⁹ zeigen jedoch, daß es sich bei der „Führeridentifikation“ nur um ein Durchgangsstadium in der Entwicklung echter Soli-

⁸ Vgl. Paul M. Zulehner, a. a. O., 237–240.

⁹ Vgl. Philip E. Slater, *Mikrokosmos. Eine Studie über Gruppendynamik*, Frankfurt 1970.

darität handelt; sie allein vermag keine dauerhafte Solidarität zu begründen – im Gegenteil: Aufgrund gruppenspezifischer Prozesse wird früher oder später die Führerposition in Frage gestellt, sodaß der Gruppenzusammenhalt nur dann nicht verloren geht, wenn die Gruppe auf einer anderen, breiteren Basis steht. Ebenso ist die Stärkung durch Außendruck (gemeinsame Notlage oder äußerer Gegner) nur von relativ geringer Stabilität. Es entsteht keine tragfähige Solidarität, sondern eine Zweckkoalition, aus der all jene vorzeitig ausscheren, die ihre individuellen Interessen schon befriedigt sehen oder meinen, auf der „anderen Seite“ bessere Chancen vorzufinden.

Auch *Gruppenkonformität* – d. h. die Tendenz, sich den Verhaltensweisen anderer anzugleichen – darf nicht mit Solidarität verwechselt werden, sie ist ebenfalls nur ein Durchgangsstadium, das die Ausweitung der Solidarität über den eigenen kleinen Kreis hinaus nicht fördert, sondern verhindert. Konformität stärkt zwar die Sympathie unter Gruppenmitgliedern, Abweichungen von der Gruppennorm werden jedoch mit Ordnungsrufen und Ausschluß geahndet. Hierbei zeigen Gruppen mit größerem inneren Zusammenhalt eine wesentlich geringere Toleranz gegenüber „Abweichlern“ als solche mit geringerem Kohäsionsgrad. Martin Irles¹⁰ Studien haben hierbei gezeigt, daß die Entscheidung für konformes Verhalten aufgrund einer Gewinn-Verlust-Kalkulation erfolgt, also Folge eines hedonistischen Prinzips ist. Echte Solidarität dagegen entspringt gerade einem nicht-hedonistischen Prinzip: der freien Parteinahme für diejenigen, die in Not sind. Sie ist prinzipiell nur in Freiheit und unabhängig von Sanktionsmechanismen denkbar und ist im Gegensatz zum Konformismus nicht konfliktvermindernd, sondern konfliktfördernd, ja sogar von Konfliktfähigkeit und Konfliktbereitschaft abhängig.

Solidarität ist auch nicht bloß *Sympathie* oder *Mitleid*, sondern besteht wesentlich in aktiver Mithilfe, um eine aktuelle Notsituation zu überwinden. Allerdings wirkt echte Sympathie, Mit-Fühlen mit den Benachteiligten und Bedrückten, durchaus solidaritätsfördernd. Es geht dabei jedoch nicht um Mitleid aus einem diffusen Schuldgefühl („Es ist ungerecht, daß es dir schlecht geht und mir gut, also bin ich schuldig und schulde dir Hilfe.“), sondern um ein Mit-Leiden durch geteiltes Leben, indem man sich durch Leid betreffen läßt, sich mit den Betroffenen identifiziert und kreativ nach Wegen sucht, dieses Leiden in gemeinsamer Zusammenarbeit zu beseitigen.

¹⁰ Vgl. Martin Irle, Zur Sozialpsychologie der Solidarität, in: Ruprecht Kurzrock (Hg.), Ideologie und Motivation, Berlin 1973, 97–104.

2. Solidarität als soziale Tugend

Johannes Paul II. nennt in der Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* die Solidarität eine „Tugend“; sie ist die „feste und beständige Entschlossenheit, sich für das Gemeinwohl einzusetzen“¹¹. Wenn nun Solidarität nicht nur einen sozialwissenschaftlich meßbaren Faktor darstellt, sondern eine Tugend, dann stellt sich die Frage, was denn das näherhin heißt.

Unter einer Tugend versteht Thomas von Aquin im Anschluß an Aristoteles einen „habitus operativus bonus“¹²; und damit ist weit mehr gemeint, als bloße Gesinnung – sei sie auch noch so gut und dauerhaft.¹³ Die praktische Stoßrichtung, die Operationalisierbarkeit macht erst den „habitus“ aus, und damit ist eine Tugend als „praktisch gelebte Überzeugung“¹⁴ zu verstehen, die auf das Gute hin ausgerichtet ist. Als solche stellt die Tugend das „ultimum potentiae“ dar, das Beste, was in der Fähigkeit des Menschen liegt und was dem Mensch-Sein zutiefst entspricht („*inclinatio naturalis*“). Ein tugendhafter Mensch ist somit bestrebt, den Satz zu verwirklichen: „Werde, was du bist.“

Für das Solidaritätsverständnis folgt daraus zunächst, daß Solidarität nur als Verbalbegriff adäquat faßbar ist: Solidarität ist eine aktive Tätigkeit, ein Handeln, durch das man sich erst als solidarisch erweist. Dazu braucht es weiters ein Subjekt, das zu solch solidarischer Handlung fähig ist, eine Fähigkeit, die auf dem Boden der Überzeugung wächst, daß gerade im solidarischen Handeln, im Einsatz für andere sich der Sinn des eigenen Menschseins verwirklicht.

Wenn es nun breiten Bevölkerungsschichten dieser Überzeugung mangelt, wie nicht nur im Alltag, sondern auch sozialwissenschaftlich festgestellt wird, dann genügt es nicht, in das Lamento über die ach so schlechte „heutige Zeit“ einzustimmen. Wir müssen uns fragen, warum das so ist und was wir dagegen tun können und sollen.

3. Faktoren bei der Ausbildung von Solidarität

Zunächst ist in der Untersuchung der Gründe für den Mangel an Solidarität in unserer Gesellschaft der Rückgriff auf sozialpsychologische Erkenntnisse geboten, um so jene Faktoren auszumachen, die die Ausbildung belastbarer Solidarität an der Wurzel behindern.

a) Behinderungen

Im folgenden soll ein Modell gezeichnet werden, das die Zusammenhänge unsolidarischer Persönlichkeitsstruk-

¹¹ Johannes Paul II., Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* Nr. 38.

¹² STh I-II 55, 3 resp.

¹³ Im Gegensatz zu Petrus Lombardus, für den eine Tugend bloß eine „*bona qualitas mentis*“ (Sent. II 27c 5) darstellt, betont Thomas hier deutlich die praktische Stoßrichtung.

¹⁴ Dietmar Mieth, *Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf*, Düsseldorf 1984, 16.

turen mit der gesellschaftlichen Situation erhellen kann. Unsere leistungsorientierte Gesellschaft mit ihren hohen Anforderungen prägt das gesamte Leben der Menschen. Diese Anforderungen werden nach und nach internalisiert, und aus diesem verinnerlichten Leistungsdruck erwachsen in der Folge Frustrationen, die Ich-Schwäche und Autoritarismus – zwei Seiten ein und derselben Medaille – zur Folge haben. Durch Autoritarismus wird versucht, das eigene schwache Ego zu stärken, was in der Folge zu Entsolidarisierung und Isolierung führt – Phänomenen, die wiederum unsere Kultur prägen.

Zunächst muß betont werden, daß es sich dabei nicht um ein einliniges Ursache-Wirkungs-Verhältnis, sondern um einen Kreislauf handelt. Wir sind eben nicht bloß Produkte unserer Umgebung, sondern wir bestimmen diese auch mit. Daß unser gesellschaftliches Klima von Konkurrenzdenken, Leistungsstreben, Autoritarismus und Gewalt zum Teil stark beeinflusst ist, zeigen die neueren sozialwissenschaftlichen Studien sehr deutlich. Dieses gesellschaftliche Klima wiederum bewirkt und verstärkt deutlich jene zwanghaften Charakterzüge, die in diametralem Gegensatz zur Solidarität stehen. Schon von frühester Kindheit an werden durch die verschiedenen Erziehungsinstanzen (Elternhaus, Schule, etc.) Werte und Unwerte unserer Kultur internalisiert – sodaß letztlich das „Über-Ich“ jene Sanktionsinstanz ist, die die Forderungen der Gesellschaft vermittelt. Horst E. Richter bringt es auf den Punkt: „Es liegt im Wesen unserer repressiven Kultur, daß bereits das Kind von früh an erlebt, nur dann mit sich zufrieden sein zu dürfen, wenn es unablässig hochgespannte Forderungen seiner Umgebung erfüllt.“¹⁵ So führt eine von Leistungszwang und Autoritarismus geprägte Erziehung in direkter Folge zu einem überdimensionierten rigiden Über-Ich, dessen unerfüllbare Ansprüche den einzelnen unter einen immensen Leistungsdruck stellen. Die Angst, nicht liebenswert zu sein – es sei denn, die Liebe wird durch Leistung verdient – führt zu zwanghaftem Verhalten, zu stets neuen Versuchen, den Ansprüchen dieses Ich-Ideals zu genügen.

Das ausgeprägte Besitz- und Leistungsdenken verweist uns andererseits auf den Narzißmus; Narzißtische Störungen entstehen schon in der analen Phase, in der das Kind beginnt, gegenüber seiner Umwelt Ich-Grenzen auszubilden. Fehlt die stabile Beziehung zu einer Person, die dem Kind als Nicht-Ich gegenübertritt, den Konflikt zwar nicht scheut, aber doch so viel Sicherheit und Liebe ausstrahlt, daß das „andere“ vom Kind akzeptiert wer-

¹⁵ Horst E. Richter, Lernziel Solidarität, Reinbek 1974, 79.

den kann, so verschwimmen Welt und Ich zu einem gigantischen, allmächtigen Ich-Ideal. Und solch narzißtische Charaktere suchen in der Folge nach einer realen Entsprechung für ihr Ich-Ideal: eine allmächtige, vollkommene, makellose Instanz, mit der man sich identifizieren kann, um dadurch selbst vollkommen zu erscheinen. Durch Übertragungsmechanismen kommt es zur Ausbildung eines „Größen-Selbst“, mit dem man sich identifiziert. Diese Identifikation kann in verschiedenen Varianten auftreten.

Varianten der Übertragungsmechanismen

– Als *Verschmelzung* mit der Um-Welt („Du bist ein Teil von mir“) und dadurch tyrannisches Beherrschen derselben. Das ist der pathologischste Fall der Übertragungen – an der Grenze zum Größenwahn: „L'état c'est moi“ – was auch immer an die Stelle des „Staates“ treten kann – Kirche, Volk, Erfolg, Besitz – es ist diese Identifikation, die jene Vollkommenheit und Allmacht vorgaukelt, die dem Ich-Ideal entspricht.

– Als *Alter-Ego-Übertragung* („Du bist so wie ich“): Narzißtische Typen suchen Menschen, in denen sie der Idee nach sich selbst lieben können, die also dem eigenen Ich-Ideal entsprechen; Menschen, die negative Eigenschaften bieten, die man an sich selbst haßt und daher verdrängt, werden im gleichen Zug abgelehnt.¹⁶ Begegnungen mit anderen laufen daher immer nur an der Oberfläche ab; andere sind nichts anderes als Projektionen des eigenen Ich. Sie werden dem Ich-Ideal entsprechend „vergottet“ („Du bist vollkommen“, „Du bist genau das, was ich mir immer gewünscht habe“, . . .) oder aber – wenn sich zeigt, daß sie diesem Idealbild nicht entsprechen („Ent-Täuschung“) – „verteufelt“, indem man in sie die eigenen verdrängten Fehler projiziert, um sie dann in ihnen zu bekämpfen.

– Als *Spiegelübertragung* („Du bist nur so weit von Interesse, als du meine Bedürfnisse befriedigst“). Dieser Fall ist der am wenigsten pathologische, dafür aber auch der verbreitetste – in unserer Wettbewerbswelt wohl auch schon systemimmanent. Menschen gelten nur so viel, als sie (für einen selbst) nützlich sind. Alles andere wird entweder einfach ignoriert oder aber, wenn es sich als widerständig erweist, bekämpft. Anstelle von Menschen treten „Arbeitskräfte“, „Konsumenten“, „Sexualpartner/innen“, usw.

Alle diese Entwicklungen verhindern aber die Ausbil-

¹⁶ Vgl. *Friedrich Podiwinsky*, Ist der Narzißmus wirklich nur eine tragische Weise der Selbstverschlossenheit? Versuch einer Entgegnung, in: *Kurt Lüthi/Koloman N. Micskey* (Hg.), *Theologie im Dialog mit Freud und seiner Wirkungsgeschichte*, Wien 1991, 169–182.

dung eines gesunden Selbstwertgefühls, der freien Selbstbestimmung des Ich in realistischer Wahrnehmung der Welt, und führen zu *Ich-Schwäche* gekoppelt mit *Autoritarismus*.

Einerseits wird das reale eigene Ich als widerständig und hassenswert erlebt und gering geachtet, weil es weder dem Leistungsdruck des rigiden Über-Ich noch dem hohen „liebenswertem“ Ich-Ideal genügen kann. So entsteht entweder ein zwanghaftes Sicherheitsbedürfnis, der Versuch, das instabile Ego durch Identifikation mit „stabilen“ Objekten zu sichern oder eine Flucht ins ir-reale Ideal. Weiters wird alles, was die erstrebte Vollkommenheit gefährdet, als tödliche, ängstigende Bedrohung erfahren – eine Bedrohung, der man durch Flucht in den Autoritarismus zu entkommen sucht. Denn wer in jedem Verlust eine Bedrohung sieht, ist auch nicht fähig, Konflikte auszutragen oder sich von anderen in Frage stellen zu lassen. Man klammert sich deshalb an Autoritäten und Ordnungen, um an deren Allmacht und Fehlerlosigkeit teilzuhaben. Handlungen geschehen dann bevorzugt „im Namen von . . .“ (Gesetzen, Werten, Idealen, Personen, . . .), man übt Macht aus, man „hat“ Vollmacht – aber nur „per participationem“ – man partizipiert an der Macht jener vollkommenen Instanz, mit der man sich identifiziert.

Daß solche Persönlichkeitsstörungen der Fähigkeit zur Solidarität diametral entgegengesetzt sind, zeigen die Studien des Psychoanalytikers Otto F. Kernberg: Entsprechende Charaktere weisen einerseits oberflächlich glatte soziale Anpassung auf, andererseits aber starken Ehrgeiz, grandiose Phantasien, Unterlegenheitsgefühle, übermäßige Abhängigkeit von äußerer Bewunderung, Unfähigkeit, andere zu verstehen, Unsicherheit, Unzufriedenheit mit dem eigenen Leben, bewußte oder unbewußte Ausbeutung anderer, Rücksichtslosigkeit und intensiven Neid und Abwehr von Neid.¹⁷

b) Förderungen

Aus obigen Betrachtungen ergibt sich deutlich: Solidarität fordert Ich-Stärke, Konfliktfähigkeit, Gewaltverzicht, Dialogfähigkeit, Offenheit, Bereitschaft zum Teilen – kurz: sein Selbst im Sein und nicht im Haben zu finden. Mit frommen Appellen allein ist eine solche Haltung allerdings nicht herstellbar, ja sie sind sogar kontraproduktiv. Eine gesunde personale Identität – und nicht Selbstverleugnung oder irrational hoher Leistungsdruck – stellt die wesentlichste Grundlage für die

¹⁷ Vgl. Otto F. Kernberg, Normaler und pathologischer Narzißmus im Wandel, in: Peter Kutter (Hg.), Psychoanalyse im Wandel, Frankfurt 1977, 42–66.

Fähigkeit zu Solidarität und Moral dar¹⁸ – eine Einsicht, die in der Pastoral berücksichtigt werden muß. Gelingen kann diese Stärkung des Ich nur durch offene, solidarische, liebende Menschen und Gemeinschaften, die den konkreten Menschen vertrauen und keine überzogenen Forderungen an sie stellen. Nur dieses Vertrauen kann helfen, den unbewußten Selbsthaß, der in der eigenen Unvollkommenheit wurzelt, zu überwinden, sich zu öffnen und auf andere solidarisch zuzugehen.

Zur Ausbildung von Solidarität braucht es also . . .

. . . *Wahrnehmungsfähigkeit* und *Gerechtigkeitsinn*, d. h. nicht nur das rationale Erkennen einer Notlage oder Unterdrückungssituation, sondern ebenso die existentielle Betroffenheit, die dem Sich-betreffen-Lassen entspringt;

. . . einen *realistischen Sinn für das Mögliche*, der einerseits vor utopischen Träumereien und Allmachtsphantasien bewahrt, aber doch in geistiger Beweglichkeit und Phantasie die Fähigkeit findet, zu neuen Ufern aufzubrechen;

. . . *Courage*, den Mut zum aktiven Miteinander in der gemeinschaftlichen Aktion gegen die Not – nicht durch paternalistisch-bevormundendes Almosen-Geben, sondern möglichst auf gleicher Ebene. Dabei ist zu beachten, daß dort, wo Leid nicht zu beseitigen ist, es doch durch gemeinsames Ertragen gelindert werden kann.

„Um die heute verbreitete individualistische Denkweise zu überwinden, braucht es ein konkretes Bemühen um Solidarität und Liebe.“¹⁹ So benennt der Papst in seiner jüngsten Sozialzyklika ein Hauptziel heutiger Pastoral. Welche Aufgaben ergeben sich daraus konkret? Zum Abschluß seien hier kurz einige Thesen zusammengefaßt. – *Persönliche Reife* und *Ich-Stärke* sind primäre Voraussetzung für die Ausbildung von Solidarität. Eng verbunden damit ist die Fähigkeit zur Toleranz, die im Vertrauen in die guten Seiten der Menschen wurzelt. Jede Art von Autoritarismus und Mißtrauen wirkt sich daher negativ auf das Solidaritätspotential aus. Eine solidarische Kirche kann nur eine Kirche der reifen, eigenständigen und mutigen Menschen sein, die in festem Gottvertrauen die Kraft zum Einsatz für eine gerechtere Welt finden.

– Solidarisierung kann nur in *Freiwilligkeit* erfolgen. Nicht Appelle und Vorschriften, sondern nur realistische Einsicht in die Situation der Welt und Ermutigung zur

¹⁸ Vgl. *Gerfried W. Hunold*, Zur Moralfähigkeit des Menschen. Selbstkonzept, Selbstwahrnehmung und Selbstbewertung als Verstehensweg der Gewissenskompetenz, in: *ThQ* 174 (1994) 34–45.

¹⁹ *Johannes Paul II.*, Enzyklika *Centesimus annus* Nr. 49.

4. Zielsetzungen für die Pastoral

Eigenverantwortung werden zu solidarischem Handeln führen.

– Dazu braucht es zunächst die *Fähigkeit, Schwäche und Leid zu akzeptieren* – sowohl an sich selbst, als auch an anderen. Erst dann kann in einem weiteren Schritt wirksam dagegen angegangen werden. Solange Leid, Schwäche und Schuld verdrängt werden, ist auch echte Solidarität nicht möglich. Solidarität zu fördern heißt also zuallererst, Angst und Perfektionsdruck abzubauen.

– Insbesondere ist Solidarität nur erreichbar, wenn *Konflikte* in der eigenen Gemeinschaft offen und ehrlich ausgetragen werden. Konfliktvermeidungsstrategien (Verdrängen, Abwälzen an eine höhere Instanz etc.) schaffen zwar den Anschein des Zusammenhaltens, verhindern aber echte Solidarität. Nur eine Kirche, die Kritik und Konflikten Raum gibt, kann auf lange Sicht solidarisch werden.

– Der erste Schritt zur Solidarität ist die *Erfahrung des Betroffenen-Seins*. Nur wer sich von Leid und Unterdrückung wahrhaft betroffen läßt, ist zu echtem Mit-Leiden und in einem weiteren Schritt zu aktivem Einsatz fähig. Ohne diese Grunderfahrung bleibt Solidarität im Stadium der „Abwehr durch Hilfe“ stecken: Spenden dienen dann dazu, sich nicht weiter mit der Not der Menschen auseinandersetzen zu müssen. Deshalb kann der zweite Schritt nicht vor dem ersten getan werden.

– Gottes Vision vom Menschen zu kennen, zu lieben und zu verwirklichen verlangt *Sinnkonzepte*, die jenseits von Materialismus und Leistungsdenken liegen. Solange das ewige Heil als „Belohnung“, als „Gut“ im Sinn der materiellen „Güter“ verstanden wird, ist echte Solidarität nicht möglich. Nur wer einen Gott auf Seiten der Menschen verkündet, kann auch die Menschen auf die Seite der Menschen bringen – und nichts anderes meint Solidarität.

– Geteiltes Leben und geteiltes Leiden fördern Solidarität. Gerade innerkirchlich ist es deshalb unerlässlich, Isolierung abzubauen und größere *Beziehungsnetze* zu schaffen. Dazu ist es notwendig, sich von der ausschließlich nach innen gerichteten „Kirche der Hundertfünfzigprozentigen“ zu verabschieden, um zu einem missionarischen Netzwerk von Gemeinden zu werden, die aus der Erfahrung tragfähiger Gemeinschaft und aus der Tiefe mystischer Gottverwurzelung die Kraft schöpfen, in solidarischem Engagement sozial und politisch zu agieren und so der Vision vom Reich Gottes ein Stück weit zum Durchbruch zu verhelfen.

Richard Gerster

Elemente einer entwicklungspolitischen Standortbestimmung

Die politischen, wirtschaftlichen und ökologischen Veränderungen der letzten Jahre bedeuten eine neue Herausforderung für die Menschheit und ihre Völker im Norden und Süden der Erde. Hier wie dort sind Bewußtseinsbildung, Strukturänderungen, Bereitschaft zur Partnerschaft u. ä. erforderlich – Aufgaben, an denen sich Kirchen und Christen beteiligen müssen. Dafür sind Kenntnisse erforderlich, wie sie hier knapp zusammengefaßt präsentiert werden. Menschen guten Willens werden an ihrem jeweiligen Ort Konsequenzen daraus ziehen können.

red

1. Der Wandel der entwicklungspolitischen Agenda

In den siebziger Jahren propagierte der Süden eine „Neue Internationale Wirtschaftsordnung (NIWO)“¹. Deren Entwurf entstand auf dem Hintergrund der gravierenden wirtschaftlichen Ungleichgewichte zwischen Industrie- und Entwicklungsländern und war Gegenstand der UNO-Generalversammlung vom Mai 1974, welche eine „Erklärung über die Errichtung einer NIWO“ verabschiedete, der im Herbst gleichen Jahres die „UNO-Charta der wirtschaftlichen Rechte und Pflichten der Staaten“ folgte.

Obschon die Wohlstandskluft alles andere als beseitigt ist, ist die NIWO heute auf der internationalen Bühne kein Thema mehr, um das gerungen wird. Selbst prominente Südvertreter wie Mabub ul Haq, heute UNDP-Berater, wenden sich gegen eine Wiederaufnahme der NIWO-Agenda: „Nachdem ich acht Jahre als Planungs- und Finanzminister Pakistans verbracht habe, könnte ich nicht mit gutem Gewissen behaupten, unsere internen Probleme entstehen aufgrund externer Schwierigkeiten. Wir schaffen viele dieser Probleme selber. Wir werden nie in der Lage sein, unsere Kämpfe an der externen Front zu gewinnen, außer unsere internen Ordnungen werden gestärkt. . . . Man verhandelt eine Neuordnung

aus einer Position der Stärke, nicht der Schwäche heraus.“²

Zuoberst auf der internationalen entwicklungspolitischen Agenda steht vielmehr das Thema der Strukturanpassung, die Frage also, wie die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen im Süden besser an die bestehende Weltwirtschaftsordnung angepaßt werden können. Es ist wohl unnötig zu sagen, daß diese vom Norden und seiner Wirtschaftskraft geprägte Ordnung im Süden oft als Unordnung empfunden wird. Bei allem Reformbedarf im Süden, der unbestrittenermaßen existiert, ist eine allein auf Strukturanpassung verkürzte entwicklungspolitische Agenda wenig erfolgverheißend.

2. Der politische Wandel

Auf der politischen Ebene ist zweifellos das Ende der Ost-West-Konfrontation das herausragende Ereignis der letzten Jahre. Was heißt das für die Nord-Süd-Beziehungen? Als vorläufigen Ersatz erleben wir eine globale Politik, die von Ex-US-Präsident George Bush als „*Neue Weltordnung*“ etikettiert wurde. In Wirklichkeit handelt es sich aber um eine sehr USA-zentrierte Großmachtpolitik, wie die Aktionen im Irak oder die Untätigkeit in Bosnien zeigen. Der Premierminister von Malaysia hat vor der UNO-Generalversammlung – als eine Stimme unter vielen aus dem Süden – Bushs „*Neue Weltordnung*“ als Rückkehr zur kolonialen Ära gebrandmarkt.

Das Ende der Ost-West-Konfrontation macht eine *Friedensdividende* möglich, und zwar erlaubt die Entspannung sowohl im Süden wie im Norden eine Verringerung der Militärausgaben zugunsten von zivilen Aufgaben. Die globalen Militärausgaben sind zwar seit 1987 um 240 Mrd. Dollar gefallen, doch ist der Rüstungswettlauf im Süden nicht beendet, und im Norden ist die Friedensdividende in der Regel anderen Aufgabenbereichen als der Entwicklungszusammenarbeit zugeflossen.

Das Ende des Kalten Krieges macht aber auch eine *qualitative Reform der Entwicklungszusammenarbeit* möglich. Die Großmächte haben ihre Entwicklungshilfe lange als außenpolitisches Instrument zur Ab-

¹ Vgl. Hans-Balz Peter – Hans Ruh – Rudolf Höhn, Die Neue Internationale Wirtschaftsordnung – Test für die Schweiz, Institut für Sozialethik, Studien und Berichte 26/27, Bern/Lausanne 1979.

² Mabub ul Haq, The Future of North-South Relations, mimeographed Keynote address to the IPS Council, Rome 27 April 1993.

sicherung von Einflußsphären eingesetzt. Jetzt können die Länderprioritäten neu gesetzt werden, indem zum Beispiel demokratisch legitimierte, reformfreudige Regierungen in ihren Anstrengungen unterstützt werden. Es ist kein Zufall, daß heute die Frage der guten Regierungsführung („Good Governance“) weit oben auf der internationalen entwicklungspolitischen Agenda steht, während zuvor die gleiche Fragestellung als Einmischung in die internen Angelegenheiten höchst verpönt war. Zur „Good Governance“ gehört unter anderem wiederum das Ausmaß der Militärausgaben, damit eine Friedensdividende im Süden selber auch Platz greift. Daß bei der „Good Governance“ eine Gratwanderung angesagt ist und das Thema allzuleicht unbesehen zum Exportvehikel westlicher Werte mißbraucht werden kann, darf von ernsthaften Bemühungen nicht abhalten. Den privaten Hilfswerken und Menschenrechtsorganisationen ist dieses Thema übrigens altvertraut, weil man nie außenpolitischer Rücksichtnahme verpflichtet war.

Das Ende des Ost-West-Konflikts hat im Süden die Möglichkeiten verringert, die Großmächte wie bis anhin gegeneinander auszuspielen und so vielleicht zusätzliche Ressourcen herauszuholen. Entwicklungszusammenarbeit hat die Rolle als Instrument im Kampf gegen den Kommunismus bzw. Kapitalismus verloren; die Länder des Südens haben als Bollwerke gegenüber dem geopolitischen Gegner ausgespielt. Auf der anderen Seite hat das Beispiel Osteuropas *demokratischen Bewegungen namentlich in Afrika neuen Mut gegeben*. Wenn zum Beispiel in Zambia die Opposition demokratisch an die Macht gekommen ist, so war dies mit klaren wirtschaftlichen Hoffnungen verknüpft. Das Ausland müßte einen derartigen Neubeginn tatkräftig unterstützen.

Der Süden als gebündelte politische Kraft existiert nicht mehr. Die Schwellenländer Asiens und Lateinamerikas haben zwar ein selbstbewußtes Auftreten. Die Grenzen der Macht der ressourcenreichen Länder, namentlich der OPEC, sind jedoch deutlich geworden. Und der Rest der Welt stößt mit wenigen Ausnahmen wie Indien und China auf Desinteresse und hat jegliche Verhandlungsmacht eingebüßt. Mit dem Zerfall der Blöcke ist der Existenzgrund der Bewegung

der blockfreien Staaten in Frage gestellt, und eine dritte Welt ist nach dem Zerfall der zweiten kein politisches Programm mehr.

3. Der wirtschaftliche Wandel

In den letzten zwei Jahrzehnten sind große Teile des Südens *weltwirtschaftlich marginalisiert* worden. In Lateinamerika und Afrika gelten die achtziger Jahre als „verlorenes Jahrzehnt“, weil die Verarmung breiter Schichten im Gefolge der Schuldenkrise die sozialen Fortschritte der siebziger Jahre wieder zunichte gemacht hat. Unter anderem infolge fallender Rohstoffpreise hat sich der Anteil Afrikas am Welthandel dramatisch verringert. Die rund 500 Millionen Menschen Afrikas südlich der Sahara erwirtschaften ein Volkseinkommen, das geringer ist als jenes der 6,5 Millionen Einwohnerinnen und Einwohner der Schweiz. Zweifellos haben die Regierungen der Entwicklungsländer selber ihren Anteil an den Ursachen des wirtschaftlichen Krebsganges. Aber der Protektionismus im Norden und die weltwirtschaftlichen Spielregeln sind ebenfalls erstrangige Entwicklungshürden. Dieser Gesamteinschätzung widersprechen die wirtschaftlichen Erfolge einzelner Schwellenländer nicht. Die sogenannten Weltwirtschaftsgipfel der G-7 (USA, Japan, Deutschland, Großbritannien, Frankreich, Italien und Kanada) machen die Marginalisierung augenfällig: Drei Viertel der Welt sind vom Dialog ausgeschlossen, wohl aber von allfälligen Resultaten betroffen.

Die hartnäckige Erwerbslosigkeit hat sich nicht nur im Süden, sondern auch im Norden trotz der wirtschaftlich goldenen achtziger Jahre verbreitet und auch auf die Schweiz übergegriffen. Diese ist bei 4,4% Arbeitslosen angelangt, in Europa sind es durchschnittlich 12%, in den USA 6,5%, in Japan 2,6%; nach OECD-Schätzungen betrifft es 1994 rund 36 Mio. Menschen in den Industrieländern. *Wachstum ohne Arbeitsplätze* infolge produktivitätssteigernder neuer Technologien charakterisiert heute die Industriegesellschaften, soweit nicht ohnehin Rezession vorherrscht. Die Marginalisierung von Bevölkerungsschichten durch die neue Armut und die Erwerbslosigkeit ist auch im Norden zu einer bedeutenden gesellschaftlichen Erscheinung geworden. Die zunehmende Desintegration nach innen ge-

fährdet die Integration nach außen. Solidarität nach außen setzt eine Sozialpolitik nach innen voraus, sonst ist sie politisch nicht tragfähig. Zudem kann der Norden mit seiner arbeitssparenden Technologie letztlich die Probleme im Süden nicht lösen, wenn es Hunderte von Millionen von Arbeitsplätzen zu schaffen gilt.

Die *Globalisierung der Märkte* hat sich in den letzten Jahren in vielen Bereichen durchgesetzt. Davon profitieren in erster Linie die Spitzenreiter, die transnationalen Konzerne der Industrieländer. Der wirtschaftsschwächere Süden sieht sich hingegen sehr rasch einer weltweiten Konkurrenz ausgesetzt, die nicht nur die Produktion selber, sondern auch die Produktionsstandorte betrifft. Diese Konkurrenz beschneidet den volkswirtschaftlichen Nutzen, den ein Land aus der Anziehung neuer internationaler Investitionen ziehen kann, weil z. B. ruinöse Steuervergünstigungen gewährt werden müssen, um im Rennen zu bleiben. Parallel zur wirtschaftlichen Globalisierung müssen wir jedoch auch ein Wiedererwachen des Nationalismus und Regionalismus feststellen.

In den letzten Jahren hat parallel zur Globalisierung der Märkte eine *Internationalisierung der Innenpolitik*³ stattgefunden. Das Ringen um den Europäischen Wirtschaftsraum oder im Rahmen der Uruguay-Runde des GATT hat insofern eine neue Qualität, als über zahlreiche Gegenstände, von der Behandlung ausländischer Investitionen über touristische Dienstleistungen bis zum Handel mit tropischen Produkten, gleichzeitig verhandelt wird. Dies führt zu Konzessionen quer durch die Bereiche hindurch, indem beispielsweise der Agrarschutz zugunsten des Industriestandortes verringert wird. Gleichzeitig streitet man nicht nur über den traditionellen Abbau von Zollschränken, sondern Verhandlungsgegenstand ist oft die interne Gesetzgebung, soweit sie handelspolitisch relevant ist. Zwar bleibt beim Parlament oder Volk formell das letzte Wort, doch faktisch übernehmen die Handelsdiplomaten gesetzgeberische Funktionen, weil nur das Gesamtpaket gebilligt oder verworfen werden darf. Der wirtschaftlich starke Nor-

den kann so die Souveränität ökonomisch schwächerer Partner unterlaufen: Der Norden versucht beispielsweise einen universellen minimalen Patentschutz seiner Erfindungen durchzusetzen, auch wenn dies den aktuellen Eigeninteressen vieler Entwicklungsländer gar nicht entspricht. Diese Internationalisierung der Innenpolitik ist zum Nachteil des wirtschaftlich schwächeren Südens, und die schleichende Entdemokratisierung ist ein ungelöstes staatspolitisches Problem.

4. Der ökologische Wandel

In ökologischer Hinsicht hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, daß die *industrielle Wirtschaftsweise in ihrer heutigen Form nicht globalisierungsfähig* ist. So hat beispielsweise ein Wirtschaftsunternehmen wie die Bank Julius Bär in ihrem Wochenbericht vom 6. Juli 1989 geschrieben: „In den Industrieländern stellte es sich allmählich heraus, daß das quantitative Wirtschaftswachstum verbunden ist mit einem enormen Verbrauch an nicht vermehrbaren Ressourcen aller Art. Tatsächlich beruhte die Produktivitätssteigerung herkömmlicher Art zu einem nicht geringen Teil auf dem Einsatz von Energieträgern und damit auf dem Verzehr von geologischem Kapital, das nicht wieder nachwuchs. Dieser ‚Raubbau‘ bezog sich auch auf Tier- und Pflanzenarten, auf die Auslaugung des Bodens, das Abholzen der Wälder und die Verringerung des Fischbestandes der Gewässer. . . . Sollte die Politik des Südens sich in jenen Bahnen vollziehen, die seinerzeit der Norden einschlug, so wäre damit die Tragfähigkeit des Ökosystems der Erde überfordert. Daraus ergibt sich eine zwingende Schlußfolgerung: Die wirtschaftliche Entwicklung darf eben nicht in jenen Formen vor sich gehen, die sie in den alten Industrieländern angenommen hat. . . . In diesem Lichte betrachtet, erscheint die Nachahmungsstrategie für Entwicklungsländer ebenso fragwürdig wie die Tendenz der Industriestaaten, jene dazu zu ermuntern.“

Mit anderen Worten: Weil die Nachahmungsstrategie der Entwicklung in eine ökologische Sackgasse führt, hat der *Norden seinen Glanz als Vorbild eingebüßt*. Weil der Norden bei den globalen ökologischen Problemen Hauptverursacher bzw. Täter ist, ist

³ Franz Blankart, Strategische Gedanken zur Außenwirtschaft, Vortrag vom 26. Mai 1993.

der *Änderungsbedarf bei uns* nicht zu übersehen. Eine Ökologisierung unserer eigenen Wirtschaft schafft nicht nur Glaubwürdigkeit, sondern auch die technische Basis, um gegenüber den Entwicklungsländern nicht mit leeren Händen dazustehen. Denn bekanntlich kann man nur das vermitteln, was man selber ist und hat.

Die Gefahr ist allerdings akut, daß die globalen Umweltprobleme zu einem neuen, *ökologisch begründeten Imperialismus* führen⁴. Dies ist z. B. der Fall, wenn widerborstigen Entwicklungsländern, welche sich den Folgerungen aus den neuen ökologischen Erkenntnissen nicht bedingungslos „unterwerfen“ wollen, mit Handelssanktionen gedroht wird. Als etwa Indien an der Umweltkonferenz des Europarates in Ottawa (NZZ 14. Juni 1990) mit guten Gründen für seine Mitwirkung beim Schutz der Ozonschicht zusätzliche Entwicklungshilfe forderte, wurde bei europäischen Politikern heftige Kritik laut, der Westen werde nicht den Weihnachtsmann spielen, und unbotmäßigen Ländern wurde mit Handelssanktionen gedroht.

5. *Der weltanschauliche Wandel*

Der Zusammenbruch des realen Kommunismus führte zu einem *ideologischen Durchbruch des Kapitalismus*. Wenn heute die Marktwirtschaft als Instrument wirtschaftlicher Entwicklung auf größere Akzeptanz stößt, so dürfen einige Fakten nicht übersehen werden.

– Der Norden betreibt *Marktwirtschaft von Fall zu Fall*. Sobald es ihm nützt, ist Protektionismus Trumpf: zum Beispiel im Agrarhandel, im Textilbereich, beim Erfindungsschutz durch monopolistische Patente oder der fehlenden Migrationsfreiheit der Menschen.

– Gerade einige wirtschaftlich erfolgreiche Schwellenländer wie z. B. Korea zeigen, daß eine *Kombination von Markt und Staatsintervention* erfolgversprechend ist. Wo Selbstlosigkeit und Gemeinschaft kulturelle Werte darstellen, kann das individualistische Gewinnstreben den wirtschaftlichen Erfolg nicht garantieren.

– Die Marktwirtschaft steht nicht im Dienste eines sozialen Ausgleichs, sondern *setzt im Gegenteil eine gleichmäßige Verteilung voraus*, damit die Grundbedürfnisse breiter gesellschaftlicher Schichten nicht systematisch diskriminiert werden.

Schon in den sechziger Jahren war die Marktwirtschaft als Entwicklungsidee sehr präsent; sie wurde in den siebziger Jahren aufgrund mäßiger Erfolge abgelöst durch vermehrten Staatsinterventionismus. Weil die Staatseingriffe oft überbordeten und zur Bürokratie entarteten, hat das heutige Recycling von marktwirtschaftlichen Ideen durchaus seine Berechtigung, aber mit einem Allheilmittel darf der Markt nicht verwechselt werden. Ohne starken Staat als Rahmenordnung verkommt die Marktwirtschaft zum Gesetz des Dschungels, wo der Stärkere regiert.

Die neuen Medien haben die Welt nachhaltig verändert: Die modernen Kommunikationsmittel sind das Vehikel für den *Siegeszug der westlichen Konsumgesellschaft*. Das Fernsehen propagiert auch weitab der sogenannten Zivilisation unseren Lebensstil, der oft durch stereotype Billigserien in stark verzerrter Form dargestellt wird, indem zum Beispiel der Arbeitsalltag ausgeblendet bleibt. Diese Ein-Weg-Kommunikation von Norden nach Süden verändert die kulturellen Werte und Aspirationen der Menschen im Süden, ohne ihnen gleichzeitig die Mittel in die Hand zu geben, um ihre veränderten Vorstellungen auch zu verwirklichen. Die Migration in die Städte und ins Ausland dürfte – soweit sie nicht in politischen Konflikten oder kriegerischen Ereignissen gründet – nicht einfach armutsbedingt sein, sondern wesentlich durch das Wissen um bessere Perspektiven andernorts entstehen.

6. *Standortbestimmung: Einige Elemente*

6.1 *Ziel des Südens ist die Konsumgesellschaft des Nordens*. In entwicklungspolitischen Kreisen hat man stets gehofft, daß der Süden andere als die westlichen Wege verfolgen wird. Zweifellos gibt es auch im Süden traditionell-ländlich oder progressivstädtisch geprägte Alternativ-Subkulturen, welche für Entwicklungszusammenarbeit attraktive Partner abgeben mögen. Es sind auch nicht alle kulturellen Werte auf das westliche Maß reduziert worden. Bei vielen

⁴ *Chakravarthi Raghavan*, The New World Order and North-South Relations, in: Third World Resurgence No. 9, Penang 1991, 16–20.

unserer Partner geht es nur um das menschenwürdige Überleben. Aber es ist nicht zu übersehen, daß die dominanten Leitbilder sich mehr denn je an der Konsumgesellschaft orientieren. *Die Opfer und Schattenseiten der Konsumgesellschaft bleiben dabei weitgehend ausgeblendet.*

6.2 *In der Perspektive einer globalen Konsumgesellschaft liegt die wahre entwicklungspolitische Provokation.* Denn unser Ideenexport selbstgenügsamer Lebensstile würde dem Norden faktisch die ungebremste Fortführung der ressourcenintensiven Wirtschaftsweise erlauben. Der Süden macht uns den Gefallen nicht, eigene wirtschafts- und entwicklungspolitische Wege zu beschreiten. Wir müssen akzeptieren, daß die Wahlfreiheit des Südens auch beinhaltet, dasselbe zu wollen wie der Norden. So wird die Fragwürdigkeit von Wirtschaft und Gesellschaft im Norden offenbar. *Ein globalisierungsfähiger Entwicklungsweg und eine entsprechende Reformpolitik im Norden sind gefragt.*

6.3 *Nur ein kleiner Teil des Wohlstandes im Norden beruht auf einer wie auch immer garteten „Ausbeutung“ des Südens.* Der von UNDP⁵ geschätzte Einkommensentgang von 500 Milliarden Dollar/Jahr durch Protektionismus, durch eingeschränkte Migrationsmöglichkeiten, beim Technologietransfer, beim Handel mit Dienstleistungen, Kapitalabflüsse infolge der Verschuldung und Verluste durch Zinsdifferenzen entspricht zwar rund 17 Prozent des BSP aller Entwicklungsländer (ohne arabische Ölexporture), aber nur rund 3 Prozent des BSP im Norden. Zudem sind die UNDP-Berechnungen zum Teil recht gewagt; die Hälfte der 500 Milliarden Dollar beruht auf den volkswirtschaftlichen Rückwirkungen veränderter Migration. Während also der Schaden der Weltwirtschafts(un)ordnung im Süden beträchtlich ist, ist der Nutzen im Norden bescheiden. *Diese Überschlagsrechnungen zeigen, daß der Norden durchaus zu neuen weltwirtschaftlichen Spielregeln Hand bieten könnte, ohne seine Volkswirtschaften verbluten zu lassen.*

6.4 *Ohne eine tragfähige, landesinterne Wirtschafts- und Sozialpolitik im Süden gibt*

es keine Entwicklungserfolge. Gerade die Hilfswerke und ihre Partner im Süden sind in ihrer operationellen Arbeit oft direkt konfrontiert mit bürokratischen Hürden und Machtmißbrauch. Die große Bedeutung interner Faktoren ist auch erkennbar in der europäischen Vergangenheit und den wirtschaftlichen Erfolgen der Schwellenländer. Für Reformen in den Entwicklungsländern selber einzutreten zählt deshalb zwingend zur entwicklungspolitischen Agenda. Das „Wie?“ der Strukturanpassung verdient höchste Aufmerksamkeit; bleiben Reformen überhaupt aus, werden meist den Armen die größten Opfer abverlangt (z. B. Inflation). *Politikdialog und Konditionalität der Entwicklungszusammenarbeit müssen als positive Konzepte zur Unterstützung von entwicklungspolitischen Reformen eingesetzt werden.*

6.5 *In entwicklungspolitischer Hinsicht besteht nicht ein Zuviel, sondern ein Mangel an Eurozentrismus in dem Sinne, daß die europäischen Entwicklungserfahrungen allzuoft gründlich mißachtet wurden.* Die Kernfrage geht nach den historisch-gesellschaftlichen Voraussetzungen von Entwicklung. Die relevante Frühphase der europäischen Industrialisierung gibt hier wichtige Hinweise⁶. Entwicklungschancen haben jene Gesellschaften, welche den Feudalismus einer kleinen Oberschicht überwinden und im Gefolge der Demokratisierung eine Umverteilung der Produktionsmittel, namentlich eine Landreform, durchführen. Breitenwirksame Fortschritte in der Arbeitsproduktivität werden so begleitet von wachsender Kaufkraft und der Entstehung eines Binnenmarktes. *Entwicklungspolitische Priorität hat in der Regel eine Agrarreform, eine Leistungssteigerung in der Landwirtschaft und eine damit gekoppelte Industrialisierung.*

6.6 *Eine entscheidende Rolle für Entwicklungserfolge spielt ein starker Staat.* Dies hat nichts mit der Staatsquote, der Normen-

⁵ Vgl. Ulrich Menzel, *Auswege aus der Abhängigkeit. Die entwicklungspolitische Aktualität Europas*, Frankfurt a. M. 1988; *ders.*, *Das Ende der Dritten Welt und das Scheitern der großen Theorie*, Frankfurt a. M. 1992; Dieter Senghaas, *Von Europa lernen*, Frankfurt 1982; Dieter Nohlen – Franz Nuscheler (Hrsg.), *Handbuch der Dritten Welt*. Band 1: Grundprobleme, Theorien, Strategien, Bonn 1993.

⁵ UNDP, Human Development Report, New York/Oxford 1992, 67.

dichte oder westlichen Staatssymbolen wie dem Präsidenten-Mercedes zu tun. Stark ist ein Staat dann, wenn seine Regierung Legitimität genießt, seine Gesetze akzeptiert werden und er sie im Konfliktfall durchsetzt. Das erzeugt Berechenbarkeit und Vertrauen. Ein despotisch-parasitärer Staat wie z. B. Zaire oder Haiti, welcher der Elite vor allem Zugang zu Macht und Privilegien bringt, kann nicht die gleiche Legitimität beanspruchen wie ein demokratischer Rechtsstaat, der für seine Bevölkerung da ist (Menzel 1992, 221). Das ist bei Politikdialog und Konditionalität zu beachten. Die westliche Idee des Rechtsstaates fußt auf historischen, gesellschaftlichen Voraussetzungen, welche andernorts erst errungen werden müssen. *Aufgrund sozialer Desintegration müssen wir uns jedoch nicht nur im Süden, sondern auch im Norden vermehrt darauf einrichten, in und mit schwächeren Staaten zu arbeiten.*

6.7 *Auch wenn ein starker Staat Rahmenbedingungen setzt, der Schlüssel zur Entwicklung liegt bei der Partizipation der Menschen.* Angesichts der Krise vieler Entwicklungsbestrebungen z. B. in Afrika oder bei Entwicklungsbanken war wohl der theoretische Konsens zum Prinzip der partizipativen Entwicklung noch nie so groß. Aber dem Volk zuhören ist für autoritäre Regierungen ein umwerfender Leitgedanke und für Entwicklungshilfegeber mit Exportinteressen oder außenpolitischen Zielen gleichermaßen unbequem. So klaffen Rhetorik und Realität noch weit auseinander. Die Rückbesinnung auf die Kernfunktionen des Staates eröffnet neue Spielräume privaten Handelns. *Die Herausforderung des Staates durch die privaten Organisationen im Norden wie im Süden liegt in ihrem volksnäheren Vorgehen.*

6.8 *Die weltweite Entwicklungshilfe macht nur einen Bruchteil dessen aus, was dem Süden durch die bestehende, vom Norden geprägte Weltwirtschaftsordnung an Einkommen entgeht.* Wie erwähnt, hat das Entwicklungsprogramm der UNO die Verluste aus der ungleichen Partnerschaft zwischen Nord und Süd für die Entwicklungsländer auf 500 Milliarden Dollar pro Jahr beziffert. Demgegenüber hat die Entwicklungshilfe im selben Referenzjahr 1990 nur 53 Milliarden Dollar bzw. 0,33% des Bruttosozialprodukts ausgemacht (OECD 1992). *Sogar die Ver-*

doppelung auf 0,7% des BSP gemäß UNO-Forderung würde den weltwirtschaftlichen Alibicharakter der Entwicklungshilfe nicht beseitigen.

6.9 *Wieviel Entwicklungsförderung wirklich kosten würde, demonstriert die Vereinigung von West- und Ostdeutschland.* Bildungsmäßig und von der Bevölkerungsentwicklung her steht das ehemalige Ostdeutschland weit besser als die Länder im Süden da; zudem hat es in keiner Weise mit Marktzugangsproblemen etc. zu kämpfen, wie das für Entwicklungsländer an der Tagesordnung ist. Trotzdem wendet Deutschland rund 5 Prozent seines Volkseinkommens pro Jahr (rund 150 Milliarden Mark) zur Unterstützung der 18 Millionen Menschen in den früheren ostdeutschen Bundesländern auf, mehr als weltweit für die 1,2 Milliarden Armen im Süden mit einem Prokopfeinkommen von weniger als 300 Dollar/Jahr zur Verfügung steht. *Diese Dimensionen zeigen, daß gegenüber dem Süden der politische Wille zu einer wirksamen Entwicklungszusammenarbeit bisher letztlich gefehlt hat.*

6.10 *Es ist eine Mißachtung elementarer politischer Mechanismen, wenn wir erwarten, daß eine allein auf Solidarität abgestützte Entwicklungspolitik mehr als marginale Bedeutung erlangen kann.* Solidarität mag ausreichen für die Verankerung der privaten Hilfswerke in der Bevölkerung; auf dem politischen Parkett genügt sie für die öffentliche Zusammenarbeit nicht, wenn sie keine Schönwetterveranstaltung bleiben soll. Die langfristigen Eigeninteressen der Industrieländer an der Südpolitik müssen klar formuliert werden, um so die gemeinsamen Interessen zwischen Nord und Süd zu erkennen. Bei den globalen ökologischen Problemen, bei den neuen Völkerwanderungen, im Verständnis von Sicherheit und Frieden sowie natürlich auf der wirtschaftlichen Ebene sind nicht nur, aber auch gemeinsame Interessen vorhanden. Der Einbezug von Eigeninteressen ist kein Freipaß für die Instrumentalisierung der internationalen Entwicklungszusammenarbeit zu artfremden Zwecken. *Es handelt sich um eine Gratwanderung mit Absturzgefahr zwischen den Bedürfnissen des Südens und des Nordens, welcher der Entwicklungspolitik eine neue Relevanz sichert.*

Monika Treber – Stefanie Ernst

Evaluierung christlicher Dritte-Welt-Gruppen

Ein Forschungsbericht

Viele engagierte Christen holen sich Motivation und Kraft für ihr Handeln in verschiedenen Gruppen. Die Prozesse, die hier ablaufen, besser zu verstehen, ist das Ziel des folgenden Beitrages. Mit der Konzentration der Untersuchung auf Dritte-Welt-Gruppen kann gezeigt werden, auf welcher vielfältigen Weise Christen unserer Wohlstandsländer zu einer positiven Entwicklung von Welt und Menschheit beitragen können. red

Zu den Problemanzeigen der modernen Gesellschaften gehört die Vermutung einer Erosion gemeinsamer Geltungsbegründungen für gesellschaftsethisches Handeln, ja die Behauptung, daß der Individualisierungsschub, der sich in den modernen westlichen Gesellschaften seit 1945 vollzieht¹, und die damit einhergehende Aufzehrung von Traditionsbeständen sozialmoralischer Milieus zu einem Verlust von Solidarität als Handlungspotential überhaupt führen könnte.²

Unübersehbar ist, daß die neue Phase der Modernisierung in den westlichen Gesellschaften mit einer Tendenz zur Auflösung der weltanschaulich geprägten sozialen Milieus einhergeht. Die Anhebung des Lebensniveaus, gegründet auf Produktivitätssteigerung und wohlfahrtsstaatliche Absicherung, hat einer großen Mehrheit der Bevölkerung bisher nicht gekannten Spielraum für individuelle Lebensführung verschafft. Verbunden mit der Verallgemeinerung der arbeitsmarktabhängigen Existenzform und den damit verbundenen Zwängen zur Mobilität entsteht, was U. Beck als bestimmenden Modus der fortgeschrittenen Moderne behauptet:

¹ Vgl. Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1986, 116 ff.

² Zugespielt liegt diese These dem Diskurs der sogenannten Kommunitarier und ihrem Anspruch, die Notwendigkeit und Möglichkeit von Gemeinschaft neu zu begründen, zugrunde. Vgl. hierzu: Robert N. Bellah, Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft, Köln 1987; ferner: Christel Zahlmann, Kommunitarismus in der Diskussion, Berlin 1992.

tet: die Individualisierung von Lebenslagen und Biographien infolge der Herauslösung der Individuen aus historisch vorgegebenen Sozialformen, des Verlusts traditioneller Sicherheiten, gestützt durch geteilte Sinnsysteme, und einer neuen Art der sozialen Kontrolle und Einbindung (Beck 206). Nach dem Schicksal der „Ressource Solidarität“ fragen heißt also zunächst zu konstatieren, daß sie ihre enge Verknüpfung mit den Plausibilitäten sozialmoralischer Milieus verliert – ortlos wird. Es bedeutet darüberhinaus, nach den Chancen ihrer Restrukturierung in neuen Formen sekundärer Vergemeinschaftung, die unter den Bedingungen von Individualisierung gewählt werden, zu fragen.³

Ein Versuch solchen Nachspürens in soziologisch-empirischem Interesse soll im folgenden vorgestellt werden. Am Beispiel der Solidarität für die Bedürfnisse von Bevölkerungsmehrheiten in der sogenannten Dritten Welt, praktiziert von Gruppen, denen die Bezugnahme auf den Rahmen kirchlich verfaßter Religiosität gemeinsam ist, soll gezeigt werden, wie sich neue Muster der Verbindung von religiöser Sinnstiftung und gesellschaftsethischem Handeln in sekundären Formen der Vergemeinschaftung ausbilden. Zunächst werden die theoretischen Überlegungen und die zentrale These, die der Untersuchung zugrunde liegt, kurz skizziert. Daran schließen sich einige Erläuterungen zu der methodischen Vorgehensweise an. An einigen Beispielen aus der Untersuchung sollen schließlich erste Einsichten zum Problemzusammenhang präsentiert werden.⁴

1. Differenzierung der Sozialformen des Christentums

Individualisierung als Kennzeichen der entfalteten modernen Gesellschaften wird in der Religionssoziologie unter zwei Perspek-

³ Beispielhaft hierfür die Veröffentlichung: Friedrich-Ebert-Stiftung, Individualisierung und Solidarität. Über die Gefährdung eines Grundwerts, Bonn 1993.

⁴ Das Projekt „Evaluierung christlicher Dritte-Welt-Gruppen“ wird unter Leitung von Prof. Dr. Karl Gabriel im Auftrag der „Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben“ der Deutschen Bischofskonferenz an der Katholischen Fachhochschule Norddeutschland, Abteilung Osnabrück, durchgeführt. Projektende ist August 1994.

tiven zum Thema: unter der Perspektive des Wandels des Religiösen auf der Ebene der Lebensführung, der kulturellen Ausdrucksformen und der institutionellen Verfassung und unter der Perspektive der Krise des Modells kirchlich verfaßter Religiosität und seiner Transformation.⁵

Seit Mitte der sechziger Jahre konstatiert empirische Sozialforschung einen dramatischen Rückgang der Partizipation an der kirchlichen Ritenpraxis und eine zunehmende Distanzierung von den Normvorgaben der christlichen Kirchen. Was zunächst in der Tradition eines linear gedachten Modernisierungsprozesses als Vollendung des Säkularisierungsprozesses interpretiert werden konnte, erweist sich bei näherer Betrachtung keineswegs als Indikator für das Ende von Religion. Religion verschwindet nicht, löst sich aber von ihrer Festlegung durch das Deutungsmonopol der kirchlichen Institution ab. Es zeigt sich, daß im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung die o. g. ebenenspezifischen Sozialformen von Religion auseinandertreten und Raum für eine „massenkulturelle“ Sozialform von Religion eröffnen, die sich durch den unmittelbaren Zugang zu einem Sortiment an alten und neuen religiösen Repräsentationen für potentielle Kunden auszeichnet.⁶ Individuelle Religiosität, so scheint es, nimmt das Muster einer „Bricolage“ an, in der Elemente aus der christlichen Tradition synkretistisch mit Elementen anderer Religionen und Sinnkomplexen verweben werden, wobei je nach Alter, Milieubildung und Beeinflussung durch modernisierten Lebensstil das Muster variiert.

Die Phänomene der religiösen Individualisierung, Pluralisierung und Deinstitutionalisierung bezeichnen die Kehrseite des Pro-

zesses der Auflösung der sozialmoralischen Milieus unter den Bedingungen gesellschaftlicher Individualisierung.⁷ Freisetzung aus sozialmoralischen Milieus indiziert auch das Ende des spezifischen Modells, mit dem die katholische Teiltradition des Christentums auf die Herausforderungen der modernen Gesellschaft seit Mitte des letzten Jahrhunderts reagierte. Der Katholizismus als Sozialform, definiert durch die Ausbildung einer sakralisierten, bürokratisierten und zentralisierten kirchlichen Leitungsstruktur und durch die Organisation der Christen in einer Vielzahl katholischer Verbände, die amtskirchliche Kontrolle, eine enge Milieubindung und eine feste Verankerung konfessionsspezifischer Deutungsmuster im Alltagsbewußtsein garantieren konnte, erodiert unter dem Druck von sozialräumlicher Mobilität und von Bildungsmobilität.⁸

Mit der Auflösung des Milieukatholizismus verliert auch das für diese Sozialform des Christentums spezifische Muster der Vermittlung von Religion und gesellschaftsethischem Handeln, das sich durch amtskirchliche Orientierungsvorgaben, die von den Laien in den außerkirchlichen gesellschaftlichen Bereichen zur Geltung zu bringen waren, auszeichnete, an Plausibilität.

Religiöse Individualisierung, so können wir feststellen, impliziert, daß die Verbindung von Glauben und gesellschaftsethischem Handeln, die religiöse Fundierung von Solidarität, zu einer von den Individuen selbst zu leistenden Aufgabe wird.⁹

Christliche Lebensführung, die nicht länger durch Milieu und Kirchenbindung determiniert ist, bleibt jedoch zu ihrer Realisierung auf Anerkennung in sozialen Interaktionszusammenhängen verwiesen. Selbstgewählte Gruppenbildung kann daher als Gegenbewegung zur Individualisierung von Religiosität vermutet werden.

Die Auswirkungen des Wandels der Sozialform christlicher Religionen zeigen sich gegenwärtig in der katholischen Teiltradition in vielfältigen Differenzierungen und Pola-

⁵ Vgl. *Thomas Luckmann*, Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch, Frankfurt a. M. 1967, ²1991. – Der Perspektive auf die historisch gebundene Sozialform von christlicher Religion ist besonders die von J. Matthes – F. X. Kaufmann – K. Gabriel vertretene „Christentumssoziologie“ verpflichtet. Siehe: *J. Matthes*, Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II, Reinbek 1968; sowie *K. Gabriel – F. X. Kaufmann* (Hg.), Soziologie des Katholizismus, Mainz 1980.

⁶ Vgl. *Thomas Luckmann*, Die „massenkulturelle“ Sozialform der Religion, in: *H. G. Soeffner*, Kultur und Alltag. Soziale Welt. Sonderheft 6, Göttingen 1968, 37–48.

⁷ Vgl. *Karl Gabriel*, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i. Br. 1992, 142 ff.

⁸ Vgl. ebd. 166 ff.

⁹ Vgl. ebd. 156, sowie *Karl Gabriel*, Wandel des Religiösen, in: *Forschungsjournal Neue soziale Bewegungen*, Marburg 1993, Heft 3–4, 28–36.

risierungen. In den Überlagerungen der Konfliktlinien und Differenzierungen kristallisieren sich, darauf weist Karl Gabriel hin, jedoch auch fester umrissene Sektoren innerhalb der katholischen Tradition heraus. Er entwickelt die These, daß sich parallel zum Prozeß religiöser Individualisierung eine Restrukturierung vollzieht, die sich in der Ausbildung von fünf Sektoren manifestiert, die die neue Sozialform eines pluralen Katholizismus begründen: den fundamentalistischen Sektor (restaurativ hierarchisch), den expliziten Sektor (regelmäßige Teilhabe am kirchlichen/gemeindlichen Interaktionsgefüge), den Sektor diffuser Kirchlichkeit (auswahlorientiert, massenkulturell), den Sektor formaler Organisation (Zugehörigkeit durch arbeitsvertragliche Bindung) und einen kirchlichen Bewegungssektor (Personalität, biographisch und alltagsbezogene Reflexivität der Glaubensform).¹⁰

Eine Überprüfung dieser These unternimmt das Projekt „Evaluierung christlicher Dritte-Welt-Gruppen“. Dabei wird davon ausgegangen, daß Dritte-Welt-Gruppen besonders geeignet sind, neuen Sozialformen der Religion als Restrukturierung der christlichen Tradition auf der Ebene der Gruppen zu untersuchen. Ihr Spezifikum wird darin gesehen, daß sie – wie die sogenannten neuen sozialen Bewegungen insgesamt – die für die bisherige Modernisierung konstitutive Trennung der Lebensbereiche – hier von Religion und Politik – in ihrer Realitätsdeutung wie in ihrer Praxis zu überschreiten suchen.

Zielsetzung der Untersuchung ist aufgrund dieser Problemstellung die wissenschaftliche Rekonstruktion der sozial geteilten, gelebten und praktizierten Religiosität von Dritte-Welt-Gruppen.

2. Anlage und Vorgehensweise der Untersuchung

Mit der Konstatierung eines Wandels der Religion geht seit geraumer Zeit die Forderung nach einem Wechsel der Untersuchungsansätze, mit denen empirische Religionssoziologie sich ihrem Gegenstand nähert, einher. Die Tendenz zur Identifikation von Religion mit ihrer kirchlich verfaßten Form,

¹⁰ Ders., *Christentum* 179 ff.

so die Kritik¹¹, nötige zu Interpretationen und Kategorisierung in den Dimensionen von „kirchennah“ und „kirchenfern“ und verstelle den Blick für die angemessene Erfassung anderer Sozialformen von Religiosität. Wenn anerkannt werde, daß Religion ein diskursiver Tatbestand ist, von begrenzter kultureller Reichweite, dann habe empirische Religionssoziologie vor allem die Aufgabe zu untersuchen, wie ein Diskurs zu einem religiösen Diskurs wird.¹² Diesem Anspruch müsse die Verwendung von qualitativen Untersuchungsmethoden entsprechen, die für eine Erfassung und analytische und verstehende Rekonstruktion solcher Diskurse geeignet sind.¹³

Die hier vorgestellte Untersuchung sucht diesem Anspruch durch eine qualitativ empirische Anlage, orientiert am Gruppendiskussionsverfahren als methodischem Instrument, zu entsprechen.

2.1 Das Gruppendiskussionsverfahren als Methode rekonstruktiver Sozialforschung

Forschungsgegenstand der Untersuchung sind nicht Individuen und deren subjektive Wahrnehmung, Bedeutungsgenerierung und individuelles Handeln, sondern die Gruppe als Beziehungsgeflecht, das sich durch die Möglichkeit zur unmittelbaren Kommunikation und Interaktion der Mitglieder auszeichnet. Es wird davon ausgegangen, daß die soziale Kleingruppe in einen Raum konstituiert, in dem spezifische Erfahrungen und Orientierungen in einem ständigen Aushandlungsprozeß mit anderen gewonnen werden. In der fortlaufenden kommunikativen Verständigung über die Deutung von Erlebnissen und Ereignissen und dem gemeinsamen Entwurf von Handlungsmöglichkeiten produziert und verändert die Gruppe kollektiv geteilte Deutungs- und Orientierungsmuster. Zu diesen gilt es mit

¹¹ Franz Xaver Kaufmann, *Religion und Modernität*, in: Johannes Berger, *Sozialer Wandel. Soziale Welt, Sonderheft 4*, Göttingen 1986, 283–307.

¹² Joachim Matthes, *Auf der Suche nach dem „Religiösen“*. Reflexionen zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung, in: *Sociologia Internationalis* 2 (1992), 130–142.

¹³ Andreas Feige, *Was kann und soll eine „qualitative“ Studie leisten?* in: Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Jugend (AEJ): *Jugend und Religion*, Stuttgart 1993.

einem geeigneten Erhebungsverfahren einen Zugang zu finden, um sie dann im Interpretationsprozeß aufspüren und rekonstruieren zu können.

Für die Erschließung der kollektiven Deutungsschemata, die das Handeln von „christlichen Dritte-Welt-Gruppen“ bestimmen, wurde die wissenssoziologisch fundierte Methode des Gruppendiskussionsverfahrens gewählt, die von Ralf Bohnsack vertreten wird.¹⁴

2.2 Die Auswahl der Gruppen

Grundlegend für das von Bohnsack als „dokumentarische Methode der Interpretation“ bezeichnete Verfahren ist das Prinzip der komparativen Analyse. Die fallspezifischen Orientierungsmuster gewinnen ihre Kontur durch die empirisch-methodisch fundierte und nachvollziehbare Kontrastierung mit anderen Gruppen. Auswahl der Vergleichsgruppen und das Interpretationsverfahren folgen dem Prinzip des „Kontrasts in der Gemeinsamkeit“.¹⁵

Diesem Prinzip wurde bei der Auswahl von zehn Vergleichsgruppen für die Studie durch die Verschränkung von Dimensionen, die aus dem zuvor skizzierten Sektorenmodell (beschränkt auf den expliziten und auf den Bewegungssektor) und aus den unter-

schiedlichen Arbeitsformen von Dritte-Welt-Gruppen abgeleitet waren, Rechnung getragen. Darüberhinaus kombinieren wir die so gewonnenen Dimensionen mit sozialräumlichen, sozialstrukturellen und geschlechtsspezifischen Differenzierungen.

Im Zeitraum Juni 1993 bis Februar 1994 führten wir schließlich Gespräche mit vier Gruppen, die im „explizit kirchlichen“ Sektor verortet sind:

- einem PGR-Ausschuß „Mission - Entwicklung - Frieden“ (großstädtisch);
 - einer Gruppe „Junge Erwachsene“ im Jugendverband (ländlich);
 - einer Frauengruppe, die Missionsarbeit unterstützt (kleinstädtisch);
 - einer Erwachsenen-Verbandsgruppe, die längerfristig in der Partnerschaftsarbeit engagiert ist (städtisch);
- sowie mit sechs Gruppen, die wir dem kirchlichen Bewegungssektor zuordneten:
- der Trägergruppe einer Basisgemeinden-Partnerschaft (kleinstädtisch);
 - dem Leitungsteam eines alternativen Bildungshauses (ländlich);
 - der Partnerschaftsgruppe einer Personalgemeinde (ländlich);
 - einer Aktionsgruppe (studentisch, städtisch);
 - der Trägergruppe eines Dritte-Welt-Ladens (städtisch);
 - einer Ländersolidarisierungsgruppe (studentisch, städtisch).

Die Gespräche, die sich auf jeweils 60 bis 90 Minuten beliefen, wurden auf Band aufgezeichnet und vollständig transkribiert.

2.3 Datenerhebung und Interpretation

Damit sich die kollektiv geteilten Bedeutungsschichten und die Handlungsrelevanzen der Gruppe entfalten können und nicht nur unverbundene Einzeläußerungen hervorgerufen werden, war für die Datenerhebung eine selbstläufige Diskussion, die von den Gruppenmitgliedern nahezu ohne äußeren Einfluß selbst strukturiert wird, anzustreben. Dem wurde durch die Beschränkung in der Gesprächsführung auf die Eingabe eines für alle Gruppen gleichen Grundreizes, der den Rahmen des Gesprächs vorgab („Wie erfährt die Gruppe ihre Arbeit angesichts der Tatsache, daß Dritte-Welt-Arbeit nicht unbedingt im ‚Trend‘ liegt, und wie hat das hier begonnen?“), entsprochen.

¹⁴ Ralf Bohnsack, *Generation, Milieu, Geschlecht*. Ergebnisse aus Gruppendiskussionen mit Jugendlichen, Opladen 1989; sowie: *ders.*, *Rekonstruktive Sozialforschung: Einführung in die Methodologie und Praxis qualitativer Forschung*, Opladen 1990; *ders.*, *Dokumentarische Interpretation von Orientierungsmustern. Verstehen - Interpretieren - Typenbildung in wissenssoziologischer Analyse*, in: Michael Meuser - Reinhold Sackmann (Hg.), *Analyse sozialer Deutungsmuster. Beiträge zur empirischen Wissenssoziologie*, Pfaffenweiler 1991, 139-160.

¹⁵ Da qualitative Sozialforschung die Gewinnung „gültiger“, das heißt subjektiv interpretierter Daten anstrebt und nicht Repräsentativität, kann sie sich auf die Auswahl einiger Untersuchungsfälle beschränken. Das Auswahlprinzip, dem Bohnsack folgt, entspricht der Strategie der multiplen Vergleichsgruppe, das heißt Vergleichsgruppen werden auf der Basis systematisch erfaßter struktureller Unterschiede und Ähnlichkeiten in Übereinstimmung mit einem analytischen Bezugsrahmen und einer Typologie gebildet. Vgl. hierzu: Barney G. Glaser - Anselm L. Strauss, *Die Entdeckung gegenstandsbezogener Theorie: Eine Grundstrategie qualitativer Sozialforschung*, in: Christel Hopf - Elmar Weingarten (Hg.), *Qualitative Sozialforschung*, Stuttgart 1979, 91-114.

Neben diesem Eingangsimpuls wurden drei weitere Assoziationsfelder definiert (Konflikte, Sternstunden, Ziele), die, wenn nötig, neue Impulse im Verlauf des Gesprächs setzen sollten.

Ziel der Bearbeitung der Transkripte ist die Herausarbeitung der spezifischen Orientierungsmuster durch Nachvollzug der Horizonte, vor denen die Gruppe ihre Deutung entwickelt. Die Bearbeitung gliedert sich in zwei Teilschritte: Während eine textnahe Bearbeitung der besonderen Relevanzstruktur und Eigendeutung der Gruppe nahekommen sucht, werden im zweiten Analyseschritt die auf der alltagsweltlichen Ebene verbleibenden Deutungsmuster und „Innenansichten“ in eine wissenschaftlich-theoretische Fallanalyse und Typologiebildung überführt. Spezifische Orientierungsfiguren der Gruppe werden hier durch kontrastive Vergleiche der „Fälle“ als Besonderheit verdeutlicht. Die Nachvollziehbarkeit und Überprüfbarkeit dieser Interpretationsschritte ist durch die Rekonstruktion des Diskursverlaufs und der formalen Diskursorganisation zu sichern.¹⁶

3. Restrukturierung von religiös begründeter Solidarität mit Bevölkerung in der Dritten Welt – Erste Einsichten

Die Untersuchung ist noch nicht ganz abgeschlossen. Zwischenergebnisse können daher nur mit aller Vorsicht, gestützt auf die Einsichten aus der ersten Stufe der Transkriptbearbeitung, auf der Grundlage von einigen abgeschlossenen Fallanalysen formuliert werden. An einem Beispiel, in dem eine Gruppe aus dem explizit kirchlichen Sektor mit einer Gruppe aus dem bewegungskirchlichen Sektor verglichen wird, soll im folgenden diese Auswertung demonstriert und die Aussagefähigkeit ihrer Resultate auf unsere Ausgangsthese bezogen werden.

¹⁶ Für die Beschreibung der formalen Diskursorganisation werden fünf Klassifikationen verwendet: Proposition = Behauptungssätze; Opposition = Gegenbehauptung; Elaboration = Erweiterung, durch Exemplifizierung, Dramatisierung; Validierung = als gültig erweisen; Konklusion = Zusammenfassung (inhaltlich oder rituell z. B. durch Einsatz von Stereotypisierungen, Lachen, Pause).

Die Anonymisierung geschieht durch Zuordnung von Buchstaben in alphabetischer Folge unter Hinzufügung w = weiblich und m = männlich. (.) Pausen im Gespräch.

Das erste Gespräch wurde mit fünf Mitgliedern der Trägergruppe einer Basisgemeindepartnerschaft geführt, die zum Zeitpunkt der Gruppendiskussion 1993 seit sieben Jahren bestand. Der Gruppe gehören insgesamt zehn Mitglieder im Alter zwischen 40 und 70 Jahren an. Entstanden ist die Gruppe aus einem Ausschuß Mission – Entwicklung – Frieden des Pfarrgemeinderates einer katholischen Kleinstadt mit ländlicher Umgebung. Die Ablösung aus dieser Funktion und die heutige ökumenische Zusammensetzung geschah im Zusammenhang der Entscheidung, eine Partnerschaft zu einer Basisgemeinde in Zentralamerika zu beginnen.

In dem Gruppengespräch wird in der Einleitungspassage der Eindruck erweckt, als seien sowohl die Entscheidung über das Partnerland als auch die Entscheidung für eine Gemeindepartnerschaft von Anfang an klar gewesen. Auf eine Nachfrage der Interviewerin wird die Anfangsposition von *Am* differenziert:

Am: Das war gar nicht, und wir haben auch von vornherein gesagt, wir wollen keine Partnerschaften, wie das so, in den umliegenden Orten ist das so, daß die die Projekte fördern und dann, wie der Kolping das macht, die haben Projekte und Berater. Da ist dann kein persönlicher Kontakt da. Wir wollten praktisch lernen von denen, wie sie aus dem Glauben das ertragen – die Repressionen da in dem Land.

In der Rekonstruktion erkennen wir, wie in dieser Passage wichtige Elemente des Orientierungsrahmens der Gruppe angesprochen werden. *Am* zieht gleich mehrere Gegenhorizonte zur Abgrenzung heran. Zum einen will die Gruppe kein Verhältnis zur Dritten Welt im Sinne einer Partnerschaft als asymmetrisches Verhältnis zwischen Pate und Schutzbefohlenen. Auch eine Projektförderung, vermittelt durch einen Berater und ohne persönlichen Kontakt, wird verworfen. Es kommt noch ein weiterer Gegenhorizont hinzu: Entwicklungshilfe impliziert, daß die Unterentwickelten von den Entwickelten lernen können und müssen. Dem setzt die Gruppe entgegen: „Wir wollen praktisch lernen von denen . . .“ Gleichzeitig spricht *Am* den Bereich an, um den es bei den angestrebten Lernprozessen gehen soll: Glaubenslernen am Beispiel einer Glaubenspra-

xis, die sich in Repression und Unterdrückung bewährt.

Dw bestätigt die Proposition von *Am* und erweitert sie:

Dw: *Ja Hans, und dazu kam eigentlich auch noch, daß wir in der Gemeinde einen Bewußtseinsprozeß anleiern wollten,*

Am: *Ja.*

Dw: *denn diese Dritte-Welt-Arbeit ist ja ein hartes Brot in jeder Gemeinde und sehr äh intensiv nach äh ja, Ideen suchen tut man eigentlich immer, nicht? Wie kann man überhaupt mal Menschen, Jugendliche, ältere Menschen, wie kann man überhaupt hier unsere, unsere Mitchristen in der Gemeinde halt äh ja, anrühren auch, nicht nur immer informieren, sondern anrühren, und das, glaubten wir, würde über so eine Beziehung sehr gut gehen.*

In der Elaboration von *Dw* wird ein weiterer Gegenhorizont der Gruppenorientierung aufgezo- gen. Reine Informationsarbeit bewirkt nichts mehr; „anrühren“, die Herstellung einer Beziehung, ist der alternative Handlungsentwurf der Gruppe, damit möchte sie Bewußtseins- und Lernprozesse in Gang bringen. Dieser geteilte Handlungsentwurf trifft aber, so artikuliert es die Gruppe durch das gesamte Gespräch hin- durch, auf Inanspruchnahme, Desinteresse, Indifferenz und teilweise Gegnerschaft der übrigen Gemeinde. Die Gruppe findet sich in einer Position am Rande des expliziten Sektors kirchlich verfaßter Religiosität vor, mit ausgeprägten Beziehungen zum kirchlichen Bewegungssektor.

Im Intergruppenvergleich kontrastiert dieses Orientierungsmuster signifikant von dem Rahmen, den der Vorstand einer Kolping- familie entwickelt. Diese Kolpingfamilie unter- stützt seit 14 Jahren ein Kinderdorf in La- teinamerika, nachdem sie zuvor Priesterausbil- dung in der Mission gefördert hatte. Die Gruppe versteht sich als anerkanntes wichti- ges Element im Leben der örtlichen Gemein- de am Rande einer ehemals von Schwerindu- strie geprägten Stadt. In der Anfangspassage des Gesprächs mit den 15 Mitgliedern des Vorstands, von denen zwei Drittel älter als 50 Jahre sind, schildert der 70jährige stellver- tretende Vorsitzende, wie die Gruppe auf der Suche nach einer geeigneten Form, für die Mission aktiv zu werden, mit Franziskanern

in Kontakt tritt und den Vorschlag erhält, ein Kinderdorf zu unterstützen.

Bm: *Und dieses Vorhaben wurde hier im Vorstand vorgetragen und wurde dann auch beachtet hier. Also das ist wirklich, wo wir uns aktiv machen können hier für ein Kinderdorf, und die ganze Misere der Kinder wurde uns auch durch Pater P. dargestellt, daß für uns echt die Antenne kam, also da lohnt es sich zu engagieren. Und da ist es, in kleinen Anfängen sind wir dann, haben wir begonnen bis, das machen wir jetzt 14 Jahre alleine mit Pater P.*

Nach dem Einwand, daß auch die Missions- schwestern in N. und das Kolpingwerk in O. etwas erhalten hätten, fährt er fort:

. . . Ja, sicher. (Gemurmel) Ja, war auch mal dabei. Aber dieses Projekt Kinderdorf hat uns, möchte ich sagen, es ist für uns ein Charisma geworden. (.) So kann man es darstellen.

Die Kolpinggruppe deutet ihr Handeln als konstitutiven Bestandteil ihrer Identität als Gruppe in einem katholischen Sozialver- band. „Sich aktiv zu machen“ für gesell- schaftliche Probleme ist ihr eine Selbstver- ständlichkeit, fraglich scheinen aber der ges-ellschaftliche Ort und der spezifische An- satzpunkt des Handelns. Die Konklusion, „das Kinderdorf ist für uns zum Charisma geworden“, mit der *Bm* die Passage zur Pro- jektsuche beendet, behauptet die Überwin- dung eines Zustandes der Verunsicherung und Passivität durch einen selbstbestimm- ten Prozeß der Erneuerung. Der Handlungs- entwurf der Gruppe wird von den Horizon- ten „Alltag“ assoziiert mit „Passivität“ ver- sus „Außeralltägliches“ assoziiert mit „Ak- tivität“ entworfen. Gesellschaftsethisches Handeln, „sich aktiv machen“ ist in der Deutung der Gruppe mit Transzendierung der räumlichen und sozialen Grenzen des Alltags verbunden. Als Bestätigung dieser neuen Inspiration wertet die Gruppe im wei- teren Diskursverlauf das Hinzukommen von neuen Mitgliedern.

Die entwicklungspolitischen Vorstellungen, die die Gruppe im Diskurs entfaltet, orien- tieren sich an dem als erfolgreich erachteten Gesellschaftsmodell einer sozial abgefede- ten kapitalistischen Industriegesellschaft.

Bm: *. . . Wir haben ja das Gefälle in P-Land arm und reich, und wir sind ja in der*

glücklichen Lage, daß wir einen Mittelstand haben, und dadurch ist das soziale Gefälle nicht mehr so gegeben wie in P-Land – hier bei uns. Und dadurch, daß die jetzt eine solide Ausbildung bekommen und sich irgendwie auch qualifizieren und daß die sich selbständig machen können, dadurch wird einfach das Mittelständische dort geschaffen. Und das ist an sich unsere Aufgabe auch vom Kolping her. (.)

Y2: *Also von den Zielsetzungen generell vom Kolping*

Bm: *Ja.*

Y2: *in der Gesellschaft? (..)*

Bm: *Ja. (..) Denn das, ich meine, bei Kolping steht ja das Tüchtige immer im Vordergrund, nicht? Der tüchtige Christ, der Tüchtige in seinem Beruf, die tüchtigen Eltern und der tüchtige Staatsbürger, nicht? Das sind einfach diese Dinge, wo wir uns auch dran orientieren. (.) Und das wollen wir versuchen, den Kindern das auch zu vermitteln.*

Wie wir sehen, bewegt sich die Kolpingfamilie im Deutungshorizont des Sozialkatholizismus. Der Zustand der Ungerechtigkeit, der die gesellschaftlichen Verhältnisse im Projektland charakterisiert, soll durch die Gesinnungsänderung der Individuen dort, vermittelt Bildung und Erziehung, überwunden werden. Lernen wird von den Empfängern der Spendenmittel, die die Kolpingfamilie durch einen jährlichen Basar erwirtschaftet, erwartet und nicht von denjenigen, die sie aufbringen. Der positive Horizont, vor dem Bm das Handeln der Gruppe bestimmt, ist das Modell der „nachholenden Entwicklung“. Strukturanalytische Überlegungen, die die Asymmetrie der wirtschaftlichen und politischen Beziehungen zwischen den Ländern des Nordens und des Südens in den Blick nehmen, fehlen im Diskurs dieser Gruppen ebenso wie die Erwägung notwendiger Veränderungen politischer Rahmenbedingungen in den internationalen Beziehungen.

4. Zusammenfassung

Die Kontrastierung zeigt beispielhaft die gruppenspezifischen Bearbeitungsformen der Beziehungen zu einem Dritte-Welt-Land und dessen Probleme. Für die Partner-

schaftsgruppe geht es um die Entwicklung von Empathie, um Inspiration für moralische Lernprozesse, die zu verändertem, an weltweiter Gerechtigkeit orientiertem lokalen Handeln führen sollen. Sie gewinnt aus dem Kontakt mit der mittelamerikanischen Partnergemeinde eine Kontrastfolie, vor der sie ein Ideal von Gemeinde und authentischer Religiosität entwirft und ihre Kritik an den hierarchischen Strukturen und der mangelnden Verbindung von Glauben und gesellschaftlicher Praxis im Handeln der Gemeindemitglieder formuliert.

In beiden Fällen ist die Bezugnahme der Gruppen auf die Adressaten ihrer Solidarität selektiv und funktional zu den eigenen Bedürfnissen nach Vergewisserung. Die Partnerschaftsgruppe kann ihre Position am Rand des expliziten Sektors kirchlich verfaßter Religiosität durchhalten, weil sie, so unsere These, durch die Pflege der Partnerschaft zu einer Basisgemeinde in Mittelamerika Stabilität und Bestätigung ihres an der Verbindung von Politik und Mystik orientierten alternativen Handlungsentwurfs gewinnt.

Für die Kolpingfamilie bietet die Unterstützung des Kinderdorfes die Möglichkeit, das Kolpingideal, das nach Auflösung des Milieukatholizismus nur mehr eine Möglichkeit der Verbindung von christlicher Religiosität und gesellschaftsethischem Handeln darstellt, in einer symbolisch-modellhaften Verdichtung öffentlich zur Geltung zu bringen und neu mit Sinn zu belegen. Wenngleich sie mit ihrer Orientierung im Rahmen des von der katholischen Sozialbewegung tradierten Musters gesellschaftsethischem Handelns verbleibt, handelt es sich um die Restrukturierung einer traditionellen Form unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen und ist insofern als Neuschöpfung, als gewählte Solidarität, zu werten.

Gerhard Marschütz

Moderne Tugenden

Welche geistigen Kräfte und sittlichen Einstellungen sind erforderlich, um Gegenwart und Zukunft menschlicher zu bewältigen?

Kann eine Besinnung auf die „Tugenden“ etwas bringen? Und wenn ja, welche Tugenden sollten im Vordergrund stehen? Nach einer einleitenden Reflexion über die Tugenden als handlungsbezogene Sinnmodelle werden im folgenden eine Reihe von heute besonders wichtigen Tugenden beschrieben. Der Autor ist dabei bemüht, möglichst viel von traditionellem Glaubensgut in ein neues Verständnis einmünden zu lassen. red

Friedrich Nietzsche konstatiert in seinem philosophischen Werk „Jenseits von Gut und Böse“, daß jede Tugend zur Dummheit neigt, da sie im Kontext einer „Heerdenthier-Moral“ bewirkt, daß der Mensch „zahn, verträglich und der Herde nützlich ist“. Als Kategorie einer angepaßten und mittelmäßigen Moral für kleine Leute enthält sie „den schlechten Geschmack . . . mit Vielen übereinstimmen zu wollen“. Sie ist zudem Ausdruck einer lebensverneinenden alteuropäischen Ethik, die „langweilig war und zu den Schlafmitteln gehörte“. Insofern das Christentum diesen „tugendhaften Lärm“ von Anfang an mitverursacht hat, gilt für Nietzsche: „Man soll nicht in Kirchen gehn, wenn man reine Luft athmen will.“

Kann somit Tugend noch modern sein, wenn allein schon das Wort Tugend so verstaubt und unzeitgemäß klingt? Diese Frage hat freilich zu beachten, daß erst im Verlauf der Neuzeit, insbesondere im Gefolge von Immanuel Kant seit dem 18. Jahrhundert, die Tugend zu einem – wie es Max Scheler ausdrückt – häßlichen, unleidlichen und reizlosen Wort geworden ist, weil die sogenannten bürgerlichen Tugenden wie Fleiß, Anständigkeit, Rücksicht, Bescheidenheit, Ordnungsliebe, Sparsamkeit, Wohlwollen usw. sich wie eine „alte, keifende, zahnlose Jungfer“ gebärdeten und für Nietzsche nur der menschlichen Lieblingsbeschäftigung des moralischen Urteilens und Verurteilens Vorschub leisteten. Als Ausdruck bürgerlicher Wohlanständigkeit waren Tugenden, losgelöst vom Inneren des Menschen, nur als äußerlich vorgeschriebene Regeln sozial gültig und bedeutsam, gleichsam als „eine Art von Polizeiforderungen, durch die das Leben in Ordnung gehalten wird“ (Robert Musil). Eine solche abstrakte Moralität der Tugendideale war primär an der Einhaltung der

Tugendpflicht, nicht aber an der konkreten Verwurzelung der Tugend im einzelnen interessiert.

Im Gegensatz dazu bezeichnet Tugend in der großen abendländischen Tradition von der Antike bis hin zum Mittelalter jene durch Übung erworbene Fähigkeit und damit jene Tauglichkeit („Tugend“ kommt wortgeschichtlich von „taugen“) des Menschen, die ein umfassendes Glücken des individuellen wie auch sozialen Lebens ermöglicht. Orientiert am Leitbild des Guten, wird sie als „ultimum potentiae“, als die höchste Entfaltung der menschlichen Möglichkeiten, bestimmt. Es geht also um die Optimierung des Menschseins, um die integrative Entfaltung einer sittlichen Persönlichkeit, die sich im Handeln selbst verwirklicht. Tugend entspricht somit einer Qualität der Person selbst und keiner heteronomen Pflicht. Losgelöst von der Dynamik des Subjekts verkommt Tugend zum abstrakten Festhalten am Gesollten und wird zum unattraktiven Wort.

Moderne Tugenden werden deshalb an die große Tugendtradition anknüpfen müssen, und wider alle Unattraktivität, die dem Wort Tugend nach wie vor anhaftet, sind sie unter den Bedingungen der Moderne auch wieder gefragt. Diese neue Sehnsucht nach der Tugend gründet in den mit der modernen technologischen Zivilisation verbundenen Gefährdungen des Menschlichen und der Natur einerseits und den vielfältigen, zum Teil widersprüchlichen Handlungsansprüchen in ausdifferenzierten Lebenswelten andererseits, die längst nicht mehr durch Normenvermehrung allein bewältigbar sind, sondern mehr denn je vom einzelnen eine sittliche Kompetenz erfordern, die präventiv und integrativ wirksam wird. Hier sind Tugenden vonnöten, Grundhaltungen, die aus Grundeinstellungen stammen, welche aus Sinneinsichten gespeist werden. Solchermaßen gelebte Überzeugungen, die durch vielfältige Widerstände hindurch sich bewähren und aufbauen, formen erst eine individuelle Biographie und eine sittliche Persönlichkeit. Tugenden gründen dabei stets in der freien Entschlossenheit zum sittlich Guten. Die in einer pluralen Gesellschaft nicht voraussetzbaren gemeinsamen Sinneinsichten und Vorstellungen über das wirklich Gute verweisen dabei auf die Not-

wendigkeit der diskursiven Verständigung, die nicht nur Konsens, sondern auch die Anerkennung legitimer Differenz impliziert.

Was sind „moderne Tugenden“?

Moderne Tugenden sind also handlungsbezogene Sinnmodelle, die individuell verankert sind, zugleich aber auch intersubjektiv verantwortet werden müssen. Sie verkörpern gelebte Haltungen, die im Kontext der Gegenwart gerade nötig sind und stets die Verwirklichung gelungenen (Zusammen)Lebens intendieren. Sie sind niemals geschichtslos abstrakt, sondern lebendige Antworten auf spezifische Nöte und Herausforderungen der jeweiligen Zeit. Moderne Tugenden sind deshalb nicht mehr einfachhin als geschlossener Tugendkanon, wie dies bei den traditionellen Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maß vor dem Hintergrund relativ stabiler gesellschaftlicher Kontexte noch möglich war, sondern eher als entwurfsoffene „Gestalten des Guten“ (Romano Guardini) zu formulieren. Moderne Tugenden zielen sowohl auf das Selbstverhältnis des Menschen als auch auf seine Beziehung zur Umwelt. In ihrem sozialen Bezug bringen sie das Individuelle zur Geltung, und die je größere soziale Akzeptanz ermöglicht die Verwirklichung gelungener Lebenskontexte. Moderne Tugenden müssen nicht unbedingt modern klingen. Oft sind es gerade die bewährten alten Tugenden, die höchst aktuell sind und nur einer zeitgemäßen Vermittlung bedürfen. Moderne Tugenden richten sich mitunter auch kritisch gegen bestimmte Zeitströmungen und verweisen so auf Defizite der gängigen Lebenspraxis. Sie erwachsen aus persönlichen und auch gesellschaftlichen Grenz- und Kontrasterfahrungen, die neue, zuvor verdeckte oder in Vergessenheit geratene Sinnhorizonte eröffnen und dementsprechende Haltungen herausfordern. Moderne Tugenden stehen somit gegen bloßes Mitläufertum und heteronome Zwänge. Sie verweisen vielmehr auf Persönlichkeiten, die in entschiedener Verantwortung zu leben bereit sind. Moderne Tugenden darf man schließlich in unserer hochkomplexen Zeit nicht überfordern. In ihnen ist zwar stets eine Grundsicherheit für das jeweils richtige Tun gespeichert, ohne die sie keine Beständigkeit erlangen könnten. In komplexen Si-

tuationen reicht diese Grundsicherheit aber oft nicht aus und ist auf die Normethik zur Bestimmung des sittlich Richtigen angewiesen.

Welche Tugenden sind im Kontext der Moderne notwendig?

Ehrfurcht

Vielleicht etwas überraschend soll zuerst die *Ehrfurcht* genannt werden. Sie ist angesichts dessen, daß gegenwärtig alle Wirklichkeit zumeist nur als bloßes Material angesehen wird, das dem Menschen zur Verfügung steht, um von ihm beurteilt und klassifiziert, ausgebeutet und verwendet zu werden, von besonderer Wichtigkeit. Entgegen dieser flächenhaften Wahrnehmung, die sich mit machtförmiger Rationalität paart, erblickt Ehrfurcht alles in ihrer zugleich auch unauslotbaren und unverrechenbaren Tiefendimension. Ehrfurcht konkretisiert sich in der polaren Spannung von Nähe und Abstand, die dafür sorgt, daß der Mensch nicht distanzlos über die Wirklichkeit verfügt, sondern das andere als das andere in seinem jeweiligen Eigensein anerkennt. Die Ehrfurcht – so Romano Guardini – „ermutigt alles zu sich selbst“. So entdeckt der Mensch, daß nichts nur ausschließlich einen Funktionswert für ihn, sondern auch einen Eigenwert für sich besitzt. Staunend wird er der symbolhaltigen Vielfalt der Wirklichkeit gewahr, die auf Sinntiefen verweist, die in der alltäglichen Praxis zumeist nicht zum Tragen kommen. Das betrifft nicht nur den Umgang mit der Natur, sondern auch das Verhalten gegenüber den Mitmenschen und sich selbst. Nach einem bekannten Wort von Johann Wolfgang Goethe ist Ehrfurcht nämlich jene Haltung, „worauf alles ankommt, damit der Mensch nach allen Seiten zu ein Mensch sei“.

Demut

Aus der Ehrfurcht geht die *Demut* hervor, in der sich niemand für größer und gewichtiger hält, als er ist. Demut gründet darin, daß der Mensch sich so einschätzt, wie es der Wahrheit entspricht. Sie ist der realistische Blick auf die Konturen des eigenen Selbst, mit allen Stärken und Schwächen. Jede Form von Überheblichkeit, Großtuerei oder „Wie-Gott-sein-wollen“ ist ihr fremd. Anderer-

seits hat sie auch nichts mit serviler Unterwürfigkeit und kleinmütigem Unterlegenheitsbewußtsein zu tun. Wenn Menschen einander in Demut begegnen, suchen sie zunächst nicht das Ihre, sondern das, was dem andern nützt. Auf diese Weise „schätzt einer den andern höher ein als sich selbst“ (Phil 2, 3). In solcher wechselseitigen Hochschätzung bleibt man als Beschenkter zurück, weshalb wirkliche Demut „die Tugend der Reichen“ (Max Scheler) ist.

Dankbarkeit

Die Demut ist eng mit der *Dankbarkeit* verknüpft. Im normalen Lebensalltag wird einem freilich oftmals nicht bewußt, „daß der Mensch unendlich mehr empfängt, als er gibt, und daß Dankbarkeit das Leben erst reich macht. Man überschätzt leicht das eigene Wirken und Tun in seiner Wichtigkeit gegenüber dem, was man nur durch andere geworden ist“ (Dietrich Bonhoeffer). Dieses fehlende Bewußtsein der Dankbarkeit bei gleichzeitiger Überschätzung des eigenen Selbst entläßt aber eine individualistische Lebenspraxis, die alles, was nicht Ich ist, an den Rand drängt. Eine solche Verdrängung unterliegt aber einem Denkfehler, denn „Dankbarkeit ist Denkarbeit“. Das hat seinen Grund nicht bloß darin, daß die Wörter Danken und Denken einer gemeinsamen althochdeutschen Wurzel entstammen. Es rührt daher, daß erst durch nüchternes Nachdenken realisiert wird, wie sehr man – trotz aller negativen Einflüsse – die Entfaltung und damit die Wahrheit seines Lebens anderen verdankt. Nur die Demütigen werden wirklich dankbar sein können.

Leben nach Maß

Die Demut ist eine Grundgestalt der schwer ins Deutsche übersetzbaren traditionellen Kardinaltugend „*temperantia*“. Die Rede von „Mäßigung“ klingt allzu ausschließlich verneinend und einengend. Sie verstellt, daß die Freude ein Kennzeichen jeder Tugend ist. Am ehesten ist das Wort „Maß“ am Platz. Es geht um das menschengerechte Maß, um die innere Ordnung des Menschen, die ja nicht statisch vorgegeben, sondern in freier Verantwortung zu gestalten ist. Dabei erlebt sich der Mensch als exponierter Grenzgänger. Er erfährt Grenzen, die er einerseits stets zu überschreiten sucht und an-

dererseits auch anerkennen lernen muß, weil ohne Begrenzung menschliches Leben nicht gelingen kann. Die vitalen Grundbedürfnisse, wie etwa das Streben nach Nahrung, Sexualität, Besitz und Anerkennung können vom Menschen stets auch über die Grenzen der basalen Befriedigung hinaus angestrebt werden. Im Kontext einer Konsum- und Erlebnisgesellschaft wird zudem von außen manipulierte Maßlosigkeit gefördert. Durch moralische Appelle allein läßt sich Maßlosigkeit jedoch nicht mäßigen. Vielmehr müssen Einsichtsprozesse freigesetzt werden, die zu einer in Freiheit angenommenen inneren Ordnung, die Selbstbegrenzung und freiwilligen Verzicht einschließt, befähigen. Grenzen werden ja erst dort als solche erkennbar, wo sie überschritten werden. Erst im nachhinein weiß man oft, daß ein Zuviel des Guten dem Guten abträglich ist. Wer etwa zuviel isst und trinkt, fühlt sich danach nicht wohl und wird langfristig übergewichtig, was seine Gesundheit gefährdet; zuviel Besitz erfordert ständige Sorge und Pflege und vermindert die gelassene Freude am Leben; schrankenlose Eingriffe in die Natur zerstören ökologisch lebenswichtige Abläufe und gefährden die menschliche Lebensqualität. Im Wechselgang von Überschreitung und nachfolgender Anerkennung von Grenzen wird, gleichsam mit einer Gratwanderung vergleichbar, die Tugend des Maßes eingeübt und gelangt zur Reife dort, wo eine dynamische Ausbalancierung der vielfältigen menschlichen Strebungen erreicht wird und die dazu nötigen Formen von Askese und Selbstbegrenzung gelebt werden. Dabei wächst ein untrügliches Bewußtsein, das sich immer wieder neu bewahrheitet: „Es gibt ein Maß des Menschlichen, das wir nicht verändern, sondern nur verlieren können“ (Max Frisch). Im Kontext ökologischer Krisen ist dieser Satz durch das Maß der Natur auszuweiten.

Klugheit

Die Tugend der *Klugheit* befähigt dazu, den richtigen Maßstab für ein menschengerechtes Maß zu finden. Sie ist keineswegs abstrakte Erkenntnis, sondern ein aus der Erfahrung gespeistes Vermögen. Klugheit ist praktische Vernunft, die in einer konkreten Situation das jeweils sittlich Richtige zu erkennen und zu entscheiden vermag. So ver-

leicht sie allen Tugenden ihren Wirklichkeitsbezug. Sie verhindert deren mögliche Realitätsferne, da sie „die behutsame und unterschiedene Prägekräft“ (Josef Pieper) des Menschen ist, die zur wirklichkeitsgemäßen Verwirklichung des Guten drängt.

Dialog- und Kompromißbereitschaft

Eine weitere wichtige moderne Tugend ist die *Dialog- und Kompromißbereitschaft*. In einer Welt der unzähligen Meinungen und Überzeugungen ist diskursive Verständigung über die Art und Weise gelungenen Zusammenlebens unumgänglich. Das Wort Dialog geht leicht über die Lippen, ist aber schwierig zu verwirklichen. Wirklicher Dialog gründet in der Voraussetzung, den anderen in seiner Freiheit und Würde ernst zu nehmen, und konkretisiert sich darin, sich verstehend auf dessen Anliegen und Denkkategorien einzulassen. Dies erfordert die Fähigkeit mit Ungewohntem, Unvertrautem und Fremdartigem umgehen zu können, statt es zu umgehen. Toleranz und Anerkennung legitimer Differenz ist hier vonnöten. Dialog ist deshalb aber niemals unverbindlich. Er leistet keiner beliebigen Standpunktlosigkeit Vorschub, vielmehr zielt er auf Entscheidung hin. In ihm geht es doch um die gemeinsame Suche nach dem Richtigen, Wahren und Guten. Andernfalls handelt es sich um einen Scheindialog, in dem nichts und niemand wirklich ernst genommen wird, da alles gleich-gültig ist. Ein solcher Dialog würde letztendlich ewig ohne konkrete Früchte bleiben. Wirklicher Dialog ist daher stets auch von Konflikten begleitet und erfordert faire Kompromißbereitschaft. Konflikte aus kurzfristigen Harmoniebedürfnissen heraus zu verdrängen, ist kontraproduktiv, da sie zu einem späteren Zeitpunkt unausweichlich und zumeist noch härter wieder zum Vorschein kommen. Wichtig ist daher das rechtzeitige Wahrnehmen von Konflikten sowie die Fähigkeit, mit ihnen richtig umzugehen, um so geeignete Lösungswege finden zu können. Diese Lösungen bestehen mitunter in der Bereitschaft, mit zur Zeit unlösbaren Konflikten leben zu lernen, im günstigeren Fall aber in gemeinsamen Kompromissen, die niemals bloß faule Kompromisse sein dürfen, sondern die in einer konkreten Situation bestmögliche Verwirklichung des sittlich Gefor-

dernten zum Ausdruck bringen. Unterschiedliche Überzeugungen müssen damit keineswegs untergraben oder gar preisgegeben werden. Im fortwährenden Dialog wird daher stets an einer weiteren Optimierung sittlicher Standards gearbeitet. Ein solches Vorschreiten wird jedoch nur durch überzeugende und tieferreichende Argumente, niemals durch Druck und Zwang erreichbar. Ein Dialog, selbst unter schwierigen Umständen, bedarf immer der gegenseitigen Achtung und somit des Verzichtes, den anderen für sich zu vereinnahmen. Was nicht in Freiheit gedeiht, gedeiht langfristig überhaupt nicht.

Solidarität

Echte Dialogbereitschaft ist nur gegeben, wo die Tugend der *Solidarität* gelebt wird. In ihr kommt das wechselseitige Verbunden- und Verpflichtetsein der Menschen in Not- und Mangelsituationen zum Ausdruck. Solidarität gründet zunächst in der bereitwilligen Einsicht solcher Situationen und sodann in der Fähigkeit, sich davon auch zuinnerst betreffen zu lassen. Nur aktives Mitleiden und nicht abwehrendes Mitleid, das andere letztlich entehrt, bewirkt schließlich jenes (gem)einsame Engagement für andere, das auf die je größere ausgleichende Gerechtigkeit abzielt. Solidarität beinhaltet sowohl den gewaltlosen Kampf gegen behebbarere Formen und Strukturen der Ungerechtigkeit als auch die Verbundenheit im Leid bei (mitunter zur Zeit) nicht veränderbaren Situationen und wird authentisch nur dort gelebt, wo die Bereitschaft, auch persönliche Nachteile in Kauf zu nehmen, gegeben ist. Obwohl Solidarität keine Grenzen kennt und somit stets universal bedacht sein will, kann sie nur in abgestufter und damit begrenzter Weise verwirklicht werden. Andernfalls verkommt sie zu einem Schlagwort, das nirgendwo konkret wirksam werden könnte. Wirkliche Solidarität bewirkt zudem eine Rücksicht auf die relative Eigenbedeutung der Natur und verhindert deren schonungslose Ausbeutung.

Wahrhaftigkeit und Treue

Wesentliche Voraussetzungen der Solidarität sind *Wahrhaftigkeit und Treue*. Wahrhaftigkeit gründet zunächst in der Bereitschaft, sich so wahr-zu-nehmen, wie man

ist. Dabei ist die eigene lebensgeschichtliche Wahrheit stets herausgefordert vom Anspruch des Gewissens, in dem die Fülle der Wahrheit vernehmbar und die eigene fragmentarische Verwirklichung gegenüber ihr deutlich wird. Umkehrbereitschaft ist gefordert, damit Lebenslügen, die wahrer Identitätsbildung entgegenstehen, abgelegt werden können. Denn wahrhaftig ist nur der, der unermüdetlich auf dem Weg der Wahrheitssuche bleibt. Die Verwurzelung im Gewissen bildet Wahrhaftigkeit aus. Mehr und mehr wird dann auch die Unterscheidungsgabe zwischen Wahrheit und Lüge geformt. Dabei ist Wahrheit niemals etwas statisch Vorgegebenes. Sie gibt vielmehr zu denken. Sie lädt ein, über sich selbst und die gesamte Wirklichkeit nachzudenken, und drängt gleichzeitig dazu, sich auszubreiten. So entwickelt Wahrhaftigkeit ein kritisches Potential gegenüber allen Formen der Lüge, die auf Dauer ein humanes Miteinander verhindern. Wahrhaftigkeit kann ohne die Treue nicht existieren, findet sie doch in der Treue zum Gewissen ihren Ausdruck. Treue meint eine frei eingegangene Bindung, die auf Zukunft hin auch unter gewandelten Bedingungen durchgehalten wird. Personale Stabilität und Verlässlichkeit im Wandel wird in ihr zugesagt. Treue ist somit wesentlich ewige Treue, Treue mit Vorbehalt ist keine Treue. Sie gründet im Vollzug der menschlichen Freiheit, die sich nur in der Wahrheit voll zeigt. So ist die Treue auf die Wahrhaftigkeit angewiesen. Nur im Kontext der Wahrhaftigkeit wird der von der Treue durchzutragende Wandel positiv integrierbar, weil er als stete Verwandlung in die je größer sich kundtuende Wahrheit hinein verstehbar wird. Dies betrifft vor allem auch die Treue zu sich selbst. In Wahrhaftigkeit und Treue entscheidet sich die Identität einer sittlichen Persönlichkeit, geht es doch um die dynamische und kreative Kontinuität zu einem frei gewählten Lebensentwurf. Die gesamte Formung und Ausformung der Tugenden ist davon betroffen.

Zivilcourage

Tugenden sind ohne *Zivilcourage*, die in moderner Sprache einen Aspekt der Kardinaltugend der Tapferkeit verkörpert, nicht verwirklichbar. Gemeinsam geteilte Sinn-

einsichten sind rar geworden, die Sinnhaftigkeit der Wahrheitssuche wird häufig bestritten, obwohl häufig dennoch recht deutlich vor Augen steht, was Lüge ist. Deshalb gilt nach wie vor: „Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar“ (Ingeborg Bachmann). Wer sich auf diese Zumutung einläßt, wird Ermutigung auch durch Entmutigungen hindurch erfahren dürfen. Zivilcourage wird von daher immer wieder gestärkt und möglich und ist zudem bleibend nötig. Denn in einer Gesellschaft, in der das Einbringen von gelebten Überzeugungen keinen Mut und keine Zivilcourage mehr erfordert, wäre bereits alles gleichgültig und beliebig. Tugenden erweisen sich so als personal zugemutete Ermutigungsgestalten, die auf eine Humanisierung des Lebens in all seinen Entfaltungsdimensionen abzielen.

Tugenden – nicht nur für Christen

Moderne Tugenden sollen sowohl von gläubigen wie nichtgläubigen Zeitgenossen geteilt und angenommen werden können. Auch die christliche Tradition kennt keine exklusiven Tugenden, die nur für Christen zugänglich wären. Sie hat aber den traditionellen Kardinaltugenden die sogenannten göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe sachlich vorangestellt und diese von daher gelesen. Ein solcher theologischer Interpretationsrahmen verleiht den Tugenden zum einen eine Letztbegründung und bewahrt sie zum andern vor menschlicher Überforderung. Der Sünde des Menschen Rechnung tragend, gründet deshalb die Tugendverwirklichung im geheimnisvollen Zu- und Miteinander von Mensch und Gott. In und vor Gott gelangt der Mensch zur Verwirklichung seiner selbst. Er entdeckt, daß die Tugenden erst von Gott her ihre eigentliche Richtung und Verwurzelung finden und ihre gemeinsame Heimat in der Liebe liegt. Die Liebe ist daher bei allen großen Denkern des Abendlandes das formende Prinzip und Fundament aller Tugenden, denn ohne sie wäre alles nichts (vgl. 1 Kor 13). Die Liebe aber ist Gott selbst (1 Joh 4, 8. 16). Der Mensch wird so in die Lage versetzt, von seinem Tugendbemühen nicht etwas erwarten zu müssen, was ihn unweigerlich überfordern würde. Er weiß vielmehr darum, daß die letzte Erfüllung ein Geschenk Gottes ist.

Max Hofer

Bistum Basel sucht Antwort auf die Frage „Menschheit wohin?“

Im folgenden wird ein entschieden gesellschaftsbezogenes „Arbeitsinstrument für pastorales Handeln“ vorgestellt. Es soll den SeelsorgerInnen und anderen engagierten Christen helfen, ihre Mitverantwortung für die Entwicklung der Menschheit wahrzunehmen. red

Wache Christinnen und Christen sind heute auf vielfache Weise herausgefordert. Vordergründig sind es innerkirchliche Probleme wie Weitergabe christlicher Werte in der Familie, Bedrohung des sakramentalen Lebens durch den zunehmenden Priestermangel usw. Hintergründig sind es Veränderungen in der Gesellschaft, wie Loslösung von Institutionen, Zunahme privatisierter Lebensweise, epochaler Wandel der Stellung der Frau, und in der Weltsituation, wie zunehmende Zerstörung natürlicher Lebensgrundlagen, Bedrohung des Friedens. In dieser Spannung zwischen verpflichtender Glaubenstradition und herausfordernder Gesellschafts- und Weltsituation sind alle, denen christlicher Glaube wirklich etwas bedeutet, aufgerufen, schöpferisch einen Weg zu suchen. Wer vom Weg redet, ist noch nicht am Ziel. Christen irren aber auch nicht ziellos umher; sie wissen um Richtung und Ziel: Jesus Christus, den Gekreuzigten und auferstandenen Herrn. Eine lebendige Gesellschaft von Christen, eine Kirche, in deren Mitte Christus steht und erfahrbar ist, versteht sich auf diesem Weg selbst als Teil sowohl der Gesellschafts- und Weltsituation wie der Glaubenstradition. Daraus folgt: Frauen und Männer, die mit Christus verbunden sind und in kirchlicher Gemeinschaft Christliches nicht bloß lehren, lernen und feiern, sondern den gekreuzigten und auferstandenen Herrn bezeugen wollen, können Herausforderungen der Gesellschaft und der neuen Weltsituation nicht distanzieren gegenüberstehen und sich lediglich um kirchliches Leben bemühen. Christinnen und Christen, die die Kirche, in der sie leben, als „Salz der Erde“ und „Licht der Welt“ verstehen, erfahren sich von Gesellschaft und Welt beeinflusst und verstehen

sich aufgerufen, diese mitzugestalten und so auf die Frage „Menschheit wohin?“ zu antworten.

Auf der Grundlage eines solchen Kirchenverständnisses wird „Ein Arbeitsinstrument für pastorales Handeln im Bistum Basel“ unter dem Haupttitel „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit ...“ (Mt 6, 33) (Solothurn 1993, 39 S.) bei Seelsorgerinnen und Seelsorgern eingeführt.

„Zeichen der Zeit“ im Licht des Evangeliums deuten

Lebendige Kirche, Frauen und Männer, die den Auftrag Jesu Christi zu erfüllen suchen und als Teil der Gesellschaft Zukunft mitgestalten, befinden sich auf einer Gratwanderung. Sie selbst sind einerseits der befreienden Botschaft der Heiligen Schrift verpflichtet und müssen sich daran ausrichten. Andererseits haben sie die Wirklichkeit in Welt und Gesellschaft, in der sie leben, wahrzunehmen. Das II. Vatikanische Konzil hat die Lösung dieser Aufgabe aufgezeigt und verpflichtet die Kirchen, die „Zeichen der Zeit“ zu erforschen und im Licht des Evangeliums zu deuten (vgl. Gaudium et spes Nr. 4).

Die „Zeichen der Zeit“ ernst nehmen heißt für die Kirche:

- in emanzipatorisch-befreienden geschichtlichen Bewegungen Perspektiven des Evangeliums zu entdecken,
- sich von der drohenden Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen und von den Nöten und Klagen jener Menschen betreffen zu lassen, die unter ungerechten und unfreiheitlichen Verhältnissen leiden,
- und darin den Anruf Gottes zu hören, eine menschlichere, gerechtere, geschwisterlichere und insgesamt friedlichere Gesellschaft und Welt aufbauen zu helfen.

Die Deutung der „Zeichen der Zeit“ erhält dann auch eine ideologie- und herrschaftskritische Stoßrichtung. Die „Zeichen der Zeit“ sollen von der Kirche im Licht des Evangeliums gedeutet werden, damit sie das Werk Christi weiterführen kann. Mitte der Sendung Jesu und dessen zentrales Anliegen war das Reich Gottes: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium“ (Mk 1, 15). Jenen, die ihm nachfolgten, empfiehlt er: „Euch aber muß es zuerst um das Reich [Gottes]

und um seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben“ (Mt 6, 33). (Vgl. Arbeitsinstrument S. 25.)

Von den drei gesellschaftlichen Grundproblemen zu den Instanzen Ökonomie, Politik und Kultur/Religion/Ideologie

Jede Gesellschaft muß drei Grundprobleme lösen und dementsprechend organisieren. Zum einen muß sie das physische Leben und Überleben sichern, zum andern das Zusammenleben in der Gesellschaft regeln und zum dritten Deutungen und Handlungsanweisungen für ein sinnvolles Leben entwickeln.

Um das physische Leben und Überleben zu garantieren, müssen die dafür notwendigen Nahrungsmittel produziert, Konsumgüter und Produktionsmittel hergestellt und Dienstleistungen erbracht werden. Diese physische Reproduktion der Gesellschaft wird dem wirtschaftlichen Bereich, der Instanz „Ökonomie“ zugeordnet.

Für die Regelung des Zusammenlebens in einer Gesellschaft braucht es gesellschaftliche Rollen, Verhaltensweisen und Konventionen sowie gesetzliche Bestimmungen. Die Organisation des geregelten Zusammenhalts einer Gesellschaft wird der Instanz „Politik“ zugeordnet.

Ein sinnvolles Leben erfordert Antworten auf die Frage nach dem Sinn von Leben und Tod und ein allgemeines Normen- und Wertebewußtsein. Die für den Weiterbestand einer Gesellschaft notwendigen Deutungssysteme und Normen sind in verschiedenen Texten, Kunstwerken, Weltanschauungen usw. enthalten und werden von gesellschaftlichen Institutionen (Familie, Schule, Kirchen, Medien usw.) tradiert. Die Sicherung des auf Konsens hin angelegten inneren Zusammenhangs einer Gesellschaft wird der Instanz „Kultur/Religion/Ideologie“ zugeordnet. Dabei wird Ideologie hier nicht negativ verstanden, sondern meint das Gesamt jener Vorstellungen, die sich die Menschen einer Gesellschaft über ihr Verhältnis zur Wirklichkeit und über Leben und Tod machen.

Die drei gesellschaftlichen Instanzen können weder aufeinander zurückgeführt, noch voneinander getrennt werden, sondern sind vielfältig miteinander verbunden und bilden so ein komplex strukturiertes Ganzes.

Der Dreischritt: sehen, urteilen, handeln

Wie kann eine Kirche, die sich als Ferment der Welt versteht, in den Grundfragen die „Zeichen der Zeit“ finden, sie im Lichte des Evangeliums deuten, um so mitzuhelfen, die Frage „Menschheit wohin?“ zu beantworten?

Auf der Suche nach einer Methode legte sich nahe, auf Empfehlungen von Papst Johannes XXIII. einzugehen:

„Die Grundsätze der Soziallehre lassen sich gewöhnlich in folgenden drei Schritten verwirklichen: Zunächst muß man den wahren Sachverhalt überhaupt richtig sehen; dann muß man diesen Sachverhalt anhand dieser Grundsätze gewissenhaft bewerten; schließlich muß man feststellen, was man tun kann und muß, um die überlieferten Normen nach Ort und Zeit anzuwenden. Diese drei Schritte lassen sich in den drei Worten ausdrücken: sehen, urteilen, handeln“ (Mater et magistra [1961] Nr. 236).

Nach diesem methodischen Dreischritt, der dem theologischen Ansatz des Zweiten Vatikanischen Konzils entspricht, will das Arbeitsinstrument vorgehen. Es soll helfen,

- die „Zeichen der Zeit“ zu erkennen, d. h. die gesellschaftliche bzw. kirchliche Wirklichkeit zu sehen und zu analysieren,
- diese im Licht des Glaubens zu beurteilen,
- um zu Handlungsperspektiven im Geiste Jesu und zu einer befreienden Praxis in seiner Nachfolge zu gelangen.

(Vgl. Arbeitsinstrument S. 30.)

Grundanliegen des Dreischrittes

Das Grundanliegen des Arbeitsinstrumentes kann so umschrieben werden: Im ersten Schritt (Sehen) auf die sozio-historische Wirklichkeit eingehen, im zweiten auf den Plan und den Willen Gottes und im dritten auf das Handeln im Geiste Jesu. Es geht also um die Analyse der Wirklichkeit, um deren Beurteilung im Licht des Glaubens und um die befreiende Praxis in der Nachfolge Jesu Christi, damit alle Menschen das Leben und dieses in Fülle haben.

In der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung wird in diesem Zusammenhang von der dreifachen Vermittlung des Glaubens gesprochen: der sozial-analytischen (Sehen), der hermeneutischen (Urteilen) und

der praktischen (Handeln) Vermittlung des Glaubens. (Vgl. Arbeitsinstrument S. 31.)

Arbeitsinstrument für pastorales Handeln

Auf dem Hintergrund dieser Überlegungen hat eine Arbeitsgruppe in ständigem Kontakt mit dem Bischof von Basel, seinem Bischofsrat, seinen Regionaldekanen und Dekanen sowie der diözesanen Räte dieses „Arbeitsinstrument für pastorales Handeln im Bistum Basel“ geschaffen.

a) Das „Sehen“ gliedert sich in elf verschiedene Schritte, wie die Wirklichkeit erfaßt, die gesellschaftliche Situation gesehen und analysiert werden kann. Es geht um die Erhebung des Ist-Zustandes. Dabei kann sowohl ein gesellschaftliches wie ein kirchliches Phänomen mit Hilfe sozio-wissenschaftlicher Methoden bearbeitet werden. „Diese Analyse der Wirklichkeit soll radikal bis an die Wurzeln gehen, kritisch die Interessenunterschiede, Konflikte und Widersprüche aufdecken. Bei der Analyse eines Phänomens ist vor allem zu achten auf die verschiedenen Akteure, seien es die Einzelpersonen oder Kollektive, seien sie betroffen oder aktiv handelnd. Ferner ist zu achten auf deren Handlungen, Strategien und Interessen. Und es muß gefragt werden nach den Ursachen für die Entstehung und die Strukturen des Phänomens ...“ (Vgl. Arbeitsinstrument S. 33.)

b) Das Ziel des zweiten Schrittes „Urteilen“ besteht darin, zu einem Urteil aus dem Glauben über das analysierte Phänomen zu gelangen. Die Theologie hat also erst das zweite Wort. Sie kann im Licht des Glaubens nur beurteilen, was zuvor radikal-kritisch analysiert worden ist. Beurteilungskriterien sind in den biblischen Schriften, in der kirchlichen und theologischen Tradition sowie in der kirchlichen Sozialverkündigung enthalten und ergeben sich durch ein Verständnis theologischer Reflexion, das auf die persönliche und politische Glaubenspraxis bezogen ist.

Beurteilung im Licht des Glaubens geschieht, indem das analysierte Phänomen an jener Vision wahren, heilen und erfüllten Lebens aller Menschen gemessen wird, die in der prophetisch-messianischen und weisheitlichen Tradition bezeugt ist und an der die kirchliche Überlieferung und die heutige Theologie Maß zu nehmen haben.

In Analogie zu den verschiedenen Tendenzen in den Sozialwissenschaften gibt es auch unterschiedliche Arten und Weisen der Bibellektüre und des Theologieverständnisses. Der funktionalistischen Tendenz in den Sozialwissenschaften entsprechen eine idealistische, d. h. von den gesellschaftlichen Verhältnissen mehr oder weniger abgehobene Lektüre der Bibel und eine liberal-progressive Theologie. Diese versuchen, die Differenz zwischen dem beschädigten, wirklichen und dem heilen, wahren Leben, d. h. zwischen der unheilen Wirklichkeit und dem noch nicht verwirklichten Heilswillen Gottes gedanklich zu ergründen, religiös zu deuten und so zu überwinden.

Der dialektischen Tendenz in den Sozialwissenschaften entsprechen eine Bibellektüre und eine Theologie, die sich als Moment einer persönlichen und politischen Glaubenspraxis begreifen. Sie wollen die unheile Welt nicht bloß mit einer tieferen religiösen Bedeutung versehen, sondern stehen entsprechend dem Auftrag des Evangeliums im Dienst am Reich Gottes und dessen Gerechtigkeit und wollen die Welt daraufhin umgestalten helfen.

In säkularer Form sind wesentliche Anliegen der jüdisch-christlichen Tradition in die Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen eingegangen. Beurteilungskriterium können deshalb auch die in der Erklärung der UNO formulierten sozialen und liberalen Menschenrechte sein (Arbeitsinstrument S. 33/34).

c) Das Ziel des dritten Schrittes „Handeln“ besteht darin, das gesellschaftliche oder kirchliche Phänomen entsprechend den in den beiden ersten Schritten gewonnenen Erkenntnissen und entsprechend den jeweiligen historischen Möglichkeiten so zu verändern oder abzuschaffen, daß ein Schritt hin auf die Vision wahren, heilen und erfüllten Lebens für alle Menschen im Reich Gottes gemacht wird.

Dabei gilt es zunächst, im Rahmen dessen, was historisch gangbar ist, Ziele zu formulieren und Strategien festzulegen, den Zusammenhang zwischen dem Handeln vor Ort (Mikroaktion) und den gesellschaftlichen Verhältnissen (Makrosystem) zu beachten, nach Bündnispartnern und -partnerinnen Ausschau zu halten, Verantwortungen zu verteilen und einen Zeitplan aufzustellen.

Danach kann im Sinne einer persönlichen und/oder politischen Glaubenspraxis in der Nachfolge Jesu gehandelt werden. Schließlich gehört zum ganzen Unternehmen eine alle drei Schritte umfassende Evaluation, so daß die neue Situation wiederum analysiert, beurteilt und allenfalls verändert wird.

Eschatologischer Horizont dieses bis ans Ende der Zeiten prinzipiell nicht abgeschlossenen Prozesses ist das Reich Gottes und dessen Gerechtigkeit. (Vgl. Arbeitsinstrument S. 37.)

Erste Erfahrungen

Die bisherige Arbeit mit den einzelnen Schritten des Arbeitsinstrumentes ergab folgende Nachteile:

- Es braucht viel Zeit und eine gründliche Auseinandersetzung, wenn man Phänomene mit Hilfe dieses Arbeitsinstrumentes bearbeiten will. Es gibt keine Kurzfassung.
- Das Arbeitsinstrument will keine Patentrezepte vermitteln. In einer Zeit, wo der Wunsch nach Patentrezepten groß ist, geht das Arbeitsinstrument einen anderen Weg. Es ist nicht zu gebrauchen für eine kurze und einfache Antwort.
- Das Arbeitsinstrument ist auch nicht zu gebrauchen für ganz konkrete Probleme, die nach einer sofortigen Lösung verlangen.

Es zeigen sich aber folgende Vorteile:

- Das Arbeitsinstrument weist eine breite Gültigkeit auf, weil es sich nicht um konkrete Rezepte in bestimmte Situationen hinein handelt, sondern Arbeitsmittel ist und sich nicht nur auf innerkirchliche Problemkreise beschränkt.
- Es trägt den regionalen Unterschieden Rechnung, kann für Bistums- oder Pfarreiebene angewendet werden.
- Das Arbeitsinstrument beantwortet Fragen nicht zu allen Zeiten, ist aber so konzipiert, daß die gleiche Frage desselben Arbeitsinstrumentes auch bei ganz neuer Situation angegangen werden kann.
- Es ist methodisch in einen klaren Dreischritt gegliedert. Das konkrete Handeln kommt am Schluß und nicht am Anfang. Kopfloses Reagieren auf bestimmte Phänomene ist nicht möglich.
- Das Arbeitsinstrument läßt nicht in Passivität verharren. Weil alle Probleme auf

der individuellen Ebene angegangen werden müssen, fordert es auch dazu auf, die eigene Verantwortung wahrzunehmen und unterstützt damit auch das Subsidiaritätspinzip.

Ein wichtiges Ergebnis steht bereits fest: Alle, die mit diesem Arbeitsinstrument Probleme angehen und auf Fragen Antwort suchen, werden in ihrer Grundhaltung beeinflusst. Sie gehen nicht mit vorgefaßten Meinungen an Lösungen, sie spüren ihre eigene Verantwortung, sie werden von vielem entlastet, aber auch herausgefordert, sich wirklich in das Evangelium zu vertiefen. Dies alles gibt in einer Zeit, in der viele enttäuscht sind, neue Perspektiven im Leben und Handeln. Das Arbeitsinstrument ist ein wichtiges Mittel, das zu verwirklichen, was der neue Diözesanbischof von Basel, Hansjörg Vogel, (vor der Bischofsweihe Mitglied der Gruppe, die das Instrument erarbeitete) in seinem ersten Bischöflichen Wort so ausdrückte:

„Miteinander vertrauen wir darauf: Jesus Christus ist in unserer konkreten Kirche trotz all ihres Versagens mit auf dem Weg. Miteinander wollen wir versuchen, ihn wahrzunehmen. Wir werden ihn finden, da wo wir auf echtes Leben stoßen. Er ist da, wo wir der menschlichen Not nicht ausweichen. Er ist mit uns, wenn wir uns für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung einsetzen. Er ist da, wenn wir unser Leben im Gebet vor ihm ausbreiten. Er ist da, wenn wir seine Sakramente feiern. Erkennen wir ihn beim Brotbrechen? Wir begegnen ihm im ganzen kirchlichen Lebensvollzug.

Die Evangelien weisen uns darauf hin, daß der Osterglaube von der ganzen Gemeinde getragen wird. Wir alle sind in unserem Bistum gerufen, für einander Lebenszeichen zu sein. Wir sind gerufen, in der Verbindung mit der Gesamtkirche das Gedenken an den Gekreuzigten und den Auferstandenen wachzuhalten. Wir sind gerufen, unsere österlichen Lebenserfahrungen mit unseren Schwesterkirchen zu teilen und auch in unsere Gesellschaft von heute einzubringen.“*

* Das Arbeitsinstrument kann bezogen werden beim Pastoralamt des Bistums Basel, Postfach, CH-4501 Solothurn.

Justin Rechsteiner

Offenheit zuerst

Zur „Philosophie“ und Praxis des Romero-Hauses Luzern

Was können Christen und kirchliche Einrichtungen dazu beitragen, daß die Entwicklung der Menschheit für alle Völker zu einer Geschichte des Heils werden kann? Im folgenden wird berichtet, wie das Romero-Haus in Luzern sich bemüht, den Geist Erzbischof Romeros in der Ausbildung, in Weiterbildungskursen und durch gezielte Forschung umzusetzen. red

Mit dem Namen des Hauses haben deutschsprachige Zungen seit seiner Eröffnung (Anfang 1986) etwas Mühe: Noch immer treffen Briefe ein mit Anschriften wie „Römerhaus“ oder „Romeo Haus“; der wohl schönste Versprecher „gelang“ einem Katecheten mit „Romero-Haus“. Damit hat er allerdings, wenn auch ungewollt, etwas von der „Philosophie“ und mehr noch von der Praxis des Hauses getroffen: Wo Offenheit zur Auseinandersetzung das Klima und Programm bestimmen, muß es notgedrungen „rumoren“. Aus der erst achtjährigen Geschichte des Hauses wäre das an Beispielen zu belegen, so wenn der südafrikanische Dichter und Revolutionär Zakes Mafokeng offenen Protest und Leserbriefe in der Tagespresse auslöst, wenn man umgekehrt wegen des Abendgesprächs mit einem konservativen Politiker dem Haus „Rechtlastigkeit“ unterstellt oder wenn bei einem „Requiem wider das Vergessen“ für die ermordeten sechs Jesuiten der UCA-Universität (San Salvador) „überholte Befreiungstheologie“ oder bei einem AIDS-Gottesdienst „Unverhältnismäßigkeit“ bemäkelt werden.

Offene Auseinandersetzung betreibt das Romero-Haus nun aber nicht aus Liebhaberei; vielmehr hat es sie ins Pflichtenheft geschrieben erhalten, und zwar aufgrund von zwei Optionen, die es zu erklären gilt.

Erste Option: Romero als „Hauspatron“

Für die erste Option ist nochmals beim Na-

men anzusetzen: Das Haus trägt den Namen des salvadorianischen Erzbischofs Oscar Arnulfo Romero, der bekanntlich am 24. März 1980 während einer Predigt erschossen wurde. Der Mordtat, die im Auftrag der Mächtigen und Reichen von El Salvador ausgeführt wurde, ging Romeros unnachgiebiges Engagement für die Befreiung der Armen und Bekehrung der Reichen zu den Armen voraus. Der entsprechende Arbeits- und Führungsstil läßt sich als Offenheit nach allen Seiten hin bezeichnen: In seinem Bischofs-Palais, dessen Eingangshalle er eigenhändig zu einer Cafeteria umfunktioniert hatte, traf sich Romero mit Müttern verschwundener Söhne, Arbeitern in Not, geschundenen Campesinos, mit seinen Theologen und Ordensfrauen nicht anders als mit den Politikern und Militärs sowie den Vertretern der revolutionären Volksorganisationen.

Romero hieß und ließ aber nicht nur Menschen zu sich ins Bischofshaus kommen. Er machte sich auch selber auf, um das Volk und seine Leiden an Ort und Stelle kennenzulernen. Von militärischen Kontrollen unbeeindruckt, fuhr er in die städtischen Elendsquartiere und die terrorisierten Landgemeinden. Bei solcher Offenheit kam ein Lernprozeß in Gang, der Romero öfters hart forderte und erst durch seine Ermordung ein Ende fand.

Daraus ergibt sich als Konsequenz: Wer den Namen „Romero“ für ein missionarisches Bildungszentrum wählt, hat sich damit programmatisch für größtmögliche Offenheit zur Auseinandersetzung entschieden. Die Wahl Romeros zum „Hauspatron“ geschah ja nicht aus Helden- oder Heiligenverehrung, sondern soll Inspiration und Impuls zu konkretem Handeln vermitteln.

Zweite Option: neues Missionsverständnis

Die zweite Option hängt mit der ersten zusammen bzw. geht der ersten voraus. Als die Schweizerische Missionsgesellschaft Bethlehem (SMB) sich 1983 entschloß, das Romero-Haus zu gründen, war dazu ihr spezifisches Missionsverständnis wegleitend. Dieses wurde in verschiedenen General-Kapiteln (Gesetzgebende Versammlungen) neu gefaßt, und zwar immer aufgrund der gleichen Frage: Wie kann die SMB ihren Auftrag unter sich ständig ändernden Verhältnissen glaubwürdig erfüllen?

In den Dokumenten des General-Kapitels von 1981 wurde Mission definiert als „Dienst an der ganzheitlichen Befreiung der Menschen von Sünde und Not zu jenem Heil, das in Jesus Christus für alle erschienen ist“. Das General-Kapitel '88 umschrieb diesen Dienst an der „ganzheitlichen Befreiung“ ergänzend als Engagement für ein „Leben in Fülle“ (Joh 10, 10), das sich – immer hinsichtlich der Arbeit in Übersee und Heimat – in die drei Großaufgaben des „konziliaren Prozesses“ ausfaltet, nämlich Sorge um Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung. Schließlich verdeutlichte das Kapitel '93 unter dem Motto „Was wir sind, spricht mehr, als was wir sagen“ das Missionsverständnis ein weiteres Mal und verbriefte es als „missionarische Präsenz“. Ob „ganzheitliche Befreiung“, „Einsatz für ein Leben in Fülle“ oder „missionarische Präsenz“ – für jeden dieser Gesichtspunkte bleibt sich eines gleich: Offenheit als Grundprinzip.

Die drei Hauptbereiche der Tätigkeit

Für das Romero-Haus wirken sich diese Ausfaltungen des SMB-Missionsverständnisses unmittelbar und normativ aus, und zwar in seinen drei Hauptbereichen als Ausbildungsort, Kurs- und Tagungs-Zentrum sowie als Forschungsstätte:

Ausbildungsort

In herkömmlicher Sprache heißt dieser Bereich „Seminar“, wo junge Menschen sich für die Mitgliedschaft in der SMB vorbereiten. Das entsprechende Hauptproblem sei gleich vorweg benannt: Der spärliche Nachwuchs – zur Zeit absolviert lediglich ein Kandidat das Einführungsjahr – bedeutet für die SMB und damit für das Romero-Haus eine große Sorge, die insofern etwas gemindert wird, als das Seminar (14 Plätze) gleichwohl belegt ist, nämlich von Theologie- bzw. Katechetik-Studierenden. Für eine Aufnahme müssen diese einige Bedingungen erfüllen, u. a. bereit sein, ihr Studium mit einer Spiritualität von weltweitem Horizont verbinden und leben zu lernen. In diesem Zusammenhang ist öfters die Frage zu hören, ob denn die Vorbereitung für eine Mitgliedschaft bzw. die erwähnte spirituelle Bildung der Studierenden in einer stilleren oder geschützteren Atmosphäre nicht besser gelingen würden, als dies an einem so be-

wegten Ort wie dem Romero-Haus der Fall sein kann. Das damit angesprochene Problem ist echt. Innere Sammlung und Beschaulichkeit sind im Romero-Haus schwieriger zu gewährleisten als Impulse für missionarisches Handeln und Problembewußtsein.

Gleichwohl kann aufgrund der oben dargestellten Prämissen die Antwort nur lauten: Wenn Offenheit zur Auseinandersetzung ein erklärtes Ziel ist, dann muß dieses bereits auch im Weg und in den Mitteln aufscheinen, anders gesagt: Die sprichwörtliche Spannung von „Mystik und Politik“ will bewußt gesucht und ausgehalten werden.

Kurs- und Bildungs-Zentrum

Die Missionsgesellschaft Bethlehem, welche ihre Arbeit in acht Überseeländern leistet, lebt mit der Überzeugung, daß die Arbeit dort nicht genügt, daß es ebenso dringlich ist, in der ersten Welt ein neues Denken und Handeln zu entwickeln. Sie hält es mit Dom Helder Camara, der schon vor Jahren zu bedenken gab: „Information und Bewußtseinsbildung in den reichen Ländern sind so wichtig, daß dafür 25% der Mittel für die Entwicklungshilfe eingesetzt werden sollten.“ In diesem Sinn konzipiert das Romero-Haus seine Kurs- und Bildungsarbeit und realisiert sie inhaltlich und formal in programmatischer Offenheit: Es darf keine Tabuthemen geben, und ihre Behandlung soll, wenn immer möglich, im großen Horizont der Nord-Süd-Spannung erfolgen. Damit hat auch der Bildungsbereich sein Hauptproblem und steht vor einem wirklichen Dilemma. Einerseits muß das Romero-Haus sein Bildungsprogramm im übersättigten Freizeitmarkt der „Postmoderne“ anbieten, wo – wie überall in kapitalistischen Verhältnissen – das Grundgesetz von Angebot und Nachfrage unerbittlich spielt. Andererseits darf das Haus von seinem spezifischen Auftrag her der Nachfrage allein gerade nicht entsprechen. Es hat in seiner Vermittlungsaufgabe zwischen dritter und erster Welt „gelegen oder ungelegen“ Veranstaltungen durchzuführen, die nicht von vornherein Erfolg garantieren. Mit Themen wie Rassismus, Sexismus, Ökologie, „totaler Markt“, Frieden, Kirche oder Mission läßt sich kein Bildungshaus auslasten. Der heutige Markt verlangt nach anderen Dingen:

Kurse zu Lebenshilfe, Meditation, Selbstverwirklichung oder „New Age“ können mit großem Zulauf rechnen. Daß dabei zwei Drittel der notleidenden Welt gar nicht erst ins Blickfeld kommen, sondern – vorläufig noch – fast lautlos vergessen gehen, beeinträchtigt das Verhalten vieler Erst-Welt-Menschen kaum. Gegen dieses Vergessen sperrt sich das Romero-Haus, indem es 1993 z. B. 30mal zu mehr prozessualen und 60mal zu mehr punktuellen Anlässen einlud.

Forschungsstätte

Wissenschaftliche Forschung hat in der Missionsgesellschaft Bethlehem eine jahrzehntealte Tradition. Schon früh erkannten die Verantwortlichen, daß sich Missionsarbeit nicht in der Praxis erschöpfen darf, sondern auch wissenschaftlich-kritischer Begleitung bedarf. Neben Theologie und Missionswissenschaft werden heute zunehmend auch Völkerkunde, Religions- und Entwicklungswissenschaft befragt. Im Romero-Haus steht einem fünfköpfigen Forscherteam eine wertvolle Fachbibliothek zur Verfügung, zu der selbstverständlich auch andere Interessierte Zutritt haben. Ihre Resultate vermitteln die Forscher in Tagungen (z. B. „Missionarische Kommunikation im Spannungsfeld von Dialog und Verkündigung“), Seminarien (z. B. „Jesus in anderen Religionen“) und Publikationen (z. B. „Theologien der dritten Welt, EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche“). Das Forschungskonzept sieht also kein isoliertes Gelehrtendasein vor, sondern verpflichtet die Forscher zur Mitarbeit in der Vermittlungs- und Bildungsarbeit, so daß auch von dieser Seite her Durchlässigkeit und Offenheit gewährleistet sind.

Ergänzt durch Gastgruppen

Schließlich kann das Romero-Haus dem Anliegen der Offenheit Rechnung tragen, indem es seine Infrastruktur auch Gastgruppen zur Verfügung stellt, was einen wichtigen Beitrag zur Auslastung des Hauses und Defizitdeckung bedeutet. Darüber hinaus nimmt das Romero-Haus die Möglichkeit wahr, bei der Begrüßung und Hausvorstellung die Gastgruppen jeweils kurz mit dritter Welt, Mission, mit der SMB und ihrer Aufgabe bekannt zu machen. Letztes Jahr waren es 249 Gastgruppen mit über 4000

Teilnehmerinnen und Teilnehmern, welche auf diese Weise angesprochen und vielleicht auch ein wenig interessiert werden konnten.

Eine Spiritualität der „convivencia“

Seminar, Kurs- und Tagungs-Zentrum, Forschungsstätte, Gastbereich – wie soll so viel Unterschiedliches unter ein Dach – d. i. der „missionarische Auftrag“ – gebracht werden? – Der Versuch dieser anspruchsvollen Koordination gehört zur Aufgabe der Hausleitung, die sich dabei nicht nur auf die entsprechende Fachkompetenz aller Beteiligten, sondern auch auf eine motivierende Spiritualität stützen können muß. Was in Frage steht, läßt sich mit dem Begriff „convivencia“ verdeutlichen, der in Lateinamerika (Mexiko) für ein bestimmtes Gemeinde- und Kirchenverständnis entwickelt worden ist.

„Convivencia“ meint etwas ganz Einfaches, nämlich „einander helfen, voneinander lernen, miteinander feiern“. Die entsprechende Struktur ist nicht die hierarchische Pyramide mit einer breiten Basis und schmalen Spitze, sondern der Kreis; denn zwischen Helfenden und Hilfe-Empfangenden, zwischen Lernenden und Lehrenden gibt es keine klare Trennungslinie, und bei Fest und Feier rundet sich das Miteinander erst recht zum Kreis. Die SMB spricht in diesem Zusammenhang auch von der „Jüngergemeinde“ um Jesus, der sich ausdrücklich verbat, bei den Seinen erste und letzte Plätze zu verteilen. Im Kreis der „Jüngergemeinde-convivencia“ haben die Menschen und auch alle Arbeiten als gleichwertig zu gelten. Es gibt ja kaum eine Arbeit, die nicht einen Beitrag der anderen nötig hätte, und wäre es auch nur in Form einer Ermutigung oder Anerkennung.

Das Ideal der „convivencia“ hat mit allen Idealen gemeinsam, daß es nur soviel wert ist, als davon in der Praxis konkret aufscheint. Allerdings fällt, wenn die Praxis als Probe oder Richterin zugelassen wird, die Evaluation hin und wieder ernüchternd aus. So bleibt auch das Romero-Haus bei allem guten Willen hinter dem Ideal zurück. Gleichwohl sind Ansätze oder Spuren feststellbar, welche belegen, daß die „convivencia“ mehr ist als bloß ideologischer Überbau, so wenn geschwisterliche Umgangsformen – z. B. stehen alle du auf du – eine ge-

wisse Selbstverständlichkeit erreicht haben, wenn Leitung und Verantwortung partizipativ wahrgenommen werden, wenn das jährliche Qualifikationsgespräch zwischen Vorgesetzten und Mitarbeitenden in strenger Gegenseitigkeit geschieht oder wenn interne Anlässe wie Weiterbildung-Tage, Feste, gemeinsames Beten und Feiern zwar nicht immer gleich gut gelingen, meistens aber eine dichte Kommunikation ermöglichen.

So dürfte denn die ständig neu angestrebte „convivencia“ vielleicht als Praxisprobe dafür gelten, daß das Haus den Namen „Romero“ tragen darf, weil es etwas von der Botschaft und vom Arbeitsstil seines Patrons verstanden hat und als Offenheit nach innen und von hier nach außen zu realisieren versucht.

Marianne Allendorf

Partnerschaft einer Gemeinde in Europa mit einer Gemeinde in Lateinamerika

Bericht über verändertes Selbstverständnis und Leben in drei deutschen Gemeinden

Wie entwickeln sich die Lebensbedingungen deutscher Gemeinden, wenn sie mit einer lateinamerikanischen Gemeinde in Partnerschaft zu leben versuchen? Erstaunlich ist nach dem vorliegenden Bericht nicht nur, in welchem Ausmaß bei so großer Entfernung und Verschiedenheit die Beziehung zwischen bisher einander völlig fremden Gemeinden wächst, sondern was auch innerhalb der deutschen Gemeinden an neuen Lebensprozessen entsteht. red

1. Ortsbestimmung

Die katholischen Pfarrgemeinden in Forst, Karlsdorf und Neuthard, Landkreis Karlsruhe, Erzdiözese Freiburg, pflegen und vertiefen seit 1987 eine Partnerschaft mit der peruanischen Pfarrgemeinde in Yanacoa, Departement Cusco, Prälatur Sicuani. Während die drei deutschen Dörfer mit rd. 6.000, 4.000 und 3.400 Einwohnern, überwiegend katholisch, ihre landwirtschaftli-

che Struktur fast ganz aufgegeben haben und der Lebensunterhalt in Industrie, Handel, Verwaltung, Kernforschung (größtenteils in den nahen Städten) verdient wird, ist die Andengemeinde in 4.000 m Höhe mit ihren rd. 20.000 Menschen im Ortskern und in 46 Bauerngemeinschaftsdörfern weiterhin landwirtschaftlich geprägt.

Die Partnerschaft wird belebt durch wechselseitige Briefkontakte sowie drei Besuche aus Peru und drei Besuche aus Deutschland.

2. Der Weg

2.1 Erster Anstoß: Dom Helder Camara

Der damalige Pfarrer von Neuthard, Herbert Froehlich, konnte erreichen, daß der brasilianische Erzbischof Helder Camara zur deutschen Erstaufführung seiner „Symphonie der zwei Welten“ nach Karlsdorf-Neuthard kam. Auf seinen Vorschlag beschäftigten sich Pfarrgemeinderat und Pax-Christi-Gruppe intensiv mit der lateinamerikanischen Realität, die dann in die pfarrlichen und örtlichen Gruppierungen und Vereine hineingetragen wurde. Diese halbjährige Vorbereitung in den Ortsteilen Karlsdorf und Neuthard brachte den Beteiligten eine neue Sicht über ihre Kirchturmspitzen hinaus: Die Kirche in Lateinamerika wurde lebendig und liebenswert, und für die meisten wurde zum ersten Mal deutlich, daß der Glaube in Verkündigung und Bruderdienst gelebt werden muß, also auch politisches Bewußtsein und politische Aktionen einschließt. Die persönliche Begegnung mit Camara am 12. 1. 1986 hinterließ den Wunsch, Weltkirche zu praktizieren.

2.2 Partnerschaft zwischen der Erzdiözese Freiburg und der Kirche von Peru

Wenige Wochen später wurde seitens der Ortskirche die Partnerschaft besiegelt und zum Eingehen von Partnerschaften auf Pfarrebene ermutigt. Wieder ergriff Pfarrer Froehlich die Initiative, den Pfarrgemeinderat und die Verantwortlichen der pfarrlichen Gruppierungen in einem Klausurwochenende über die Situation in Peru (mit Misereor-Unterlagen) zu informieren. Erste Konsequenz hieraus war die Einrichtung eines Weltladens zum Verkauf fair-gehandelter Produkte aus den sog. Entwicklungsländern. Das Eingehen einer Partnerschaft war

noch mit Ängsten verbunden, insbesondere was die fortdauernde finanzielle Belastung anging. Als dann der Pfarrer eine Partnerschaft im Pfarrverband mit Forst, Karlsdorf und Neuthard (bisher mehr oder weniger ein Zusammenschluß auf dem Papier) vorschlug, um als Voraussetzung für die entfernte Partnerschaft eine solche im Nahbereich zu praktizieren, bewarb man sich um eine gemeinsame Partnerschaft vor allem im Hinblick darauf, finanzielle Verpflichtungen auf mehrere Schultern zu verteilen. Die eigene Veränderung war derzeit noch kein Thema.

2.3 Entwicklung im Pfarrverband

Die drei Gemeinden hatten bisher aufgrund unterschiedlicher Prägung und historischer Vorbelastung wenig Berührungspunkte. Auch an den Partnerschaftsgedanken gingen sie mit unterschiedlichen Ansätzen heran, was in den Anfangszeiten zu Mißverständnissen, Vorbehalten und Konflikten führte. Durch die Besuche der peruanischen Partner und kontinuierliche Gespräche der Vertreter aus den drei Pfarreien wuchs die Partnerschaft im Nahbereich. Der Prozeß wurde durchgestanden, und heute kann man eine Offenheit und menschliche Nähe innerhalb aller drei Gemeinden feststellen. Die verschiedenen Ansatzpunkte werden akzeptiert, mehr noch: als Vielfalt in der Einheit bereichernd erlebt. Weite Kreise in den drei Pfarreien tragen zu dieser Annäherung aktiv bei. Gegenseitige Beteiligung bei Veranstaltungen ist selbstverständlich geworden. Der Zurückhaltung hat eine Verbundenheit Platz gemacht.

Nach dem Fortgang von Pfarrer Froehlich aus Neuthard ist die Aufgabe der Partnerschaft ganz in die Initiative der Laien übergegangen. Die drei Pfarrer stehen dem Partnerschaftsgedanken von wohlwollend bis ablehnend gegenüber; die Verantwortlichen haben aber innerhalb des Pfarrverbandes immer einen priesterlichen Ansprechpartner.

2.4 Fortführung in der Erzdiözese

Der Pfarrverband ging die erste Partnerschaft mit einer Gemeinde der Prälatur Siacuani ein. Die erste Besucherdelegation war derart beeindruckt von der dortigen Pastoral und der Option für die Armen – wobei

Monsenor Albano Quinn Protagonist ist –, daß es sich als persönliche Verpflichtung ergab, im Bereich der Erzdiözese Freiburg für weitere Partnerschaften im Surandino zu werben. Inzwischen sind sieben Pfarreien oder Pfarrverbände in Partnerschaften eingebunden. Die Verbindungen sind lebendig auch aufgrund des regen Austausches von Informationen (mit denen die Prälatur Siacuani nicht sparsam umgeht) und Reiseberichten. Selbstverständlich ist die Hinzuziehung aller Gemeinden bei regionalen Aktionen oder Peru-Besuchen. Der Kommentar aus Peru: „Ihr seid ein kleines Surandino“ ermutigt zur Ausweitung.

3. Veränderungen in den Gemeinden

3.1 Einbindung der Gemeindemitglieder und der Bevölkerung

Man kann zu Recht sagen, daß die Partnerschaft nicht nur in den drei pfarrlichen Ausschüssen existiert. Durch regelmäßige Informationen mündlicher oder schriftlicher Art in den Ortsblättern wissen sich die Gemeindemitglieder, nicht nur die Kirchgänger, in die Partnerschaft eingebunden. Sie lebt im Bewußtsein der ganzen Bevölkerung, je nach dem Willen zur eigenen Veränderung mit mehr oder weniger großem Engagement. Die Bürgermeister stehen der kirchlichen Partnerschaft mit Offenheit und Interesse gegenüber. Die Besucher aus Peru werden von den politischen Gemeinden so empfangen, als handele es sich um eine kommunale Partnerschaft.

3.2 Sensibilisierung für öffentliche Aktionen

Aus der ländlichen Lebensart kommend, verstehen sich die Gemeinden eher konservativ. Ein öffentliches Auftreten außerhalb des Kirchenraumes war bisher weitgehend unbekannt und linkslastig eingeordnet. In einem Prozeß wird diese Hemmschwelle immer mehr überwunden, so daß einzelne oder Gruppen den Finger auf eine weltpolitische Wunde legen und offene Briefe an Politiker schreiben oder Protestbriefe gegen Menschenrechtsverletzungen viele Gemeindemitglieder unterzeichnen oder Fragen zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Gottesdiensten ausgesprochen werden. So wird auch jetzt das Votum des Freiburger Diözesan-Forums „Entwicklung

braucht Entschuldung“ in die Gemeinden hineingetragen. Daß solche Aktionen unbequem und unverstanden sein können, erfährt man immer wieder, aber der Wille zur Veränderung in der EINEN Welt wächst. Nach einem besonderen Gottesdienst ging man 1993 in dieser Intention zu einem Hungermarsch auf die Straße, der jetzt zu einer jährlichen Einrichtung werden soll.

3.3 Belebung des Gemeinschaftslebens

Ohne Zweifel haben viele Christen mit dem traditionellen Verständnis von Kirche und hierarchischer Struktur Schwierigkeiten. Die Kirchenflucht macht auch in den Dörfern nicht halt. Durch die Kirche in den Südan den, die sich durch das Leitwort „*Wir sind das Volk, wir sind die Kirche*“ darstellt, erhalten die deutschen Gemeinden Anregungen, ihr christliches Leben neu zu entdecken. Manch einer hat in der Mitarbeit für die kirchliche Partnerschaft seine Nische in der Kirche gefunden. Der hiesigen Kirchenverdrossenheit steht die Aussage der pastoralen Mitarbeiter im Surandino entgegen: „*Wir arbeiten mit Lust an der Kirche*“.

Bei den Besuchen der Peruaner erlebten die Deutschen immer wieder, wie verschiedenartig menschliche Begegnungen sind. Der mitteleuropäischen rationalen Reserve stand emotionale Unbefangenheit gegenüber, bar jeder Berührungsängste. Das geschwisterliche DU aus der Verbindung des einen Glaubens heraus war selbstverständlich geworden. Das positive Beispiel wirkte ansteckend: Innerhalb der drei Gemeinden tritt förmliche Zurückhaltung zugunsten menschlicher Nähe zurück.

Während des ersten Besuches der peruanischen Freunde gab es in den Gemeinden immer ein gemeinsames Frühstück, offen für alle Interessierten. Hier konnte so ganz nebenbei über gute und schlechte Ereignisse gesprochen werden, oder man freute sich einfach am gemeinsamen Mahl. Die Frage des Campesinos bei der Verabschiedung: „*Wann habt Ihr das nächste Frühstück?*“ brachte die Neutharder zum Nachdenken. Seit 1991 wird einmal monatlich ein gemeinsames Frühstück (jeder bringt, was er hat) im Pfarrheim angeboten, das gern in Anspruch genommen wird und zur Belebung des Gemeindelebens beiträgt.

An den Peru- und Missionstagen wird der

Gemeinschaftsaspekt ganz groß geschrieben. Diese Tage dienen neben dem Angebot von Informationen und peruanischen Mahlzeiten vor allem der menschlichen Begegnung. Die Zahl der Teilnehmer wächst ständig.

In Forst gründete sich vor zwei Jahren eine Familienschola zur Aktivierung des Gottesdienstgesanges. Aus der Verbindung zur Partnergemeinde werden viele lateinamerikanische Lieder gesungen, die vom Rhythmus und Text besonders eingängig sind. Hier sind ganze Familien eingebunden, regelmäßig miteinander zu singen. Durch Einladungen der Nachbargemeinden werden Lied- und Gedankengut weiterverbreitet. Aus diesem Ansporn formiert sich jetzt in Neuthard ein neuer Singkreis.

3.4 Die Weltläden

Zwei Weltläden bieten Nahrungs- und Genussmittel und Kunsthandwerk aus den Entwicklungsländern an. Vermehrt stehen jetzt auch Bekleidung und Kunsthandwerk aus der Partnergemeinde zur Verfügung. Dadurch wird ein wichtiger Beitrag zur Infrastruktur von Yanaoca geleistet und der Landflucht – und damit Heimatlosigkeit – Einhalt geboten. Der geringe Gewinn aus den gesamten Verkäufen fließt in die Projektfinanzierung. So wichtig der Vertrieb zu fair gehandelten Preisen ist, mindestens den gleichen Stellenwert hat die Information über ungerechte Lohn- und Welthandelsbedingungen. Die beiden Weltläden sind in einem festen Lokal, an einer Straßenkreuzung im Dorfmittelpunkt, bei pfarrlichen und örtlichen Veranstaltungen zu finden – gleichsam als Denkanstoß, anders zu leben, damit andere überleben können.

3.5 Eine neue Art des Teilens

Um nicht das Modell einer Patenschaft fortzuführen und damit ein Ungleichgewicht zu programmieren, stand am Beginn der Partnerschaft der finanzielle Aspekt hinten an. Erst mit wachsender Vertrautheit und Bewußtseinsbildung animierte man die peruanische Gemeinde, finanzielle Wünsche zu äußern. Nach sporadischen Zuwendungen werden seit 1991 „Haushaltspläne“ für Hilfen zur Selbsthilfe vorgelegt, worin die deutschen Gemeinden gebeten werden, in aller Freiheit auszuwählen. Daß bisher alle

Jahresprojekte finanziert werden konnten, ist nicht zuletzt den Gemeindemitgliedern zu verdanken, die es als eine Konsequenz der Gerechtigkeit ansehen, miteinander zu teilen.

Zu besonderen Festen (Jubiläen, Taufen, Geburtstagen) wünscht man sich keine persönlichen Geschenke, sondern will die Freunde aus Peru an der Freude teilnehmen lassen. Erstkommunikanten geben einen Teil ihrer Geldgeschenke für die peruanischen Erstkommunionkinder. Statt Kranzspenden wird eine Hilfe für die Partnergemeinde erbeten. Ein Zahnarzt bittet seine Patienten um das alte Zahngold, durch dessen Verkauf das Gesundheitswesen teilweise finanziert werden kann. Seit der Notwendigkeit einer Schülerspeisung, weil Unterernährung und Schulabbrüche überhandnahmen, ist es in den deutschen Gemeinden vor allem die ältere Generation, die mit ihrem Scherflein den Dank für die eigene Schülerspeisung aus Amerika abstattet. Die Beispiele ließen sich fortsetzen, wie sich persönliche Verantwortung und Nähe für die peruanischen Freunde ausdrückt.

3.6 Der besondere Einsatz der Ausschußmitglieder

Der Gedanke des Teilens aus Gründen der Solidarität und Gerechtigkeit ist noch ein junges Pflänzchen, das wachsen muß. Leichter wird Geld gegeben, wenn man etwas dafür bekommt. Um die Gegenleistung zu erbringen, ist oft „Knochenarbeit“ der Aktiven nötig: im Weltladen, im Küchendienst, bei Bedienung und anschließender Raumpflege. Bei Straßenfesten werden durch Ausschußmitglieder den Passanten die Schuhe geputzt, eine harte Arbeit, wie sie die Kinder in Peru fürs Überleben ausführen. Mit all den körperlichen Tätigkeiten gehen beständige Informationen über die Partnerschaft einher.

Sehr wichtig für das Wachsen der Partnerschaft ist das Erlernen der spanischen Sprache. Die Erfahrung hat gezeigt, daß zum Verstehen der peruanischen Freunde nicht irgendein Übersetzer hinzugezogen werden kann, vielmehr sind kirchliche Einbindung und Kenntnis der Situation notwendig. Mit zunehmendem Engagement wachsen Gerechtigkeitssinn und Sensibilisierung für die eigene und die Partnergemeinde. Beson-

ders erfreulich ist, daß die Ausschußmitglieder überwiegend Ehepaare sind.

4. Beispielhafte Zeichen

Partnerschaft bedeutet Geben und Nehmen. Es gilt immer neu zu erlernen, daß Gleichwertigkeit, nicht aber Gleichartigkeit die gemeinsame Basis darstellt. Viele sichtbare Geschenke wurden schon ausgetauscht und ausgestellt. Einige sind von besonderer Bedeutung.

4.1 Der zurückgegebene Kelch

Beim ersten Besuch in Peru 1989 gab Pfarrer Froehlich seinen Primizkelch dem Land zurück, von dem das Material, Gold und Edelstein, kam. Aus seiner Ansprache bei der Übergabe:

„Wir bitten Euch, wir vier, die wir aus Europa kommen, diesen Kelch, diese Patene als ein Zeichen der Gemeinschaft in Jesus Christus anzunehmen. Wir bekennen darin Jesus Christus nicht als den Gott der Mächtigen, sondern als den Bruder der Armen, als den Begleiter seines Volkes auf dem Wege.

Nehmt auch das Gold an als ein Zeichen der Ehrerbietung. Wir gedenken auf diese Weise der Geschichte dieses Landes und seines Volkes, wir gedenken einer alten, beraubten Religion. Wir wollen teilhaben an einer neuen Geschichte, die aus Gerechtigkeit und aus Frieden kommt, die sich speist aus einer Ehrfurcht vor Gottes Schöpfung.“

4.2 Das halbe Herz

Als Symbol für die Partnerschaft haben die deutschen Gemeinden aus Peru das Zeichen für Leben und Frieden entliehen: die Taube im Herz. Beim ersten Besuch der Peruaner 1991 wurde das aus Holz gefertigte Zeichen geteilt, und seit dieser Zeit steht auf den Altären in Forst und in Yanaoca je eine Hälfte. Bei Besuchen gibt es die Vereinigung: Die Freundschaftssymbole werden zusammengefügt. Sie sind erst ganz, wenn jeder seinen Teil beiträgt!

4.3 Die „Virgen de los Indios“

Die Peruaner brachten bei einem Besuch 1992 für jede Pfarrei eine Muttergottesstatue mit, 20 cm groß, handbemalt in der typischen Indiotracht. In Karlsdorf steht diese Virgen im Eingang des Pfarrhauses und erinnert alle Besucher an die innige Verbindung. – In Forst hatte die Statue einen Eh-

renplatz in der Pfarrkirche, bis sie gestohlen wurde. Zeichen dafür, daß auch schmerzhafteste Momente zur Partnerschaft gehören. – In Neuthard wandert dieses kostbare Stück monatlich von Familie zu Familie – eine Gelegenheit, viele Gebete und Stoßseufzer für die Partner loszuschicken.

5. Wegbegleitung durch die peruanische Partnergemeinde

Ein Brief des Pastoralteams drückt die Anteilnahme wie folgt aus:

„Der Herr möge Euch begleiten. Er segne Euch in Eurem Versuch, Kirche zu sein, und in Eurer großzügigen Bereitschaft, mit den Armen und Bedürftigen zu teilen. Wie wir uns in dieser Osternacht bereits gewünscht haben, möchten wir mit Euch in der Hoffnung auf eine bessere Gesellschaft und eine Kirche, die den Glauben an den Gott des Lebens bekräftigt, eins sein.“

Vamos caminando – machen wir uns gemeinsam auf den Weg!

Hans Peter Vieli

Ist eine Geschäftspolitik mit ethischen Richtlinien möglich?

Die Alternative Bank ABS

Wem Ökologie, biologischer Landbau, gesunde Wohnungen u. ä. ein Anliegen sind, der wird sein Geld eher einer Bank anvertrauen, deren primärer Zweck die Förderung derartiger Projekte ist. Daß dies auch wirtschaftlich funktionieren kann, wird am Beispiel der Alternativen Bank in Luzern aufgezeigt. red

Das schweizerische Bankensystem hatte für die heute lebenden Menschen lange Zeit den Charakter einer unerschütterlichen Festung. Im Unterschied zu vielen anderen Ländern hat sich ja in der Schweiz während der Lebensspanne der heutigen Generationen kaum etwas sprunghaft geändert. Höchstens langsame Entwicklungen hin zu größeren Einheiten und allmählichem Abbau von Dienstleistungen konnte man wahrnehmen. Die Paläste der Bankniederlassungen sind ganz bewußt darauf angelegt, den Eindruck von Unerschütterlichkeit auch optisch zu betonen.

Als ab 1985 in kleinen Zirkeln in Kreisen der Universität Zürich und der alternativen Wirtschaft wieder einmal die Idee eines alternativen Geldinstitutes diskutiert wurde, schien die Chance für ein solches Vorhaben minimal. Schon öfters waren nämlich alternative Bankgründungen im Vorstadium gescheitert. Es war jeweils nicht so deutlich geworden, ob es an den unklaren eigenen Vorgaben, an der organisatorischen und unternehmerischen Unerfahrenheit oder einfach daran gelegen hatte, daß die Zeit noch nicht reif war. Die gescheiterten Versuche hatten jedenfalls die zu überwindende Schwellenhöhe deutlich gemacht.

Ein Lichtblick war 1985 die Tatsache, daß es andernorts, z. B. in Deutschland, bereits weit fortgeschrittene Gründungsvorhaben gab (die spätere Ökobank in Frankfurt). Aus dem Schoße anthroposophischer Kreise hatte es schon einige Jahre vorher Bankgründungen gegeben (z. B. GLS in Bochum, BCL in Dornach). In den angelsächsischen Ländern gab es sogar schon eine gewisse Tradition des „ethical investment“. Diese praktizierten Vorbilder waren geeignet, die utopische Phantasie unseres eigenen Projektes zu disziplinieren. In knapp zwei Jahren schälten sich die wesentlichen Grundzüge einer möglichen alternativen Bank heraus. Als sehr folgenreich erwies sich vor allem die Einführung der Ethik-Vorgabe in das alternative Konzept. Neben den banküblichen Sicherheiten sollten ethische Kriterien für die Kreditvergabe maßgebend sein. (Ich setze hier selbstverständlich voraus, daß diese Vorgabe nicht bloßen Marketing-Charakter hat, sondern so ernst genommen wird wie die traditionelle Sicherheitsprüfung.)

Doppelte Sicherheit

Aus dieser einzigen Vorgabe ergeben sich sowohl für die Geschäftspolitik wie für die Tätigkeitsfelder überraschende und einschneidende Konsequenzen. Geschäftspolitisch sind hohe Sicherheit und gute Rendite bankübliche Anliegen, die einander aber tendenziell widersprechen. Als erstklassige Schuldner gelten sichere Unternehmen, die günstige Zinskonditionen erhalten. Andererseits müssen weniger abgesicherte Kredite wesentlich teurer bedient werden (z. B. Kleinkredite bis zu 15%). Werden nun zusätzlich zu hohen Sicherheiten noch ethische

Standards verlangt, kann dies am besten mit noch günstigeren Zinsen durchgesetzt werden, gewissermaßen als Ausgleich für den Nachteil zusätzlicher Anforderungen und Prüfungen.

Ob die Rechnung für die Bank aufgehen kann, hängt von verschiedenen Faktoren ab. Zum einen sind die Zinseinnahmen und damit der Verdienst der Bank geringer. Auf der anderen Seite rechnet man im besten Fall mit einem geringeren spekulativen Risiko; man spricht von „doppelter Sicherheit“ wegen der doppelten Prüfung nach Sicherheits- und ethischen Kriterien. Ein Teil der alternativen Geschäftspolitik besteht also darin, niedrigere Zinseinnahmen mit weniger hohen Risiken zu kompensieren. Als notwendige Ergänzung bedingt aber diese Geschäftspolitik den Verzicht auf eine heilige Kuh des Kapitalismus: die Erzielung maximal möglicher Gewinne, auch Gewinnmaximierung genannt.

Dieser Verzicht ergibt sich nicht nur aus der eben dargelegten Rechnung, sondern auch schon aus den inhaltlichen Vorgaben der Geschäftspolitik mit ethischen Standards. Es gilt als unerschütterliche Ideologie des Kapitalismus, daß Gewinnmaximierung das erste Ziel des Geschäftes sein soll. In Wirklichkeit stimmt dieses „Gesetz“ vor allem für unternehmerische Pioniere nur sehr bedingt. Mancher Tüftler-Freak hat den finanziellen Aufstieg seines Unternehmens eher als angenehme Nebenerscheinung denn als erstes Ziel seiner Anstrengungen erlebt. Auf eine ähnliche Art der Motivation muß sich eine alternative Bank stützen. Sie wird ihren Erfolg viel eher an der Nachfrage nach ihren inhaltlichen Zielsetzungen als an ihren Supergewinnen messen. Ihren Leistungsausweis wird sie also in erster Linie mit ihren innovativen Krediten erbringen.

Abenteuer Alternative

Diese Art der Motivierung macht außerdem jenen Abenteuergeist möglich, der für alternative Unternehmungen ebenso notwendig ist wie für die Gründung konventioneller Unternehmen. Im Falle eines Geldinstitutes gilt es dann, jene Tätigkeitsfelder und jene kreditwürdigen Unternehmungen aufzuspüren, die Zukunft haben. Welches waren in den Augen der damaligen Arbeitsgruppe die „Zukunftsbranchen“? Das läßt sich am

besten an den heutigen Förderbereichen ablesen. Es sind einerseits neue Zeitprobleme (Ökologie, biologische Landwirtschaft), andererseits alte, aber immer ungelöste ewige Problembereiche (z. B. Kultur, Bildung, Wohnen), die als bevorzugte Tätigkeitsgebiete ausgewählt wurden. Alle ausgewählten Bereiche haben den gemeinsamen Nenner, daß sie zu den Komplexen „Umwelt“ oder „Mitwelt“ (menschliche Gemeinschaft) gehören. Außerdem haben sie gemeinsam, daß sie von der konventionellen Wirtschaft eher als Belastungsmomente denn als Zentrum der Bemühungen gewertet werden. Gerade dadurch aber ergab sich für das alternative Bankprojekt eine gute, fast konkurrenzlose Ausgangssituation.

Besonders die 80er Jahre erwiesen sich in dieser Beziehung als ein sehr gutes Lehr- und Schaustück. Der überschießende Finanzkapitalismus war daran, sein Zerstörungspotential zu demonstrieren. Heute wird diese Zeit in Anspielung auf das Roulette als Casino-Kapitalismus bezeichnet. Gleichzeitig litt die Natur nicht mehr nur still, wie noch in „Der stumme Frühling“ der Rachel Carson (das Buch mit diesem Titel erschien in der 50er Jahren). Und die gute Konjunktur trug das Ihre dazu bei, daß sensibilisierte Leute eher etwas Geld für unkonventionelle Projekte einsetzen mochten. Von heute aus gesehen, darf man feststellen, daß diese Rechnung aufgegangen ist. In gut zwei Jahren Geschäftstätigkeit hat die 1990 eröffnete Alternative Bank ABS eine Entwicklung erlebt, die man als Ergebnis einer Erfolgsstrategie bezeichnen darf. Mit gut 100 Mio. Bilanzsumme ist die ABS zwar noch eine Kleinbank. Sie hat aber einen ausbaufähigen Markt für Kredite nach ethischen Kriterien gefunden. Sie hat dabei ihre Tätigkeitsbereiche nicht willkürlich nach Rentabilitätskriterien festgelegt, sondern die wichtigsten und anerkannten Zeitprobleme berücksichtigt. Daß nicht „alles geht“, zeigt der ebenfalls ausgewählte, aber bis heute unbeliebte Förderbereich „Selbstverwaltung“. Die alternative Wirtschaft hat es offensichtlich noch nicht verstanden, eine ethisch vorzuziehliche, aber statistisch gesehen unbedeutende Arbeitsform populär zu machen.

Im Rückblick erstaunt es schon, mit wie wenig Vorgaben und in wie kurzer Zeit der

Aufbau einer alternativen Bank mit 10 Mio. Franken Eigenkapital möglich war. Dieses Eigenkapital konnte ja nicht mit dem Versprechen guter Rendite gesammelt werden. Die dennoch vorhandene Investitionsbereitschaft deutete schon an, daß für das alternative Banking ein Markt vorhanden sein würde. Um ein langfristiges Wachstum und Überleben zu sichern, wird aber schon bald – wie bei allen Banken – die Glaubwürdigkeit der ABS das Maß aller Dinge sein. Auch hier hat das alternative Bankprojekt beim Start mit einer Innovation Erfolg gehabt. Nach dem Motto „Vertrauen ist gut, Kontrolle ist besser“ wurde die Transparenz der getätigten Kredite mit der Öffentlichkeit als Kontrollinstanz gewählt. Das heißt, alle getätigten Kredite werden öffentlich gemacht, unterstehen also einer sozialen Kontrolle. Zum einen werden so die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Bank von übertriebenen Glaubwürdigkeitsansprüchen entlastet. (Sie sollen nicht Heilige sein müssen). Zum anderen kann sich so die Kreditgewährung durch die ABS zu einem Markenzeichen entwickeln, zusammen mit der Entwicklung von Standards für die Kreditbeurteilung.

Ethische Standards

Die Entwicklung ethischer Standards in der *Kreditbeurteilung* wird die ABS als Dauerthema begleiten. Vor allem im Bereich der Ökologie, wo fast alles mit allem zusammenhängt, ist der Differenzierungsgrad noch sehr gering. Deshalb gibt es zum Beispiel auch noch kaum eine vernünftige Ökobilanz, obschon die Formel, abstrakt betrachtet, recht einfach und einleuchtend scheint: so zu wirtschaften, daß im Ergebnis der Eingriff in die Natur minimiert wird. Das Minimum ist heute eben noch sehr hoch oben und soll sukzessive nach unten genommen werden. So muß die Formel mit dem Nebensatz „nach dem Stand der Diskussion“ ergänzt werden. Das hat aber nebenbei den Vorteil, daß man der Gefahr nicht zu nahe kommt, die ethischen Kriterien als fixes Rezeptbuch mißverstehen zu wollen. Das Diktum „Ethik ist ein Diskurs, nicht eine Rezeptsammlung“ (und schon gar nicht eine Religion) wird auch bei besser etablierten Standards seine Gültigkeit behalten. Ein Beispiel für den momentan erreichten Stand der Diskussion

ist das Symbol der Knospe in der Biolandwirtschaft. Es wird als Gütesiegel an Betriebe vergeben, die bestimmten Kriterien genügen. Für Kontrolle und Entwicklung dieser Kriterien sind die Fachverbände des Bereichs zuständig.

Die *Rentabilität* ist heute für viele Banken zum Hauptproblem geworden. Besonders kleine Banken hatten in den letzten Jahren mit Rentabilitätsproblemen zu kämpfen. Bei einigen waren allerdings spekulative Anlagen, das Mitspielen im Casino-Kapitalismus die Ursache. In dieser Hinsicht hat die ABS wenig zu befürchten. Die Infrastrukturkosten wie z. B. eine teure EDV treffen aber auch die ABS wie alle Banken. Auch die Wachstumskosten bis zu einem langfristig existenzsichernden Kreditvolumen sind hoch. Zum Beispiel muß eine von der Höhe der Bilanzsumme abhängige Rückstellung für allfällige Kreditverluste gebildet werden. Zusätzliche Kosten entstehen durch die ABS-spezifischen ethischen Kreditabklärungen, die z. B. einen Besuch bei den angehenden Kreditnehmer(inne)n beinhalten. Auch auf der Gewinnseite hat die Alternative Bank nicht die Möglichkeit, sich die lukrativsten Geschäfte herauszusuchen, da dort im allgemeinen die ethischen Anforderungen nicht gegeben sind oder die Transparenz zu wünschen übrig läßt. Zum Beispiel wird die ABS wenig Gelegenheit haben, die Verwaltung großer Vermögen in Betracht zu ziehen, da diese im allgemeinen auf größtmögliche Rendite angelegt sind. Im zur Zeit hochrentablen Handel mit Derivaten macht die ABS nicht mit, weil er den elementaren ABS-Grundsätzen der Transparenz und des Verzichtes auf Gewinnmaximierung widerspricht. Diese Einschränkungen bewirken, daß die ABS vorläufig auf eine größere Marge (Differenz zwischen dem Sparzins und dem Kreditzins) angewiesen ist als Banken, die die Geschäfte ausschließlich nach dem Gesichtspunkt der größtmöglichen Rentabilität auswählen.

Transparenz

Bei der ABS verzichten bekanntlich auch die Anlegerinnen und Anleger auf maximale Gewinne – indem sie weniger als die maximal möglichen Zinsen erhalten. Teilweise wird sogar noch zusätzlicher Zinsverzicht geleistet. Ohne diesen Beitrag von der Kund-

schaft könnte die ABS ihre Förderkredite weniger zinsgünstig geben, da ihr wegen des Verzichtes auf Gewinnmaximierung und den ethischen Kriterien die besonders einträglichen Geschäfte verschlossen bleiben.

Andererseits kann die ABS auf gewissen Gebieten auch Kosten sparen. Durch ihre Innovationen hat sie in ihrem Arbeitsgebiet, der ganzen Schweiz, rasch einen relativ hohen Bekanntheitsgrad erlangt. Das war mit einem vergleichsweise bescheidenen Werbeaufwand möglich. Auch die Kreditwerbung (Akquisition) konnte auf kleinem Feuer gehalten werden: In einschlägigen Kreisen, z. B. der Biolandwirtschaft, hat sich die Möglichkeit von Förderkrediten in kurzer Zeit herumgesprochen. Hierbei spielt ein Standortvorteil mit: Die kleine Schweiz mit ihren verhältnismäßig übersichtlichen Strukturen kommt der Transparenzforderung der ABS entgegen.

Ganz im Gegensatz dazu hat sich in den letzten Jahren das Bankgewerbe allgemein entwickelt. Die zunehmende Anonymisierung hat auch hier Einzug gehalten. Sie geht einher mit zunehmender Globalisierung des Handels und Verkehrs. Es zeigt sich eine eigentliche Schere zwischen den Ansprüchen einer ABS und den Realitäten nach dem Zerfall der Blöcke, wo das Endstadium der Globalisierung nahe scheint. Das Fusionskarussell hat sich in den letzten Jahren ebenfalls besonders schnell gedreht. Die damit verbundene Anonymisierung des Geldkreislaufs läuft den Interessen der ABS direkt zuwider. Die ABS hat vielmehr den Anspruch, dem Geldkreislauf wieder seinen anonymen Charakter zu nehmen.

Größenwahn eines Zwerges?

Ja, wenn die Alternative Bank sich als einzige Vollstreckerin einer Generationenaufgabe sehen würde. Nein, da der ABS die Begrenztheit ihrer Möglichkeiten durch das Alltagsgeschäft jederzeit bewußt bleibt. Aber auch für sie gilt das Diktum „Denke global, handle lokal“. Für die Alternative Bank heißt das, sich als Rädchen in einem imaginären Räderwerk des künftigen Geldsystems zu sehen, statt in jenem der jetzigen Marktwirtschaft. Schon jetzt nützlich und für die Weiterentwicklung wichtig sind die Kontakte zu ähnlichen Institutionen in anderen Ländern. Seit einigen Jahren gibt es auch schon ein europäisches Netzwerk alternativer Banken.

Lothar Klapprott

Bischofferode 1993 – Arbeitskampf und Kirche

Selbst der Hungerstreik und zahlreiche Solidaritätsaktionen reichten nicht aus, um der Belegschaft eines Kaliwerkes die Arbeitsplätze auch nur für einige weitere Jahre zu sichern. Was zählt, ist anscheinend nur die Macht des Kapitals. red

Ende des Jahres 1992 wurde der Belegschaft des Kaliwerkes „Thomas Münzer“ in Bischofferode mitgeteilt, daß das Werk zum 31. Dezember 1993 geschlossen wird.

Diese Nachricht kam für die Belegschaft deshalb so überraschend und wie ein Paukenschlag, weil im Vorfeld von allen Seiten, Politik und Leitung des Unternehmens, mit Deutlichkeit behauptet wurde, das Werk Bischofferode werde nicht geschlossen, aufgrund des relativ guten Salzgehaltes des geförderten Kali. Investitionen, die zur Zeit der Wende im Betrieb angelaufen waren, haben diesen Eindruck noch verstärkt.

Die Empörung unter der Belegschaft war umso verständlicher. Der Betriebsrat reagierte sofort und berief eine Protestdemonstration ein; sie fand am Heiligen Abend 1992 vor dem Betriebsgelände statt. Eingeladen waren alle Institutionen, wie zuständige Landräte, Parteien und Gewerkschaften, Kommunen und Vereine. Auch die Kirchen wurden vom Betriebsrat angesprochen, sich zu beteiligen und bei dieser Veranstaltung das Wort zu ergreifen.

Die anwesenden Verantwortlichen haben in aller Deutlichkeit ihre Solidarität zum Ausdruck gebracht. Für die Kirche sprach ich selbst als zuständiger Pfarrer von Bischofferode und Dechant des Dekanates Bischofferode. Dieses öffentliche Wort der Ortskirche zu diesem brandaktuellen Problem wäre für die DDR-Zeit ein undenkbarer Vorgang gewesen; er wurde von der Belegschaft des Kaliwerkes umso dankbarer aufgenommen. In meiner Ansprache brachte ich die Solidarität der Kirche mit den Kalikumpeln zum Ausdruck und wies auf die Notwendigkeit hin, in den Neuen Bundesländern nicht nur Autohäuser und Supermärkte zu bauen, sondern den Menschen auch die Möglichkeit zu lassen oder zu schaffen, das Geld selbst zu verdienen.

Der Bischof von Erfurt, Dr. Joachim Wanke, sandte zu dieser Kundgebung ein Telefax und brachte seine Solidarität mit den Betriebsangehörigen zum Ausdruck; er appellierte an die Landesregierung, Treuhand und Betriebsleitung Kali, den generellen Abbau von Arbeitsplätzen in den Kaliregionen Bischofferode und Merkers (Rhön) abzuwenden.

Die Kirchen waren gefordert und grundsätzlich eingebunden in das elementare Bemühen der Bergleute um Erhaltung ihrer Arbeitsplätze.

Der Betriebsrat und damit die gesamte Belegschaft bemühten sich, alle nur denkbaren Wege zu gehen, alles zu versuchen, die ausgesprochene Schließung des Kalischachtes zu verhindern oder wenigstens eine zeitliche Streckung von einigen Jahren zu erreichen, die dazu genutzt werden sollte, neue Industrien in dieser industrieschwachen Region aufzubauen.

Viele Gespräche wurden bei der Treuhand und der Landesregierung geführt. An einigen dieser Gespräche waren Vertreter der Kirchen beteiligt. Kirchen und Vertreter der Kommunen versuchten immer wieder, gemeinsam mit den Bergleuten die Problematik der Arbeitslosigkeit einer ganzen Region deutlich zu machen.

Die kompromißlose und unnachgiebige Haltung der Treuhand führte schon sehr früh zur Betriebsbesetzung durch die Bergleute. Es sollte durch die Betriebsbesetzung das Interesse der Arbeiter an ihrem Betrieb rund um die Uhr in aller Öffentlichkeit gezeigt werden.

Eine gewaltige Welle der Solidarität setzte ein, die aus allen Teilen der neuen Bundesländer kam. Viele Arbeitslose sahen in diesem Aufbegehren der Bischofferoder ihre eigene Situation, die ohne spürbare Reaktion hingenommen wurde.

Da die Betriebsbesetzung durch die Kumpel den erhofften Erfolg nicht erwarten ließ, fühlten sich die Bergleute gedrängt, noch deutlicher auf sich aufmerksam zu machen, und sie traten für den Erhalt ihrer Arbeitsplätze in den Hungerstreik.

Mit dem Hungerstreik bekam der Arbeitskampf eine ganz neue Qualität. Es ist wohl ein Ausdruck für die gegenwärtige Gesellschaft, daß Menschen zum Alleräußersten gedrängt werden und ihre eigene Gesund-

heit einsetzen müssen, um ihren Problemen den letzten Ausdruck zu verleihen. Erst zu diesem Zeitpunkt wurden Landesregierung und Bundesregierung auf die Bergleute von Bischofferode ernsthaft aufmerksam.

Diese Zeit des Hungerstreiks war auch für die Kirchen eine besondere Herausforderung. An den Sonntagen während der Zeit des Hungerstreiks wurden in der ehemaligen Kantine auf dem Werksgelände ökumenische Gottesdienste gehalten. Es bot sich in dieser Zeit eine gute Gelegenheit, mit den Betroffenen, gleich welchen Glaubens, ins Gespräch zu kommen. Die Vertreter der beiden Kirchen haben diese Offenheit und Bereitschaft zu Gesprächen dazu genutzt, den Menschen Begleitung anzubieten. Hungerstreikende haben viel Zeit und sind für Begleitung sehr dankbar. Oftmals dauerten Gespräche bis Mitternacht.

Einzelne der großen Feste des Jahres 1993 waren Gelegenheiten zu außerordentlichen ökumenischen Gottesdiensten.

Am Karfreitag wurde eine Kreuzwegandacht mit der Abendmahlsfeier verbunden. Am Nachmittag des Karsamstags wurde eine kleine Auferstehungsfeier im Schacht selbst, 600 Meter unter der Erde, gefeiert. Gottesdienste bedeuteten für die Betroffenen eine tiefe Ermutigung und Bestärkung in ihren Anliegen.

Am Vorabend des Fronleichnamstages fand ein ökumenischer Gottesdienst auf dem Werksgelände statt. Anwesend waren der evangelische Probst aus Erfurt, der katholische Probst aus Heiligenstadt und verschiedene Pfarrer aus den Pfarrgemeinden des Einzugsgebietes des Schachtes. Ein großes Brot wurde gebrochen und unter den Anwesenden geteilt. Das Zeichen des Teilens sollte ein Hinweis sein, daß die Chance in all den Problemen der politischen Wende, der wirtschaftlichen Herausforderungen und des mitmenschlichen Aufeinanderzugehens im Teilen liegt. Niemand darf ausgegrenzt werden; es ist ein Gebot der Stunde, alle teilhaben zu lassen an den Möglichkeiten und der aktiven Gestaltung der neuen Gesellschaft.

Die politischen Kräfte in einer großen Allianz werden mit viel Phantasie nach Wegen suchen müssen, den Menschen Möglichkeiten zu bieten, am Arbeitsleben teilzunehmen. Niemand darf gegen seinen Willen von

der Arbeit ausgeschlossen sein. Die Probleme der Arbeitslosen sind so ernst, daß politische Parteien es sich nicht mehr leisten können, in unsinnigem Gezänk sich zu profilieren. Es braucht verantwortliche Politiker, die nach Wegen und Strukturen suchen, die Arbeit und den Lohn so zu verteilen, die Arbeitszeit so zu gestalten, daß jedem eine Chance gegeben wird. Ein Prozeß des Teilens ist so schmerzhaft, daß er nicht von allen eingesehen und angenommen wird. Politiker haben die Pflicht und Schuldigkeit, mit gangbaren Wegen Problemen zu begegnen. In solchen Prozessen dürfen natürlich die Preise und Kosten nicht ins Uferlose davongaloppieren. Teilen ist nicht nur ein Programm für die einen, sondern für alle. In der Auseinandersetzung des Jahres 1993 war gut zu erleben, daß Menschen in der äußersten Herausforderung die Notwendigkeit des Teilens erkennen und eine echte Bereitschaft dazu mitbringen.

Mit dem Hungerstreik wurde auch das Interesse der Fernsehanstalten auf Bischofferode gerichtet. Tägliche Berichte in den Medien haben Bischofferode weithin bekannt gemacht und damit auf den Arbeitsplatzabbau in den Neuen Bundesländern hingewiesen.

Keine Schließung irgendeines Industriezweiges im Zuge der sogenannten „Abwicklung“ in den Neuen Bundesländern ist so aufsehenerregend über die Bühne gegangen wie Bischofferode.

Reporter und Journalisten suchten nach den Gründen: Warum erst zu dieser Zeit, und warum gerade in Bischofferode eine so massive Bereitschaft, für den Erhalt der Arbeitsplätze zu kämpfen?

Oftmals wurde die Kirche angefragt in der Vermutung, die Bereitschaft zum Widerstand könnte in Zusammenhang stehen mit den Menschen des katholischen Eichsfeldes, mit der Vergangenheit, mit dem Glauben. Richtig ist, daß die Menschen des Eichsfeldes zu Zeiten der SED-Diktatur Widerstand geleistet haben, um ihrem Glauben treu zu bleiben. Wohl haben viele Ursachen zusammen zu diesem Widerstand geführt.

Die Solidarität und das Interesse der verschiedensten Gruppen und Gemeinschaften waren groß. Aktionstage wurden veranstaltet, zu denen Tausende kamen, um sich zu informieren, Solidarität zu bekunden und

sich durch Spenden am Arbeitskampf zu beteiligen.

Pfarrgemeinden und Jugendgruppen veranstalteten Stationsgottesdienste und Gesprächsrunden mit Bergleuten und Kirchenvorstern im Werk. Die Kirchengemeinde Bischofferode hat ihre besondere Verbundenheit mit den Hungerstreikenden darin zum Ausdruck gebracht, daß über einen längeren Zeitraum Abendandachten gehalten wurden, um für die Bergleute zu beten und den Hungerstreik als äußerstes Mittel des Arbeitskampfes zu begleiten.

Kein Weg wurde unversucht gelassen, keine Aktion wurde ausgelassen, um die Verantwortlichen zu bewegen, die beabsichtigte Betriebsschließung nochmals zu überdenken und zu korrigieren.

Schließlich wurde auch eine Wallfahrt nach Rom angeregt, um in diesem Anliegen zu beten und die Sorgen der Bergleute dem Heiligen Vater vorzutragen. Die Vorbereitungen wurden getroffen, um bei einer Generalaudienz dem Heiligen Vater als Gruppe aus Bischofferode zu begegnen. In der Generalaudienz am 25. August 1993 wurde die Gruppe aus Bischofferode vom Heiligen Vater begrüßt: „Schließlich gilt mein Gruß den Pilgern aus Bischofferode, mit denen mich der aufrichtige Wunsch verbindet, daß die derzeitigen sozialen Probleme in ihrer Region in solidarischem Verantwortungsbewußtsein gelöst werden mögen und die Zukunft der Menschen sich auf einer verlässlichen wirtschaftlichen Grundlage hoffnungsvoll entwickeln kann.“ Bei der persönlichen Begegnung mit dem Heiligen Vater in der Audienzhalle wurde diesem ein Schreiben des Betriebsrates des Kaliwerkes Bischofferode übergeben. Diese Wallfahrt nach Rom und die Begegnung mit dem Papst waren nicht nur für die Beteiligten, sondern für die ganze Belegschaft, die es in den Medien mitverfolgen konnte, ein tiefes Erlebnis, Ermunterung und Zuspruch.

Nach einem Protestmarsch von Bischofferode nach Berlin wurde der Hungerstreik ausgesetzt.

Die Schließung des Kaliwerkes am 31. Dezember 1993 wurde trotz aller Proteste und Bemühungen vollzogen.

Den Arbeitern wurden Arbeitsplätze versprochen, die in der Region entstehen sollten. Bis zum heutigen Tag ist davon kaum

etwas zu spüren. Die Bergleute gründeten einen „Verein Kali Bischofferode“, um die Tradition des Kaliwerkes mit seinem bewegenden Arbeitskampf 1993 dem Gedächtnis zu erhalten und für die Einlösung der zu schaffenden Arbeitsplätze für die Kumpel mit Nachdruck einzutreten.

Die Kirchen, die in der Zeit des Arbeitskampfes gefordert waren, haben sich mit den Menschen verbunden, ihre Nöte mit durchgetragen und wollten so zum Zeichen der Solidarität, der Hoffnung und der Mitmenschlichkeit werden. Mit der Schließung des Werkes kann die Aufgabe für die Kirche nicht beendet sein. Neue Wege müssen gesucht werden, um jenen nahe zu sein, die von der Arbeitslosigkeit betroffen sind. Es gilt der tiefen Resignation, Verunsicherung, Hilflosigkeit, Hoffnungslosigkeit und Sinnentleerung zu begegnen. Die Kirche ist dazu besonders gefordert, einen Raum für jene zu schaffen, wo sie sich in der Gemeinschaft erleben, zur eigenen Initiative geführt werden und bereit sind, sich politisch zu engagieren. So hoffen wir, daß der Kirche dies für die Menschen in dieser Region ein Stück gelingen möge.

Andrea Jäkle – Franz Rogger

Arbeit und Menschenwürde

Rückblick auf eine Projektwoche in einer Landpfarrei im Kanton Solothurn

*Die Lüt die wüsse doch nid was i üsne
Chöpf vorgeit.*

*Si loufe a üs verbi und kehre üs de Rügge
zue (Refrain).*

1. *Schloftablette nütze bi mir gar nüt, ig ha
kei Chraft und kei Hunger meh.*

*Bewerbige schrib ig Tag und Nacht, doch es
isch sinnlos*

si wei mi eifach nid.

2. *Jetzt bini scho es haubs Jahr arbeitslos, ig
geh kei Zukunft und kei Hoffnig meh.*

*Am Anfang hani aues noni so schwär gno,
doch jetzt isch gnue,
ig ha keini Närke meh.*

Mit diesem selbstgeschriebenen Lied, von dem hier nur der Refrain und zwei Strophen

abgedruckt sind, eröffnete die 3. Sektion Deitingen den Begegnungstag im Rahmen der Projektwoche *Arbeit ist das halbe Leben* vom 22. bis 30. Januar 1994 in Subingen und Deitingen. Dies war denn auch eines der Ziele der Woche: Außenstehenden zu zeigen, was in den „Köpfen“ von Erwerbslosen vorgeht, mit welchen Widerständen und Vorurteilen sie zu kämpfen haben. So berichteten zwei arbeitslose Frauen der Selbsthilfegruppe SMILE an einem Nachmittag, wie es in ihnen aussieht. Eine der beiden erzählte z. B., wie ihr Selbstvertrauen Stück für Stück in die Brüche ging und wie selbst Leute aus dem engsten Bekanntenkreis ihr den Rücken zuekehrten. Wer heute arbeitslos ist, ist selbst schuld. Dies sei immer noch die Meinung vieler Leute. Die Schilderungen lösten bei den Teilnehmenden einerseits Betroffenheit aus. Gleichzeitig waren wir sehr beeindruckt vom Willen der Frauen, nicht aufzugeben und für ein anderes Verständnis von Arbeit zu kämpfen.

Dieses Anliegen zog sich auch wie ein roter Faden durch die ganztägige Zukunftswerkstatt für Arbeitslose, zu der sich erfreulicherweise 14 Arbeitslose einfanden. Hier ins Leben gerufene Aktionen wie die symbolische Verbrennung eines Riesenstempels, die die Selbsthilfegruppe SMILE am 1. August durchführen will (1. Mai war zu kurzfristig), sollen nicht nur auf den entwürdigenden Gang zum wöchentlichen Stempeln aufmerksam machen, sondern auch zum Gespräch zwischen Arbeitslosen und Arbeitsbesitzenden anregen.

Daß dies nicht einfach ist, zeigte der Begegnungstag am 29. Januar: Nebst vielen vor allem auswärtigen Arbeitslosen waren es nur wenige Nicht-Erwerbslose, die das Programmangebot rund um die Bedeutung der Arbeit in unserer Gesellschaft wahrnahmen. Die Anwesenden erlebten dann allerdings einen spannenden Tag miteinander. Im Gespräch ging es vor allem um einige Thesen zum Thema Arbeit und Menschenwürde, die F. Rogger zur Diskussion stellte.

Umrahmt wurde die Projektwoche von den Wochenendgottesdiensten – dies in der Überzeugung, daß gerade wir Christen und Christinnen mitverantwortlich sind, damit die Arbeit bei uns wieder einen menschlicheren Stellenwert bekommt. Erinnert sei hier nur an das Gleichnis von den Arbeitern

im Weinberg (Mt 20, 1–16). Was wäre, wenn nicht mehr die Arbeit der Maßstab für den Wert eines Menschen wäre?

Übrigens – daß das Thema Arbeit/Arbeitslosigkeit in beiden Dörfern viele beschäftigt, zeigt die Tatsache, daß anläßlich der Woche sowohl im Dorf als auch an Familientischen heftig darüber diskutiert wurde.

Wenn am 1. Mai der „Tag der Arbeit“ begangen wird, so ist dies Aufforderung und Chance für uns alle, den Wert der Arbeit in unserer Gesellschaft, aber auch in unserem eigenen Lebenskonzept zu überdenken. Zu diesem Zweck hat Franz Rogger die wichtigsten Thesen seines Referates nochmals zusammengefaßt:

Folgerungen – Fragen – Thesen

1. Die gegenwärtige Krise unserer Wirtschaft könnte zum Anlaß genommen werden, sich grundlegende Fragen einer Neu-Orientierung zu stellen:

– Wohin soll/kann sich unsere Gesellschaft entwickeln?

– Was heißt „Solidarität“ und gegenseitige Verantwortung?

– Ist die Summe von Egoismen das allgemeine Glück?

– Wollen wir unsere Illusion des „immer Mehr“ noch weiter kultivieren?

2. Unser heutiges Produktions- und Konsumniveau läßt sich keinesfalls auf die ganze Welt übertragen; die Ressourcen reichen dazu nicht. Sind wir bereit, weltweit zu einem Ausgleich beizutragen (gerechte Weltwirtschaft als Ziel)?

3. Die Frage der ökologischen Verträglichkeit unserer Wirtschaft bleibt zentral. (Arbeit und Produktion sind kein Wert an sich: was ist sinnvoll, was ist ganz einfach überflüssig?)

4. Den Menschen von seinen Bedürfnissen her definieren zu wollen, ist absurd; Bedürfnisse sind grenzenlos: Dahinter steht vielfach die Illusion, die Tatsache der Endlichkeit und Begrenztheit von Leben und Existenz zu leugnen.

5. Sind wir bereit, jedem Lebensalter – Kindheit, Jugend, Lebensmitte, Alter – die gleiche Würde zuzuerkennen? Der Wert eines Menschen bemißt sich nicht nach der Arbeitsleistung.

6. Arbeit und Freizeit sind nicht alleinige Lebensdimensionen. Künftig werden jene

Tätigkeiten, welche die einzelnen für die Gesellschaft leisten, einen zentralen Stellenwert bekommen: „Sozialzeit“ als eigenständige Lebensdimension.

7. Es sind Überlegungen anzustellen, wie Existenzsicherung und Lohnarbeit teilweise entkoppelt werden können. Hier stehen verschiedene Modelle zur Diskussion. Tätigsein und Lohnarbeit sind nicht identisch (vgl. z. B. Hausarbeit). Ein neuer Sozialvertrag der Gesellschaft bedarf aber weitgehender Wandlungen im Bewußtsein. Machen wir uns auf einen solchen Weg – oder werden wir durch die Umstände dazu gezwungen werden?

8. Soziale Fragen sind immer auch geistig/spirituelle Fragen (und umgekehrt):

– Was gehört zu einem sinnvollen Leben, das lebenswert ist?

– Was heißt es, Teil einer solidarischen Gesellschaft zu sein?

– Wie bringen wir „Tun“ und „Lassen“ in ein neues Gleichgewicht? Welches sind die Grunddimensionen eines solchen neuen Gleichgewichtes, für die einzelnen Menschen, für die Gesellschaft als Ganzes: Ökonomie/Geld/Arbeitswelt sind nur einzelne Aspekte davon.

Haben wir die nötige Zuversicht, uns solchen Fragen zu stellen?

Predigt

Reinhard Lettmann

„Die Erde und der Himmel erwarten dein Ja.“

Diese Predigt wurde anläßlich der Ökumenischen Versammlung in Dortmund am 29. Oktober 1988 gehalten. Die Einladung zum Ja zur Entwicklung der Menschheit ist unverändert gültig. Daher haben wir Bischof Lettmann um seine Zustimmung zur Veröffentlichung gebeten. red

Liebe Christen!

(I. Die Erwartung)

1. „Die Erde und der Himmel erwarten dein Ja.“ Bernhard von Clairvaux, ein großer

Theologe und Ordensmann des Mittelalters, hat dieses Wort im Hinblick auf Maria gesprochen. „Die Erde und der Himmel erwarten dein Ja, o allerseligste Jungfrau Maria.“ Maria hat die Erwartung nicht enttäuscht. Sie hat ja gesagt zu Gott und seinem Heilsplan mit den Menschen.

„Die Erde und der Himmel erwarten dein Ja.“ Auch Ihr Ja, Frau Meier! Auch Ihr Ja, Herr Ministerpräsident! Auch mein Ja! Unser aller Ja. Mit unserem Ja stimmen wir in das Ja Gottes ein. Sein Ja hat die Schöpfung ins Dasein gerufen und trägt sie. Würde Gott sein Ja zurückziehen und in ein Nein verkehren, fiel die Schöpfung ins Nichts zurück.

2. „Die Erde und der Himmel erwarten dein Ja.“ Das Ja zum Himmel und zur Erde gehören zusammen. Zwei Worte von Elie Wiesel, dem jüdischen Schriftsteller, der selbst als Kind die Unmenschlichkeit des Konzentrationslagers erlebt und der vor einigen Jahren den Friedensnobelpreis bekommen hat, zeigen diesen inneren Zusammenhang. Es sind zugespitzte Worte, verständlich aus der Lebensgeschichte Wiesels. Das erste Wort: „Wer Gott liebt und seine Geschöpfe haßt, wird schließlich auch Gott hassen.“ Und das zweite Wort: „Jeder Mensch, der sich für Gott hält, tötet am Ende Menschen.“

Das Ja zur Erde und zum Himmel gehören zusammen. Das bedeutet allerdings nicht, daß Erde und Himmel zusammenfallen. Jerzy Lec, ein polnischer Schriftsteller, sagt knapp und kurz: „Wer den Himmel auf Erden sucht, hat in der Schule in Erdkunde gefehlt.“

3. „Die Erde und der Himmel erwarten dein Ja.“ Kann der Mensch dieser Erwartung nicht ausweichen, indem er gleichgültig bleibt? Hören wir noch einmal Elie Wiesel. Er macht auf die Gefahr der Gleichgültigkeit aufmerksam. Er fragt: „Was ist schlimmer als Leid? Gleichgültigkeit! . . . Nicht gegen die Gleichgültigkeit zu protestieren, das ist die erste Unterlassungssünde. Die zweite wird folgen: Du wirst zum Mittäter . . . In Zeiten der Gefahr, in extremen Situationen nutzt die Neutralität nur dem Mörder, nicht den Opfern . . . Wenn Du einen Hungernden triffst, gib ihm zu essen. Und wenn Du nichts hast, schrei gegen den Hunger an. Protestiere im Namen des Hungers, im Namen derer, die Hunger leiden.“

4. „Die Erde und der Himmel erwarten dein Ja.“ Das System unserer Computer beruht darauf, daß Ja und Nein von gleichem Rang sind. Wie sieht es im Hinblick auf den Menschen aus?

Mensch und Schöpfung sind getragen von dem grundlegenden Ja Gottes. Dieses Ja wirkt sich im Menschen aus. Viele Erfahrungen in der Geschichte der Menschheit könnten Anlaß sein, zum Himmel und zur Erde, zu Gott und zum Menschen nein zu sagen. Not, Leid, Ungerechtigkeit, Unfreiheit, Hunger und Krankheit können Quellen dieses Nein sein. Es gibt immer wieder Menschen, die diese Bedrängnis so existentiell erfahren, daß sie glauben, nicht anders zu können, als mit einem lauten Nein gegenüber Himmel und Erde zu protestieren.

Doch selbst noch in diesem Nein äußert sich die Entrüstung des Menschen. In ihm klingt ein grundlegendes Veto des Menschen gegen das Böse auf. Er findet sich damit nicht ab. Er möchte ja sagen können. Diese Erfahrung bietet eine gemeinsame Basis für eine Solidarität aller mit allen und für einen gemeinsamen Einsatz für eine bessere Welt mit einem menschlicheren Gesicht.

Unsere christliche Hoffnung gibt uns eine begründete Grundlage für das Ja. Gott hat zur Schöpfung und zum Menschen ja gesagt. Die ersten Seiten der Bibel sprechen davon: Gott sah alles, was er gemacht hatte, und es war gut, es war sehr gut. Wir wissen um die Erbsünde und ihre Folgen, die die Schöpfung und den Menschen tief getroffen haben. Aber sie haben das Ja Gottes nicht in ein Nein verwandelt. In Jesus Christus hat Gott sein Ja bestätigt. „Denn Gottes Sohn Jesus Christus . . . ist nicht als Ja und Nein zugleich gekommen. In ihm ist das Ja verwirklicht. Er ist das Ja zu allem, was Gott verheißen hat“ (2 Kor 1, 19).

5. Gott sagt ja zum Menschen: Das ist der tiefste Grund der Geburt Jesu Christi. Das Ja Marias gibt dem Sohn Gottes das menschliche Leben. Gottes Ja und das Ja der Menschen schaffen Leben, auch heute. Wenn wir unser Christsein ernst nehmen, müssen wir in dieses Ja zum Leben einstimmen. Um die Umsetzung dieses Ja zum Leben in unserer Stunde der Menschheitsgeschichte wird es bei der geplanten Weltversammlung der christlichen Kirchen zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung gehen.

Gott hat uns die Sorge für die Welt und für die Menschen anvertraut. Dabei klingt uns das Wort Dietrich Bonhoeffers im Ohr: „Es ist Aufgabe der Kirche, nicht nur die unter die Räder Gekommenen zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen.“

(II. Jesus Christus – unser Ja)

1. Jesus Christus „ist das Ja zu allem, was Gott verheißen hat. Darum rufen wir durch ihn zu Gottes Lobpreis auch das Amen“ (2 Kor 1, 20). Die dichteste Form, in der wir unser Ja zur Erde und zum Himmel zum Ausdruck bringen können, ist der Lobpreis Gottes.

Lobpreis Gottes: Das ist der Inhalt dieses Gottesdienstes. Wir feiern Gott. Wir haben allen Grund dazu. Charles de Foucauld, ein großer Christ aus dem Beginn unseres Jahrhunderts, schreibt in einem Augenblick der Ergriffenheit in sein Tagebuch: „Wie werde ich daran froh, daß Gott Gott ist.“ Ähnlich singen wir im Gloria der hl. Messe: „Wir loben dich, wir preisen dich, wir rühmen dich und danken dir, denn groß ist deine Herrlichkeit!“

Froh sein, daß Gott Gott ist! Gott danken, daß er der Herr ist! Wie wäre es, wenn Gott nicht Gott wäre? Wenn er nicht der Herr wäre? Dann wäre Gott ein Teil unserer Welt und würde in ihr aufgehen. Dann würden wir Menschen auch an ihn Hand anlegen und versuchen, uns seiner zu bemächtigen. Wir würden auch noch über ihn verfügen, ihn verplanen, ihn in unsere Rechnungen einsetzen und ihn vermarkten. Zugleich verlören wir jeden Grund dafür, uns nicht selbst zum Herrn über die Werke der Schöpfung und auch über den Menschen aufzuwerfen.

Wenn Gott nicht Gott wäre, würde die Stellung des Menschen nicht erhöht, sondern erniedrigt. Er würde, wie alle Werke der Schöpfung, für seinesgleichen verfügbar. Zugleich würde er sich in seiner Eigenmächtigkeit den eigenen Lebensraum beschneiden. Es wäre wie in den Tagen des Smog: Der Himmel ist über den Menschen verschlossen. Es besteht die Gefahr, daß sie in dem von ihnen selbst produzierten giftigen Dunst ersticken.

Weil Gott Gott ist, sprengt er die engen Grenzen unserer Welt. Weil Gott nicht aufgeht in unserer Welt, kann er dem Menschen

Lebensraum geben, in dieser Welt und darüber hinaus. Weil Gott der Herr ist, setzt er der Eigenmächtigkeit des Menschen Grenzen, die zugleich zum Schutzwall werden für den Menschen und für alle Werke der Schöpfung. Gott ist die letzte Berufungsinstanz für Würde und Freiheit des Menschen. An wen hätte mein Vorgänger im Bischofsamt, Bischof Clemens August Kardinal von Galen, denn wohl appellieren sollen, als man in der Nazizeit daranging, kranke Menschen, völlig unschuldige Menschen – nur weil sie krank waren und man sie als eine Last für das Volk empfand – zu töten, an wen hätte er appellieren sollen, wenn nicht an Gott, der allein Herr über das Leben der Menschen ist. Und an wen sollten Menschen heute in unserer Welt, in Nord und Süd und Ost und West, appellieren, wenn sie auch für sich Freiheit, Gerechtigkeit und echte Lebenschancen fordern, wenn nicht an Gott, der auch ihnen das Leben gegeben hat und der will, daß sie leben. Gott ist die letzte Appellationsinstanz für Würde und Freiheit des Menschen. Weil Gott Gott ist, kann er dem Menschen Weite, Freiheit und Sinn geben, selbst über die Grenzen des Todes hinaus.

Wir spüren, wie das Bekenntnis unseres Glaubens an Gott zugleich eine politische Dimension hat. Wir spüren, was es für die Würde und Freiheit des Menschen bedeutet, wenn wir Gott feiern. Wir wollen froh sein, daß Gott Gott ist. Wir wollen ihm danken, daß er der Herr ist. Deshalb feiern wir ihn, auch heute, in diesem Gottesdienst.

Bücher

Heinrich Bedford-Strohm, Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit, Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993, 352 Seiten.

Angesichts des Stellenwertes, den der Begriff „Gerechtigkeit“ in der kirchlichen Sozialverkündigung einnimmt, ist es verwunderlich, daß eine theologische Klärung dieses Begriffes noch weitgehend aussteht.

Dazu beizutragen und umrißhaft den Bezugsrahmen für eine theologische Theorie der Gerechtigkeit zu entwerfen, ist Anliegen dieser sozialetischen Studie.

Ihren Ausgangspunkt nimmt sie beim Wirtschaftshirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA. Zum ersten Mal wird in diesem Teil der Arbeit die breite und kontroverse Diskussion, die dieser Hirtenbrief im Verlauf seiner Erstellung sowie auch nach seiner endgültigen Veröffentlichung erfahren hat, rezipiert und systematisiert. In seiner kritischen Würdigung unterstreicht der Verfasser die sowohl theologisch als auch pastoral hervorragende Bedeutung dieses Hirtenbriefes anhand von folgenden sechs Aspekten: der demokratische Entstehungsprozeß, die ökumenische Weite, die Verbindung von Sachgemäßheit und theologisch-ethischer Perspektive, die Kontextualität, die Parteinahme für die Armen, die Vereinbarkeit von politischer Freiheit und wirtschaftlicher Gerechtigkeit.

Der nächste Teil der Arbeit ist der Vertiefung des in dem Wirtschaftshirtenbrief zugrundegelegten Gerechtigkeitsbegriffes gewidmet, und zwar in zweifacher Hinsicht: Auf der einen Seite gilt es, die theologische Haltbarkeit seines an der Option für die Armen orientierten Gerechtigkeitsverständnisses zu prüfen. Auf der anderen Seite ist zu fragen – dieses Problem wurde auch in der Diskussion zum Wirtschaftshirtenbrief immer wieder virulent –, ob und inwiefern ein solches theologisches Gerechtigkeitsverständnis in den allgemeinen Kontext der praktischen Vernunft hinein vermittelbar ist. Ausgehend von einer in Auseinandersetzung mit unterschiedlichen moraltheologischen Positionen entwickelten Bestimmung des Verhältnisses von biblischer Begründung und Vernunftbegründung nimmt der Verfasser eine ausführliche Rekonstruktion und Klärung vor, was die im lateinamerikanischen Kontext ursprünglich geprägte Formel von der „Option für die Armen“ meint. In einem weiteren Abschnitt geht er auf die neuere philosophische Diskussion um Gerechtigkeit ein, wie sie seit einiger Zeit insbesondere im Anschluß an die Konzeption von „Gerechtigkeit als Fairneß“, wie sie J. Rawls vorgenommen hat, geführt wird.

Im letzten Teil bringt der Verfasser die beiden bisher getrennt durchgeführten Diskus-

sionsstränge, die theologische Begründung des Gerechtigkeitsbegriffs und seine philosophische Begründung zusammen und zeigt auf, daß zumindest für bestimmte Konzeptionen eine bemerkenswerte Konvergenz festgestellt werden kann. Den so gewonnenen Ertrag faßt er in den zehn Dimensionen des Gerechtigkeitsbegriffs zusammen, die sich im Durchgang durch die verschiedenen Begründungsansätze herauskristallisiert haben. Sie sind – wie beispielhaft verdeutlicht wird – nicht nur theoretisch gehaltvoll, sondern auch politisch von beträchtlicher Relevanz.

Mit ihrer umfassenden Erörterung des Gerechtigkeitsbegriffs trägt diese höchst lehrreiche Studie nicht nur zur ökumenischen Verständigung über sozialetische Fragen bei, sondern leistet sie insgesamt auch darüber hinaus eine bemerkenswerte theologische und kirchliche Standortbestimmung angesichts der gegenwärtigen sozialen Herausforderungen. Ihr ist darum eine breite und intensive Rezeption zu wünschen. Mit Blick auf die aktuelle Auseinandersetzung um die „Sozialpastoral“ sei sie ausdrücklich als „Pflichtlektüre“ empfohlen.

Norbert Mette, Paderborn

Johannes Müller – Walter Kerber (Hrsg.), Soziales Denken in einer zerrissenen Welt. Anstöße der Katholischen Soziallehre (Reihe: Quaestiones Disputatae 136), Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 232 Seiten.

Der Sammelband untergliedert sich in drei große Teilbereiche: Gegenstand des ersten Teils sind aktuelle politische, soziale, wirtschaftliche und kirchliche Fragen, wie z. B. die Umweltkrise, die europäische Friedenspolitik nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes, die gesellschaftliche Rolle der Frau und die präkere Stellung der Menschenrechte innerhalb der Kirche selbst. Der zweite Teil versucht das Grundanliegen der katholischen Soziallehre im Kontext der europäischen Gesamtentwicklung aufzugreifen und anhand der Frage nach der zukünftigen Gestalt Europas durchzubuchstabieren. Themenfelder sind hier u. a. der Wandel und die aktuelle kirchliche Entwicklung in der ehemaligen DDR, in Polen und in Gesamtosteuropa sowie das Verhältnis dieses neuen Europas zur dritten Welt. Der letzte Teil versucht methodischen Fragen nachzugehen und die katholische Soziallehre selbst kri-

tisch zu hinterfragen. So werden der Zusammenhang von konziliarem Prozeß und katholischer Soziallehre ebenso erörtert wie die Frage nach der konkreten Trägerschaft und der Methode der katholischen Soziallehre. Anhand der Abfassungsgeschichte zum Österreichischen Sozialhirtenbrief vom Mai 1990 wird anschaulich beschrieben, wie eine soziale „Lehre“ aussehen könnte, die größere Verbindlichkeiten geltend machen kann. Der Band bietet insgesamt einen lesenswerten Überblick über die derzeitigen Diskussionsfelder einer christlichen Sozialethik, die sich der katholischen Soziallehre verbunden weiß. Deutlich wird die Vielfalt der methodischen Ansätze und der konkreten Ergebnissicherung. Dadurch, daß mehrere Themen in kurzen Beiträgen behandelt werden, ist dieses Buch besonders all denen zu empfehlen, die neben der wissenschaftlichen Theoriediskussion einen leicht lesbaren Überblick über aktuelle Problemstellungen und theoretische Lösungsversuche erhalten möchten.

Michael Schäfers, Paderborn-Wewer

Hans Küng – Karl-Josef Kuschel (Hrsg.), Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, Serie Piper Band 1958, R. Piper Verlag, München – Zürich 1993, 142 Seiten.

Die Deklaration eines Weltethos des Parlamentes der Weltreligionen in Chicago 1993 versucht, einen Grundkonsens bezüglich Werte, Maßstäbe und moralischer Grundhaltungen anzugeben, die allen Religionen gemeinsam sind. Auf der Grundlage der goldenen Regel werden vier Weisungen formuliert (zu Gewaltlosigkeit, Solidarität, Toleranz und Gleichberechtigung).^{*} Anschließend beschreibt Küng die Entstehungsgeschichte der Texte und seine eigene maßgebliche Beteiligung und er erläutert die Leitlinien, die dieses Weltethos berücksichtigen sollte (Konsensfindung, Selbstkritik der Religionen, Wirklichkeitsbezug, allgemeine Verständlichkeit). In einem weiteren kurzen Beitrag beschreibt Kuschel das Umfeld dieses Treffens der Weltreligionen in Chicago und dessen Vorgeschichte und Entstehung im 19. Jahrhundert, basierend auf dem Gedanken der Verständigung der Völker und Religionen. Es muß ein eindrucksvolles Treffen gewesen sein: die Begegnungen und der Informationsaustausch der 6.000 Teilnehmer als Vertreter großer und

kleiner Religionen, die Gefahr einer Verpolitisierung, Diskussion und Verabschiedung der Deklaration. Vielleicht hätte man dabei sein sollen. Verständlicherweise bleibt der Text hinter ethischen Grundsätzen einzelner Religionen, aber wohl auch hinter Proklamationen der UNO weit zurück. Es wäre trotzdem zu begrüßen, wenn wenigstens die hier formulierten Weisungen realisiert würden.

Walter Krieger, Wien

Andreas Weiß, Der Ständige Diakon. Theologisch-kanonistische und soziologische Reflexion anhand einer Umfrage (Reihe: Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 10), Echter Verlag, Würzburg 1992, 395 Seiten.

Der Untersuchung von A. Weiß liegt eine Umfrage unter den Ständigen Diakonen der Diözese Rottenburg-Stuttgart und deren Ehefrauen zugrunde. Die Hypothesen werden gleichermaßen aus der binnenkirchlich öffentlichen Diskussion wie aus der theologischen Fachdiskussion um den Ständigen Diakonat gewonnen, wie sie nach dessen Wiederbelebung durch das II. Vatikanum ausgelöst worden sind. Sie sind insofern – unter Maßstäben empirischer Sozialforschung – ebenso unspezifisch (d. h. nicht wirklich operationalisierbar) wie sie gleichwohl wichtige Problemzonen in den Blick nehmen: Verhältnis von haupt- und nebenberuflichem Diakonenamt, Berufszufriedenheit und berufliche Identität, Chancen und Konflikte, die aus dem Nebeneinander von Ehe/Familie und Weiheamt resultieren, Abgrenzung bzw. Abhängigkeit von der Priesterrolle.

Für das Verständnis der gegenwärtigen Identitätsprobleme der Berufsgruppe der Ständigen Diakone und die sie reflektierende praktisch-theologische Diskussion stellt die Studie insofern einen verdienstvollen Beitrag dar, als sie wichtige Fragen anscharft und einzelne diffus geahnte Probleme auf den Punkt bringt.

Hermann Steinkamp, Münster

^{*}) Vgl. dazu *Diakonia* 24 (1993) 413 f.

Büchereinlauf

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

Albertus-Magnus-Kolleg (Hrsg.), Krise im Osten Europas: Was tun die Christen? 43. Internationaler Kongreß „Kirche in Not“, Band 41/1993, Königstein 1994, 248 Seiten, DM 24,80.

Angenendt Arnold – Vorgrimler Herbert (Hrsg.), Sie wandern von Kraft zu Kraft. Aufbrüche – Wege – Begegnungen. Festgabe für Bischof Reinhard Lettmann, Butzon & Bercker Verlag, Kevelaer 1993, 375 Seiten, DM 68,-.

Barwig Klaus – Bauer Dieter R. (Hrsg.), Asyl am Heiligen Ort. Sanctuary und Kirchenasyl. Vom Rechtsanspruch zur ethischen Verpflichtung, Schwabenverlag, Ostfildern 1994, 155 Seiten, DM 28,-.

Borchert Bruno, Mystik. Das Phänomen – Geschichte der Mystik – Neue Wege, Verlag Lange-wiesche, Königstein im Taunus 1994, 230 Seiten, DM 48,-.

Boshof Egon (Hrsg. der deutschen Ausgabe), Geschichte des Christentums. Band 4: Bischöfe, Mönche und Kaiser (642–1054), Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1994, 982 Seiten, DM 198,-.

Giers Joachim, Soziale Verkündigung und soziales Ethos. Hundert Jahre kirchliche Sozialverkündigung, Reihe: Benediktbeurer Hochschulschriften, Band 5, Don Bosco Verlag, München 1993, 62 Seiten, DM 12,80.

Institut für Theologie und Frieden (Hrsg.), Bibliographie „Theologie und Frieden“, Band 2.1 Zeitschriften I, Band 2.2 Thesaurus, Register, Barsbüttel 1993, 573 und 192 Seiten, DM 112,- und DM 65,-.

Koch Günther (Hrsg.), Mitsprache im Glauben? Vom Glaubensinn der Gläubigen, Echter Verlag, Würzburg 1993, 120 Seiten, öS 194,-.

Loretan Adrian, Laien im pastoralen Dienst. Das Amt in der kirchlichen Gesetzgebung: Pastoralassistent, -assistentin, Pastoralreferent, -referentin, Reihe: Praktische Theologie im Dialog, Band 9, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1994, 405 Seiten, DM 64,-.

Marsch Michael, Gottes Wege. Heilung durch den Glauben, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1994, 180 Seiten, öS 168,-.

Rauchfleisch Udo, Schwule – Lesben – Bisexuelle. Lebensweisen, Vorurteile, Einsichten, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen – Zürich 1994, 262 Seiten, DM 39,-.

Ringseisen Paul, Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde. Geistliche Erschließung, Erfahrungen und Modelle, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1994, 248 Seiten, DM 24,80.

Rivinius Karl Josef, Traditionalismus und Modernisierung in China. Das Engagement von Bischof Augustin Henninghaus auf dem Gebiet des Bildungs- und Erziehungswesens in China (1904–1914), Styler Verlag, Nettetal 1993, 244 Seiten, DM 35,-, S 273,-.

Schepens Jacques, Die Pastoral in der Spannung

zwischen der christlichen Botschaft und dem Menschen von heute, Reihe: Benediktbeurer Hochschulschriften, Band 6, Don Bosco Verlag, München 1994, 40 Seiten, DM 9,80.

Wolf Hubert (Hrsg.), Karl Rahner. Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum (1943), Schwabenverlag, Ostfildern 1994, 200 Seiten, DM 36,-.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

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

Heinrich Wohlmeyer, Dipl.-Ing. agr., Dr. jur., ist Honorarprofessor für Umweltökonomie sowie Ressourcen- und Umweltmanagement an der Universität für Bodenkultur in Wien und Präsident der Österreichischen Vereinigung für agrarwissenschaftliche Forschung.

Dieter S. Lutz, Dr. rer. pol., Privatdozent, ist Direktor des Institutes für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg (IFSH) und lehrt ebenda Politikwissenschaft; er ist Herausgeber der Zeitschrift Sicherheit und Frieden (S + F) und der Buchreihe „Demokratie, Sicherheit, Frieden“.

Gunter M. Prüller-Jagenteufel, Mag. theol., ist Assistent am Institut für Moraltheologie der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien.

Richard Gerster, Dr. oec., ist Geschäftsleiter der Arbeitsgemeinschaft Swissaid/Fastenopfer/Brot für alle/Helvetas/Caritas in Bern.

Monika Treber ist Diplomsoziologin in Frankfurt und wissenschaftliche Mitarbeiterin bei Prof. Gabriel an der katholischen Fachschule Norddeutschland in Vechna und in dem Projekt „Evaluierung christlicher Dritte-Welt-Gruppen“.

Gerhard Marschütz, Dr. theol., ist Assistent am Institut für Moraltheologie der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien.

Max Hofer ist Bischofsvikar und Leiter des Pastoralamtes des Bistums Basel in Solothurn.

Justin Rechsteiner, Dr. phil., ist Direktor des missionarischen Bildungszentrums „Romero-Haus“ in Luzern.

Marianne Allendorf, Diplomsozialpädagogin, ist Vorsitzende des Peru-Ausschusses im Pfarrgemeinderat St. Sebastian in Neuthard und Koordinatorin für die Partnerschaften in der Prälatur Sicuani.

Hans Peter Vieli ist Mitglied des Verwaltungsausschusses sowie Öffentlichkeitssprecher der Alternativen Bank (ABS) in Olten und Geschäftsleiter in einem genossenschaftlich organisierten Druckereibetrieb.

Lothar Klapprot ist Pfarrer in Bischofferode.

Andrea Jäkle, Diplomsozialarbeiterin, arbeitet in der kirchlichen Sozialberatung Deitingen und Subingen in der Schweiz.

Franz Rogger, Dipl. theol., Mitarbeiter in der Caritas Solothurn für allgemeine Diakonie/Pfarreanimation und Dozent an der höheren Fachhochschule für Sozialarbeit in Solothurn.

Reinhard Lettmann ist Diözesanbischof in Münster.

Leitartikel

Leo Karrer Zuerst das Gewissen, dann der Papst

1. Gewissen und Lehramt: ein aktuelles Thema?

Bei einem Empfang zu Ehren des neu kreierten Kardinals John Henry Newman im Jahre 1878 soll dieser bei seinem Trinkspruch die berühmten Worte geprägt haben: „Zuerst das Gewissen, dann der Papst.“

Wenn man an die damaligen kirchlichen Hintergründe denkt, dann war damit gegen die einheitliche kirchliche Normierung durch das Lehramt ein Kontrapunkt gesetzt. Denn in den berühmt-berüchtigten Enzykliken „Mirari vos“ (1832) und „Quanta cura“ (1864) ist von der Konfessions- und Gewissensfreiheit als einer „törichten und irrigen Ansicht“, als „Wahnsinn“ und „einem seuchenartigen Irrtum“ die Rede gewesen. – Die guten Traditionen in der Kirche waren längst vergessen, so z. B. die klaren Worte des IV. Laterankonzils (1215), wonach „zur Hölle führt, was gegen das Gewissen geschieht“. Und bis zum II. Vatikanischen Konzil war noch ein langer Weg, formuliert es doch im Gegensatz zu den erwähnten Enzykliken: „Im Innern seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er nicht sich selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß und dessen Stimme ihn immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen ruft . . . Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott . . . Durch die Treue zum Gewissen sind die Christen mit den übrigen Menschen verbunden im Suchen nach der Wahrheit und der wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme, die im Leben des einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben entstehen“ (Gaudium et spes, 16).

Des weiteren lesen wir im gleichen Konzilsdokument: „Es muß also alles dem Menschen zugänglich gemacht werden, was er für ein wirklich menschliches Leben braucht, wie . . . ferner das Recht zum Handeln nach der rechten Norm seines Gewissens, das Recht auf Schutz seiner privaten Sphäre und auf die rechte Freiheit auch in religiösen Dingen“ (26); und: „Diese Frohbotschaft . . . respektiert sorgfältig die Würde des Gewissens und seiner freien Entscheidung . . .“ (41).

Man kann in der Tat mit Hugo Stoll¹ von einer Magna Charta des Gewissens sprechen, wonach das Gewissen eine ureigene Instanz ist, die sich aus der Eigenständig-

¹ Vgl. H. Stoll, Das Gewissen des mündigen Christen und das kirchliche Lehramt, in: Anzeiger für die Seelsorge 9/1993, 390.

2. Gewissen – ein strapazierter Begriff?

keit der Person ergibt und nicht aus der Übereinstimmung mit der vermeintlichen oder objektiven Wahrheit. So sehr die individuelle Gewissensfreiheit mit der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte verwoben ist und heute das Recht auf persönliche Gewissensentscheidung als Selbstbestimmung prinzipiell als unangefochtenes Menschenrecht anerkannt ist, so bleibt doch offen, was mit Gewissen nun genau gemeint ist.

Umgangssprachlich verbinden wir wohl meist mit Gewissen eine nachträglich beurteilende Instanz, je nachdem, ob wir dann ein gutes oder schlechtes (beißendes) Gewissen haben – für die Gewissensentwicklung und -bildung kann man in Anlehnung an J. Piaget das sog. Harmoniegewissen des Kleinkindes, wo sich zwischen Anpassung und Trotz eine erste Entscheidungsalternative anbietet, vom Autoritätsgewissen im Kindesalter unterscheiden; die Begründung normativer sittlicher Forderungen vermag das aufwachsende Kind nicht voll einzusehen; aber deren Gültigkeit wird aus der sie verbürgenden Autorität wie Eltern oder Lehrer abgeleitet. – Die weitere Stufe ist das persönliche Gewissen, das nun auch die Autoritäten und ihre geforderten Inhalte begründen läßt, damit sie Geltung beanspruchen können. Dann erst wird das Gewissen zu einer autonomen Entscheidungsinstanz, zu einem praktischen Urteil über das hier und jetzt zu Tuende. In diesem Sinn kann vom Gewissen als der persönlichen Fähigkeit zu selbstverantwortetem Handeln gesprochen werden. Damit ist nicht nur die kognitive Seite der Persönlichkeit gemeint mit einer rational durchreflektierten Rechtfertigung des Handelns, sondern eine gesamtpersönliche Fähigkeit zur eigenen Selbstverantwortung. Es hat mit der Persönlichkeitsentwicklung bzw. mit Identitätsfindung zu tun, ein weiß Gott nie abgeschlossener oder konfliktfreier Prozeß, bei dem der einzelne Mensch ein Verhältnis zu sich selber und zur Um- und Mitwelt sucht und gestalten will. Es ist ein Werdeprozeß, bei dem der einzelne Mensch aus der persönlichen Mitte heraus als Gewissensinstanz bewußt sein Verhalten und Handeln in der Vielschichtigkeit des privaten und gesellschaftlichen Lebens zu gestalten und zu steuern versucht. Von diesem personalen Gewissen her ist ein Kompaß gegeben, um sich zu orientieren und seine Freiheit zu wagen in menschengemäßer und sachgemäßer bzw. situationsgemäßer Mündigkeit. Damit ist eine gewisse geistig verarbeitende Theoriefähigkeit inbegriffen (Wissen), aber auch die Freiheit als seelische Kraft, seinem Wissen und Gewissen in der Tat zu folgen, ohne sich gegen sein Gewissen erpressen zu lassen.

3. . . . und die
Autorität (bzw. das
Lehramt)?

Bei solcher Autonomie der Gewissensentscheidung stellt sich die Frage nach der Verbindlichkeit der Autorität und natürlich der lehramtlichen Äußerungen in der Kirche. Ist nicht bei der jüngsten Verlautbarung „Ordinatio sacerdotalis“ mit der Begründung „kraft unseres Amtes“ im Sinne des Autoritätsgewissens entschieden worden? Sind die Adressaten somit unmündige Kinder? Steht rationale Begründung gegen autoritäre Behauptung? Oder geht es beim Gewissen um eine unbekümmerte Selbstgesetzlichkeit und um eine ungebundene bzw. willkürliche Freiheit?

Demgegenüber gibt der lateinische Ausdruck für Gewissen, „conscientia“, einen feinen Hinweis. Gewissen ist con-scientia: Mit-Wissen oder Wissen in Kommunikation. Der einzelne Mensch bleibt zwar sich selber treu, wenn er seinem eigenen Gewissen als primärer Autorität zu folgen versucht. Praktisch aber ergibt sich die Einsicht in die Richtigkeit und in die Gründe seines Handelns aus einem kommunikativen Handlungszusammenhang mit anderen Menschen. Gerade wenn das Gewissen nicht nur auf fremde Autorität reagiert und sich an vorgegebenen Normen „gedankenlos“ orientiert, ist es als suchende und urteilende Instanz (Verstand) der sittlichen Selbstbestimmung auf den Diskurs, auf Argumente und Begründungen in einem umfassenderen Kommunikationsgeschehen angewiesen. Personales Gewissen entsteht nur im freien Dialog. Gewissensbildung bleibt ein lebenslanger Prozeß. Denn es ist ja nicht zu übersehen, daß Identitätsfindung sich nur bruchstückhaft vollzieht, sozusagen im Fragment. Von daher ist menschliches Handeln nie ganz eindeutig zu steuern und oft widersprüchlich zu interpretieren.

Das Gewissen der Christen und Christinnen ist keiner besonderen kirchlichen Binnenmoral verpflichtet. Deren sittliches Urteilen und Entscheiden jedoch geschieht im Horizont der Verheißungen und Hoffnung, wie sie für die Geschichte des einzelnen Menschen und die Menschheitsgeschichte von Jesu Weg und Botschaft eröffnet worden sind. In dieser Kommunikationsgemeinschaft des Glaubens und der Hoffnung geht es um die Konsensbildung sowohl bezüglich des Glaubens als auch bezüglich der ethischen bzw. sittlichen Glaubwürdigkeit im Handeln und Verhalten. Der Dienst des Lehramtes und der kirchlichen Ämter besteht ohne Zweifel darin, dieser Konsensfindung im Streitfall und bei sich widersprechenden Meinungslagern zu Diensten zu stehen, den Dialog (Diskurs) zu eröffnen und gemeinsame Verbindlichkeiten zu suchen. Geht dies aber, wenn auf das gläubige und sittliche

Urteil der Christen und Christinnen, auf den *sensus fidei* (Fideliussinn), nicht Rücksicht genommen wird? Gibt sich die Kirche für diesen unerläßlichen Dialog die notwendigen Instrumente und Strukturen? Verweigert die Art und Weise jüngster lehramtlicher Verfügungen nicht allzu oft den Dialog mit den Ergebnissen der Humanwissenschaften und der Theologie? Soll blinder Gehorsam das Ergebnis sein? Riskiert man damit, daß sich der Protest verletzter Christen und Christinnen über Umwege artikuliert (Erklärungen, Austritt . . .)? Es kann doch nicht kraft lehramtlicher „Autorität“ an den Gläubigen vorbei bestimmt werden, was verpflichtende Lehre ist. Gibt es in der Kirche, so ist zu fragen, Dialog-Instrumente, durch die solche Suchprozesse und Konsensfindung ermöglicht werden? Welchen Sinn soll die Stimme des Lehramtes finden ohne den Resonanzboden im Volk Gottes?

Andererseits ist auch für den einzelnen Christen und die einzelne Christin eine grundsätzliche Offenheit, auf die Kirche und auf ihre Argumente zu hören, entscheidend für die Gewissensbildung und sittliche Urteilsfindung. Freiheit des Gewissens bedeutet nicht, sich die Freiheit abnehmen oder sich stellvertreten zu lassen, sondern sich den Argumenten, kritischen Rückfragen und Gründen des Verstandes zu stellen, um sie verfügbar zu machen für die eigene unübertragbare Gewissens-Entscheidung. Die Kirche verfügt trotz der institutionellen Mängel an Dialog-Strukturen (Partizipation) für diesen Dienst am persönlichen Gewissensprozeß über manche Instrumente, wenn man an die vielen pastoralen Wege ihres katechetischen, sakramentalen und diakonischen Wirkens denkt. – Indes: Oft wird übersehen, daß die gesellschaftliche Gegenwart trotz vieler humaner Fortschritte es alles andere als leichtzumachen scheint, daß Menschen ihr eigenes Gewissen bilden und autonom entscheiden.

4. Ist die Freiheit des Gewissens überfordert?

Der Dienst der Kirche an der Bildung des Gewissens und ihr radikaler Respekt vor der Freiheit der Gewissensentscheidung des einzelnen Menschen sind vermutlich gerade in unserer Gesellschaft und heutigen Kultur notwendiger denn je. Denn eine hochdifferenzierte und eine für viele undurchsichtig wirkende Lebenswelt fördert nicht das Bewußtsein für die Freiheit und das Gewissen als Verantwortung für sich und die anderen. Die Verabschiedung des Subjekts nicht nur bei Systemtheoretikern, sondern auch in der anonymen Maschinerie der Produktion und des diese steuernden Marktes gefährden doch Freiheit und Gewissensbildung. Wenn der Religion nur noch die Funktion zukommt, Wunden zu verbinden und über die Irrationalität einer auf ökonomische

Machtsteigerung zielenden gesellschaftlichen Mechanik hinwegzutürsten, dann sind nicht nur die Theologen und Theologinnen, sondern die ganze Kirche gefordert.

Zudem ist nicht zu übersehen, daß eine rational und technisch komplizierte Welt vielfachen Leistungsdruck erzeugt und Angst hervorbringt, d. h. krank macht. Im Horizont der gesellschaftlichen Entwicklung mit ihren unübersehbaren Risiken, die wir mit der Technik eingegangen sind (Ökologie, Gentechnologie, Atomenergie, Medienmarkt, manipulative Werbung . . .), muß die Frage akzeptiert werden, ob die einzelnen Menschen nicht seelisch überanstrengt (burnout) und in ihrer geistigen Phantasie ausgepowert werden. Sind dann der Rückzug in die privaten Lebensnischen, die Vereinfachung von Weltbildern (Fundamentalismus, Feindbilder, Sündenbock-Mechanismus . . .), Macht- und Hilflosigkeitsgefühle nicht tödliche Gefährdungen für das, was wir so leicht autonomes und verantwortliches Gewissen nennen?

Die Situation ist heute auf den ersten Blick nicht leichter, wohl aber authentischer geworden. In einer gleichartig strukturierten Gesellschaft lag früher die Tendenz darin, das einzelne Gewissen zur Anpassung an die allgemeine Sitte bzw. an die tradierten sittlichen Werte zu erziehen. Demgegenüber gibt es heute von der gesellschaftlichen Situation her mit ihrem (Werte-)Pluralismus und dem Prinzip der Rationalität und dem Begründungsdruck für sittliche Normen eine größere Selbständigkeit für den individuellen Menschen, was Chance für eine personale Gewissensbildung, aber auch schier unlösbare Aufgabe für das vereinzelte Subjekt sein kann.

Die offizielle katholische Kirche genießt leider in unseren Breitengraden nicht den Ruf, ein Hort des freien Gewissens und des intellektuellen Diskurses zu sein. Können die Menschen bei ihr zur Schule gehen, wenn sie Orientierung suchen oder in Gewissensnot stecken? Die Gratwanderung zwischen Selbstverantwortung im Gewissen und subjektiver Willkür sowie die Spannungen zwischen Gewissensbildung und Gewissensentscheidung können niemandem abgenommen werden, denn „zuerst das Gewissen und dann der Papst“. Wenn aber die Kirche und ihr Lehramt beim Ringen um die großen und weitreichenden Gewissensentscheidungen der Menschheit und im Dienst an der Gewissensbildung des einzelnen Menschen den offenen und freien Diskurs eröffnet und durchhält, dann würde sie als das erfahren, was sie von ihrem Auftrag her sein möchte: Gemeinschaft der Gewissensfindung und Gewissensfreiheit von Christen und Christinnen und Ort der praktischen Zivil- und Kirchencourage.

Artikel

Barbara und Lorenz Wachinger
Gewissensent-
scheidung aus
psychologischer
Sicht

Die Psychologie weiß mit dem Gewissen nicht viel anzufangen. Das damit Gemeinte scheint zum Teil in anderen Begriffen auf und wird zum größeren Teil als ideologisch abgelehnt. Die Psychotherapeuten haben es allerdings mit verschiedensten Formen und Fehlformen des Gewissens, mit Schuldbewußtsein, Verdrängungen u. ä. zu tun. B. und L. Wachinger unternehmen es zunächst, das erkenntnisleitende Interesse, das hinter der Behauptung wie Bestreitung des Gewissens steht, darzulegen. Im zweiten Teil wird gezeigt, wie das Verständnis des Gewissens bei S. Freud, C. G. Jung, E. H. Erikson und E. Fromm näherhin aussieht. Schließlich wird noch kurz auf die Frage eingegangen, ob Frauen ein anderes Gewissen als Männer haben, und welche Rolle den Frauen üblicherweise zugewiesen wird. red

Psychologie ohne
„Gewissen“?

Ist „Gewissen“ ein Begriff der modernen Psychologie? Die akademische Psychologie, die sich naturwissenschaftlich-experimentell versteht und entscheidbare Fragen untersucht, würde ablehnen, mit ein paar Ausnahmen. Die Lernpsychologie, wichtige und einflußreiche Forschungsrichtung, verwirft „Gewissen“ als Anlage, zerteilt das Beobachtbare in verschiedene Verhaltensweisen, die erlernt, erworben sind; überhaupt ist dem wissenschaftlichen Verfahren die Vorstellung eines Gewissens zu belastet von metaphysischen und religiösen Annahmen, zu mißverständlich, als daß es sich damit befassen wollte. Laplanche – Pontalis (Das Vokabular der Psychoanalyse, 1967) kennen kein Stichwort „Gewissen“, dafür die berühmte Freudsche Neuschöpfung „Überich“ und „Ideal-Ich“; offenbar ist das mit „Gewissen“ Gemeinte untergetaucht, mindestens hat es seinen Ort im System der Anschauungen über den Menschen gewechselt und ist nicht mehr leicht zu finden. Denn ein Freud-Kenner, E. Blum, kann sagen, „Freud sei von der Wissensnot seiner Kranken aus zur Psychoanalyse gelangt“, und er habe sich von der ersten bis zur letzten seiner Schriften mit dem Gewissen beschäftigt¹.

¹ E. Blum, Freud und das Gewissen, in: Das Gewissen, Zürich – Stuttgart 1958; N. Petrilowitsch (Hg.), Das Gewissen als Problem, Darmstadt 1966 (Einleitung), J. Blühdorn (Hg.), Das Gewissen in der Diskussion, Darmstadt 1976; J. Laplanche – J. B. Pontalis, Das Vokabular der Psychoanalyse, 2 Bde., Frankfurt/M. 1980.

Die Praxis der psychologischen Beratung und der Psychotherapie andererseits hat es mit Frauen und Männern zu tun, die mit Schuldgefühlen ringen wegen etwas Getanem oder Gesagtem, das auch lange zurückliegen kann oder auch überhaupt nur in ihrer Einbildung besteht; in ungezählten Beratungs- und Therapiestunden geht es um schwierige Entscheidungen, oft um Neu-Orientierungen des ganzen Lebens, die alle seelischen Kräfte beanspruchen, nicht nur den problemlösenden Verstand. Wagt es ein Psychologe, an das Gewissen der Klienten zu appellieren? Kaum, denn es würde als moralischer Druck verstanden, und die Klienten hätten den Eindruck, sie wüßten längst, schon vom Religionsunterricht her, was damit gemeint sei.

Ohne Zweifel, was mit „Gewissen“ gemeint ist, wird heute, gerade unter dem Einfluß der Psychologie, anders benannt und zur Sprache gebracht, anders analysiert und in andere Zusammenhänge eingebunden als zur Zeit unserer Eltern, wo vor aller Augen stand, daß im Gewissen die Stimme Gottes zu vernehmen sei. Sollte man also besser von „moralischem Bewußtsein“ reden, wie J. Habermas vorschlägt, oder überhaupt das Gemeinte mit jedem Menschen neu zu konstruieren versuchen? Jedenfalls scheint die schlichte Voraussetzung nicht mehr zulässig, alle wüßten, was Gewissen bedeute.

Psychologische Aspekte zum Bereich Gewissen

Wir versuchen, vom psychologischen Denken aus, das aus dem theologischen Diskurs verschieden ist, einige Fragen aus dem Komplex, den man „Gewissen“ nennt, anzuleuchten. Dazu braucht es einen Schritt über die Psychologie hinaus, die es mit der Gegenwart zu tun hat; aber „Eine Geschichte des Gewissens“ für heute gibt es nicht². Sie müßte die in der Öffentlichkeit umlaufenden, mehr oder weniger genauen Meinungen und Theorien behandeln und, vor allem, das erkenntnisleitende Interesse, das hinter einem Diskurs über das „Gewissen“, hinter Behauptung wie Bestreitung steht; sie könnte folgende Punkte berühren:

1. Verlust allgemein geltender Normen

– Den Wechsel von der theonomen, auf Autorität und Gehorsam setzenden Kultur zu den vielfältigen Prozessen der „Modernisierung“ (ein soziologisches Schlüsselwort!), die zur „leeren Transzendenz“ (H. Friedrich) geführt haben, zu einer Gesellschaft „ohne metaphysische Gewißheiten“ (P. L. Berger), damit zum Verlust allge-

² H. D. Kittsteiner, Die Entstehung des modernen Gewissens, Darmstadt 1992 behandelt die Zeit zwischen Reformation und Aufklärung und hat als Einführung das Problem „Eine Geschichte des Gewissens“. – D. Mieth (Gewissen, in: Neues Handbuch theol. Grundbegriffe) schlägt eine Periodisierung „vorbürgerlich, bürgerlich, nachbürgerlich“ vor.

mein geltender Normen. Das Zurücktreten der Autoritäten hat zu größeren Freiheitsräumen geführt, damit den Entscheidungsdruck erhöht. Der allgemeine Verdacht gegen beanspruchte und ausgeübte Macht, väterlich-patriarchalisch, obrigkeitlich, kirchlich, unterstützt diese Tendenz³.

2. Neues Pathos der Gewissensfreiheit

– Der zunehmende Systemdruck, bestehend aus den allgegenwärtigen Interdependenzen unserer wissenschaftlich-technisch-urbanisierten Welt, der staatlichen und wirtschaftlichen Datenverwaltung und -vernetzung, den Zwängen der behördlichen Verwaltung allgemein reglementiert die „Freiheitsgrade“ des Individuums. „Gewissen läßt sich nicht einfach abschieben“ sagt ein Plakat in dem Streit um Kirchenasyl gegen die staatliche Praxis, Asylbewerber abzuschieben; ein neues Pathos der Gewissensfreiheit entsteht, das Bewußtsein notwendigen Widerstands wächst.

3. Neue Sensibilität

– Die Verschiebung des Schwerpunktes in der Auffassung vom Menschen von Geist und bewußtem Willen, damit vom Gewissensurteil der Moralthologie alter Prägung weg auf das „Unbewußte“ und Motivierte, u. a. durch die Triebe, den Körper, die Umwelt. Das Feld, in dem sich Entscheidungen abspielen und in dem sie, in langen Prozessen, verarbeitet werden, wird unübersichtlicher; längst geht es nicht mehr nur um Erlaubt – Verboten; die gestiegene Lebenserwartung, der durchschnittlich längere Lebenszyklus zwingt, den Lebensentwurf als ganzen zu bedenken, auch zu korrigieren. Daraus läßt sich sowohl Entlastung für die Entscheidenden oder sich schuldig Fühlenden ableiten wie auch Verschärfung der Verantwortlichkeit; neue Sensibilität wird sich ergeben. Damit mag ungefähr der Horizont umrissen sein, vor dem wir uns heute bewegen. Da es nun keine einheitliche Psychologie gibt, noch weniger eine allseits anerkannte „Tiefenpsychologie“, bleibt nur, einige Modelle für den Lebensvorgang des Entscheidens und seiner psychischen Nachwirkungen anzuschauen. Es mögen sich, im Verfolg der psychologischen Entwicklung, Typen dafür ergeben, die sich ergänzen.

Psychologische Modelle des Entscheidens

1. S. Freud (1856–1939): Ich und Überich⁴

Freud beobachtet an den seelisch Leidenden, wie sie das Ringen zweier gegensätzlicher Kräfte in sich nicht zur Ruhe bringen können: womit sie geboren sind, die „Leidenschaften“, also sexueller und Aggressionstrieb, stehen gegen die ebenso notwendige Einordnung in das Zusammenleben. Der Mensch ist nach ihm zwiespältig, der Auf-

³ Vgl. H. Popitz, Phänomene der Macht, Tübingen ²1992.

⁴ Nach dem zu Anm. 1 genannten Aufsatz von E. Blum.

bau des Gemeinschaftslebens steht mit der Lust an Zerstörung in Konflikt; das Dasein selber ist antinomisch gespannt, das Gegeneinander von Zivilisation und individuellem Leben führt ins „Unbehagen an der Kultur“ (1929). Freud kämpft für den Einzelnen, um das Übermaß der Einschränkungen durch Kultur, Religion, Eltern, Autoritäten zu lockern. Er erklärt anhand seines naturwissenschaftlichen, biologischen Modells vom Menschen, wie es zu der krankmachenden Spannung zwischen triebhaften Bedürfnissen und kulturellen Verboten kommt: Die Entwicklung der sexuellen Triebe im Kindesalter wird aufgedeckt, zugleich ihre Spannung zur sozialen Norm. Die Gesellschaft, repräsentiert in den Eltern, setzt sich zunächst durch, auch zum Wohl des Kindes. Dieses erbringt die Anpassungsleistung der Identifikation mit den Eltern, die zur Bildung des Überich führt, einer dauernden „Struktur“ in der Persönlichkeit, geeignet, dem Andrängen der Triebe standzuhalten, starr und archaisch, tyrannisch geradezu.

Ziel der psychoanalytischen Therapie ist, das schwache Ich zu fördern und zu stärken, das zwischen Triebansprüchen und Verboten vermitteln, beiden ihr Recht lassen soll; der Einfluß des Überich soll gemildert werden, es ist häufig zu streng.

Aber das ist nicht alles: Vom Überich aus entfaltet sich erst die Entscheidungsfähigkeit des Menschen; denn das Überich hat auch Teil am Eros, der ebenso wie die Zerstörungskraft den ganzen Menschen vor eine Wahl stellt; es ist, als Elterninstanz, *auch* Liebe. Zum verbietenden Überich gehört das vorwärts führende Ich-Ideal.

Was heißt nach Freud Entscheidung und ihre Verarbeitung?

Die Verbots-Instanz ist erklärt, auf die Erde geholt, in den Menschen verlegt, ihre gesellschaftlichen Wurzeln sind aufgedeckt. Die Figur des Vaters, alles Vaterhafte bis hin zu Gott, erscheint „entmythisiert“. Daß nun alles erlaubt sei, ist als kindische Täuschung evident, dem Menschen wird zugemutet, erwachsen zu werden; seine Fähigkeit zur Selbst-Steuerung erhält einen mächtigen Impuls.

Die Sexualität ist versachlicht, ihre wissenschaftliche Erforschung eingeleitet. (Im unbändigen Wissen-wollen ist König Ödipus die mythische Leitfigur für Freud.) Ebenso versachlicht ist die Autorität, alles starre Festhalten an ihr verdächtig als mit dem Überich und seiner Angst im Bunde. Die Begründung für Trieb-Einschränkungen wird sorgfältiger vorgehen, mit der Freiheit und Einsichtsfähigkeit der Menschen rechnen.

2. C. G. Jung
(1875–1961):
„unbewußte
Persönlichkeit“ gegen
„empirisches Ich“⁵

„Nichts Neues!“ urteilt C. G. Jung über Freuds Überich, das einfach den erworbenen Bestand an Brauchtum und Moral widerspiegeln. Jung will mehr als das Bewußtsein, nämlich das Ganze über den psychischen Gegensätzen ins Spiel bringen, die moralische Bewertung, etwa eines Vorhabens, durch das bewußte Denken *und* das Unbewußte, persönlich oder kollektiv. Gegen die „Hybris des Bewußtseins“ tritt er für das Unbewußte ein: für das Wahrnehmen des Schattens (das im eigenen Leben Abgelehnte, aber Vorhandene), für den Ausgleich von Animus und Anima (den gegengeschlechtlichen Persönlichkeitsanteilen), für die ahnende, aber erfüllende Berührung des Selbst (des Tiefsten in mir). Damit sind die Archetypen benannt, von denen die entscheidenden Impulse und Warnungen ausgehen; was zu der tief inneren Wachstums-Tendenz stimmt, führt vorwärts, auch wenn der darauf Hörende allein stehen mußte.

In den meisten Fällen werden wir mit dem Moralgesetz, das leicht in Sätzen erstarrt, konform gehen; aber daneben gibt es die „moralische Reaktion“ als ursprüngliches Verhalten der Psyche, der man unbedingt, wie einem Gott, zu gehorchen habe; es sei eine „Mana-Erscheinung“, eine „Bekundung des ‚Außerordentlich Wirksamen‘“. Nicht im Alltag, für den die herkömmliche Moral ausreichen mag, aber etwa in einer Pflichten-Kollision werde die große Entscheidung manifest, die den Menschen ganz fordert. Hier kommt für Jung das *echte* Gewissen zum Zug, das eigentliche Phänomen, das in einer Kollision des Bewußtseins mit dem Archetypen bestehe. Die Größe des Gewissens-Phänomens ist, nach der Entzauberung durch Freuds Rationalität, wiederhergestellt. Es geht um eine ernstere Frage: um den *ganzen* Menschen und um seine Geschichte. Die Lebensgeschichte ist bei Jung als *Individuation* gefaßt und in vielen Ansätzen beschrieben: das Zu-sich-kommen, das Aufwachen zur vollen Wirklichkeit; dazu gehört es, die Wege unterscheiden zu können, wozu die Märchen und Mythen zahllose Beispiele bringen. Die Witterung für das Andere und Größere, das Bewußtsein Übersteigende ist wichtiger geworden. Mit „Identität“ ist ein Stichwort unserer Epoche gegeben, wie zur Zeit Freuds mit „Sexualität“ – die Front hat sich verändert. „Identität“ sagt vielen mehr als das verbrauchte „Gewissen“, es riecht weniger nach Moral, ist

3. Erik H. Erikson
(1902–1994):
Ich-Identität gegen
Entwurzelung⁶

⁵ C. G. Jung, Das Gewissen in psychologischer Sicht, in: Das Gewissen (vgl. Anm. 1).

⁶ Vgl. E. H. Erikson, Identität und Lebenszyklus (1959), Frankfurt/M. 1980; ders., Einsicht und Verantwortung. Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse: ebd. 1976.

umfassender. Mit dem bereits allzu geläufig, zum Allergeweltswort gewordenen Begriff ist gemeint, in strenger Weiterentwicklung der Freudschen Ansätze auf den Ausbau der psychoanalytischen Ich-Theorie hin: Das Hindrängen des aufwachsenden Menschen auf den Ausgleich von Innen und Außen, von Wachstum der Persönlichkeit durch Krisen hindurch zur sozialen Reife, d. h. zur Bestätigung durch die Gesellschaft. Es geht um eine Verortung des Individuums in seiner Kultur durch die Begegnung mit den maßgebenden Anderen und zugleich, eben dadurch, um ein Sicherwerden, eine Vergründung im eigenen Leben. Konflikte und Krisen gehören unbedingt zu dem Durchgehen durch den Lebenszyklus und seine typischen Fragestellungen. Es ergibt sich, in der Darstellung Eriksons, ein fast organischer Reifungsweg – wie mag er sich heute, nach fast 50 Jahren anders zeigen? –, der freilich das mögliche Scheitern und das Sich-durchkämpfen auf langen Umwegen des Wieder-Aufbaus beschädigter Identität nicht verschweigt.

Was ist von dieser Auffassung des Lebens in das allgemeine Bewußtsein eingegangen?

Eriksons Konzeption von der Identität, in der Jugendzeit zu erreichen und bis ins Alter der Verzweiflung und dem Lebenskel standhaltend, hat die ganze Erstreckung eines Menschenlebens im Blick, seine Freiheit wie seine notwendige Einbindung in eine Kultur mit ihren Regeln, sein Gelingen wie das vielfältige Scheitern. Rahmen und Kriterium für einzelne Entscheidungen ist nicht in erster Linie ein Moralgesetz, sondern, sehr weit und geduldig, das Leben und die Kultur, eingeschlossen die Religion, mit ihren möglichen Optionen. Es handelt sich um eine völlig profane Formulierung des alten ethischen Problems, in der aber Platz ist für Vertiefungen.

Erich Fromm

(1900–1980):

Das „humanistische
Gewissen“

Entschiedener als Erikson hat Erich Fromm (1900–1980) seine Folgerungen aus der Psychoanalyse für die Ethik ausgesprochen⁷. Er unterscheidet das „autoritäre Gewissen“, das Gehorsam und Strenge gegen sich und andere betont, vom „humanistischen Gewissen“, das die „Interessiertheit des Menschen an sich und an seiner Integrität“ bedeutet und dessen Stimme man hören lernen müsse.

Umfassende Fragen, wie die Tiefenpsychologien, stellt die wissenschaftliche Psychologie nicht; sie beschränkt sich, aus methodischen Gründen, auf strenge, überprüfbare Forschung, auch wenn sie der Entwicklung des moralischen Urteils beim Kind oder Jugendlichen nachgeht,

⁷ E. Fromm, Psychoanalyse und Ethik, Stuttgart – Konstanz ²1954.

Haben Frauen ein
anderes Gewissen als
Männer?

Neue Fragen und
Aufgaben

wie die berühmten Untersuchungen J. Piagets oder L. Kohlbergs⁸. Der genetische Aspekt steht immer im Vordergrund, eingebettet in die gesamte Persönlichkeitsentwicklung.

Schon Freud hatte für Mädchen eine andere Überich-Entwicklung angenommen als für Buben; das weibliche Überich sei weniger stark und unabhängig, wozu von seiten der Frauen erbitterte und ironische Anmerkungen gemacht worden waren.

Carol Gilligan, amerikanische Psychologin aus der Schule E. H. Eriksons und L. Kohlbergs, hat in ihrem Buch „Die andere Stimme“⁹ die Kontroverse neu entfacht. Sie stellt fest, daß in einer Untersuchung ein Elfjähriger ein moralisches Problem (L. Kohlbergs „Heinz-Dilemma“) logisch, nach Prinzipien der allgemeinen Gerechtigkeit löst, was der Interviewer als wachsende Autonomie einschätzt. Ein gleichaltriges Mädchen dagegen geht von lange währenden Beziehungen aus, setzt auf Kommunikation und gegenseitige Verantwortung und wird vom Interviewer – einem Mann! – nicht verstanden, sogar in ihrer Reife schlechter eingestuft. Das Mädchen habe sich aber, so C. Gilligan, an einer anderen als der in der männlichen Welt üblichen Ethik der Anteilnahme (care) mit gewaltfreier Konfliktlösung ausgerichtet; für sie stehen sich nicht Gegner in einem Rechtsstreit gegenüber, sondern Teilnehmer an einem Netzwerk von Beziehungen.

Ist die Frage C. Gilligans auch nicht entschieden, vielleicht auch nicht als glatte Antithese gemeint, so ist sie doch überraschend und weitreichend. „Selbstverständliche“, d. h. bisher zu wenig bemerkte Grundlagen einer Entscheidung wollen beachtet werden; das Feld des „Gewissens“ differenziert sich noch einmal – nicht nach biologischen Geschlechtsmerkmalen, sondern nach der unterschiedlichen Sozialisation.

Das mit „Gewissen“ und „Entscheidung“ Gemeinte kann nicht erledigt sein, aber die Probleme stellen sich anders; neue Fragen (Empfängnis-Steuerung, Sterbehilfe, Gentechnologie, ökologische Problematik, Asyldebatte) entstehen aufgrund technischer Möglichkeiten oder politischen Konformitätsdrucks. Das Muster der Entscheidungen baut sich um: Klare Antworten sind nicht erwartet, Unsicherheit ist auszuhalten, die Fähigkeit des In-Fragestellens und Fragen-Offenhaltens wird geschätzt. Die

⁸ Zusammenfassend bei R. Oerter – L. Montada, Entwicklungspsychologie, Weinheim²1987.

⁹ C. Gilligan, Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau (1982), deutsch München 1984 (©1993). – Darauf bezogen: G. Nunner-Winkler (Hg.), Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik, Frankfurt – New York 1991.

Verflochtenheit aller Bereiche des öffentlichen und privaten Lebens, der geschärfte Sinn für die eigene Lebenskompetenz erzwingt gegenseitige Duldung, Respekt voneinander, Aufeinanderhören.

Hans Rotter Gewissen als erste Entscheidungsinstanz

Im folgenden wird ein kurzer Überblick darüber geboten, welche Fragen zum Thema Gewissen sich heutige Moraltheologie stellt. Dabei werden selbstverständlich auch die zum Teil gegensätzlichen Aussagen zum Gewissen bei verschiedensten Philosophen und die unterschiedlichen Sichtweisen auch innerhalb von Theologie und Kirche vorgestellt. Für die Ausbildung des Gewissens sind die verschiedenen Bezugspersonen von besonderer Bedeutung. Tenor der Aussagen: „Das Gewissen hat die Aufgabe, die verschiedenen für ein ethisches Urteil bedeutsamen Komponenten zu einer Synthese zu bringen.“ red

Verschiedene, zum Teil widersprüchliche Gewissensbegriffe

Das Verständnis des Gewissens hat eine reiche, vielfältige Geschichte¹ durchgemacht. Darin geht es nicht einfach um die Suche nach dem „objektiv“ richtigen Verstehen, sondern um verschiedene Begriffe vom Menschen, um verschiedene Weltanschauungen, die sich im jeweiligen Gewissensbegriff ausdrücken. Wenn z. B. die Hl. Schrift für das Gewissen den Ausdruck „Herz“ oder „Herz und Nieren“ verwendet, dann klingt hier Herzlichkeit an, Affekt, Gefühl, Einfühlung, Betroffenheit. Das sind andere Nuancen, als wir sie im Begriff „Gewissen“ (syneidesis, conscientia) finden, wo es in erster Linie um Wissen, Rationalität und Intellekt geht. Wenn die Hl. Schrift zudem den Begriff „Auge Gottes“ verwendet, dann wird hier deutlich, daß das Gewissen nicht nur als Einsicht eines individuell verstandenen Menschen zu verstehen ist, sondern als Herausforderung, sich vor Gott für sein Handeln zu verantworten. Offensichtlich kann sich ein biblisch orientierter Gewissensbegriff nicht einfach mit rationalen Kategorien begnügen, sondern muß Aspekte wie Wille, Freiheit, Liebe, Güte, Vertrauen, Kommunikation usw. betonen.

Die Betrachtung des Gewissens von verschiedenen Seiten her konnte in der Geschichte zu ganz widersprüchlichen Aussagen führen. So betonen etwa Kant, Fichte und Hegel sehr nachdrücklich die Unfehlbarkeit des Gewissens und wollen damit sagen, daß man im Gehorsam ge-

¹ Vgl. J. Stelzenberger, Syneidesis – Conscientia – Gewissen, Paderborn 1963.

gen sein Gewissen unfehlbar gut handelt, weil ja das sittlich Gute gerade dadurch zu definieren ist, daß jemand in Übereinstimmung mit seinem Gewissen handelt. A. Schopenhauer meint hingegen, daß sich mancher wundern würde, „wenn er sähe, woraus sein Gewissen, das ihm ganz stattlich vorkommt, eigentlich zusammengesetzt ist: etwa aus $\frac{1}{5}$ Menschenfurcht, $\frac{1}{5}$ Deisdämonie, $\frac{1}{5}$ Vorurteil, $\frac{1}{5}$ Eitelkeit und $\frac{1}{5}$ Gewohnheit“². Das ist offensichtlich eine Perspektive, in der der Irrtum ohne weiteres Platz hat. Ähnliches gilt für andere empirisch orientierte Theorien vom Gewissensbegriff, wie z. B. dem von Sigmund Freud.

Natürlich werden diese verschiedenen Betrachtungsweisen nicht willkürlich gewählt, sondern sie ergeben sich aus den großen Anliegen und Bedürfnissen und überhaupt dem geistigen Horizont einer Zeit. Deshalb kann es auch heute nicht genügen, beim Verständnis des Gewissens etwa auf Thomas von Aquin oder Immanuel Kant zurückzugreifen. Wir werden vielmehr die entscheidenden Perspektiven unserer Theologie und unseres Menschenbildes einzubringen haben. Insbesondere ist dabei eine individualistische Sicht des Menschen zu überwinden und der kommunikative Aspekt auch des Gewissens zu betonen.

Tatsächlich geschieht die Gewissensbildung von Anfang an in einem kommunikativen Prozeß. Schon wenn sich der Säugling an eine bestimmte Ordnung gewöhnen muß, geschieht das nicht aus seiner eigenen Einsicht, sondern durch den Einfluß der Mutter. Und wenn sich die ersten Grundcharakteristika des Gewissens herausbilden, etwa in Richtung Strenge, Gewissenhaftigkeit, Ängstlichkeit, Skrupellosigkeit, Leichtfertigkeit usw., stehen auch sie im Zusammenhang mit den Erfahrungen, die das Kind im Umgang mit seiner Umwelt macht.

Es ist verständlich, daß für diese emotionale Formung des Gewissens die wichtigsten Bezugspersonen des Kindes die größte Bedeutung haben. Mutter, Vater, Geschwister, Spielkameraden, Kindergartentante, Lehrer und Seelsorger sind hier in erster Linie zu nennen. Andere, vielleicht höhergestellte Autoritäten wie Bischof oder Papst haben kaum eine vergleichbare Einwirkung auf die Bildung des Gewissens. Abgesehen davon, daß der durchschnittliche Christ meist kein genaueres Wissen von der Lehre dieser Autoritäten hat, also von Hirtenbriefen, Vatikanischen Instruktionen, Apostolischen Lehrschreiben, Enzykliken

² A. Schopenhauer, Preisschrift über die Grundlage der Moral § 13, in: A. Schopenhauer's sämtliche Werke, hg. v. J. Frauenstädt, Bd. 4, Leipzig 1916, 192.

usw., hätte eine rein theoretische Belehrung nicht jene Auswirkung auf das Gewissen des einzelnen, wie z. B. das persönliche Vorbild der Mutter, des Vaters etc., das besonders einen jungen Menschen viel unmittelbarer prägt und bildet. Dabei orientiert sich das Gewissen an einer gespeicherten Lebenserfahrung, die durch punktuelle Einzelinformationen wenig beeinflussbar ist.

Ergebnis einer dialogischen Beziehung

Wenn das Gewissen in so hohem Maße von den Bezugspersonen geprägt wird, wie verhält es sich dann mit der Autonomie des Gewissens? Ist das Gewissen nicht einfach das Ergebnis der verschiedenen Umwelteinflüsse? Hier liegt offenbar eine dialogische Beziehung vor, die die menschliche Person überhaupt konstituiert. In der Beziehung zum Du findet und entfaltet sich das Ich. So kommt auch in der Integration der verschiedenen Umwelteinflüsse das eigene Gewissen zu sich selbst. Der Mensch als soziales Wesen würde sich untreu, wenn er sich von seiner Umgebung isolieren würde. Er würde sich aber auch untreu, wenn er die Wünsche und Willensbekundungen anderer als Maßstab seines Verhaltens nehmen würde, ohne sie sich anzueignen, indem er sie prüft, zu ihnen Stellung nimmt und sie bejaht. Nur so wird eine bloße Fremdbestimmung überwunden und zu einer freien Selbstbestimmung gebracht. Das ist auch im Gehorsam gegenüber dem kirchlichen Lehramt entscheidend. Es darf sich hier nicht bloß um eine Fremdbestimmung der sittlichen Person handeln, sondern es geht darum, daß Weisungen der Kirche in die eigenen Auffassungen integriert und so dann auch in Freiheit bejaht werden.

Es ist aber offensichtlich, daß eine Darstellung des obersten kirchlichen Lehramtes nicht einfach die bisherigen Wissensurteile des einzelnen auslöschen und durch eine neue, von der bisherigen Überzeugung abweichende Auffassung ersetzen kann. Das ist auch deshalb nicht möglich, weil ja – jedenfalls in Fragen von grundsätzlicher Bedeutung – ein sittliches Urteil nicht bloß das Ergebnis einer augenblicklichen Argumentation, sondern vielmehr das Ergebnis der bisherigen Lebenserfahrung und der Auseinandersetzung mit ihr darstellt.

Wenn man den Menschen ganzheitlich versteht, darf man seine innere Stellungnahme und sein äußeres Verhalten nicht getrennt sehen. Das würde zu einem unbiblichen Dualismus von Seele und Leib führen.³ Die gute

³ Veritatis splendor charakterisiert diese unannehmbare Position so: „Gemäß der Logik der oben skizzierten Positionen könnte der Mensch kraft einer Grundoption Gott treu bleiben, unabhängig davon, ob einige seiner Wahlentscheidungen und seiner konkreten Handlungen mit den spezifischen darauf bezogenen sittlichen Normen oder Regeln übereinstimmen oder nicht.“

innere Einstellung muß sich darin zeigen, daß man auch im äußeren Tun das Gute wählt. Würde man in der Wahl der äußeren Handlung gleichgültig sein, ob man das sittlich Richtige findet oder nicht, dann würde das zeigen, daß es einem in der inneren Entscheidung zum Guten nicht ernst ist.

Intention und äußerer Sachverhalt

Die handelnde Person ist in ihrer innersten Intention immer auf äußere Sachverhalte bezogen. Das ist ja auch das Anliegen, das die traditionelle Lehre vom natürlichen Sittengesetz verfolgte. Guter Wille kann sich nicht beliebig äußern, sondern er muß seine gute Absicht in sachgemäßer Weise umsetzen. Man muß sich so verhalten, daß die Auswirkungen einer Handlung nicht letztlich ein Übel hervorrufen, sondern gut sind. Es stellt sich also immer die Frage, auf welche Weise man seine Absicht erreichen kann.

Dabei stützt sich die Person auf die Erfahrungen, die sie im Umgang mit den sachlichen Gegebenheiten bisher gemacht hat, auf ihren Intellekt, in dem sie künftige Erfahrungen weitgehend vorwegnehmen kann, und gegebenenfalls auf Normen, Gesetze oder Vorschriften, die in einem Gemeinwesen gelten und die im Einzelfall einschlägig sind. Auch der Standpunkt von Mitmenschen, ihre Erwartungen, Forderungen und die Bewertung, die sie bestimmten Handlungen beimessen, sind von Bedeutung, weil davon weitgehend die Auswirkung des Handelns auf die zwischenmenschlichen Beziehungen abhängt.

Natur und Autorität

Natürliche Gegebenheiten und autoritative Verfügungen sind gleichermaßen von Belang. Sie dürfen grundsätzlich nicht gegeneinander ausgespielt werden, etwa im Sinne einer Naturrechtstheorie im Gegensatz zu einem rechtspositivistischen Standpunkt.⁴ Der Naturrechtsvertreter muß einräumen, daß es sittlich nicht bedeutungslos ist, ob in einer bestimmten Frage z. B. ein staatliches Gesetz vorliegt oder nicht. Denn auch wenn man das Gesetz für nicht sehr zweckmäßig hält, könnte eine Übertretung Ärgeris erregen, Vertrauen mindern, vielleicht eine Strafe nach sich ziehen usw. All das wäre bei einer Abwägung der Folgen einer Handlung mit zu berücksichtigen.

Umgekehrt müßte man auch bei einem eher rechtspositivistischen Standpunkt zugeben, daß objektive sachliche Vorgegebenheiten rechtlich und noch mehr ethisch für eine Beurteilung ebenso zu berücksichtigen sind. Denn

⁴ Vgl. W. Maihofer (Hg.), *Naturrecht oder Rechtspositivismus*, Darmstadt 1966.

jedermann würde es als ein Unrecht empfinden, wenn eine Gesetzesübertretung bei extremer Notlage ebenso beurteilt würde wie eine Übertretung ohne dringenden Grund aus bloßer Leichtfertigkeit und Mißachtung. Deshalb gibt es auch in den Gesetzen selbst oft Kriterien, die auf einen vom Gesetzgeber unabhängigen Sachverhalt verweisen (z. B. Ärgernis, die guten Sitten, Menschenrechte usw.) und insofern der autoritativen Entscheidung vorgegeben sind.

Aufgabe des
Gewissens

Das Gewissen hat die Aufgabe, die verschiedenen für ein ethisches Urteil bedeutsamen Komponenten zu einer Synthese zu bringen. Dabei können sich die einzelnen Elemente von vornherein gegenseitig ergänzen und bestätigen. So wird eine Anordnung der Autorität vielleicht sehr gut mit den sachlichen Gegebenheiten in Einklang stehen. Es kann aber auch sein, daß sie in Spannung zueinander stehen oder sich widersprechen. Man denke etwa an die Verpflichtung zum sonntäglichen Gottesdienstbesuch bei einer leichten Unpäßlichkeit oder einer schwereren Krankheit. Hier macht die Entscheidung keine großen Schwierigkeiten, auch wenn vielleicht im ersten Fall eine Entschuldigung gesehen oder aber für den Gottesdienst entschieden werden kann. Schwieriger und belastender sind jene Fälle, wo zwei schwerwiegende Güter gegeneinander abzuwägen sind. Man denke etwa an die Frage, welche Mittel man einsetzen soll, um einen Sterbenskranken am Leben zu erhalten, ob man ihm z. B. eine schwere Operation zumuten soll. Nicht selten wird es hier unmöglich sein, das „objektiv Richtige“ mit Eindeutigkeit zu erkennen. Es lassen sich eben für verschiedene Handlungsmöglichkeiten oft einigermaßen gleichwertige Argumente vorbringen. In der Praxis wird man sich hier deshalb vor allem am Willen und an den Neigungen des Patienten orientieren, auch wenn der Arzt persönlich zur gegenteiligen Entscheidung neigen würde.

Gründe für
Übertretung der
Autorität

Schließlich ist noch an jene Möglichkeit zu denken, wo ein Untergebener eine Anordnung der zuständigen Autorität übertritt, weil er anderer Meinung ist. Hier wird eine Anordnung aufgrund einer von der Autorität abweichenden Sicht und Bewertung der Gegebenheiten in Frage gestellt. Es geht also um einen Konflikt zwischen Vorgesetztem und Untergebenem in der ethischen Beurteilung einer bestimmten Handlung. Zwar kann man sich dabei sagen, daß die Autorität in einem gewissen Ausmaß über mehr Einsicht verfügt als der Untergebene, weil sie vielleicht mehr Information, ein besseres Urteilsvermögen usw. hat. Aber es ist festzuhalten, daß der Wil-

le des Vorgesetzten den Untergebenen nie ganz von seiner eigenen Verantwortung entbinden kann. Selbst dort, wo man zu striktem Gehorsam verpflichtet ist, hat man die Unterordnung unter die Autorität selbst zu verantworten. Trotz einer gewissen Präferenz, die der Untergebene vielleicht dem Urteil des Vorgesetzten schuldet, hat er auch zu prüfen, ob bei gutem Willen dieses Urteil mit der eigenen Einsicht und Erfahrung zu vereinbaren ist. Trifft das nicht zu, ist man also der Überzeugung, daß die Ausführung des Befohlenen sittlich nicht zulässig ist, dann muß der Gehorsam verweigert werden.

Kritischer Gehorsam verpflichtend

Dabei ist noch zu beachten, daß es hier notwendig ist, die sittliche Grundhaltung eines kritischen Gehorsams auszubilden, der dann natürlich für alle Lebensbereiche, auch etwa für den Bereich der Kirche gültig ist. Denn die sittliche Persönlichkeit kann sich nicht so spalten, daß sie in verschiedenen Lebenszusammenhängen völlig unterschiedliche Haltungen entwickelt und verwirklicht.

Nicht immer können die verschiedenen Aspekte einer Handlung so abgeklärt und abgewogen werden, daß man theoretisch zu einer völligen Klarheit über die zu treffende Entscheidung kommt. Es kann sein, daß man unsicher ist, ob man einen ins Wasser Gestürzten retten kann, wenn man selbst hineinspringt, oder ob man sich dadurch nur auch noch in Gefahr bringt, ohne etwas auszurichten. Es ist möglich, daß man in einem anderen Fall nicht weiß, wie jemand reagiert, wenn man ihm sagt, daß er einen Fehler gemacht habe. Ist ein solches Wort eine Hilfe für den anderen oder eine Kränkung? In zahllosen Fällen können solche Fragen im Augenblick nicht eindeutig entschieden werden. Dennoch muß oft sofort gehandelt werden. Dann bleibt keine Zeit, um Rat zu fragen oder das Problem erst noch genauer zu studieren. Man muß bereit sein, in einem solchen Fall die nötige Entscheidung zu treffen und das Risiko eines Fehlers auf sich zu nehmen.⁵

Guter Gehorsam aufgrund guten Befehls

Guter Gehorsam setzt gutes Befehlen voraus. Wenn der schuldige Gehorsam nicht zufriedenstellend geleistet wird, muß man sich immer auch fragen, ob die Schuld nicht in der Art der Führung zu suchen ist. Der Befehlende soll in seiner Entscheidung nach Möglichkeit die Gesichtspunkte berücksichtigen, die für den Untergebenen wichtig sind und diesem eventuell bei der Ausführung

⁵ Dieser Aspekt ist wohl bei Veritatis splendor Nr. 60 zu ergänzen, wenn es dort heißt: „Wenn der Mensch gegen dieses Urteil (d. h. das Urteil des Gewissens) handelt, oder auch wenn er bei fehlender Sicherheit über die Richtigkeit und Güte eines bestimmten Aktes diesen dennoch ausführt, wird er vom eigenen Gewissen, das die letzte maßgebliche Norm der persönlichen Sittlichkeit ist, verurteilt.“

des Befehles oder der Anordnung Schwierigkeiten bereiten können. Das setzt voraus, daß die Autorität entweder die Gegebenheiten und die Situation der Untergebenen selbst ausreichend kennt oder, wo das nicht der Fall ist, vor einer Entscheidung das Gespräch sucht. Sonst besteht die Gefahr, daß in der sachlichen und ethischen Bewertung die Standpunkte so weit auseinandergehen, daß der Untergebene sich vielleicht sogar aus Gewissensgründen außerstande sieht, das ihm Aufgetragene durchzuführen. Dabei geht es allerdings nicht nur darum, daß der Vorgesetzte von der Richtigkeit seiner Maßnahmen überzeugt ist, sondern auch um das Bewußtsein des Untergebenen, daß man auf ihn Rücksicht nimmt und sich um seine Zustimmung bemüht. Dieses Gespräch erleichtert die Bereitschaft zum Gehorsam und ist insofern auch ein Dienst, den der Vorgesetzte womöglich leisten soll. Eine gute Ausübung der Autorität besteht sicher nicht darin, daß man dem Untergebenen den Gehorsam schwerer macht, als es nötig ist. In diesem Sinn muß sich die Autorität auch um Transparenz und um eine plausible sachliche Argumentation bemühen. Sie muß bereit sein, in wichtigeren Dingen den Dialog mit dem Untergebenen zu suchen.

Notwendige
Kompromisse

In der konkreten Situation muß man bei solchen Forderungen allerdings oft genug Kompromisse eingehen. Es kommt vor, daß Untergebene ihren Vorgesetzten in dauernden Diskussionen und in pausenloser Kritik regelrecht zermürben und lähmen und ihn dazu bringen, weitere Entscheidungen und Initiativen möglichst zu unterlassen. Manchmal ist der Vorgesetzte geistig einfach nicht in der Lage, sich anderen gegenüber zu behaupten, ohne daß sich eine Alternative für die Leitungsaufgabe anbieten würde. Hier ist Verständnis, Loyalität und Zusammenarbeit gefragt, auch wenn die Autorität vielleicht Fehler begeht, die sie nicht vermeiden kann. Die menschlichen Fähigkeiten der Vorgesetzten sind begrenzt, und es wäre unfair, sie zu überfordern. Offensichtlich ist aber dann eine autoritätskritischere und selbständigere Haltung der Untergebenen gefordert. Anders ist dieser Aspekt zu sehen, wenn es sich um Aufgaben auf sehr verantwortungsvoller Stelle handelt und durchaus geeignetere Persönlichkeiten verfügbar wären. Dann wird man von Vorgesetzten, die ihrer Aufgabe nicht gewachsen sind, mindestens die Bereitschaft erwarten können, ihr Amt zur Verfügung zu stellen.

Grenzen der
Transparenz und
Vertrauen

Auch die Transparenz der Leitung muß ihre Grenzen haben. Nicht selten hindert die Rücksicht auf andere einen Vorgesetzten, die wirklichen Gründe einer Maßnahme

anzugeben. Das Ideal der Kommunikation liegt nicht darin, sich gegenseitig alles mitzuteilen, was man weiß. Die Weitergabe von Informationen muß vielmehr verantwortet sein und deshalb oft auch den Interessen Dritter Rechnung tragen. Man wird die Verweigerung von Auskünften einer Autorität besonders dann problemlos zugestehen, wenn man ihr vertraut und deshalb keine unlauteren Motive für eine Geheimhaltung unterstellt.

Das Verhältnis zwischen Vorgesetzten und Untergebenen ist überhaupt wesentlich auf Vertrauen angewiesen. Nur wenn man sich darauf verlassen kann, daß der Vorgesetzte besten Wissens und Gewissens handelt und daß eine ausreichende Übereinstimmung in grundsätzlichen Fragen besteht, kann man etwas von der eigenen Verantwortung an ihn delegieren. Selbstverständlich kann diese Haltung der Vertrauenswürdigkeit von den Untergebenen nicht einfach bedingungslos eingefordert, sondern muß auch von den Vorgesetzten verdient werden.

Das Gewissen ist also nicht in der Lage, in einer Art unfehlbarer Intuition die konkrete Wahrheit zu erfassen, sondern steht in einem komplexen lebensgeschichtlichen und sozialen Zusammenhang. Die Ausrichtung des Gewissens an Autoritäten, auch am kirchlichen Lehramt, steht deshalb in Zusammenhang mit gruppendynamischen Prozessen, mit Vertrauen (oder Mißtrauen) usw., die nicht zuletzt mit der Art der Führung zusammenhängen. Ein kommunikativer Führungsstil macht es den Untergebenen viel leichter, sich an den Weisungen der Autorität zu orientieren, als ein apodiktischer, der den Standpunkt der Untergebenen wenig berücksichtigt und einbezieht.

Hans Halter Gewissen und Naturrecht in einer kommunikativen Ethik

1. Moral zwischen Gesetz und Gewissen

Im folgenden Beitrag wird das Gewissen gegen ein – auch gegenüber der Tradition – verengtes Naturrechtsverständnis in Schutz genommen. Es wird dargelegt, warum die Naturrechtskonzeption der Enzyklika „Veritatis splendor“ zu eng ist und warum das Gewissen in einer kommunikativen Ethik am besten eingebunden ist. red

Die kirchliche, jedenfalls die lehramtliche Moralverkündigung auf vatikanischer Ebene scheint an einer inneren Unstimmigkeit, wenn nicht gar an einem Widerspruch zu kranken¹. Auf der einen Seite wird gelehrt, daß das Ge-

¹ Vgl. H. Halter, „Ich will die Kirche hören“. Wo bleibt mein Gewissen?, in: W. Kirchschräger (Hg.), Christlicher Glaube – überholt? Zürich 1993, 105–127.

wissen die letzte subjektive Instanz der ethischen Entscheidung sei, auf der anderen Seite gibt es eine sowohl konkrete wie grundsätzliche lehramtliche Moralverkündigung, die dem Gewissen nur einen marginalen Raum läßt.

Zum ersten: Was sich schon seit dem Hochmittelalter als grundlegende Erkenntnis durchgesetzt hat – sogar im Falle eines (unüberwindlich) irrigen Gewissens –, das erhielt mit dem zweiten Vatikanischen Konzil neue Lebenskraft². Wahrhaft sittliches Handeln ist Handeln in „gewissenhafter“, selbstverantworteter Freiheit (vgl. GS 17). Dabei stand die Rückbindung des Gewissens an eine objektive Sittenordnung im Gegensatz zu radikal situationsethischen Ansätzen mit Recht nie ernsthaft in Frage. Handeln nach dem Gewissen ist nicht willkürliches, autarkes oder gar selbstisches Handeln (vgl. GS 16; DH 3).

Zum zweiten: In gewissen inhaltlichen Bereichen der lehramtlichen Moralverkündigung und neuerdings mehr und mehr auch in grundsätzlichen Erwägungen über das Gewissen (Katechismus der katholischen Kirche; Enzyklika *Veritatis splendor*) hat die vorgegebene objektive Sittenordnung eine so absolute Dominanz, daß die Aufgabe des Gewissens nur noch die des aufmerksamen Hörens und der gehorsamen Umsetzung der vorgegebenen und von „der Kirche“ verkündeten Norm in die konkrete Lebenssituation sein kann. Weicht der ethisch geforderte Mensch in seinen Entscheidungen oder Handlungen von dieser vorgegebenen Norm inhaltlich irgendwie ab, so befindet er sich *objektiv* gesehen auf jeden Fall im Irrtum. Das gilt vor allem für Abweichungen von jenen lehramtlich vorgetragenen absoluten Verboten, die konkret beschreibbare Handlungen verbieten, die als „in sich schlechte Akte“ (*malitia intrinseca*) gelten, d. h. sie sind schon vom Objekt (inneren Ziel) der Handlung her abgesehen von der Absicht des Handelnden und abgesehen von den besonderen Handlungsumständen inklusive den Folgen verwerflich. Diese Verbote sind primär die allseits bekannten aus dem Bereich der Sexual-, Fortpflanzungs- und Ehemoral, der Tötung menschlichen Lebens (Schwangerschaftsabbruch, Suizid, aktive Euthanasie) und – mit viel weniger Gewicht vorgetragen – der Kommunikation (Falschaussage, Täuschung)³. In diesem

² Vgl. K. Golser, *Gewissen und objektive Sittenordnung. Zum Begriff des Gewissens in der neuen katholischen Moraltheologie*, Wien 1975.

³ Unter den einschlägigen Stichworten sind die genannten absoluten Verbote aufgrund „innerer Schlechtigkeit“ jetzt im neuen „Katechismus der katholischen Kirche“, München u. a. 1993, im 3. (moraltheologischen) Teil leicht zu finden.

Bereich kann sich niemand gegen das Lehramt auf sein Gewissen berufen!⁴

Zwar wird in der im Oktober 1993 erschienenen Enzyklika „Veritatis splendor“ „über einige grundlegende Fragen der Morallehre“ erwartungsgemäß die Bedeutung des Gewissens „als letzte maßgebliche Norm der persönlichen Sittlichkeit“ und der Gewissensfreiheit festgehalten (31; 60)⁵, ebenso die „wahre Autonomie“ (38–41). Aber in dieser Enzyklika dominiert „die Wahrheit“ der absolut gültigen, unveränderlichen objektiven Sittenordnung, die ihren Kern im Bereich der Verbote der „in sich schlechten Handlungen“ hat (so die päpstliche Zusammenfassung der Enzyklika in 115; vgl. 77–83 u. ö.). Das wird einer falschen moralischen und auch moraltheologischen Auffassung gegenübergestellt, welche die subjektive (Gewissens-)Freiheit verabsolutiere und sie von der (objektiven) Wahrheit trenne (bes. 31 ff; 54 ff u. ö.). Gegen eine radikal subjektivistische, autonome (besser: autonomistische), letztlich dezisionistische Auffassung des Gewissens als unabhängiger, autarker schöpferischer Entscheidungsinstanz, die eigenmächtig, ja willkürlich über Gut und Böses entscheide – was so in der Moraltheologie nie gelehrt worden ist! –, wird das recht verstandene Gewissen ausdrücklich als reines Anwendungsorgan im Sinne der Applikation der allgemeingültigen Sittenordnung auf die konkrete Situation definiert (32; 52; 59 f).

2. Naturrecht als absolute Norm des Gewissens?

Wo oder wie ist nun gemäß der Enzyklika Veritatis splendor die das Gewissen absolut bindende, universale und unveränderliche, prinzipielle und konkrete objektive Wahrheit der sittlichen Ordnung zu finden? Die Antwort ist in enger, wenn auch mangelhafter⁶ Anlehnung an die neuscholastische Konzeption der Moraltheologie so vielschichtig wie einfach: Gott ist die absolute Wahrheit (1) und er läßt sie „im Innersten des menschlichen Geistes erstrahlen“ (2 f). Ethisch gewendet heißt das: Gott allein ist gut, und er allein kann die Frage nach Gut und Böses beantworten (9 ff; 99), ja: er (allein) entschei-

⁴ So bzgl. des Verbots der Empfängnisverhütung Papst Johannes Paul II. in einer Ansprache am 12. November 1989 vor einem internationalen Moraltheologenkongreß, siehe: Herder Korrespondenz 43 (1989) 125 ff.

⁵ Die im folgenden ohne weitere Textangaben in Klammern gesetzten Zahlen sind die Absatznummern in der Enzyklika Veritatis splendor.

⁶ Die neuscholastische Konzeption des Sittengesetzes war differenzierter als die in der Enzyklika vorgelegte. So spielt in der Enzyklika die wichtige Unterscheidung zwischen primärem und sekundärem Naturrecht – was die Inhalte des natürlichen Sittengesetzes betrifft – keine Rolle. Auch werden die Differenzierungen zwischen ewigem Gesetz und dessen verschiedenen Offenbarungen im sittlichen Naturgesetz und in der ausdrücklichen Offenbarung (göttliches Gesetz) im Blick auf den gleichen Urheber zu stark relativiert (45).

det (!) über Gut und Böses aufgrund seiner göttlichen Macht (35). Menschliches Wissen um Gut und Böses setzt darum göttliche Selbstoffenbarung voraus (10). Und so hat Gott sein Gesetz den Menschen ursprünglich „ins Herz geschrieben“ (vgl. Röm 2, 14 f), indem er die Menschen mit dem Licht der Vernunft ausgestattet hat. „Dank seiner wissen wir, was man tun und was man meiden soll.“ (12) Das ist das natürliche Sittengesetz (4; 12; 35 ff, bes. 42 ff u. ö.).

Was beinhaltet dieses natürliche Sittengesetz? Die Enzyklika setzt voraus, daß uns nicht nur das ethische Grundgesetz „Das Gute ist zu tun, das Böse ist zu meiden“, ins Herz geschrieben ist, sondern die Zehn Gebote (4). Weil aber die Zehn Gebote ohne Differenzierung zwischen ihrem ursprünglichen biblischen Wortlaut und dem im Laufe einer mehrtausendjährigen Geschichte darin Gesammelten vom kirchlichen Lehramt als Summe der allgemeingültigen Moral verkündet werden, wie das in nicht mehr zu überbietender Weise jüngst im neuen Katechismus der katholischen Kirche noch und wieder geschehen ist⁷, so enthält das natürliche Sittengesetz de facto die ganze heute verbindliche Moral, wie das Lehramt der Kirche sie vorlegt, zumindest das, was innerhalb dieser Moral als absolut verbindlich gilt, und das sind allen voran die absoluten Verbote. Dazu gehören auf jeden Fall die der menschlichen Natur, näherhin den natürlichen Neigungen menschlicher Leiblichkeit entnommen absoluten Verbote der lehramtlichen Sexual- und Ehemoral betreffend „Empfängnisverhütung, direkte Sterilisierung, Autoerotik, voreheliche Beziehungen, homosexuelle Beziehungen sowie künstliche Befruchtung“ (47; vgl. 80). Das sittliche Naturgesetz oder das Naturrecht wird hier durchgehend als mehr oder weniger *absolut gültige, gottgegebene normative Vorgabe mit allgemeinen Prinzipien und auch konkreten Normen* verstanden, die von der Vernunft „aufgefunden“ und vom Gewissen „angewendet“ werden (40).

Dann stellt sich aber die Frage, warum es denn überhaupt in der Erkenntnis des sittlich Guten Probleme geben kann. Das liegt am Sündersein des Menschen: „Damit wird auch seine Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen, beeinträchtigt und sein Wille, sich ihr zu unterwerfen, geschwächt (1; vgl. 86). Zwar bleibt der sündige Mensch auf der Suche nach Wahrheit, und er kann Wahrheit erkennen, selbst wenn er nichts von Gott weiß (1 f; 3). Aber

⁷ Vgl. dazu: H. Halter, „Es gibt drei göttliche Tugenden . . .“ Ethische Anmerkungen zum „Katechismus der katholischen Kirche“, in: Schweizerische Kirchenzeitung 161 (1993) 506–513.

jetzt ist der Mensch erst recht auf die göttliche Offenbarung angewiesen, und zwar auf ausdrückliche Offenbarung (36; 41), womit de facto auch der Glaube mindestens zur sicheren Erkenntnis der ganzen sittlichen Wahrheit unverzichtbar wird (44; vgl. 88 ff; 99; 106 f). Diese ausdrückliche, in der Bibel festgehaltene Offenbarung, ist erfolgt im Alten Bund durch die Kundgabe der Zehn Gebote (4; 12 u. ö.), insbesondere aber durch Jesus Christus (2; 6 ff; 30; 53; 85; 87 ff; 106 ff; 117). Die dergestalt zweifach (implizit und explizit) geoffenbarte göttliche ethische Wahrheit nicht nur den Glaubenden, sondern allen Menschen guten Willens zu vermitteln – durch eine zeitgemäße Verkündigung, die dank des Beistandes des Heiligen Geistes auf authentischer Interpretation beruht –, ist Aufgabe des Lehramtes der Kirche (2 f; 25 ff; 109 ff u. ö.). So lenkt Gott die Menschen ständig und umfassend durch sein Sittengesetz (43; 58; 84).

Fazit: Der Mensch empfängt von Gott das verbindliche Sittengesetz als auch inhaltlich gefüllte normative Vorgabe des Gewissens restlos seit Anbeginn der Schöpfung (sittliches Naturgesetz) und durch die ganze Geschichte hindurch (Offenbarung; Lehramt) (35 ff u. ö.). Dem gottgegebenen Sittengesetz hat sich der Mensch gehorsam zu unterwerfen, und das bis zum Martyrium (76; 87 ff). Weil dies durch die (glaubende) Vernunft geschieht, handelt es sich um wahre Autonomie (Freiheit) (40 f), dies im Gegensatz zum philosophischen und moraltheologischen Autonomieverständnis, das von einer auch in moralischer Hinsicht schöpferischen Vernunft (Gewissen) und darin einer menschlichen Selbstgesetzgebung ausgeht, was letztlich atheistisch ist (4; 35 ff; 84 ff u. ö.).

3. Problematische Naturrechtskonzeption

Es kann hier nicht darum gehen, die schon vor⁸ und erst recht nach der Enzyklika *Humanae vitae*⁹ geführte kritische Diskussion der neuscholastischen Naturrechtskonzeption zu wiederholen. Im Visier ist hier bloß deren Neubelebung in der Enzyklika *Veritatis splendor* bzw. im Katechismus der katholischen Kirche.

Die Annahme eines sittlichen Naturgesetzes oder Naturrechts als einer vom Schöpfergott in das Wesen oder die Natur des Menschen eingezeichneten Sitten- oder Rechtsordnung im Sinne einer *vorgegebenen Summe*

⁸ Vgl. F. Böckle (Hg.), *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966; J. David, *Das Naturrecht in Krise und Läuterung. Eine kritische Neubearbeitung*, Köln 1967.

⁹ Vgl. F. Henrich (Hg.), *Naturgesetz und christliche Ethik. Zur wissenschaftlichen Diskussion nach Humanae vitae*, München 1970; siehe den Überblick bei A. Laun, *Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moraltheologie*, Wien 1973, sowie: F. Böckle – E. W. Böckenförde (Hg.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973.

universal und absolut gültiger Prinzipien oder gar absoluter konkreter Normen ist eine heute im Gegensatz zur naturteleologisch denkenden antiken und mittelalterlichen Vergangenheit kaum mehr vorstellbare und auch theologisch nicht begründbare Behauptung¹⁰.

Das genannte Naturrechtsverständnis ist bereits Ausdruck eines *ungeschichtlichen* Verständnisses von Moral und verstärkt ein solches im nachhinein noch zusätzlich. Eine so verstandene Moral ist schon vom Ansatz her zur Immobilität verurteilt¹¹.

Weil das sittliche Naturgesetz zumindest mit den von der Kirche gelehrtens universalen und unveränderlichen Prinzipien und Normen identifiziert wird, verliert der Naturrechtsansatz jedenfalls der kirchlichen Morallehre gegenüber seinen grundsätzlich *kritischen Impetus*, der darin besteht, daß das jeweils geltende Gesetz primär rechtlicher, aber auch moralischer Art mit „der Wahrheit“ gerade nicht identisch zu sein braucht.

Der lehramtliche Naturrechtspositivismus – „die Kirche“ sagt im Zweifelsfall, was natürlich bzw. vernünftig ist! – widerspricht direkt dem Naturrechtsanliegen, das allein auf Vernunft Einsicht und gerade nicht auf Autorität basiert.

Das von *Veritatis splendor* vorgelegte Naturrechtsverständnis macht die Menschheit im allgemeinen und die

¹⁰ Man kann zwar den Glauben nicht widerlegen, daß das von Menschen im Laufe der Geschichte „gefundene“ Sittengesetz, soweit es Entdeckung der sittlichen Wahrheit ist, in Wirklichkeit immer das allein von Gott gegebene natürliche Sittengesetz ist. Aber wer vermag angesichts des moralischen Pluralismus diachron und synchron gesehen festzustellen, welche gefundene Moral nun tatsächlich die Wahrheit des gottgegebenen Sittengesetzes ist? Da bleibt wohl nur das Lehramt. Was aber ist, wenn sich herausstellt, daß sich dieses Lehramt in nicht ganz unwesentlichen ethisch bedeutsamen Fragen geirrt hat, wie sich sogar durch nachträgliche faktische Selbstkorrekturen des Lehramtes feststellen läßt? Erinnerung sei bloß an den wenig bekannten Wandel der katholischen Sexualmoral, die bis in die Neuzeit hinein lehrte, daß ein ehelicher Geschlechtsverkehr nur dann sündlos sei, wenn er in der Absicht (!) zur Zeugung erfolge, was damals auch die heute von „der Kirche“ als allzeit gelehrt „natürliche Familienplanung“ und nicht bloß direkte Empfängnisverhütung ausschloß; erinnert sei auch an das alte Zinsverbot, an die selbstverständliche Duldung der Folter im Rahmen der Inquisition, an die im 19. Jhd. erfolgte lehramtliche Verwerfung der Meinungs- und Pressefreiheit, der Gewissens- und Religionsfreiheit und des Ansinnens der Menschenrechte überhaupt. Zu erinnern wäre auch an alles, was im Laufe der Kirchengeschichte als natürlich im Sinne des natürlichen Sittengesetzes, vor allem im Blick auf Sexualität sowie das Verhältnis und Verhalten von Mann und Frau, verstanden wurde, angefangen bei der natürlichen Haartracht der Frau in 1 Kor 11, 13–15 bis hin zur schöpfungstheologisch begründeten natürlichen Ehe- und Familienhierarchie mit der rechtlichen Vorrangstellung des Mannes (trotz gleicher Würde) noch in der zweiten Hälfte des 20. Jhdts.

¹¹ Die Feststellung der Enzyklika *Veritatis splendor*, daß die gottgegebene Moral vom Lehramt unter dem Beistand des Geistes weiterentwickelt werde (28), täuscht, weil sich die Entwicklung praktisch auf eine Anpassung der Formulierung des in der Sache immer Gleichen beschränkt (53).

Menschen als einzelne zu *reinen Befehlsempfängern Gottes, vermittelt durch das Lehramt*. Das ist sowohl ein *fragwürdiges Gottes- wie Menschen- und Kirchenbild*.

Genau besehen hebt Veritatis splendor den genuinen (katholischen) Naturrechtsansatz im Gefolge von Röm 2, 14 f sogar auf, weil davon ausgegangen wird, daß die Menschen als Folge der Ursünde trotz ihrer grundsätzlichen Vernunft- und Gewissensbegabtheit gar nicht mehr in der Lage sind, die ethische Wahrheit zumindest in ihren Fundamenten ohne ausdrückliche Offenbarung und also auch ohne Glauben ausreichend erkennen und anerkennen zu können¹².

4. Was bleibt vom Naturrechtsansatz?

Die eben geäußerte Kritik ließ bereits durchblicken, daß nicht der Naturrechtsansatz als solcher, sondern eine gewisse konkrete geschichtliche Naturrechtsauffassung nicht mehr haltbar ist. Abzulehnen ist eine objektivistische Vorstellung des Naturrechts, die von einem allem positiven Recht oder aller geltenden Moral voraus- und zugrundeliegenden universal und mehr oder weniger absolut gültigen Normbestand ausgeht, vor allem wenn dieser noch völlig ungeschichtlich verstanden wird. Die Tatsache, daß in der gegenwärtigen Philosophie Naturrecht von eher seltenen Ausnahmen abgesehen kaum mehr ein positives Thema ist, ist als Reaktion auf unhaltbare Naturrechtsverständnisse zu verstehen und zeugt von Mißverständnissen. Die andere Tatsache, daß in der evangelischen Ethik von Zeit zu Zeit selbstkritische Vorstöße zu vernehmen sind, die darauf aufmerksam machen, daß auch eine protestantische Ethik um Naturrechtsfragen nicht herkommt, wenn sie wirklich eine kritische Ethik sein will¹³, weist in die mittlerweile be-

¹² Das wird zwar so nicht gesagt, aber die menschliche Unmündigkeit oder Sündengeschwächtheit ist so groß, die Teilhabe der Menschen mittels ihrer Vernunft am ewigen Gesetz Gottes wird als göttliche Lenkung so direkt und direktiv verstanden, die grundsätzliche Notwendigkeit der ausdrücklichen Offenbarung des moralischen Willens Gottes und ihrer gläubigen Annahme wird so betont und Jesus Christus als die absolute moralische Wahrheit (als Antwort auf die moralische Frage) so in den Vordergrund gestellt, daß trotz klaren Bekenntnissen zum Naturrechtsansatz und seiner Verteidigung (gegen gewisse Richtungen der Moraltheologie) der genuin katholische Naturrechtsansatz de facto nicht mehr denkbar und praktikabel ist. Das wird auch darin sichtbar, daß Gott über Gut und Böses entscheidet (!), womit die ganze Verbindlichkeit der moralischen Forderungen an der Autorität des befehlenden Gottes hängt. Das ist theistischer Moralpositivismus, der im Widerspruch zum bisherigen Konsens in der Moraltheologie (auch der Tradition) steht. Siehe dazu B. Schüller, *Sittliche Forderung und Erkenntnis Gottes*, in: *ders.*, *Der menschliche Mensch*, Düsseldorf 1982, 28–53; *ders.*, *Dezisionismus, Moralität, Glaube an Gott*: ebd. 54–88.

¹³ Der neueste diesbezügliche Vorstoß von evangelischer Seite stammt von K. Tanner, *Der lange Schatten des Naturrechts. Eine fundamental-ethische Untersuchung*, Stuttgart 1993.

kannte Richtung, daß es im Naturrechtsansatz primär um bestimmte *wichtige Anliegen oder um fundamentale ethische Fragestellungen* und weniger um vorgefertigte Antworten geht¹⁴.

Der „Sitz im Leben“ des Naturrechtsansatzes – parallel dazu des natürlichen Sittengesetzes –, ist in der Erfahrung des Ungenügens oder gar der Gefährlichkeit eines rechtlichen oder moralischen (radikalen) *Positivismus* oder *Dezisionismus* zu suchen. Die Naturrechtsfrage als Frage nach der Gerechtigkeit des geltenden Rechts, nach dem *richtigen Recht* oder der *richtigen Moral*, ist eigentlich die *inhaltliche* Frage nach dem wahren Recht und damit zugleich die *formale* Frage nach der Begründung des Rechts bzw. der Moral. Gegen Willkür oder eine rein autoritäre Setzung von Recht oder Moral wird eine ausreichende, d. h. der menschlichen Vernunft einsichtige Begründung des Rechts oder der Moral gefordert, die sich an der *objektiven (vorpositiven) Wirklichkeit* („Natur“) orientieren muß. Obwohl im Naturrechtsdenken Natur und Vernunft so etwas wie Zwillingsschwestern sind, schieden sich die Naturrechtskonzeptionen seit langem an der Deutung der objektiven Wirklichkeit zur Begründung des Rechts oder der Moral, indem – vereinfacht gesagt – die eine Richtung das *Leben nach der Natur* als das vernünftige bzw. gute Leben sah (teleologische Naturordnung, Schöpfungsordnung: z. B. Stoa, Neuscholastik), während die andere Richtung das auf die kenntnisnehmende und stellungnehmende *Vernunft* setzende Leben betrachtete (Aristoteles, Thomas). Letzteres schloß und schließt eine Orientierung an der dem menschlichen Entscheiden und Handeln vorgegebenen Natur nicht aus, nur ist diese für das Recht oder die Ethik nicht schon eine ethisch verbindliche Norm, oder sie wird umfassender als „Natur der Sache“ verstanden (menschliche und nichtmenschliche Natur, Handlungssituation, Folgen usw.).

5. Naturrecht und Gewissen in einer kommunikativen Ethik

Die katholische theologische Ethik hat trotz einer aus empirischer, historischer, philosophischer und theologischer Sicht geführten kritischen Diskussion des eigenen Naturrechtsansatzes, die zum Teil bis heute

¹⁴ Siehe zum folgenden: F. Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1977, bes. 245 ff.; A. Hertz, *Naturrecht*, in: A. Hertz u. a. (Hg.), *Handbuch der christlichen Ethik I*, Freiburg 1978, 317–338; G. Höver, *Erfahrung und Vernunft. Untersuchungen zum Problem sittlicher relevanter Einsichten unter besonderer Berücksichtigung der Naturrechtsethik* von Johannes Messner, Düsseldorf 1981; O. Höffe – K. Demmer – A. Hollerbach, *Art. Naturrecht*, in: *Staatslexikon* Bd. 3, Freiburg 1987, 1296–1318; B. Fralring (Hg.), *Natur im ethischen Argument*, Freiburg 1990; J. P. Wils, *Natur und Gnade*, in: *ders. – D. Mieth* (Hg.), *Grundbegriffe der christlichen Ethik*, Paderborn 1992, 130–146; K. W. Merks, *Art. Autonomie*: ebd. 254–281.

anhält, den Naturrechtsansatz nach dem Konzil und besonders nach *Humanae vitae* neu entdeckt und in neuer Form zum Tragen gebracht. Der moraltheologische Naturrechtsansatz löste sich vom neuscholastischen Ballast und vollzog die Wende vom dominanten Objekt zum Subjekt, von der Naturordnungsmoral zur Vernunftmoral, und zwar ohne der Begründung im Objektiven und der Letztbegründung im Glauben den Abschied zu geben. Neben anderen Versuchen ist hier vor allem der in den 70er Jahren entwickelte Ansatz der „autonomen Moral im christlichen Kontext“ (A. Auer; D. Mieth) bzw. der „theonomen Autonomie“ (W. Korff; F. Böckle; K. W. Merks u. a.) zu erwähnen, bei dem der erstaunlich offene theologische Naturrechtsansatz des Thomas von Aquin mit dem Gedanken der Teilhabe der gesetzgebenden menschlichen Vernunft an der göttlichen Vernunft bzw. dem ewigen Gesetz Gottes Pate gestanden hat.

Dieser ethische Ansatz setzt beim Menschen als Mann und Frau an, die als solche Ebenbilder Gottes sind. Sie sind es als trotz aller Determination freie Wesen, die ihr Leben selbst in die Hand nehmen und die Welt gestalten müssen (Gen 1–2). Die Freiheit wird aber nicht verabsolutiert – wiewohl sie tatsächlich verabsolutiert werden kann (Gen 3 ff) –, sie wird vielmehr als Freiheit gesehen, die sich selbst bindet. Denn die Freiheit verbindet sich mit kenntnisnehmender und stellungnehmender Vernunft, die den Menschen erspüren und erkennen läßt, daß ihm und seinen Mitgeschöpfen nicht alles zum Guten gereicht, was er tun oder lassen kann. Die von Gefühlen begleitete, im Gemüt wurzelnde Vernunft ist zugleich das Gewissen als ganzheitliches Vermögen, das Leben in Freiheit als Leben unter der Differenz von Gut und Bösem wahrzunehmen, das eben darum verantwortet werden muß. Diese urmenschliche Erfahrung der unbedingten ethischen Verpflichtung, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, der sich kein Mensch entziehen kann, kann als unbedingt geltendes natürliches Sittengesetz bezeichnet werden. Theologisch ist das die ethische Schöpfungsordnung. Was das zu Tuende und das zu Lassende im individual- und sozialetischen Sinn aber konkret heißt, das ist nicht mit unserer Natur (als Schöpfungsordnung) schon immer virtuell vorgegeben, auch hat uns Gott die konkret verbindliche Lebensordnung nicht ein für allemal diktiert. Letzteres wäre ungeschichtlicher biblischer Fundamentalismus. Auf die konkreten Ordnungsgestalten (Normen; Institutionen) mußten die Menschen schon immer selbst kommen, und das ist bis zum

heutigen Tag so¹⁵. Diese „Selbstgesetzgebung“ auf moralischer Ebene (moralische Autonomie) geschieht nicht willkürlich, nicht durch Mehrheitsentscheidungen oder solche von Autoritäten, sie kommt vielmehr so zustande, daß sich uns ein bestimmtes Handeln oder Unterlassen oder eine durch menschliches Zusammenwirken bewerkstelligte Gesetzmäßigkeit oder eine bestimmte Regelung als richtig oder falsch und letztlich als gut oder böse aufdrängt: aufgrund von Zielen, die wir selbst setzen, aufgrund von guten und schlechten Erfahrungen, die schlußfolgernd reflektiert werden, und aufgrund von erfahrenen oder auch nur erhofften oder befürchteten Folgen im Blick auf das Wohl oder Wehe von Mensch und Umwelt in der Gegenwart und der Zukunft. Moralische Verbindlichkeit beruht letztlich auf Einsicht, sicher nicht bloß auf einem Befehl einer Autorität. Und sie bedarf der Begründung, was nicht an der erfahrbaren gegenwärtigen oder der zu erwartenden künftigen Wirklichkeit der menschlichen und nichtmenschlichen Lebenswelt vorbei geschehen kann. Vernunft und Gewissen werden da nicht verabsolutiert: die Vernunft hat ihre Grenzen, auch das Gewissen kann sich irren. Die Moral der Selbstbindung kann individual- und sozialetisch mangelhaft, ja falsch sein, Strukturen können ungerecht, „sündig“ sein. Darum ist Moral als geschichtliche Größe nicht nur prinzipiell wandelbar, ihr Wandel kann zur moralischen Pflicht werden, denken wir etwa an die Umweltproblematik oder an das Geschlechterverhältnis. Auch das ist übrigens ein Naturrechtsanliegen. Das hier vorausgesetzte Autonomieverständnis darf nicht individualistisch verkürzt werden. Das Suchen und Finden der moralischen wie der rechtlichen Ordnung ist ein *eminent sozialer Prozeß!* Der Vorgang der Autonomie, der menschlichen Selbstgesetzgebung verläuft in Klein- und in Großgruppen, er verläuft je länger je mehr sogar menschheitlich (Menschenrechte, internationale Ordnungen!). Die Findung des für unsere Zeit Richtigen und Guten, die „Schaffung“ gültiger Ordnungen im kleinen und großen erfordern einen zwischenmenschlichen, gesellschaftlichen und sogar menschheitlichen *Diskurs*, der sich seinerseits auf einen bereits vorhandenen moralischen Konsens stützen muß. Wenn wir als einzelne geboren werden, finden wir immer schon Moral vor und in-

¹⁵ Wir merken es am klarsten, wenn ganz neue Probleme auftauchen, zu deren Lösung uns weder der geltende Moralkodex noch ein angebliches Naturrecht als vorgegebene Prinzipiensammlung noch die Bibel die schon fertige Antwort geben können (Beispiele: Kernenergie, Umweltproblematik, In-vitro-Fertilisation, Gentechnologie).

ternalisieren diese zuerst, bis wir uns dann im Laufe des Lebens mit gewissen moralischen Vorgaben aus eigener Einsicht oder Erfahrung identifizieren und von anderen distanzieren. Der *personale Autonomieprozeß* als Prozeß der Zurechtfindung und Selbstbindung innerhalb vorgegebener Moral(en) und Ordnungen ist als individueller biographischer Vorgang ein sekundärer Autonomieprozeß. Und auch der setzt sehr viel Kommunikation voraus. So verstandene autonome Moral und die sie reflektierende Ethik ist keine menschliche Selbstüberhebung und Ungehorsam gegen Gott, es ist im Gegenteil die Wahrnehmung des Schöpfungsauftrages, die vom Glauben getragen ist, daß Gott durch die ganze Geschichte hindurch mit uns verbündet lebt und wirkt. Diese Moral lebt davon, daß Gott uns auch in unserer Schuld trägt und immer wieder annimmt, und sie hofft, daß Gott durch Propheten und „Zeichen der Zeit“ kraft seiner Geistpräsenz immer wieder dafür sorgt, daß wir als Gemeinschaft der an Christus Glaubenden und mit ihm Gehenden wie auch als Menschheit mit all unseren vielen Kulturen und Religionen der Wahrheit auf der Spur bleiben, die letztlich Gott selbst ist.

Dietmar Mieth

Die Morallehre der Kirche und der Glaubenssinn des Volkes Gottes

Kritische Anmerkungen zur
Moralenzyklika

*Die Enzyklika „Veritatis Splendor“ spricht viel von Gewissen, Wahrheit, Freiheit, von sittlicher Richtigkeit und von in sich schlechten Handlungen. Eine genauere Analyse der Enzyklika legt aber Einseitigkeiten und Schwächen bloß, die vor allem auch auf das Fehlen der auf dem Konzil neu ins Bewußtsein gehobenen Wahrheit vom „Glaubenssinn des Volkes Gottes“ und auf eine Ablehnung der Bemühungen heutiger Moralthologie, die Zusammenhänge der für sittliches Handeln wichtigen Aspekte besser zu verstehen, zurückgehen. Mieth unternimmt es im folgenden, die für das Gewissenverständnis wichtigen Aussagen der Enzyklika darzustellen und deren Verkürzungen aufzuzeigen.** red

1. Quellen und Instanzen

Die Enzyklika „Veritatis Splendor“ (VS) vertritt die unbestrittene Lehre, daß die Schrift, die reichhaltige Tradition der Kirche und die vernunftgemäße Erfassung der Wirklichkeit („Natur“) „Quellen“ sind, aus welchen die christliche Moral Prinzipien, Werte und Normen schöpft.

Auf zwei Probleme geht die Moralenzyklika jedoch nicht ein:

– Die *Schöpfung* von Werten und Gütern aus den Quellen ist nicht gleichzusetzen mit der *Begründung* von Prinzipien, Werten und Normen.¹

– Wird diese Wertschöpfung unter der Definitionsmacht der Autorität gesehen, dann wird die *Vernunft als Instanz der Begrün-*

* Der vorliegende Text ist ein (gekürzter) Vorabdruck eines Beitrages, der unter dem Titel „Die Moralenzyklika, die Fundamentalmoral und die Kommunikation in der Kirche“ in der von D. Mieth herausgegebenen *Quaestio disputata* (153) im Herbst 1994 bei Herder (Freiburg) unter dem Titel „Moralthologie im Abseits. Antwort auf die Enzyklika Veritatis Splendor“ erscheinen wird.

¹ Vgl. D. Mieth, *Quellen und normierende Instanzen in der christlichen Ethik*, in: J. Blank – G. Hasenhüttl, *Erfahrung, Glaube und Moral*, Düsseldorf 1982, 36–50.

dung – im Widerspruch zu Thomas von Aquin – unterschätzt.

Wenn sich die christliche Ethik z. B. mit Themen wie Sexualität, Ehe und Familie beschäftigt, schöpft sie die entsprechenden Sinngehalte, Werte und Güter aus der Quelle der Offenbarung, d. h. aus der vom Geist inspirierten Glaubensgeschichte der Menschen. In der Bibel steht nun einiges über den Schöpfungssinn der Sexualität, über die Ehe als Lebensgemeinschaft und über die Familie als Ort der praktischen Vermittlung von Glaube und Lebensweisheit. Wenn jemand heute fragt, aus welchen Gründen er sich in welcher Weise verhalten soll, wenn er liebt und begehrt, so kann jedoch die Antwort nicht nur sein: „In der Bibel steht . . .“ Dafür hat sich das Weltbild seit der Bibel zu sehr verändert. Die Schriftsteller der Bibel hatten keine modernen wissenschaftlichen Erkenntnisse über die Psychologie der Liebe, über die Fruchtbarkeit oder über das genuine Verhältnis von Homo- und Heterosexualität. Da die Bibel kein naturwissenschaftliches Buch ist, steht auch die Wahrheit über die Wirklichkeit (klassisch sagte man: über die „Natur“) nicht unmittelbar in der Bibel. Wahrheit ist geoffenbart, soweit religiöse Belange bzw. der Heilssinn des Lebens betroffen sind. Darin sind selbstverständlich auch Auswirkungen auf die moralische Praxis eingeschlossen. Wir müssen freilich oft erst suchen, worin diese Auswirkungen bestehen.

Begründung sittlicher Richtigkeit durch die Bibel?

Daher kann man mit der Bibel sittliche Richtigkeiten unter den Bedingungen moderner Lebenswelt und entsprechender natur- und humanwissenschaftlicher Erkenntnisse *nicht unmittelbar begründen*. Für diese Begründung ist die praktische Vernunft zuständig, die Fähigkeit zum Dialog und zur gemeinsamen Zusammenschau der Erkenntnisse, um zu sehen, welche Verbindlichkeiten für unser Handeln darin liegen.

Gewiß nimmt das katholische Lehramt Anteil an der Vernunft. Umgekehrt ist eine offene Vernunft auch nicht undurchdringlich für das „Licht des Evangeliums“, das die Vernunft nach dem II. Vatikanum erleuchten kann. Im Gewissen verbindet sich die Vernunft der einzelnen Erkenntnisse mit der

zentralen Orientierung des Lebens im Glauben (con-scientia). Im Lehramt verbindet sich das Licht der Vernunft mit dem Glaubenslicht zum Zweck des Dienstes an der Gemeinschaft der Gläubigen.

Das Lehramt muß also, wenn es vernünftig redet, zugleich mit der Vernunft der allgemein zugänglichen Erkenntnis reden und mit der Vernunft im Licht des Glaubens. Nach Ratzinger ist zu beachten, daß Autorität sich auf Vernunft und Kommunikation beruft: „Der Papst kann dem gläubigen Katholiken nicht Gebote auferlegen, weil er es will oder weil er es für nützlich findet. Ein solcher neuzeitlich-voluntaristischer Begriff von Autorität kann den wahren theologischen Sinn des Papsttums nur verstellen.“² Wenn die Autorität organisch mit der Praxis christlich gelebter Überzeugungen und mit der kirchlichen Rezeption verbunden bleiben soll, dann darf sie nicht auf Zuständigkeit allein, sondern muß auch auf Vernunft und Kommunikabilität (s. u.) reklamieren. Deshalb werden Begründung und Konstituierung weltethischer Einzelurteile (in sozialen Fragen, in der emotionalen Beziehung, in den Pflichten gegen sich selbst) in vielen sozialetischen Dokumenten weitgehend den schöpferischen Fähigkeiten der Christen und Christinnen überantwortet (Gaudium et Spes, Ecclesiam suam, Octogesima adveniens u. a.).

2. Sittliche Richtigkeit und Vollkommenheit auf dem Heilsweg

Der Kirche geht es um den Heilsweg des Menschen. Dieser Heilsweg enthält die Möglichkeit eines höheren Könnens, eines tieferen Fallens und einer aufrichtenden Versöhnung (Sünde und Gnade). Er schließt die *Anerkennung* der sittlichen Richtigkeit ein, *begründet* sie jedoch nicht. Denn sittliche Richtigkeit gibt es unabhängig von den Möglichkeiten des Heilswegs. Auch kann sittliche Richtigkeit den Heilsweg nicht garantieren oder ersetzen. Das ist die paulinische Lehre von Gesetz und Evangelium. Umgekehrt sind uns auf den Heilswegen der Heiligen auch sittliche Unrichtigkeiten bekannt.

Es ist daher falsch, die Zuständigkeit für den Heilsweg ohne jede Vermittlung direkt auf die Zuständigkeit für die sittliche Richtigkeit zu übertragen.

3. Normen, die stets verbieten, oder die in sich schlechten Handlungen (vgl. VS n. 74–83)

Zwischen der Moralenzyklika und der modernen Moralthologie bestehen hier semantische Probleme. In der Moralthologie (ob deontologisch oder teleologisch) ist eine formulierte Verbindlichkeit *immer strikt* zu verstehen. Aber Verbindlichkeit kann *nur konditioniert formuliert* werden, d. h. die Umstände, Wissensvoraussetzungen usw. sind pointierende Bestandteile der Verbindlichkeit. Konditionierung der Gültigkeit und strikte Verbindlichkeit in der Geltung einer Norm widersprechen sich nicht. Wenn man z. B. sagt, man muß jedem die Wahrheit sagen, der nach ihr fragt, der das Recht hat, auf die Frage eine Antwort zu erwarten und der keinen sittenwidrigen Zwang ausübt, dann ist die Regel strikt, auch wenn sie über klare Konditionierungen verfügt. Weil aber Konditionierungen integraler Bestandteil konkreter Normen sind – in bezug auf den Tatbestand, die Umstände, das handelnde Subjekt, die Interaktion usw. –, kann ein nicht-konditionierter „Kern“ einer konkreten Norm nicht formuliert werden, wie die Enzyklika zu unterstellen scheint.

Unter dem strikt geltenden Verdikt einer „in sich“ schlechten Handlung wird in der Enzyklika eine Handlung mit *Invarianz der Umstände* verstanden. Solche Handlungen gibt es. Deshalb können ja Normen auch als „Faustregeln“ bei gleichbleibenden Umständen formuliert werden. Aber an der *Konditionierung* dieser Normen ändert sich dadurch nichts. Außerdem ist die als invariant angenommene Konditionierung prinzipiell der Veränderung unterworfen, auch wenn dies nach menschlichem Ermessen vielleicht derzeit auszuschließen ist. Dies gehört zur Erfahrung der Geschichtlichkeit menschlicher Existenz.

An der Notwendigkeit der Konditionierung erwächst also kein Mangel an Verbindlichkeit. Wohl aber erwächst aus einer Unge nauigkeit in der Konditionierung einer Norm ein Mangel an Glaubwürdigkeit.

² Gewissen und Wahrheit, in: M. Kessler – W. Panzenberg – H. J. Pottmeyer (Hg.), Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Tübingen – Basel 1992, 293–309, hier: 305.

4. Freiheit und Wahrheit (vgl. VS n. 28–34, n. 54–64)

Nur die Wahrheit macht frei – aber die Wahrheit ist auch an der Freiheit erkennbar, die sie schenkt. Freiheit ist nie bloß rezeptiv, passiv. Sie ist Spontaneität, die aus der freigezogenen Bindung hervorgeht. Solange die Freiheit nicht Willkür, sondern Selbstverpflichtung ist, brauchen wir keine Angst zu haben, wir müßten sie mit Hilfe der Wahrheit vor Unbill bewahren. Freiheit will Freiheit, deshalb ist sie gebunden, das ist ihr Gesetz. Wahrheit will Wahrheit, aber dies ist in praktischer Form nur auf dem Wege der Freiheit möglich.

In diesem Sinne ist das von Papst Johannes Paul II. gern und häufig zitierte Wort des Johannesevangeliums zu lesen: „Die Wahrheit wird euch frei machen“ (Joh 8, 32). Diese Wahrheit ist personale Wahrheit (Joh 1, 17; 14, 6), existentielle Einbettung und Ausrichtung der neuen Existenz in Christus (Joh 4, 24; 16, 13; 17, 17; 18, 37) und daher praktische Wahrheit: „Wer die Wahrheit tut, kommt an das Licht!“ (Joh 3, 21)

Von daher ist die Wahrheit, verbunden mit dem „Weg“ und dem „Leben“ (Joh 14, 6) kein Lehrpaket, das zum Aufbewahren, zum rituellen Gedächtnis oder zur Instruktion weitergegeben wurde. Die Wahrheit ist vielmehr die Lebendigkeit des wirkenden Gotteswortes selbst, das sich im Zeugnis des Lebens und der lebendigen Verbundenheit mit dem Geist Jesu Christi zeigt.

Trotz der vielen biblischen Impulse im ersten Teil der Enzyklika kommt diese biblische Grundlage nicht zum Zuge, wenn, anknüpfend an die Pastoralbriefe von der „gesunden Lehre“ (2 Tim 4, 3) die Rede ist (vgl. n. 28). Zwar wird darauf hingewiesen, daß diese Lehre kein „System“ ist, vielmehr nur ex negativo ein Zurückweisen „mit der geoffenbarten Wahrheit“ unvereinbarer „gewisser Richtungen des theologischen Denkens“ (l. c.); aber wie soll das gehen, wenn man die Wahrheit „in moralibus“ nicht schlicht als satzhaften Besitz und als geheiligte philosophische Denkform begreift? Denn die „Sittenlehre der Kirche“ ist ja kein erratischer Block, der aus dem Evangelium oder aus der Naturordnung herausgeschnitten werden kann. Wo bleibt denn in der gesamten Enzyklika die beschworene „Kraft“, „die moralische Reflexion in einem interdisziplinären

Umfeld zu entfalten, wie dies besonders für die neuen Probleme notwendig ist“ (n. 30)? Im Grunde werden restlos alle Versuche der zeitgenössischen Moraltheologie, in einem solchen Geiste zu verfahren, mit Mißtrauen und Zurückweisung betrachtet.

5. Gewissen und Wahrheit

Konsequenterweise ist das Gewissen nach Veritatis Splendor keine eigenständige Quelle der Wahrheit, obwohl es in seiner Lebendigkeit, aus der praktischen Glaubensüberzeugung kommend (vgl. Röm 14, 23), erst die schöpferische moralische Entscheidung stiftet, wie sie z. B. auf dem Apostelkonzil gefällt worden ist, wie sie Paulus auch von den Korinthern fordert. Was über „Gewissen und Wahrheit“ (n. 54–64) gesagt wird, ist analytisch ungenau. Die „Auffassung vom sittlichen Gewissen als ‚schöpferische‘ Instanz“ „entfernt“ sich weder „von der überlieferten Position der Kirche“ noch setzt sie „Freiheit und Gesetz einander entgegen“ (n. 54). Vielmehr ist die von der Enzyklika vertretene Auffassung einer reduzierten Aufgabe des Gewissens, ausschließlich die „Anwendung des Gesetzes im Einzelfall“ (n. 59) zu sein, weder der komplexen Tradition noch dem Ineinander von Freiheit und Gesetz entsprechend.

Eine Lehre der „philosophia perennis“ ist sehr wohl mit einer Entscheidungstheorie des Gewissens, welche die Enzyklika nur pauschal zurückweist, in Übereinstimmung zu bringen. In diesem Sinne formuliert ein Vertreter der „philosophia perennis“, August Brunner: „Gesetze sind abstrakt, Entscheidungen sind konkret. Also erfordern sie eine Anwendung der abstrakten Gesetze auf den konkreten Fall. Dazu hat der Mensch die sittliche Erkenntnis, die wir das Gewissen nennen. Wie der Mensch und insoweit er die konkrete Situation erkennt, so und soweit wird er auch die allgemeinen Gesetze anzuwenden imstande sein, wobei ein letztes Moment, das als solches im Gesetz nicht vorgesehen ist: die Einmaligkeit als solche, bleibt. Aber durch das Gesetz ist die Breite vorgezeichnet, innerhalb deren die Entscheidung sich halten soll, um sittlich zu sein.“³ Die von Brunner einbezogene unver-

³ Die Grundfragen der Philosophie, Freiburg i. Br. 1963, 262.

rechenbare „Einmaligkeit“ der Gewissensentscheidung, auch in der „Anwendung“ von Prinzipien und Faustregeln, wird von der Enzyklika übersehen.

Die Enzyklika vertritt folgende Ordnung für das Gewissen und seinen Kontext:

– die Moralfähigkeit (Gewissen als „scintilla animae“)

– das Naturgesetz („objektive und universale Ansprüche des sittlich Guten“, d. h. alle Gesetze und Normen!)

– die Anwendung auf den Einzelfall (das applikative Gewissen).

Auf der zweiten Stufe, der Reflexion der Richtigkeit von Normen, ist das Gewissen in „Veritatis Splendor“ nicht präsent. Wenn aber das Naturgesetz mit größter Eindeutigkeit nach Thomas von Aquin ein rationales Gesetz ist, das also in der Vernünftigkeit der Vernunft begründet ist („recta ratio“, „secundum rationem agere“), dann hieße das in der Konsequenz, das Gewissen aus der vernünftigen Verantwortung für sittliche Richtigkeit zu eliminieren. Damit würde man auch der im „Seelenfunken“ versinnbildlichten Einheit von Glaubenslicht und Vernunft keine Wirkung auf das sittlich Richtige im einzelnen mehr zuerkennen. Mit einer solchen Position kann man als Moraltheologe, der sich am Kirchenlehrer Thomas von Aquin zu orientieren versucht, nicht leben. Wenn das Naturgesetz „impressio divini luminis in creatura rationali“ ist (vgl. S. th. 1–2 q 91 a 2; q 96 a 2 ad 1) und wenn die „ratio practica“ durch ihre „apprehensio“ erst bestimmt, was zu den Vorschriften des Naturgesetzes gehört, weil es ein „bonum humanum“ ist, dann müßte man eine Trennung zwischen praktischer Vernunft und Gewissen annehmen, wenn das Gewissen nicht in Einheit mit der praktischen Vernunft im Hinblick auf das sittlich Richtige schöpferisch sein könnte (vgl. 1–2 q 94 a 2, a 3 c, a 4 c und ad 3). Wenn das Naturgesetz „secundum rectitudinem et notitiam“ (vgl. 1–2 q 91 a 5 ad 3) überall gleich ist, wo sollte der Akt der Bestimmung richtiger Erkenntnis bzw. „Auffindung“ dieses allgemein Richtigen angesiedelt sein, wenn nicht in einer „gewissenhaften“, d. h. das Wissen und die Weisheit (scientia et sapientia) integrierenden Vernunft (con-scientia)? Ein kreatives Gewissen abzulehnen, heißt, die Vernunft um ihr Gewissen zu bringen und die existentiell-

le Verschränkung von Glaubenslicht und Vernunftkenntnis im Gewissen als „synteresis“ oder als „Seelenfunke“ zu verkennen.

„Ohne Gewissen“ gäbe es „gar kein Papsttum. Alle Macht, die es (das Papsttum) hat, ist Macht des Gewissens“ (J. Ratzinger, a. a. O. 306). Wenn es so ist, ist das Gewissen nicht nur empfangend, sondern auch gebend. Wenn aber die Gewissen der Gläubigen in der Kirche das Gewissen der Kirche bilden – welche Macht geben sie in Fragen der Moral? Die Macht ihrer durch Erfahrungen gewachsenen Überzeugungen. Ein gebendes Gewissen übernimmt Verantwortung für Normen, nicht nur vor Normen. Ein Gewissen, das, wie die Enzyklika es sieht, nur applikativ wäre (das ist es gewiß auch!), könnte keine Macht, keine Autorität mitkonstituieren. Kreativität ist nicht Willkür, sondern Kontinuität in schöpferischer Weiterentwicklung. Ratzinger assoziiert das Gewissen mit dem Gedächtnis (memoria), eine moraltheologisch problematische und ungewöhnliche Anbindung. Aber man muß sich darüber klar sein, daß auch das Gedächtnis kein abrufbares Speicherdepot ist, sondern Vergessen und Erinnerung zugleich, d. h. Aufarbeiten von Erfahrungen. Ohne Kreativität gibt es kein Gedächtnis: Das Schöpferische einer „Anwendung“ hält die Tradition lebendig.

Wenn es daher am Schluß der Aussagen über „Gewissen und Wahrheit“ heißt: „Die Kirche stellt sich immer nur in den Dienst des Gewissens, indem sie ihm hilft, nicht hin- und hergetrieben zu werden von jedem Windstoß der Lehrmeinungen, dem Betrug der Menschen ausgeliefert (vgl. Eph 4, 14) . . . und mit Sicherheit die Wahrheit zu erlangen und in ihr zu bleiben“ (n. 64) – dann kann man vor so einer einseitigen Aussage nur erschrecken. Denn stehen nicht auch die Gewissen der Gläubigen, der Moraltheologen, der Bischöfe usw. im Dienst der Kirche und helfen ihr, nicht zu erstarren, nicht philosophische Denkformen mit Glaubenswahrheiten zu verwechseln, das lebendige Evangelium neu zu entdecken („Befreie den Armen!“)? Wer aus dem Gewissen der Gläubigen das schwankende Rohr macht, das lehramtlich mit einem Korsett versehen werden muß – das mag ja im Einzelfalle zutreffen, aber nicht in genere –, der leistet einer méprisance des kreativen Glaubens und

der kreativen Vernunft Vorschub, die eine Kirche als „communio“ praktisch unmöglich macht und uns in finstere Zeiten kirchlicher Freiheits- und Gewissensverachtung im 19. Jahrhundert zurücktreibt. Faktische Schwächen der moralischen Kompetenz dürfen im übrigen nicht auf der Ebene der moralischen Menschenwürde, d. h. der sittlichen Freiheits- und Entscheidungskompetenz, geltend gemacht werden. Auf der Ebene der grundsätzlichen Anerkennung der Wissenskompetenz als apriorischer Ausstattung der Personwürde gelten keine empirischen Argumente der Gewissensschwäche. Dieser Grundsatz wird in Veritatis Splendor ständig verletzt.

6. „Keine Moral ohne Freiheit“ (VS n. 34)

Mit Recht sieht die Enzyklika die entscheidende Frage darin: „Die umstrittensten und unterschiedlich gelösten menschlichen Probleme in der gegenwärtigen Reflexion der Moral sind ... mit einem Grundproblem verknüpft: *der Freiheit des Menschen*“ (n. 31). Mit der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit anerkennt die Enzyklika die Freiheit als freie Selbstverpflichtung (vgl. n. 31 und Dignitatis Humanae 1). In diesem Sinne wird auch der Autonomie-Begriff I. Kants in der Enzyklika nicht desavouiert („ein freier Wille und ein Wille unter dem sittlichen Gesetz sind einerlei“) (vgl. auch n. 41). Es gibt keine „Moral ohne Freiheit“ (n. 34). Von diesem, moderner Moraltheologie und aktuellem kirchlichem Lehramt gemeinsamen, Ausgangspunkt her wird freilich seitens der Enzyklika das Grundproblem dahingehend definiert, daß „gewisse Richtungen der heutigen Moraltheologie“ tendenziell „in ihrer Verschiedenheit darin übereinstimmen, *die Abhängigkeit der Freiheit von der Wahrheit* abzuschwächen oder gar zu leugnen“ (n. 34). Man erkennt an solchen Formulierungen, wie polemisch die Autoren der Enzyklika mit gutwilligen Moraltheologen umgehen. Mir ist keine Richtung der Moraltheologen und keine Einzel-tendenz bekannt, welche Freiheit unabhängig von der Wahrheit zu begreifen versucht. Das Problem liegt vielmehr darin, daß man die praktische Beziehung zwischen Wahrheit und Freiheit nicht wie eine Einbahnstraße von der Wahrheit zur Freiheit begreifen kann. Die Freiheitsgestalt der Wahrheit

ist nach dem Jesuanischen Evangelium und seiner paulinischen sowie johanneischen Rezeption theologisch unverzichtbar, insbesondere, wenn es um praktische Wahrheit geht – und ist die Glaubenswahrheit nicht immer praktische Wahrheit, Wahrheit, die sich in doxologischer und nächstenliebender Praxis bekennt und vollzieht? Deshalb gibt es nicht nur eine Beziehung der Freiheit auf die Wahrheit, insofern sie auf menschliche Richtigkeit in Entsprechung zur Wahrheit verpflichtet ist – wer hätte das je im Raum der Moraltheologie geleugnet? –, sondern es gibt auch eine Beziehung der Wahrheit, als lebendige Doxologie und als lebendiges Zeugnis der Ergriffenheit von den Bekenntnissen des christlichen Glaubens, auf die Freiheit als Inbegriff einer praktisch-schöpferischen Existenz im Pneuma Jesu Christi. Wenn es keine „Moral ohne Freiheit“ gibt, wie die Enzyklika mit Recht sagt, dann gibt es auch keine „Wahrheit über das Gute“ (wie die Enzyklika die Morallehre definiert) ohne die Freiheit. Ohne welche Freiheit? Ohne die Freiheit, die eine *Lebensform* von Leib und Seele bedeutet, in welcher der Mensch für den vernünftigen sittlichen Anspruch an sich selbst offen und empfänglich ist, also nicht heteronomen Antriebskräften, die aus ihm selbst stammen oder von außen manipulieren, unterworfen bleibt. Freiheit als Lebensform ist weder Autarkie noch Willkür, sie ist vielmehr gelebte Hörfähigkeit und gelebte Spontaneität zugleich. Sie ist „Moralität“, d. h. Übereinstimmung der Intention zum Guten und Einstimmung in die Richtigkeit des sittlichen universalen Anspruches, insofern sie als praktische Wahrheitsfähigkeit im passiven wie im aktiven Sinne bezeichnet werden kann. Eine solche Freiheit kann man der Wahrheit nicht entgegensetzen, und dies ist auch in den Tendenzen der aktuellen Moraltheologie nirgends geschehen.

7. Kommunikation und Partizipation

Josef Ratzinger hat gesagt: „Der wahre Sinn der Lehrgewalt des Papstes besteht darin, daß er Anwalt des christlichen Gedächtnisses ist. Der Papst legt nicht von außen auf, sondern er entfaltet das christliche Gedächtnis und verteidigt es. Deshalb muß in der Tat der Toast auf das Gewissen demjenigen auf den Papst vorangehen (nach Newman), weil

es ohne Gewissen gar kein Papsttum gäbe. Alle Macht, die es hat, ist Macht des Gewissens“ (a. a. O.). Abgesehen von einer gewissen Burg-Mentalität („Verteidigung!“) setzt eine solche Lehramtsdefinition in moralibus (Entfaltung des christlichen Gedächtnisses) immerhin *Kommunikation* voraus.

Zur Kommunikation in Unternehmen hat die Unternehmensberaterin Gertrud Höhler, die für eher konservative Optionen in der Bundesrepublik Deutschland bekannt ist, folgendes formuliert: „In Zeiten raschen Wandels wird die Kommunikations-Kultur nicht unbeeinflusst bleiben von den gleichzeitigen Versuchen, Strategie, Struktur und Steuerung zu flexibilisieren. Flexibler handeln, das kostet auch Grundannahmen und Gewisheiten, es kostet sogar Wertvorstellungen und Normen. In der unübersichtlichen Welt zu kommunizieren, heißt, möglichst komplex kommunizieren. Dabei ist die ‚Mehrstimmigkeit‘ des Dialogs aber nur ein Mittel, um das Unternehmen schließlich ‚mit einer Stimme‘ sprechen zu lehren. Der Mehrdeutigkeitsdruck schlägt also durch auf die Strategien: Die Unternehmen müssen eindeutige Auftritte für eine vielstimmige Interaktion inszenieren. Ein widerspruchsreicher Auftrag, der zu einem widerspruchsfreien Auftritt führen soll. Eine Aufgabe, die sich nur mit erstklassiger Kooperation im Unternehmen und mit maßgebender Delegation erledigen läßt.“

Schlußbemerkung

Der Beitrag endet mit Äußerungen der Enzyklika, die besonders problematisch sind: „Der von kalkuliertem Protest (eine Motivunterstellung!) und Polemik (keine Definitionsmacht!) bestimmte, durch die Kommunikationsmittel herbeigeführte (eine sehr bestreitbare Tatsachenbehauptung!) *Dissens steht im Widerspruch zur kirchlichen Gemeinschaft und zum richtigen Verständnis der hierarchischen Verfassung des Volkes Gottes*. Im Widerstand gegen die Lehre der Hirten ist weder eine legitime Ausdrucksform der christlichen Freiheit noch der Vielfalt der Gaben des Geistes zu erkennen“ (n. 113). Wenn die Kirchenleitung in dem, was sie selbst „Dissens“ und „Widerstand“ nennt, nichts von christlicher Freiheit und pneumatischer Führung erkennen kann, dann wird sie in die Gefahr einer

kommunikationslosen Oberkirche und einer isolierten Hierarchie geraten. Dies ist die Situation, welche die Gläubigen ratlos macht und die Bischöfe lähmt. In dieser Situation wird man aus Treue zur Kirche zu offenen Worten herausgefordert. Denn so kann es nicht bleiben.

Severin Renoldner

Von der Gewissensentscheidung der Abgeordneten

Ein heutiger Abgeordneter braucht ein Verständnis von dem, was Gewissen ist und soll, wie es J. H. Newman darlegt: Er muß als einzelner für jene Dinge einstehen, die er für entscheidend wichtig hält; dann kann er sich in anderen Fragen durchaus auch auf seine Partner im Klub verlassen. red

Michael Graff, mein Kollege im Nationalrat, hat es auf den Punkt gebracht: Er habe, so gestand er 1993, einem Ausländergesetz nur deshalb zugestimmt, weil er es nicht gelesen habe. Im nachhinein empfand Graff Reue, war jedoch auch nicht bereit, dem Antrag einer anderen Fraktion zuzustimmen, die ihm Gelegenheit geboten hätte, seine Fehlentscheidung noch einmal zu korrigieren.

Welcher Abgeordnete liest schon alle Gesetze, die er beschließt? Hunderte von Gesetzesvorlagen passierten in den letzten Monaten den österreichischen Nationalrat. In einigen parlamentarischen Ausschüssen finde ich das Wissen um die tatsächlichen Gesetzestexte nur mehr bei Experten oder ein, zwei hochengagierten Abgeordneten.

Es ist also ganz augenscheinlich, daß auch ich darauf angewiesen bin, im Vertrauen auf einen Fraktionskollegen, der im Ausschuß war, oder im Vertrauen auf Medieninformation mein Urteil zu bilden. Bei einer Vielzahl von Beschlüssen ist das ja ganz unproblematisch und einfach eine selbstverständliche Arbeitsteilung. Und doch bringt diese Art von Parlamentarismus notwendig schwere Fehlentscheidungen hervor, bis zum Lächerlichwerden des Parlaments und der Demokratie selbst.

Wider besseres Wissen und ausschließlich auf Druck von außen (vor allem seitens der Regierung von Malaysia) wurde z. B. 1993

vom Österreichischen Nationalrat ein Gesetz wieder abgeschafft, das erst wenige Monate zuvor dieselben Abgeordneten beschlossen hatten. Um das Abholzen der tropischen Regenwälder zu bekämpfen, war ein hoher Zoll und eine Deklarationspflicht auf den Import von Tropenhölzern gesetzlich festgelegt worden. Gegen die Rücknahme dieses Gesetzes stimmten ca. 5% jener 140 Abgeordneten der beiden Regierungsfractionen, weil sie den inneren Widerspruch und das Nachgeben gegenüber der malaysischen Regierung in einer so schwerwiegenden Sache, wie es die Regenwaldabholzung ist, nicht ertragen konnten.

Gängelung des Abgeordneten-Gewissens

Bei oberflächlichem Hinsehen läßt sich diese Krankheit mit dem Wort „Klubzwang“ beschreiben. Der Klubzwang ist ein uneingezeichnetes und ungeschriebenes Gesetz, das die Handlungen der Abgeordneten wie eine unsichtbare Hand leitet. Keine Fraktion des österreichischen Parlamentes würde zugeben, daß es einen Klubzwang gibt. Und doch entschuldigen sich in der Regel Abgeordnete, die etwas einfach gar nicht mehr verantworten können (oder schon zu laut etwas Abweichendes versprochen haben), indem sie zur Abstimmung den Plenarsaal verlassen. Je mehr also der Klubzwang bestritten wird, um so gewisser ist seine Existenz. Oder sind wir etwa als Abgeordnete gewählt, um bei der Abstimmung auf der Toilette zu sitzen? Müssen wir nicht das Gewicht unserer einen Stimme in die Waagschale werfen?

Der Klubzwang ist jedoch nicht Ursache, sondern Wirkung. Er ist die Konsequenz eines viel folgenschwereren Prozesses, der unmittelbar nach jeder Wahl stattfindet und wie selbstverständlich dem Volk entzogen wird. Dieser ominöse Prozeß, der gemeinhin eine ganze Legislaturperiode, ihre gesamte Politik und Gesetzgebung bestimmt, findet so sicher erst nach den Wahlen statt, daß er bis zu den nächstfolgenden Wahlen auch schon wieder vergessen ist: *die Verhandlungen um eine Regierungsbildung*.

In die *Regierungsbildung* sind Abgeordnete praktisch überhaupt nicht eingebunden. Hier wird jedoch festgelegt, was in den kommenden vier Jahren beschlossen werden wird, und, noch wichtiger, was *nicht* beschlossen wird. Darüber hinausgehende

Wünsche werden abgewehrt, auch wenn sie von Abgeordneten einer Regierungspartei kommen. Die Regierungsbildung liegt praktisch ausschließlich in der Hand der Parteizentren (u. U. können zufällig ein paar Abgeordnete dazugehören).

Gewissensnöte und ein abweichendes Abstimmungsverhalten einzelner Abgeordneter wurzeln in diesem absoluten Machtvorrang der Parteizentralen oder der Regierung vor ihrer eigenen Fraktion.

Der Klubzwang wirkt also vorrangig in den Regierungsfractionen. Er erscheint nötig, um die Durchsetzung einer bestimmten Politik und Berechenbarkeit wenigstens für vier Jahre zu ermöglichen. Oft aber lassen sich zum Zeitpunkt der Regierungsbildung bestimmte spätere Konflikte einfach nicht abschätzen. Ein solches Beispiel, ein ungeplantes, aber sehr folgenschweres Vorhaben, trat in der Legislaturperiode 1990–1994 in Österreich auf, als auf Druck der westeuropäischen gentechnologischen Forschung Österreich zum Musterland der Gentechnik gemacht werden sollte.

Zum Beispiel: Gentechnik

1992/93 beschäftigte sich das Parlament monatelang mit einer Gentechnik-Enquetekommission über Gefahren und Risiken, aber auch über gesetzliche Einschränkungen dieser gefährlichen Techniken. Diese Enquetekommission war das aufwendigste parlamentarische Verfahren der ganzen vier Jahre; zahllose WissenschaftlerInnen und PolitikerInnen beteiligten sich am Zustandekommen eines umfangreichen Kataloges von Problemen, Chancen, Gefahren und nötigen Auflagen für die Gentechnik. Nach einem einstimmigen Beschluß des Nationalrates, der diesen Bericht bestätigte, wurde plötzlich ein „liberaler“ Entwurf zu einem Gentechnikgesetz von Regierungsseite vorgelegt, der praktisch alle Anforderungen der Enquetekommission (einstimmig im Nationalrat verabschiedet) über den Haufen warf. Ohne eine einzige Korrektur verabschiedete nunmehr der Nationalrat mit Regierungsmehrheit wenige Monate später diesen „liberalen“ Gesetzesentwurf, wobei je ein engagierter Vertreter der Regierungsfractionen mit „Nein“ votierte. Diese beiden Abgeordneten hatten federführend in der Enquetekommission mitgearbeitet. SPÖ und

ÖVP tolerierten großzügig die persönliche Überzeugung, hatten aber wenige Monate zuvor geschlossen die Überzeugung dieser beiden mitgetragen.

Das Schicksal der Dissidenten

Ich erinnere mich an ein Zeitungsfoto aus dem Jahr 1980, als ein katholischer Abgeordneter des polnischen Parlamentes erstmals und allein gegen ein Gesetz stimmte. Diese Handlung wurde im kommunistischen Polen wie ein Aufstand gewertet. Um wieviel ist unsere parlamentarische Demokratie weiter entwickelt als die polnische von 1980? Freilich: Wir haben freie Wahlen und eine institutionalisierte Opposition, wie es sie in Polen nicht gab. Aber auch wir sind angewiesen auf die einzelnen „Dissidenten“ (nicht zufällig verwenden wir dasselbe Wort), die symbolhaft, gewissensbetont, ja fast pathetisch aus dem scheinbaren demokratischen Konsens ausbrechen und „nein“ sagen.

Aber genügt es, sich mit ein paar anständigen, gewissenhaften Abgeordneten zu trösten? Wenn man schon „toleriert“, daß die beiden Gentechnik-Dissidenten des österreichischen Parlamentes in ihrem Wahlkreis Public Relations mit ihrem Engagement in der Enquetekommission betrieben hatten und es sich einfach nicht leisten konnten, nun „umzufallen“, so sind aber doch 98% der Koalitionsabgeordneten tatsächlich umgefallen, und das mit der Wirkung eines Gesetzesbeschlusses. Die „Realpolitik“ wurde also gerade mit dieser großzügigen Toleranz in der Frage der Gentechnik mit riesigen lebensbedrohenden Risiken gemacht.

Wer kann sich solchen persönlichen Widerspruch überhaupt leisten? In der Gesetzgebungsperiode 1990–1994 fällt auf, daß die Fälle des Dissidententums zahlenmäßig leicht zunehmen. Das macht Hoffnung. Wenigstens bei den Ausländergesetzen, bei der Zurücknahme des Tropenholzgesetzes und eben beim Gentechnikgesetz wagten es einzelne in den Regierungsparteien, ihrem Gewissen mehr zu folgen als der Klub- und Parteilinie. Die Opposition hat es hier leichter. Das Fehlen einer Regierungsvereinbarung sorgt für weniger Klubzwang. Es gilt sogar als Tugend, einmal da oder dort „Charakter“ oder eine „eigene Meinung“ gezeigt zu haben.

Aber die Mehrzahl der Dissidenten sind Abgeordnete, die schon nichts mehr zu verlieren haben, weil sie nicht mehr kandidieren oder die Partei verlassen. Oder sie werden nach ihrem Abweichen von der Liste gestrichen. So verlor Heribert Steinbauer (ÖVP/Tropenholz) prompt seinen sicheren Listenplatz. Andere wagten den Aufstand erst, als ihr Ausscheiden aus dem Nationalrat bereits feststand: z. B. Günter Dietrich (SPÖ/Tropenholz) und Lothar Müller (SPÖ/Gentechnik), oder wie Heide Schmidt (FPÖ/Ausländergesetze), mit dem Projekt eines Parteiaustrittes.

Es gibt Gegenbeispiele wie Christian Brünner (ÖVP/Gentechnik und Ausländergesetze), der es trotz heftiger Parteiattacken zunächst wieder geschafft hatte, der dann aber auf einen unsicheren Listenplatz „zurückgereiht“ wurde, oder wie Monika Langthaler (Grüne/EU-Beitritt), deren Fraktion von Anfang ihres Bestehens eine Garantie gegeben hat, die individuelle Gewissensentscheidung bei Abstimmungen zu tolerieren. Auch die FPÖ toleriert in manchen Themenbereichen das „Abweichen“, ohne daß die Abgeordneten etwas zu befürchten haben.

Der bloße Kampf gegen den Klubzwang führt in die Sackgasse

Die oberflächliche Antwort auf Parteienverdrossenheit und Wahlabstinzienz lautet: Direktwahl und persönliche Tuchfühlung mit den Abgeordneten. Diese neuen Individuen-Abgeordneten, so glauben manche, würden sich einem Klubzwang mehr widersetzen und immer „konkret“ und „für ihren Wahlkreis“ abstimmen. Mit der Illusion, mehr Einfluß als WählerIn zu haben, weil man den/die Abgeordnete/n persönlich kennt, mit teuren Hochglanzfotos und großen Porträtplakaten beginnt zwar der *Kampf um die Lufthoheit an den Wirtshaustischen*, aber sicher nicht um die bessere Politik oder die größere Verpflichtung dem Volk gegenüber. Im Gegenteil: Mehr und mehr entscheiden Medienkontakte und Kapital darüber, wer überhaupt ein Mandat bekommt. Ein Wiener ÖVP-Abgeordneter setzte 1994 eine Million Schilling privat in Postwurfsendungen „an einen Haushalt“, um die Vorwahl in seinem Bezirk (sicheres Mandat) zu schaffen – mit Erfolg. Ein Tiroler Abgeord-

netter der SPÖ steht samstags vor den Supermärkten seiner Gemeinde, um möglichst viele Hände zu schütteln – Fotos in der Regionalpresse und der Listenplatz Nr. 1 sind ihm bereits sicher.

Vielleicht sind es gerade diese „hochmodernen“ Abgeordneten, die dann im Wahlkampf auch stolz sagen, sie hätten in vier Jahren einmal „dagegengestimmt“. Vielleicht werden die Parteizentralen schlauer und „tolerieren“ dieses Verhalten, solange es immer nur einer ist und die Mehrheit nicht gefährdet wird. Auch das könnte ja Stimmen bringen. Nicht nur die Vergabe der Mandate, sondern ihre Ausübung gerät dabei noch mehr in den Sog von Pressearbeit und Public Relations.

Aber welches Gewicht kann ein SPÖ-Mandatar seinen WählerInnen versprechen, um ein so schreckliches Gentechnikgesetz zu *verhindern* und nicht nur, um seine persönliche Anständigkeit zu wahren oder bei der entscheidenden Abstimmung auf der Toilette zu sitzen?

Diese Frage läßt sich nur beantworten, wenn man von der Illusion des „direkt gewählten einzelnen“ Abstand nimmt, der zwar unter Umständen wirklich Gewissen hat, vielleicht sogar gegen den Klubzwang stimmt, auf jeden Fall aber die besseren Plakate, Zeitungsfotos und mehr Hände im Bezirk geschüttelt hat, nur in der Gesetzgebung nichts bewirkt.

Parteilichkeit ist wichtig

Das wesentlich tiefer liegende Problem als der Klubzwang ist die Auslieferung der PolitikerInnen an den *Verkauf* ihrer Politik in den *Medien*. Wenn schon Gewissen gegängelt, Inhalte verfälscht und auf Unwesentliches reduziert werden, dann auch durch den ständigen Zwang zum Verkaufen. Der Unterschied zwischen der parlamentarischen Innenwahrnehmung und der medialen Darstellung (Außenwahrnehmung) ist oft gar nicht mehr überbrückbar. Mir persönlich ergeht es bisweilen so, daß ich bei einer Fernsehdarstellung bestimmter Debatten den Eindruck bekomme, ich müßte in einer anderen Debatte gewesen sein.

Auch wenn die persönlichen Noten noch so sehr im Vordergrund stehen, werden doch Parteien gewählt. Regierungen und Regierungsübereinkommen für vier Jahre werden

nicht unter Berücksichtigung der vielgepriesenen einzelnen gebildet. Die ehrlichere Öffentlichkeitsarbeit eines Abgeordneten ist also erkennbar, wenn er nicht nur auf sein Händeschütteln, „Vor-Ort-Sein“ und Versprechungen hinweist, sondern vor allem von tatsächlich durchgesetzten Vorhaben spricht.

Die Gewissensfrage stellt sich heute in vielfältigen politischen Bedrohungen, mehr noch als vor ein paar Jahren. Unsere politische Welt liefert ständig Krieg, Vergiftung, Genmanipulation, Wohnungs- und Arbeitslosigkeit usw. in einem Ausmaß, wie es alle Phantasie übersteigt. Hier besteht immer häufiger Grund zum Gewissens-Widerspruch. Vermutlich ist dies auch die Ursache für das steigende Dissidententum von Abgeordneten. Neben Gentechnik, Ausländergesetzen und Tropenholz wurden in dieser Legislaturperiode z. B. entscheidende Materien der Verkehrspolitik geregelt, die das Leben und die Lebensqualität von Zigtausenden beeinflussen. Die österreichische Neutralitätspolitik, die traditionell wenig militäristisch war, ist ins Wanken geraten, zahlreiche Selbstmorde in U-Haft und Schubhaft, die Reformen verlangen, ein neues Mietrecht, das entweder weitere Menschen in die Obdachlosigkeit treibt oder ihnen hilft, Ozongesetz, Abfallverordnung und der fehlende Kampf gegen den Treibhauseffekt hätten den Abgeordneten Hunderte Gründe geliefert, „Gewissen“ zu zeigen. Hunderte solcher versäumter Themen und Gewissensentscheidungen ließen sich auflisten.

An klaren Wahlversprechen und eindeutigen Aussagen führt also kein Weg vorbei. Und dabei ist die persönliche Initiative von Abgeordneten ebenso wichtig wie die Verlässlichkeit einer gewissen „Linie“, in der die Abgeordneten stehen. Genauso wie die Aussagen zu den wirklich durchgesetzten Vorhaben brauchen wir klare Worte von PolitikerInnen, was sie für kurzfristig, für vier Jahre und langfristig an echtem Engagement leisten können und *im Rahmen ihrer Fraktion (Partei) durchsetzen* können und wollen. In diesem Rahmen ist ein wenig Klubzwang auch keine Katastrophe, ja unter Umständen bedeutet er sogar mehr Ehrlichkeit! Niemand kann oder sollte eine Politik oder gar Regierung versprechen, die vor allem Einzelwünsche berücksichtigt.

Wohl bedarf es der Offenheit für wirklich strittige oder unabsehbare Fragen, in denen das persönliche Abweichen aus Gewissensgründen einfach politisch nötig ist und eine Art prophetische Funktion hat. Diese taugt aber nicht als Legitimierung für Wahlkämpfe. Bei Wahlen geht es um das Durchsetzen von Anliegen. Die politische Kultur in Österreich verträgt zwar noch viel mehr Dissidententum. Wichtiger aber ist es, daß die Konflikte in einer Fraktion offen ausgetragen werden. Die Reduktion auf eine angeblich „persönliche Sache“ ist entpolitisiert und verdummend. Wirklich demokratiegefährlich sind Parteien, die eine geschlossene PolitikerInnen-Kaste heranzüchten oder Gegenmeinungen gar nicht öffentlich diskutieren wollen. Das Negativbeispiel der EU-Werbung (pro und kontra!) hat uns hier eine gefährliche Sackgasse aufgezeigt, die es auch in anderen politischen Prozessen gibt.

Praxis

Wilhelm Zauner

Gewissensberatung im Beichtzimmer

Der Autor erzählt, wie er in konkreten Situationen versucht hat, Menschen bei der Suche nach ihrer Gewissensentscheidung zu begleiten. Seine „Praxis“ kontrastiert dabei recht deutlich zu jener anderer „Seelenführer“.

Bin ich zum Priester berufen?

Der Leiter eines Kurses zur Erneuerung des religiösen Lebens empfängt einen jungen Mann (er heißt Helmut), drückt ihm die Hand, schaut ihm fest in die Augen und sagt: „Gott will Dich als Priester.“ „Moment einmal“, sagt Helmut, „Sie verwechseln mich; wir haben uns noch nie gesehen.“ Der Kursleiter läßt sich nicht beirren: „Ja, wir haben uns noch nie gesehen, und ich kenne Dich auch nicht. Aber als Du jetzt auf mich zugehst, da habe ich sofort erkannt: Gott will dich als Priester.“ – Während des Kurses ruft der Leiter den Mann zu sich und sagt ihm: „Du hast angezweifelt, was ich Dir bei

der Begrüßung gesagt habe. Ich habe daher die Teilnehmer unseres Kurses gebeten, in diesen Tagen intensiv für ein bestimmtes Anliegen zu beten, und habe damit die Frage Deiner Berufung gemeint. Ich möchte volle Klarheit haben, was Gott von Dir will.“ – Beim Abschied leuchten die Augen des Kursleiters, als er dem Helmut die Hand schüttelt und sagt: „Gott hat das Gebet der Kursteilnehmer erhört, und ich habe volle Klarheit: Gott will Dich als Priester. Du kannst in Deinem Leben nicht glücklich werden, wenn Du die nach Dir ausgestreckte Hand Gottes nicht ergreifst.“

Helmut besucht mich im Beichtzimmer. Ich kenne ihn nicht und lasse mir von ihm erzählen: Sein erster Eindruck vom Kursleiter war eher unangenehm. Er hielt ihn für einen sanften Ideologen und war zunächst über den Vorfall eher belustigt. Er hatte nie daran gedacht, Priester zu werden. Den Kurs wollte er besuchen, um anläßlich seiner für das nächste Jahr geplanten Hochzeit seinen bisherigen Weg zu überdenken und sein religiöses Leben zu erneuern. Daheim packte ihn aber eine ihm bisher unbekannt Unruhe. Er versuchte sie abzuschütteln, aber sie drang immer tiefer ein und begann die Beziehung zu seiner Braut zu irritieren. Er erzählte ihr von seinem Erlebnis und machte sich über den Kursleiter lustig, aber er wagte ihr nicht zu sagen, daß ihn die Sache doch sehr beschäftige. Nun stellt er mir die Frage: Wie ist das mit der nach mir ausgestreckten Hand Gottes? Ist nicht meine wachsende Unruhe ein Zeichen dafür, daß da ein Prozeß läuft, den ich von mir aus nicht beenden kann? Ist es Gott selbst, der mich nicht mehr in Ruhe läßt? Kann ich es vor meinem Gewissen verantworten, mich einfach darüber hinwegzusetzen? Kann meine Ehe gelingen, wenn ich eine tatsächlich vorhandene Berufung zum Priester nicht annehme?

Für mich beginnt eine Schwerarbeit der Gewissensberatung, die mehrere Gespräche erfordert und sich über Monate hinzieht. Ich kann ihm natürlich sagen, daß schon Pius X. klargestellt hat, worin eine Berufung besteht: In der Neigung, einen geistlichen Beruf zu ergreifen, in der Eignung dafür und in der Bestellung dazu durch die Kirche. Wenn er nicht die geringste Neigung verspürt, Priester zu werden, ist die Sache erledigt; er ist nicht berufen. – Solche päpstliche Klar-

stellungen sind aber nicht so hilfreich, wie es auf den ersten Blick aussieht. Eine Unruhe des Gewissens sitzt meist in einer Tiefe, in die Papstworte nicht hinunterreichen. Wenn ich sie zu sehr betone, errege ich in Helmut den Verdacht, daß ich ihm seine „Berufung“ ausreden möchte oder daß ich seine Gewissensfrage nicht ernst nehme, wenn ich sie mit der scharfen Klinge begrifflicher Unterscheidungen sezieren.

Ich kann ihm auch nicht sagen, daß ich das Verhalten des Kursleiters mißbillige. Natürlich sage ich, daß eine so hurtige Augendiagnose höchst ungewöhnlich ist. Aber ich muß darauf achten, daß ich nicht mit derselben Sicherheit wie der Kursleiter auftrete: Dieser weiß, daß Helmut berufen ist, und ich weiß eben, daß er es nicht ist. Ich darf auch nicht so handeln wie jener Exerzitienleiter, der mir einmal gesagt hat: „Die jungen Leute sind heute sehr unentschlossen, und man muß ihnen einen Schubser geben. Wenn ich sehe, daß einer für einen geistlichen Beruf geeignet ist, sich aber nicht recht traut, ihn zu ergreifen, so sage ich ihm: Trau dich. Ich übernehme die Verantwortung für deine Entscheidung.“ – Wenn ich jetzt zu Helmut sage: „Vergessen Sie das ganze Erlebnis. Nach allem, was Sie mir erzählt haben, weiß ich, daß Sie nicht zum Priester berufen sind“, so mache ich es wie der Exerzitienleiter: Ich übernehme die Verantwortung für eine Entscheidung, die er allein zu treffen hat.

Helmut hat seine Braut geheiratet und ist heute glücklicher Vater von drei Kindern. Er ist seinen Weg allein gegangen. Meine „Gewissensberatung“ bestand darin, daß ich ihm Zeit genug schenkte, mir ausführlich zu erzählen, und daß ich ihm aufmerksam zuhörte. Ich konnte ihm helfen, den Rahmen abzustecken, in dem eine solche Frage zu überlegen ist, und die Fragen sachgemäß zu stellen. Weil er die Antworten selbst gefunden und seine Entscheidung selbst getroffen hat, ist er heute ruhig und sicher. Die Frage ist ja nicht, ob er zu Recht oder zu Unrecht in seinem Gewissen beunruhigt war. Er war es faktisch und mußte seinen Weg von innen gehen. Eine Steuerung von außen durch Berufung auf kirchliche Autoritäten und Entscheidungen oder durch einen „Gewissensberater“ kann nicht den Weg des Gewissens ersetzen; den muß jeder allein gehen.

Muß ich den Wehrdienst verweigern?

Das wird auch deutlich am Beispiel des oberösterreichischen Bauern Franz Jägerstätter. Er kam während des Zweiten Weltkriegs mehr und mehr zur Überzeugung, daß jedweder Dienst in Hitlers Armee eine schwere Sünde sei. Er fühlte sich in seinem Gewissen verpflichtet, in diesem Fall den Wehrdienst zu verweigern und die Konsequenzen für sich und seine Familie zu übernehmen. Es gab damals noch keine „Beichtzimmer“, und es wäre in der damaligen Situation auch nicht gut möglich gewesen, etwa im Beichtstuhl einen unbekanntem Priester mit einer solchen Frage zu befassen. Also suchte Jägerstätter mehrere ihm persönlich bekannte Pfarrer in ihrer Wohnung auf und besprach mit ihnen seine Gewissensfrage. Keiner sagte ihm, daß er ein irrendes Gewissen habe oder daß er seiner Überzeugung nicht folgen dürfe. Aber es sagte ihm auch keiner, daß er verpflichtet sei, den Wehrdienst zu verweigern. Deshalb suchte er seinen Bischof Joseph Fließner auf und besprach in dessen Empfangsraum mit ihm unter vier Augen seine Gewissensfrage. Der Bischof verhielt sich wie seine Pfarrer. Er sagte Jägerstätter nicht, daß seine Haltung falsch sei, aber er bestätigte ihm auch nicht, daß er den Militärdienst verweigern müsse, weil er sonst eine schwere Sünde begehe. Jägerstätter war von der Haltung des Bischofs enttäuscht. Er sagte zu seiner Frau: „Sie trauen sich selber nicht, sonst kommen's selber dran.“ Und Frau Jägerstätter berichtet: „Der Haupteindruck von Franz war, daß der Bischof nicht wagte, offen zu sprechen, weil er ihn nicht gekannt hatte; er hätte ja auch ein Spion sein können.“ Bischof Fließner wurde wiederholt für sein Verhalten in diesem Gespräch getadelt. Er hat aber ein hervorragendes Beispiel von Gewissensberatung gegeben. Der Bischof konnte hier nur in der Rolle eines Beraters auftreten, und er wurde ja von Jägerstätter dafür in Anspruch genommen. Was hat sich dieser von ihm erwartet? Hätte ihm Fließner die Lehre der Kirche verkünden sollen: „Jeder Mensch ist verpflichtet, seinem sicheren Gewissen zu folgen?“ Hätte er das Urteil bestätigen sollen: Dieser Krieg ist ungerecht, daher begeht jeder, der Hitlers Armee angehört, eine schwere Sünde? Oder hätte er sagen sollen: „Ihr Urteil ist falsch; Sie bege-

hen eine schwere Sünde, wenn Sie den Kriegsdienst verweigern“? Der Bischof hat sich darauf beschränkt, die Fragen aufzuwerfen, die in einer so schwerwiegenden Angelegenheit zu bedenken waren. Er hat die Antworten Jägerstätters nicht benotet wie ein Schullehrer, sondern sie mit ihm erwogen. In den innersten Bezirk, in dem eine Gewissensentscheidung fällt, kann auch ein Bischof nicht mitgehen.

Viele andere Gewissensfragen

Zugegeben, die beiden Beispiele sind nicht gerade repräsentativ für das, was in einem Beichtzimmer an Gewissensfragen auftritt. Aber das Spektrum ist doch bunter und die Probleme sind tiefer, als manche annehmen, die diesen Dienst nicht zu leisten haben. Als die Flüchtlingswelle aus dem Süden anschwellte, erzählte mir ein reicher Mann, daß er sich in einem Beichtzimmer beraten habe, ob er nicht sein leerstehendes, mit kostbaren Antiquitäten eingerichtetes Zweithaus für Flüchtlinge zu Verfügung stellen müßte. Immer wieder kommen Eltern, die eine Gewissensunruhe erfaßt hat, weil ihre Tochter zu ihrem Freund gezogen ist oder weil ihr Sohn eine geschiedene Frau heiraten will. Es kommen Geschiedene, die wieder eine Ehe eingehen wollen und allein mit ihrem Gewissen nicht ins reine kommen. Es kommen wiederverheiratete Geschiedene, die Sakramente mitfeiern wollen, und solche, die sie mitgefeiert haben, jetzt aber beunruhigt sind, weil ihnen jemand gesagt hat, das sei nicht erlaubt. Es kommen ältere Menschen, die erklären, daß sie den Glauben verloren hätten oder ihr Verhältnis zur Kirche schwer gestört sei. Die Liste der Fragen läßt sich nicht vollständig aufzählen; das Leben wirft immer wieder neue, überraschende Probleme auf.

Wege nach Emmaus

Gewissensberatung ist nicht identisch mit einer Vermittlung moraltheologischen Wissens, mit einer Information über kirchliche Entscheidungen oder mit einer Verkündigung des Evangeliums. Der Priester – nur er ist im Beichtzimmer anzutreffen – hat hier nichts zu gestatten und nichts zu verbieten, sondern er muß einen Weg mitgehen, muß treuer Begleiter und redlicher Gesprächspartner sein. Er muß zur „Unterscheidung

der Geister“ durch den Ratsuchenden selber beitragen, Hilfe zur Klärung leisten, falsche Alternativen aufdecken, ideologische Radikallösungen vermeiden helfen. Er muß klug und vorsichtig dazu beitragen, daß sich einer von falschen Ansprüchen seines eigenen Gewissens lösen und daß er von Gewissenszwängen zur Gewissensfreiheit gelangen kann. Im Jargon der Beratungskunst gesprochen: Er muß sich non-direktiv verhalten. In den Dimensionen der Bibel: Er muß so lange mit dem anderen reden und mit ihm auf dem Weg bleiben, bis beide nach Emmaus kommen und ihnen die Augen aufgehen.

Ernst Ghezzi

Unsere Jugendlichen fordern uns heraus – auch in Gewissensfragen

Erfahrungen aus der Elternbildung

„Unsere Jugendlichen fordern uns heraus“ – unter diesem Titel gibt es seit 1992 in der Schweiz ein Kurspaket mit acht Kurseinheiten für die kirchliche Elternbildung. Im Sinne eines Selbsthilfeprogramms können damit engagierte Laien in den Pfarreien Elternrunden gestalten – zum Thema von Pubertät und Adoleszenz. Das Medienpaket* enthält reichhaltige praktische Gestaltungshilfen (Sachinformation, methodisch-didaktische Anleitung, Anschauungsmaterial wie Posters, Fotolangage, Tonbildschau, Tonbandkassetten, Hellraumfolien u. a. m.). Es kostet 980 Franken und wurde bereits an 160 Gemeinden ausgeliefert. An den Einführungs-Seminarien nahmen über 400 interessierte Kursleiterinnen und Kursleiter teil. Wo diese Kurse in den Gemeinden angeboten werden, ist das Interesse der Eltern meistens recht erfreulich. Und die Eltern interessieren sich im Rahmen solcher kirchlicher Kurse besonders auch für die Gewissensfragen im Umgang mit dem sogenannten schwierigen Jugendalter. Der Projektleiter faßt im folgenden einige Erkenntnisse und Erfahrungen aus diesem Kurswesen zusammen.

Zeit für Wissenserforschung

Die Familienphase mit Jugendlichen zwi-

* Erhältlich bei „Theologie für Laien“, Neptunstr. 38, Postfach 280, CH-8032 Zürich.

schen 14 und 18 Jahren einerseits und Eltern zwischen 40 und 50 Jahren andererseits ist eine sehr starke Zeit für die Gewissensbildung bei allen Beteiligten. Die Jugendlichen drängen immer mehr nach Eigenständigkeit und damit auch nach Eigenverantwortung. Die Eltern geben diesem Drang gewöhnlich nicht einfach nach, besonders dann nicht, wenn sie der jugendliche Übermut und die alltägliche Widerständigkeit im Zusammenleben noch sehr an der Reife der jungen Menschen zweifeln läßt. Aber die Loslösung und Trennung kommt unausweichlich. Und sie gleicht in gewisser Weise einer „zweiten Geburt“ – mit vorausgehender „Schwangerschaft“ und „Geburtswehen“. Es ist deshalb sinnvoll, wenn Eltern diesen Vorgängen besondere Achtsamkeit schenken und einander auch gegenseitig helfen. Jetzt geht es vor allem um moralische Unterstützung und Unterscheidungs- und Entscheidungshilfen in Brennpunkten, wie sie die acht Kurseinheiten so umschreiben:

1 *Jungsein ist schön! – Ist Jungsein schön?* – Vom Mythos der uneingeschränkten jugendlichen Lebensfreude und vom stillen Neid der Eltern über das scheinbar unbeschwerte Dasein und eine glücklichere Zukunft ihrer Jungen.

2 *Familienleben – Idylle mit Turbulenzen* – Von den hohen Familien-Idealen, wie sie in Kopf und Herzen so mancher Eltern stecken, und wie sie im langsamen Zerbröckeln der Familiengemeinschaft einen so schmerzlichen Kontrast finden.

3 *Ernstfall Jugendliebschaft* – Von der Schwierigkeit elterlicher Besorgtheit, wenn Liebe, Freundschaft und Sexualität heute schon früh in die Kinderzimmer Einkehr halten.

4 *Sehnsüchte und Ausflüchte* – Von der Verunsicherung über die jugendlichen Kapriolen, ihre Sprache, Kleidung, Musik, Clique, ihr Ausflippen.

5 *Ungläubige Jugend?* – Von der resignierten Feststellung, daß die Jungen selbst aus kirchlich interessiertem Elternmilieu kaum mehr Interesse an konfessioneller Religiosität und Praxis haben. Was haben Eltern „falsch gemacht“?

6 *Vom Laufgitter auf die Laufbahn* – Von der nüchternen Tatsache, daß die berufliche Zukunft unserer Jugendlichen Anlaß zu echter Sorge gibt, weil Wirtschafts- und Ar-

beitswelt zunehmend Menschen moralisch und physisch drangsaliieren.

7 *Geld und Geist* – Vom großen Tabu-Thema mit Heimlichkeiten auch in Partnerschaft und Familie, wo die Jungen eigentlich den verantwortungsvollen Umgang mit Geld, Macht und Solidarität lernen sollten.

8 *Und wenn die Jungen flügge werden . . .* – Von der großen und schmerzlichen Herausforderung an die Eltern, ihre Kinder endgültig freizugeben. Und von der Erkenntnis, daß Loslassen und Abschiednehmen ein lebenslanges Thema bleiben.

Schwierige Jugendliche – schwierige Eltern

Das Kursmodell mit den obigen Themen geht inhaltlich davon aus, daß heutige Eltern mit Jugendlichen zwischen 14 und 18 Jahren tatsächlich in sehr vielen Belangen harte Herausforderungen erfahren. Sowohl mit ihrem äußeren Verhalten wie auch mit den inneren Einstellungen tragen die Jungen immer wieder „Hochspannung“ ins Familienleben. Eine nähere Betrachtung der jugendlichen Phase von Pubertät und Adoleszenz kann Eltern grundsätzlich helfen, sie entlasten und auch ermutigen. Aber nicht ganz zu Unrecht mögen auch Jugendliche über „schwierige Eltern“ klagen. Denn diese sind in der heutigen Zeit selber in einem schwierigen Alter, in einer Phase von persönlicher und partnerschaftlicher Veränderung. Die eigentliche Familienphase mit dem Schwerpunkt der Kindererziehung geht für manche Eltern überraschend früh zu Ende. Das bedeutet vor allem für die Mütter das Ende einer eigentlichen lieb gewordenen Lebensaufgabe und die Notwendigkeit für eine Neuorientierung. Aber auch die Väter kommen unter Druck, denn die eheliche Partnerschaft muß in der zweiten Lebenshälfte neu gestaltet werden. Dieses Ringen und Suchen der Eltern bedeutet auch für die heranwachsenden Jugendlichen eine eigene Herausforderung.

Gespräch vor Belehrung

Es ist wohl die Zeit vorbei, in der man an Elternkursen hauptsächlich *über* die Jugendlichen sprach und *für* die Jugendlichen angemessene Problemlösungen und Ratschläge diskutierte. Das vorliegende Kursmodell jedenfalls möchte den Eltern andere Wege weisen. Das offene Gespräch zwischen El-

tern und Jugendlichen – mit Widerständen, aber auch mit Konfliktbereitschaft auf beiden Seiten – wird als eines der wichtigsten Erfordernisse für diese Familienphase gesehen. Und darin sollen sich die Eltern im Kurs gegenseitig ermutigen, unterstützen und einüben. Es ist erklärte Kursphilosophie, daß die Begleitung der Eltern nicht belehrend und vereinnahmend geschehen soll. Auch nicht originelle pädagogische, psychologische und soziologische Konzepte werden angeboten. Vielmehr der je eigene Erfahrungsweg der teilnehmenden Eltern birgt die größte Sachkenntnis, das beste Einfühlungsvermögen und auch begründete Hoffnungen für die Zukunft von Jugendlichen und Eltern. Theoretische Sachinformation wird deshalb von der Kursleitung her nur mit Zurückhaltung eingebracht: für die Klärung, Ordnung und Unterstützung der persönlichen Auseinandersetzung. Und dementsprechend engagiert man für die Leitung dieser Kurse weder den eigenen Pfarrer noch außenstehende Fachleute, sondern es sind couragierte Frauen und Männer aus der Gemeinde – möglichst selber Eltern – für das Leitungsteam zu gewinnen.

Lebensfragen vor Glaubensfragen

Dem Autorenteam des Kursmodells war schon am Anfang der Kursentwicklung bewußt, daß hier *kein Glaubenskurs mit dogmatischer Ausrichtung* entstehen würde. Die Frage nach der praktizierten Religiosität der Jugendlichen ist eine unter anderen Fragen und steht für die meisten Eltern nicht an erster Stelle. Eltern sind heute schon zufrieden, wenn ihre Kinder irgendwie religiös sind. Ihre erste Sorge ist es, daß das Leben der Jungen überhaupt gelingt, und die zweite, daß es auch christlich verantwortlich ist. So ist auch nur eine einzige Kurseinheit direkt der religiösen und kirchlichen Erfahrung und Problematik gewidmet. Daß die Kirche solche „Lebenshilfe“ vermittelt, kann heute eine ihrer Chancen sein. Gerade bei Themen wie Sexualität, Sucht, Geld u. ä. gibt es ein Defizit an sprachlichen Ausdrucksmitteln, an dem die Kirche mitverantwortlich ist. So ist es ein guter Dienst, wenn die Kirche den Eltern Gelegenheit, Raum und Begleitung für solche Auseinandersetzung gibt. Im Vorfeld der Kurswerbung und Teilnehmergewinnung hat es sich

aber öfters gezeigt, daß manche Eltern von der Kirche her nicht mehr viel erwarten an Einfühlbarkeit und Verständnis für die heutigen Ehe- und Familienrealitäten.

Schwieriger Umgang mit dem heutigen Wertpluralismus

Alle acht Kursthemen sind zunächst heikle, brennende und anstrengende Themen für alle Beteiligten. Und jeder Themenbrennpunkt stellt ganz fundamentale Fragen an das persönliche Gewissen und die allgemeine Wertausrichtung. Da war früher von der Kirche her meistens ganz klare Wegweisung gegeben. Traditionelle Gewissensbildung war Normverkündigung mit vorgegebenen Antworten, und „Gewissen“ war eine Frage des „Gehorsams“. Heute gibt es aber nicht nur innerhalb der Gesellschaft eine große Meinungsvielfalt, sondern in vielen Belangen auch innerhalb der Kirche. Das ist denn auch ein ernsthaftes Dilemma für die Eltern. Einerseits haben sie Probleme mit dem eigenen Gewissen, andererseits sollen sich die Jugendlichen doch nach dem Gewissen der Eltern ausrichten und nicht allzufrüh selber gewissenhaft handeln! Die Versuchung ist groß, den Jugendlichen immer wieder einmal die Moralvorstellungen der elterlichen Jugendzeit vorzuhalten. Damals galt auch das Wort von der Kanzel noch ganz klar und in allen Dingen. Nicht unbedingt aus großer Einfühlbarkeit und Sachverständnis, aber als allgemein anerkannter und sinnvoll erscheinender moralischer Imperativ. Damals sprachen die Eltern in Übereinstimmung mit dem Pfarrer, dem Lehrer, dem Lehrmeister und allen anderen „Erwachsenen“. Heute ist das anders, und das Kursmodell muß diesen Schwierigkeiten Rechnung tragen und im Elterngespräch die ganze Breite heutiger (und früherer) Problemwahrnehmung und auch heutiger (und früherer) Antwortmöglichkeiten aufnehmen. Da stehen dann weltlich-liberale und weltlich-konservative Wertungen neben kirchlich-traditionellen, „römischen“ und auch kirchlich offeneren Standpunkten. Die Kurserfahrungen zeigen aber, daß die meisten Eltern eine recht klare persönliche Gewissensausrichtung und Wertvorstellung haben. Es geht ihnen im Kurs hauptsächlich um Stärkung und Festigung, im einen oder anderen Fall auch um

etwas Entlastung von übertriebenen Erwartungen und Ansprüchen.

Zum Beispiel „Ernstfall Jugendliebschaft“

Hier ist festzustellen, daß von den Eltern her wenig Verlangen nach kirchlicher Moralunterweisung besteht. Man weiß meistens, daß die Sexmoral „von Rom her“ in den letzten 30 Jahren keine wesentlichen Änderungen erfahren hat: Positiv gewürdigt wird dort nach wie vor nur die innerhalb der Ehe gelebte Sexualität. Sexualität außerhalb der Ehe ist Gegenstand der „Sündenlehre“. Mit einer so rigorosen Ausgrenzung und so hohem moralischen Anspruch können Eltern heute ihren Jugendlichen kaum mehr begegnen. Zudem haben ja viele Eltern selber schon im jungen Erwachsenenalter gegen den Willen der Kirche die Geburtenregelung mit der Pille begonnen und auch voreheliche Sexualität gelebt. Was wollen Eltern also ihren Jugendlichen raten? Und wo Grenzen setzen? Die Autoren der Kursunterlagen geben den Eltern in diese Richtung Denkanstöße: Ganz eindeutig dürfen und sollen Eltern den Jugendlichen ihre persönliche Überzeugung und Besorgtheit mitteilen – allerdings eben wirklich ganz persönlich, und nicht was „man“ zu denken und zu tun hat. Insbesondere dürfen Eltern auch über Grenzen und Bedingungen für eine Jugendliebschaft in den vier Wänden der familiären Wohngemeinschaft reden. Und schließlich sollen sich Eltern doch auch nicht scheuen, entgegen einem gewissen Zeitgeist mit ihren Jugendlichen um die moralische Verantwortung zu ringen. Nicht, daß das Einhalten irgendeines Gebots der Maßstab elterlicher Zuneigung oder Abwendung von den Kindern würde. Aber daß die Jungen ihre Jugendliebschaft wirklich selber auch ganz ernst nehmen.

Zum Beispiel „Ungläubige Jugend?“

Besonders kirchennahe Eltern haben da mit ihren pubertierenden Jugendlichen ihre liebe Mühe. Dabei geht es vor allem um das schwindende Interesse an religiösem Gespräch, Feiern und auch Familienbrauchtum (Kirchgang, Tischgebet, Weihwasser). Daß die Jugendlichen sich wohl nicht gänzlich vom Religiösen zurückziehen, das nehmen Eltern mit Beruhigung zur Kenntnis. Aber daß sie nicht mehr „praktizieren“, das ist ih-

nen häufig eine Sorge. Welche Perspektiven kann man denn für die Religiosität der Jungen überhaupt noch haben? Ganz sicher hilft kein Drängen, Befehlen und Mahnen mehr. Religiosität ist zum Glück nicht bloße Willenssache, sondern auch weitgehend ein Geschenk. Wenn junge Menschen – nach dem Vorbild auch vor allem ihrer Eltern – für das Helle und Dunkle des Lebens empfindsam sind, dann werden sie aus ihren religiösen Wurzeln Kraft und Zuversicht, Liebe und Hoffnung schöpfen. „Praktizierte Religiosität“ wird für sie jetzt vielleicht eine lange Weile weniger in den Kirchen zu erwarten sein, als vielmehr draußen am Arbeitsplatz, in treuen Freundschaften, auf Spiel- und Sportplätzen vielleicht und im Straßenverkehr hoffentlich auch. Darauf mögen Eltern hoffen und vertrauen. Und dies insbesondere mögen sie ihren Jungen auch zu spüren geben. Gewissenhaftigkeit und religiöse Praxis haben in verschiedenen Altersabschnitten ihren je eigenen Ausdruck. Und „Frömmigkeit“ war wohl nie eine besonders jugendliche Tugend . . .

Breite Wissensbildung bei Eltern und Kindern

Den Schwerpunkt „Gewissen“ und „Gewissensbildung“ sehen die Eltern ja gewöhnlich im Bereich von Sexualität und kirchlicher Praxis. Das Kursmodell möchte den Blick ausweiten und deutlich machen, daß sich der christliche Anspruch nicht auf diese beiden Themen beschränkt, sondern sich durch alle angesprochenen Bereiche durchzieht. Die Auswirkungen einer verpaßten oder verweigerten Ablösung zwischen Eltern und Kindern sind nicht weniger verheerend als mangelnder Kirchgang. Und die sittliche Herausforderung zum Beispiel an unseren Umgang mit Geld und Besitz ist – wenn wir das Evangelium als Maßstab nehmen – keineswegs geringer als an unseren Umgang mit Sexualität. In der Kurspraxis hat es sich verschiedentlich gezeigt, daß Eltern sogar freier über Sexualität und Erotik reden können als über Geldangelegenheiten. So äußerten Eltern Bedenken darüber, daß ihre 16jährigen Söhne und Töchter über das familiäre Einkommen Bescheid wissen wollen und sollen. Und es gibt Eltern, welche ihren Jugendlichen den vollen monatlichen Lehrlingslohn bis zu tausend und mehr Franken

als „Taschengeld“ überlassen – ohne Ansprüche auf einen Beitrag an die familiären Lebenskosten. Das Schlimmste jedoch ist oft dies: Über Geld redet man gar nicht! Und damit ist es auch kein Thema für die Gewissensbildung. Wo aber sollen Jugendliche einen maßvollen Umgang mit Geld lernen, wenn nicht in der Familie? Genau in dieser Phase der Jugendlichen zwischen 15 und 20 Altersjahren ist zum Thema Geld wichtige Gewissenserziehung möglich und nötig. Jetzt erst können die jungen Menschen deutlich genug erkennen, was das Leben materiell kostet und was für Leistungen dafür nötig sind. Jetzt erst bekommen Jugendliche auch richtig zu spüren, daß nicht alle Arbeit gleich entlohnt wird, und daß mit Geld Macht ausgeübt wird – oft sogar innerhalb der Familie. In der Familie muß gerungen werden um vernünftiges und schuldenfreies Haushalten (möglichst ohne Konsumkredite und Abzahlungskäufe), um gleichberechtigte Teilhabe am ganzen Familieneinkommen (auch für jene Angehörigen, welche keinen Erwerbsverdienst heimbringen), um Verantwortung und Solidarität auch mit der Welt außerhalb der familiären vier Wände (Direkthilfe an Dritte, Spenden). Dazu ist einmal mehr wichtig: volle Offenheit bezüglich aller Einkünfte, Einkäufe und Auslagen. Und nur anhand von konkreten Budgets (Familienbudget, Lehrlingsbudget, Schülerbudget) kann zwischen allen Familienangehörigen auch wirklich befriedigend verhandelt und einsichtig über Ansprüche und Auslagen entschieden werden. Die Kursunterlagen enthalten zur Hilfe für solche Auseinandersetzungen u. a. Budget-Beispiele sowie das Tonbild „Kassensturz“. Letzteres gibt Anleitung zu einer persönlichen Gewissenserforschung: Was bedeutet mir Geld in einem tieferen Sinn? Wo bringt es mir in bestimmten Lebensbereichen wirklich Gewinn und Freude? Und wo bedeutet es mir Verlust, Belastung und Sorge?

Zwar ist die eigentliche Erziehungsarbeit der Eltern im Alter der Pubertät und Adoleszenz der Kinder im wesentlichen abgeschlossen. Für die weitere Gewissensbildung der Jungen bleibt aber das gelebte Vorbild der Eltern maßgebend. Darum setzt unser Kursmodell bei der Gewissensbildung der Eltern an. Und es ist deshalb ein verheißungsvoller Weg, den Eltern bei der

Klärung ihrer eigenen Wissensfragen zu helfen. Damit leisten wir auch einen Beitrag zur Wissensbildung bei den Jugendlichen.

Alexander Schroeter-Reinhard Militärdienstverweigerung aus Gewissensgründen

Der Autor schildert im folgenden seine Erfahrungen, Empfindungen, Gedanken und Entwicklungen, die schließlich nach mehreren Jahren einer Tätigkeit als „Sanitäts-Soldat“ zu seiner Entscheidung führten, den Militärdienst aus Gewissensgründen zu verweigern. Seine gelungene „fundamentalistische“ Verteidigung vor dem Militärtribunal führte dazu, daß er „nur“ zu zwei Monaten Haft verurteilt wurde. red

Dieser Erfahrungsbericht entbehrt, dies sei hier gleich vorausgeschickt, aus zwei Gründen jeglicher Aktualität: Einerseits spielten sich die anschließend geschilderten Ereignisse vor allem in den Jahren 1989 bis 1991 ab, andererseits haben sich in der Schweiz seither die Gesetze geändert, wenn auch nur geringfügig, und ändern sich hoffentlich noch weiter – vielleicht sogar bis hin zu einem Zivildienst –, so daß der hier geschilderte Fall irgendwie schon zur helvetischen Rechtsgeschichte gehört. Wie es das Genre dieses Textes nahelegt, werde ich im folgenden allerdings auf diesen zweiten juristischen Punkt nur am Rande zu sprechen kommen.

Ein holperiger Weg ist oft ein spannender Weg, mit Überraschungen und Herausforderungen, ein Weg, auf dem man viel lernen und entdecken kann, aber auch ein Weg, der einen ermüden kann. In dem Sinne möchte ich im folgenden einen Einblick in einen etwas holperigen Lebensabschnitt geben. Dabei werden biographische Fakten nur am Rande erscheinen, der Akzent liegt mehr auf deren Verarbeitung. Zeigen möchte ich zuerst, wie der Schweizer zu seiner Armee kommt. Und darstellen möchte ich dies anhand der Schilderung eines unspektakulär typischen Fallbeispiels, des meinen nämlich. – Holperig ist der Lebensabschnitt auch deshalb, weil, wie ich an zweiter Stelle zeigen möchte, ein innerer Prozeß mich nur allmählich an den Punkt gebracht hat, mit dem an-

fänglichen Gefühl des Unbehagens Ernst zu machen und den Militärdienst zu verweigern. – Es folgt ein Einblick, wie sich bei mir die Gewissensnot manifestierte. – Ein weiterer Abschnitt gilt dem Weg zum Prozeß – dem militärgerichtlichen Prozeß diesmal – und dem Ausgang desselben. – Und schließlich werde ich kurz auf eher erfreuliche und auf ernüchternde Folgen eingehen, denn es gibt deren beide. Eine große Konklusion wird ausbleiben, davor scheue ich zurück, denn der ganze Prozeß – diesmal spreche ich wieder vom inneren – mäandriert weiter. So hat sich meine Einstellung im Vergleich zum Zeitpunkt der Verhöre und der Gerichtsverhandlung eher radikalisiert. Es geht hier also um nicht mehr und nicht weniger als einen momentanen Rückblick.

Im „zarten“ Alter – Einladungen an Vierzehnjährige

In einem Alter, das sich bei mir zwar nicht gerade durch Zartheit, sehr wohl aber durch Begeisterungsfähigkeit kennzeichnen ließ, mit dreizehn oder vierzehn Jahren, erhielt ich zum ersten Mal – wie jeder Schweizer Junge – Post von der Armee. Eine gut inszenierte, mindestens vier Jahre dauernde Propaganda mit persönlich ansprechenden Einladungen zu Vorbereitungskursen: Fliegererkennungs-, Panzererkennungs-, Samariterverein-, Jungschützen- und Sonstwiekursen. Dabei prägten sich mir damals neben einem unterschwelligen, grundsätzlichen, aber noch sehr unklaren Zweifel an der Sache zwei Gefühle ein: Das eine war ein gewisser Stolz, von der Erwachsenenwelt zur Kenntnis genommen zu werden. Andererseits wurde in mir das Gefühl geweckt, für die Gestaltung der scheinbar unumgänglichen Militärkarriere zu einem guten Teil selbst verantwortlich zu sein. Je bessere Auszeichnungen von absolvierten Vorbereitungskursen nämlich am Tag der Einteilung in die Armee, das ist ungefähr im achtzehnten Lebensjahr, vorgelegt werden können, um so eher soll man sich angeblich aussuchen können, ob man in eine „bessere“ oder „schlechtere“ Einheit eingeteilt wird. – Ich unterließ, zwar mit gutem Gefühl, jegliche Vorbereitung auf diesen Tag, und tatsächlich wäre sie umsonst gewesen: Ich kam an dem Tag ohne irgendwelche Unterlagen und wurde gleichwohl in eine „besse-

re“ Einheit eingeteilt. Ich wurde Sanitäts-Soldat und war vorerst zufrieden damit. Denn damals glaubte ich noch, daß ich in dieser Einheit etwas lernen werde, das mir auch im Alltag nützlich sein könnte. Ja und ehrlich gesagt: Verwundeten helfen, ist das nicht ganz christlich?

Nun, es kam anders. Diese Rechtfertigungen vermochten zwar am Anfang sehr wohl meinen leisen Zweifel zu übertönen. Und schließlich hat es genau fünf Jahre, das heißt fünf Einberufungen oder 26 lange Wochen Armee gedauert, bis mich diese billigen Selbsttäuschungen nicht mehr in der Armee zurückhalten konnten.

Meine militärische „Laufbahn“ entwickelte sich so: Zu Beginn folgte ich brav den Aufgeboten und Befehlen – zunächst noch aus gewissen sachlichen Interessen, bald schon distanzierter mit der minimalistischen Motivation, den relativ ruhigen Posten nicht aufs Spiel setzen zu wollen und so möglichst ungeschoren über die Runden zu kommen. – Der leise Zweifel hatte nun allerdings jedes Jahr neu Gelegenheit, sich zu Wort zu melden, sieht doch das Schweizerische System vor, daß die Wehrpflichtigen nach der Grundausbildung mindestens während der folgenden acht Jahre jährlich für drei Wochen einberufen werden, und ich war versucht, meinen Zweifel jedes Jahr wieder von neuem zu ignorieren und meiner billigen Motivation folgend einzurücken.

Der innere Prozeß

Aber, wie gesagt, der Zweifel wuchs. Als erstes begann ich dem Argument von der „Nützlichkeit im Alltag“ zu mißtrauen: Die in der Grundausbildung vermittelten Kenntnisse waren zu bescheiden. Aber Leute ermuntern – und wir wurden von unseren Vorgesetzten dazu ermuntert –, diese Kenntnisse wann immer möglich im zivilen Leben anzuwenden, das ist mehr als grob fahrlässig. Bald schon kam ich zur Überzeugung, daß es verantwortungsbewußter ist, mit diesen zu bescheidenen Kenntnissen jeden auch noch so bagatellen Unfall großräumig zu umfahren, als sich als vermeintlicher Schutzengel oder Sanitäts-Rambo in Szene setzen zu wollen. Und wie soll das dann erst sein in einem „militärischen Ernstfall“, wenn man nicht mit dem Eintreffen der ordentlichen Ambulanz in den nächsten fünf

Minuten rechnen kann? Es mag zwar paradox erscheinen, aber dieser Ärger über die Lückenhaftigkeit unserer Grundausbildung stand am Anfang meiner inneren Entwicklung und fiel natürlich auf fruchtbaren Boden.

Dann wackelte allmählich auch das Argument vom „Helfen“, denn die Hilfe der Sanitäts-Soldaten braucht es ja nur, weil die Maschinerie, in der diese Hilfe gebraucht wird, nach wie vor auf militärische, gewaltsame Konfliktlösung setzt. – Und was heißt schon „helfen“ in diesem Zusammenhang: Der Auftrag der Sanität ist es ja, auch wenn das nicht so offen gesagt wird, die lädierten Frontsoldaten wieder schlachtfeldtauglich zu machen.

Natürlich will ich helfen und etwas Nützliches leisten, meinen Körper und Geist einsetzen, aber für etwas Sinnvolles! Natürlich sage ich ja zum Milizgedanken. Natürlich brauchen gerade auch wir heute in Westeuropa mehr als nur eine monetarisierte und damit unpersönlich delegierte Solidarität der Menschen, die dieselbe Region bewohnen. Natürlich braucht es auch, wenn möglich, das handfeste Mitarbeiten am regionalen, europäischen oder weltweiten Zusammenleben. – Aber warum ist dafür nur der Militärdienst vorgesehen?

Zu diesem wirren Durcheinander von militärinterner Kritik bis hin zu grundsätzlichen Bedenken gesellte sich – sicher auch provoziert durch mein Theologiestudium – allmählich die Frage: Was mache ich als Christ in diesem Ganzen? Wie kann ich mich als Christ dieser Instrumentalisierung durch den Staat zu militärischen Zwecken widersetzen, oder ist der Krieg immer noch „gerecht“? Auf welche Autoritäten kann ich mich berufen? Auf die Bibel, ohne allerdings einem fundamentalistischen Fehlschluß zu erliegen? – Das Zweite Vatikanische Konzil gibt wenig her; immerhin schien es ihm unter anderem „angebracht, daß Gesetze für die in humaner Weise Vorsorge treffen, die aus Gewissensgründen den Wehrdienst verweigern“ (Gaudium et Spes 79). – Die Bibel gibt da schon mehr her: Natürlich bietet sie als Grund gegen den Militärdienst einer Christin und eines Christen das Gebot zur Feindesliebe in der Bergpredigt (Mt 5, 43 f) an. Aber wie verbinde ich dieses Gebot glaubwürdig und vernünftig mit dem pauli-

nischen Gebot des Gehorsams gegenüber dem Staat (Röm 13, 4), um nur zwei zu diesem Thema sicher zentrale neutestamentliche Bibelstellen zu erwähnen? Nun denn: Paulus äußerte sich keineswegs ausdrücklich zur Gewaltanwendung, auch ist der paulinische Text nicht als Blankovollmacht Gottes zuhanden des Staates zu verstehen, sondern eher als eine Inpflichtnahme des Staates im Sinne der Frohbotschaft; letztere aber ergreift unter anderem in der Bergpredigt radikal Option für den Menschen. Als Christ – soviel wurde mir klar – habe ich zwar vielleicht nur bedingt die Pflicht, sicher aber das Recht, Waffendienst zu verweigern.

Außer im Titel ist bis jetzt in diesem Bericht das Wort Gewissen nicht erschienen. Das wird sich jetzt gleich ändern und scheint mir folgende Berechtigung zu haben: Was ich bis jetzt geschildert habe, möchte ich als Phase der Gewissensbildung, zumindest bezüglich des konkreten Problems Militärdienst bezeichnen. Eine Phase also, in der ich mein Gewissen schulen konnte – damit klingt eher die vernunftmäßige Seite des Ge-Wissens an –, aber auch lernte, auf das Gewissen zu hören, und das heißt: sensibel zu werden für jenes Gefühl in mir, das fähig ist anzuzeigen, wo Ungereimtheiten vorliegen und zur sinnlosen und entfremdenden Belastung werden. Heute scheint mir, daß ohne diese Phase mein Entscheid gegen die Armee wohl eher ein Willkürentscheid gewesen wäre, und gerade das hat ja mit Gewissen, trotz häufiger Verwechslung, nur sehr am Rande etwas zu tun. – So stärkte ich also allmählich mein Gewissen in dieser Frage, baute mir gleichsam ein Gebäude auf, meinen Turm, in dem dann etwas später das „Turmerlebnis“ stattfinden konnte.

Tatsächlich habe ich vieles, es mag an meinem Naturell liegen, mit mir selber ausgemacht. Ich muß aber auch erwähnen, daß ich in einem Umfeld lebte, wo viele meiner Studienkollegen den Schritt zur Verweigerung ebenfalls wagten. Das war vor allem für den Austausch, nicht zuletzt bezüglich praktischer Fragen des Vorgehens, sehr wertvoll. Auch erlaubten mir manche Diskussionen mit Freundinnen und Freunden die Vorwegnahme unangenehmer Fangfragen der Gerichtsverhandlung – aber damit greife ich dem Bericht etwas vor.

Gewissensnot

Was genau geschah in jenen Momenten oder Tagen, die als „nachweislicher Gewissenskonflikt“ in die Gerichtsakten eingehen werden, ist sehr schwer zu beschreiben. Innere und äußere Erlebnisse durchmischen sich. Mein „Turmerlebnis“ läßt sich auch nicht auf die Stunde genau datieren oder auf einen konkreten Anlaß zurückführen. – Meinen letzten militärischen Wiederholungskurs leistete ich als Zahnarztgehilfe. War es beim Vorbereiten einer Zahnfüllung oder beim Aufräumen nach einer Exzaktion? Egal, irgendwann ging mir ein Licht auf, daß ich nämlich selbst in einer solch harmlosen und „nützlichen“ Funktion ein Rad jener Maschinerie bin, die weltweit und seit Menschengedenken betrieben wird, um Menschen wegen irgendwelcher materieller oder ideeller Interessen zu töten. Und ich bin darin Sanitäts-Soldat – nota bene: welche Wortverbindung! Warum muß ich da eigentlich mitmachen? Warum mache ich da überhaupt mit? Warum?

In mir stieg das beklemmende Gefühl auf, mißbraucht zu werden und gleichzeitig mich selber zu verraten. Gehorsam sollte mein Handeln bestimmen statt Verantwortung? – Nach zwei der drei Wochen Wiederholungskurs hat sich dieses Gefühl unerträglich verdichtet. Ich melde meinem direkten Vorgesetzten, dem Zahnarzt, mit dem ich mich persönlich sehr gut verstand –, daß ich auf der Stelle die Armee verlassen werde. Erkläre ihm warum. Trotz des Verständnisses von seiner Seite fühle ich mich nicht erleichtert. Alles wird nur noch schlimmer: Mein Körper scheint dem eingeschlagenen Weg Nachdruck verleihen zu müssen: Übelkeit, Schlaflosigkeit, Depression und natürlich auch Tränen. Nein, nein, nein, so nicht mehr mit mir.

Telephonate mit einigen Freundinnen und Freunden und die beschwichtigende Art meines Vorgesetzten überzeugen mich schließlich, wenigstens diese drei Wochen zu Ende zu machen und nachher die Verweigerung in Ruhe und bedacht „in Angriff“ zu nehmen. Ich verlasse mich auf diese Ratschläge, beende meinen Dienst vorschriftsgemäß. „Vielen Dank für Ihre Mitarbeit, auf Sie kann man zählen“, verabschiedet mich ein anderer Vorgesetzter. Er hat nichts mitbekommen. Ich bereue ein bißchen, nicht

doch mit mehr Lärm von der Bühne abgetreten zu sein.

Der lange Weg zum Gerichtssaal

Tatsächlich war erst ein kleiner Anfang gemacht, oder war es schon der größte Schritt? Ich war entschlossen, mit dem Christentum – oder muß ich sagen mit einer Art des Christentums? – Ernst zu machen. Allerdings ist das nicht so einfach, denn wer den Militärdienst verweigern will, der muß das zuerst manifestieren. Ich konnte also nicht direkt etwas unternehmen, sondern mußte fast ein Jahr warten, bis ich zum nächsten Wiederholungskurs aufgeboten wurde. Eine gefährlich lange Zeit, in der man viel vergessen und in der man sich einiges wieder anders zurechtlegen könnte. Doch diesmal war mein Zweifel schon zu einer neuen Gewißheit geworden.

Erst mit der Rückweisung des Aufgebotes wurde ich militärrechtlich aktenkundig. Und dann begann das lange Warten auf die Gerichtsverhandlung. Diese Phase des Wartens war bei mir kaum mehr geprägt von grundsätzlichen Überlegungen, denn für mich war klar, warum ich den Militärdienst verweigere. Wichtiger wurden nun eher die „strategischen“ Überlegungen: Wie trete ich am glaubwürdigsten auf, ohne daß ich einerseits meine Überzeugung preisgeben muß und ohne daß mir andererseits von der Militärjustiz das „Privileg“ Verweigerung aus Gewissensgründen abgesprochen wird. Es ist nämlich so: Nach dem Militärstrafgesetz gibt es vereinfacht gesagt zwei Kategorien von Verweigerern: die, die aus politischen Gründen verweigern und deshalb als Staatsfeinde entsprechend scharf bestraft werden, und jene, die aus religiösen Gründen verweigern und eine Gewissensnot glaubhaft machen können und deshalb milder bestraft werden. – Aber, wo liegt die Grenze? Ist meine Gewissensentscheidung nicht zwar religiös, aber mit klaren politischen Folgen? Was, wenn der Untersuchungsrichter und nachher das Gericht mir die schwere Gewissensnot nicht abnehmen? Will ich mich in dem Fall von diesen Leuten als echten Kriminellen einstufen lassen?

Nun, ich entschied mich, vor dem Untersuchungsrichter, der mich zweimal verhörte, und vor dem Gericht eher die biblisch-„fundamentalistische“ Seite meiner Begründung

zu unterstreichen und den Akzent auf die Totalität der Gewissenserfahrung im letzten Wiederholungskurs zu legen. Die vernunftmäßigen, ja: logischen und schließlich politischen Konsequenzen daraus wollte ich dagegen eher verschweigen. Nicht, daß ich nicht bereit gewesen wäre, für meinen Gewissensentscheid und meine dadurch wiedergewonnene Identität auch einen höheren Preis, d. h. Freiheitsstrafen ab sechs Monaten, zu bezahlen. Mir widerstrebte eher die Tatsache, daß dieselben Leute mich richten, die mich anklagen, daß Leute über meine persönliche Einsicht und Erfahrung, über meinen Gewissensentscheid urteilen, die von Amts wegen mir nicht glauben, mich gar nicht richtig anhören dürfen. Ich beugte mich einem Raster meiner Richter, nach dem es vernünftige Menschen gibt, die Militärdienst leisten oder ihn „politisch“ verweigern, und unvernünftige, etwas weltfremde, etwas naive, die sich auf das Gewissen berufen, religiös, und das heißt fundamentalistisch sind: Spinner, die allerdings keine größere Gefahr für den Staat darstellen.

Der Preis, den ich dafür bezahlte, daß ich mich in die Kategorie der „Fundamentalisten“ einordnen ließ bzw. einordnete und somit meine Argumente in diese Richtung filterte, war der, daß ich bis auf eine Ausnahme keine Zuschauerin und keinen Zuschauer zur an sich öffentlichen Gerichtsverhandlung einlud. Zwar hätte in dem Moment die Solidarität Gleichgesinnter gut getan, aber der, der sich da verurteilen ließ, das war ja nur ein Teil von mir, und selbst der Teil noch etwas schauspielerisch überzeichnet: ein kleines Theater, das ich vor dem Gericht spielen konnte, das mir aber vor meinen Freundinnen und Freunden peinlich gewesen wäre. Ganz abgesehen von einem zweiten Grund: Die Exhibition, so kam es mir vor, meines Gewissens sollte lieber vor so wenigen Leuten wie möglich stattfinden.

Vor dem Richtstuhl

Und so war es: Die Gerichtsverhandlung fand in einer abgelegenen Region der Schweiz statt. Mir gegenüber sitzen in einem ehrwürdigen Saal eines alten Rathauses sechs Männer in Uniform, hinter mir stehen noch zwei, auch in Uniform, und ganz hinten im Saal ein Freund und ein zufälliger Zaun-

gast. Der Prozeß beginnt harmlos. Es wird mir bewußt, wie ich mich jetzt als mündiger Mensch gegen jene Leute stelle, die mich fast als erste im Alter von vierzehn Jahren aus der Kindheit heraus- und in die Erwachsenenwelt hineinnahmen. Ein scheinbar freundliches Vorspiel beginnt, als müßten mir die Richter zuvor beweisen, daß sie ja menschlich in Ordnung sind und mit der jetzt schon sicheren Verurteilung persönlich nichts zu tun haben – woran erinnert diese Szene schon wieder? Und bald schon kommen die üblichen Fangfragen, vor denen ich allerdings, wie erwähnt, schon gewarnt worden war: „Finden Sie, man sollte die Armee abschaffen?“ – „Machen Sie keinen Unterschied zwischen unserer Armee und z. B. derjenigen von Saddam Hussein?“ – „Was machen Sie, wenn in Ihrer Gegenwart eine unschuldige Person angegriffen wird?“ Heikle Fragen. Nein, eine heikle Situation! Allerdings bin ich erstaunt, wie gut es mir gelingt, die gestellten Fragen zu hinterfragen oder auf einer anderen Ebene zu beantworten. Häufig, fast monoton wiederholt sich in den Antworten: „Gemäß der Bibel . . .“, „In der Bibel steht . . .“ oder noch drastischer: „Jesus sagt: . . .“ – Ich verzichte auf mein Schlußwort. Das Gericht zieht sich zur geheimen Beratung zurück. Dann das Urteil: Offenbar habe ich mich gut „verkauft“, dem milden Urteil nach zu schließen, halten sie mich für einen für den Staat gefahrlosen Spinner. Ich bin „zufrieden“ mit dem Ergebnis, gelogen habe ich ja während der Gerichtsverhandlung nicht, nur nicht alles gesagt: *restrictio mentalis*. Zwar fördert derart strategisches Verhalten nicht gerade die ideale Kommunikationsgemeinschaft, aber davon ist eine Gerichtsverhandlung, zumal bei diesen Voraussetzungen, eh weit entfernt.

Und danach

Zwei Monate dauerte mein Gefängnisarrest: Halbgefangenschaft. Ich verbrachte sie zusammen mit fünf Leuten, die sich nach längeren Zuchthausstrafen nun in Halbfreiheit auf die Rückkehr ins Leben draußen vorbereiteten. Die Nächte und Wochenenden saß ich also hinter Gittern und – für die Wochenenden schlimmer noch – hinter milchig-matten Scheiben. Im übrigen eine wertvolle Zeit. Mit meinen Zellennachbarn verstand ich mich ausgezeichnet. Allerdings

verstand keiner von ihnen so recht, weshalb ich bei ihnen landete. Und irgendwie paradox war die Situation schon, war doch, wie ich irgendwann mal erfuhr, mindestens einer von ihnen hier im Gefängnis, weil ihm unter anderem ein Mord angelastet wurde. – Mörder oder Dienstverweigerer: Vor dem Gesetz sind alle gleich!

Allerdings habe ich nun nach meiner Haftstrafe, die schon drei Jahre zurückliegt, nicht etwa mit der Armee nichts mehr zu tun. Zwar bin ich aus ihr ausgeschlossen, aber ich bezahle seither jährlich Militärflichtersatz. Dies ist der lange Arm der Armee, dem in unserem Land nicht mal Behinderte entkommen! Noch bezahle ich diese Steuer, auch wenn mir bewußt ist, daß ich jetzt finanziell unterstütze, was ich von meinem Gewissen her mit meinem persönlichen Einsatz nicht mehr unterstützen konnte. Der nächste, vielleicht letzte Schritt steht mir also noch bevor.

Hier endet mein Erlebnisbericht vorläufig. – Vielleicht rebellierte in mir ein kleiner Michael Kohlhaas. Vielleicht mußte ich diesen Konflikt zwischen meinem Gewissen und dem Gesetz austragen, um zu mir selbst zu finden. Vielleicht wird die Zeit noch ganz andere Zusammenhänge und verdeckte Motivationen an den Tag bringen. Oder vielleicht hat sich das Gewissen geirrt, und ich hätte aus Gründen der Solidarität mit vielen Schweizern und wenigen Schweizerinnen in der Armee bleiben sollen. – Es bleiben offene Fragen. Aber daß ich dieses eine Mal trotz aller Konsequenzen meinem Gewissen gefolgt bin, das bereue ich nach wie vor nicht.

Regina Winkelmann-Perler

Gewissensentscheidung im medizinischen Bereich

Im folgenden werden einige medizinische Bereiche beschrieben, die heute für sittliches Handeln besondere Herausforderungen darstellen. red

Wohl kaum eine andere Disziplin hat durch die moderne Forschung eine solche Erweiterung ihrer Handlungsmöglichkeiten erfahren wie die Medizin. Nebst den stets zusätzlichen Möglichkeiten zur Diagnostik und

den laufenden Fortschritten der Therapie denke man hier vor allem an das Gebiet der Intensivmedizin sowie den gesamten brisanten Bereich der Reproduktionsmedizin und Organtransplantation. Alle diese neuen Methoden greifen tief in das Leben des Menschen ein und sind daher ebenso mit Erwartungen als auch mit Ängsten besetzt.

Wie ist mit diesen neuen Möglichkeiten umzugehen? Welcher medizinischen Ethik wird Rechnung getragen?

Der kranke Mensch ist in seiner Vollständigkeit, in seiner Harmonie gestört. Die Infektion des ärztlichen Handelns besteht grundsätzlich darin, die Ursachen des Leidens des Patienten aufzufinden und dieses Leiden zu heilen oder wenigstens zu lindern. Der Patient andererseits erwartet, daß ihm geholfen wird, sich auf die Folgen seiner Krankheit vorzubereiten, welche seinem Leben unter Umständen einen neuen Sinn geben kann. Dies impliziert, daß der Arzt sich der Begegnung mit dem Patienten als Person öffnet und zu einem gewissen Teil am Lebensschicksal und am Lebenssinn des Patienten teilnimmt. Er trägt die Verantwortung nicht nur für den geordneten, zweckmäßigen Ablauf der somatischen Prozesse, sondern bis zu einem gewissen Grad auch für Glück und Sinngewinn im Leben des Patienten. Weil sich die Zielsetzung des ärztlichen Handelns auf so hohe Güter wie Schutz des Lebens, Linderung des Leidens und Mehrung der Lebensqualität richtet, unterliegt sie nicht nur dem Anspruch sachgerechten Vorgehens, sondern auch jenem ethischer Normen. Es besteht immer wieder Uneinigkeit darüber, wie die Medizin als Wissenschaft zu bestimmen sei. Zwar bezieht die Medizin die Grundlagen von den theoretischen Fächern, welche sie zur Erarbeitung der Krankheitsbilder anwendet, sie ist aber letztendlich eine praktische Wissenschaft, da es um die Ermöglichung eines vernünftigen Handelns am individuellen Patienten geht. Dieses Handeln fordert täglich Gewissensentscheidungen. An einzelnen, immer wieder aktuellen Problemfeldern soll die Herausforderung des Arztes durch das Mögliche und dessen Begrenzung aufgezeigt werden.

Sterilitätsbehandlung

Die Reproduktionsmedizin ist die Lehre von der menschlichen Fortpflanzung und ihren

Störungen. Nachdem bislang die Entstehung und die Frühphase menschlichen Lebens ausschließlich Naturgesetzen unterworfen waren, besteht heute die Möglichkeit, diesen Prozeß von außen mitzubestimmen. Moderne Techniken erlauben die Steuerung einer Eizellreifung, die Durchführung einer Befruchtung, Bewertung der Teilstadien dieser Zelle und Entscheidung über den Transfer der Embryonen. Insgesamt hat die Entwicklung der modernen Reproduktionsmedizin bei der Bevölkerung Angst und Beklemmung hervorgerufen. Der zentrale Einwand gegen die modernen Techniken beruht darauf, daß die ganze Fortpflanzungstechnologie weiterentwickelt worden sei, ohne auf das Leib-Seele-Problem des Menschen Rücksicht zu nehmen. Sicher steht in einer Sterilitätsbehandlung genauso das Leiden des Patienten, in diesem Fall der unerfüllte Kinderwunsch des Paares, im Vordergrund. Wie aber geht man als Arzt/Ärztin damit um? Besteht die Therapie tatsächlich in der Erfüllung des gemeinsamen Kinderwunsches und nicht nur der Herstellung des Selbstwertgefühls des sterilen Paares? Hinter überwertigem Kinderwunsch stehen oft Probleme, die viel mit Wünschen der Eltern, oft aber sehr wenig mit dem gewünschten Kind zu tun haben. Bei aller Anerkennung des Leidensdrucks der Partner ist die Behandlung vor allem aber auf das künftige Wohlergehen des Kindes auszurichten. Wer stellt diesbezüglich klare Richtlinien auf? Erfahrung und Zeit für das gemeinsame Gespräch sowie persönliche ethisch-moralische Vorstellungen sind hierbei wahrscheinlich viel maßgebender als die moderne Technik selbst.

Schwangerschaft – Geburt

Nicht nur die Patientin, auch der Arzt/die Ärztin werden in der modernen Schwangerschen- und Geburtsmedizin zum Objekt von Daten und Apparaten. Er/Sie wird gleichermaßen zum „Überwachungsmanager“. Betrachtet man allein die Entwicklung der Mütter- und Säuglingssterblichkeit, so scheint dieser Fortschritt nur positiv zu sein. Nebst der Technifizierung der Geburtshilfe und der prophylaktischen Überwachung der Schwangeren tragen aber auch eine ganze Reihe anderer Faktoren zu dieser Entwicklung bei.

Ich denke hier an den Schwangerschaftsabbruch aufgrund der Pränataldiagnostik: Geschädigte oder normabweichende Feten werden herausgefiltert. Nicht mit dem Überleben vereinbare Schädigungen erleichtern einem sicher die Entscheidung zu diesem Schritt. Schwierig aber erscheint die große Grauzone von Schädigungen mit nicht sicher absehbarer Entwicklung. Zusammen mit den Eltern verspürt man die Grenzen, ist man auf der Suche nach Wertkriterien. Schlußendlich sind es Gewissensentscheide, die mit Hilfe der ärztlichen Beratung und Hilfe jedoch von den Eltern getroffen werden müssen.

Auch die Lebenserhaltung immer jüngerer Frühgeburten drückt sich in der Statistik aus. Häufig läßt die Notfallsituation es nicht zu, über den (eventuell vorschnellen?) Einsatz von modernen Techniken zu diskutieren. Es bleibt keine Zeit, mit den direkt Betroffenen, nämlich den Eltern, in Ruhe den Nutzen und die möglichen Risiken, sprich Schädigungen, für das Kind abzuwägen. Aber auch bei ausreichend Zeit fällt die Entscheidung nicht einfach. Was bedeuten bezüglich Verlauf Prozentzahlen? Den einzelnen trifft es meist mit null oder hundert Prozent. Die Schwierigkeit der ärztlichen Betreuung liegt dabei vor allem in der Beeinflussbarkeit betroffener Eltern. Ist man sich als Arzt/Ärztin dieser Macht stets bewußt? Wie geht man damit um?

Unter dem Einfluß des weitgefaßten Gesundheitsbegriffes laut WHO werden immer neue Anspruchshaltungen induziert und neue Inhalte von Heilbehandlungen hervorgerufen. So erwartet die Gesellschaft vom Gynäkologen, daß er/sie nach von ihr vorgegebenen Indikationen Leben vernichtet und bei gegensätzlicher Indikation unter Einsatz neuester Techniken an der Menschwerdung mitwirkt. Gerade hier wird deutlich, wie medizinischer Fortschritt auf der einen Seite und die Begehrlichkeit des Menschen auf der anderen Seite Arzt und Patient herausfordern, ethische Grenzen wahrzunehmen und anzuerkennen.

Gespräch am Krankenbett

Ein guter Arzt bringt neben all seinem objektivierbaren Fachwissen seine ganze Persönlichkeit in das Gespräch mit dem Kranken ein. Inwiefern bietet er jenseits der

Fachentscheidungen stellvertretend Verantwortung an und übernimmt diese für den Bereich der menschlichen Aspekte von Krankheit?

Der häufig für das ärztliche Gespräch mit Kranken über Diagnose und Prognose einer Krankheit und/oder eines Eingriffs gebrauchte Begriff „Aufklärung“ bezeichnet die Information über medizinische Sachverhalte in ihren naturwissenschaftlichen und technischen Dimensionen. Beinhaltet sie Wahrheit am Krankenbett? Wahrheit aus der Sicht des Kranken ist auf ihn speziell und sein Schicksal bezogen und gültig. Sie beinhaltet nach seinem Verständnis eine Individualprognose, die nach strengen Kriterien von Naturwissenschaft und Technik schwerlich umfassend gegeben werden kann. Aufklärung bedeutet in gewissem Umfang ein Berühren von Grundfragen, fordert eine ganzheitliche Betrachtung, für die meist wenig Raum gelassen wird. Art und Umfang der Aufklärung soll sich stets nach dem Vermögen des Kranken, der Argumentation des Arztes zu folgen, richten. Für den Arzt/die Ärztin bedeutet dies zunächst, den Kranken so zu erkennen oder zu erahnen, wer er ist, was er will und vor allem was er tragen kann. Angst vor Subjektivität und Fehlbarkeit leiten dabei zu einem uneingeschränkten Informationsfluß gegenüber dem Patienten. Dieser fühlt sich in der Folge isoliert und ausgesetzt. Je ernster die Krankheit, je unsicherer die Prognose, desto behutsamer sollte die Aufklärung erfolgen. Es liegt schlußendlich in der ganz persönlichen Haltung jedes Arztes/jeder Ärztin, das Gespräch am Krankenbett so zu führen, daß der Kranke nicht überfordert wird und vor allem nicht nur Angst und Hoffnungslosigkeit übrigbleibt.

Intensivmedizin

„Niemals wollte er, von Apparaten abhängig, in einer Intensivstation die letzten Tage seines Lebens verbringen, erklärt der junge, gesunde Mann immer wieder. Wenn seine Frau oder seine Angehörigen zu entscheiden hätten, sollten sie die Geräte abschalten lassen. – Noch vor seinem 30. Lebensjahr erkrankt der Mann an Blutkrebs. Obwohl es für sein Leiden kaum eine Heilungschance gibt, willigt er in eine Knochenmarkstransplantation mit höchst belastender Chemo-

therapie ein. Er erholt sich für ein paar Monate, muß dann aber wieder in die Klinik zurück, weil die Leukämie erneut ausgebrochen ist. Diesmal entscheidet er sich gegen die Wiederholung der potentiell lebensretenden Behandlung. Seine letzten Tage verbringt er in einer Intensivstation. Morphium hält seine Schmerzen halbwegs in Schach. Er stirbt schließlich in den Armen seiner Frau.“

Eine traurige Geschichte. Vom ethischen Standpunkt ist sie dennoch sowohl für die behandelnden Ärzte als auch für die Ehefrau kein Dilemma: Der Patient war wach und bewußt, er traf seine Entscheidungen und handelte eigenverantwortlich.

Was aber, wenn er nicht imstande gewesen wäre, sich zu seinem Schicksal zu äußern? Hätte seine Frau – die früheren Aussagen des jungen Mannes im Kopf – darum bitten sollen, jegliche Behandlung zu unterlassen? Oder hätte sie die damaligen Äußerungen des Todkranken nicht als echte Entscheidung werten dürfen? Wie hätten Ärzte entscheiden sollen, wenn ihnen weder der Wille des Patienten noch die Meinung eines Angehörigen bekannt gewesen wäre?

Solche Fragen der medizinischen Ethik zählen zu den schwierigsten, mit denen sich Ärzte und Pflegepersonal auseinandersetzen müssen. Ein gesellschaftlicher Konsens läßt sich hier nie erzielen, da die Kritik an den lebensverlängernden Maßnahmen der „Apparatemedizin“ um so deutlicher ausfällt, je geringer die individuelle Betroffenheit ist. Die „Arroganz der Gesunden“ darf aber für das Schicksal von Schwerkranken keine Rolle spielen. Nicht selten stehen Ärzte – gerade auf der Intensivstation – vor der Situation, sich im Grenzbereich zwischen Leben und Tod zu einem Entschluß durchringen zu müssen. Solch eine Entscheidung kann für Mediziner durchaus juristische Folgen haben. Mit der auf Intensivstationen vorhandenen Technik läßt sich heute im Prinzip jedes Leben für eine gewisse Zeit verlängern. Die Aufgabe der Intensivmedizin besteht darin, für eine begrenzte Zeit Körperfunktionen zu stützen oder zu übernehmen, deren Wiederherstellung prinzipiell möglich erscheint.

Die prinzipielle Verlängerbarkeit des Lebens aber ist die eigentliche Ursache des vielleicht größten Dilemmas. Ist der Wille

des Patienten oder seiner Angehörigen nicht bekannt oder kann dieser aufgrund von Bewußtseinseinschränkungen nicht frei entscheiden, steht man als Arzt/Ärztin vor der schwierigen Aufgabe, den Verlauf einer Therapie abzuwägen und daraufhin eine Prognose zu erstellen. Zwar ist die Erfahrung der Behandelnden dabei von wesentlicher Bedeutung, doch nicht selten müssen sie eine Intensivtherapie beginnen, um zu erkennen, ob sie überhaupt angebracht war. Das wohl wichtigste Kriterium bei so schwerwiegenden Entscheidungen bleibt die Beurteilung der „Lebensqualität“. Diese bedeutet nebst der Betrachtung der körperlichen Verfassung die Berücksichtigung von psychischem Befinden, der sozialen Beziehungen sowie der Funktionsfähigkeit des Patienten in Alltag und Beruf.

Das größte Problem ist wohl die Notwendigkeit, Grenzen zu ziehen: Vermutlich würde sich die Mehrheit der Betroffenen gegen die qualende Behandlung eines Schwerstverletzten wenden, wenn dieser im Falle des Überlebens ohnehin keine Aussicht auf ein menschenwürdiges Leben hätte. Wie steht es aber um das Sterben in Würde, wenn die statistische Überlebenschance nicht bei 1:1000, sondern bei 20 Prozent liegt? Beileibe kein Anlaß, das Abschalten der Apparate zu fordern. Der künstlich verlängerte Sterbevorgang der restlichen 80 Prozent ist dabei wohl ein Tribut, der von allen übernommen werden muß.

Sterben und Tod

Sterben ist ein Stück Leben. Tod und Sterben fallen nicht zusammen. Der Tod bedeutet ein Ende, einen Zustand. Das Sterben hingegen ist der Weg, den der Mensch in seiner letzten Lebensphase bis zum Tod zurücklegen muß. Es ist immer ein kürzeres oder längeres Stück Leben. Der Beistand, den wir den Sterbenden leisten, ist daher immer ein Stück Lebenshilfe, eine Hilfe im letzten beschwerlichen Stück unseres Lebens.

Das Gespräch über Sterben und Tod findet zwischen Arzt und Patient nur selten statt. Häufig will und kann der Kranke sein Sterben nicht im Gespräch objektivieren und damit realer werden lassen. Vielleicht fürchtet er die ärztliche Aussage des bevorstehenden Todes, welche die verbliebene Hoffnung

auf Leben zerstört. Pflicht des Arztes ist es wohl nur, für ein Gespräch über das Sterben bereit, dafür offen und vorbereitet zu sein, wenn der Kranke es wünscht, oder auf kleine Hinweise, die durchaus gegeben werden sollen, reagiert.

Soll man dem Schwerkranken alles sagen? Soll er genau wissen, wie es um ihn steht? Gewiß hat jeder Kranke den selbstverständlichen Anspruch, daß man ihn nicht belügt. Er hat das Recht, die Wahrheit zu wissen. Aber gerade die Wahrheit über Leben und Tod hat einen sehr persönlichen Charakter. Die Art und Weise, wie sie mitgeteilt wird, ist sehr entscheidend. Die Gabe, dem Patienten die Wahrheit so zu sagen, daß er sie aufnehmen kann, bedarf feinen Gespürs und innerer Reife von Arzt und Pflegepersonal. Nicht jede Frage bedarf sogleich einer erschöpfenden Antwort. Am schwierigsten zu beantworten bleibt aber nicht die Frage nach dem Zustand und nach den Heilungschancen; viel schwieriger ist die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Sterbens. Der Kranke stellt sie uns früher oder später, direkt oder indirekt.

Für den Arzt/die Ärztin hat die Frage nach dem Sinn von Krankheit, Behinderung und Tod eine besondere Bedeutung. Krankheit und Tod gehören zu der ihn/sie ständig begleitenden Realität und zeigen stets auch die Grenzen und die verbleibende Ohnmacht des eigenen ärztlichen Handelns.

Nebst der enormen Erweiterung der medizinischen Handlungsmöglichkeiten hat sich wohl auch die Ethik in der Medizin verändert. Aus der ursprünglich einfach strukturierten Einheit der Arzt-Patienten-Beziehung ist unter den Bedingungen der modernen Medizin ein komplexes Gefüge von Personen, Institutionen und Methoden geworden. Nur wenn es dem Arzt/der Ärztin gelingt, die verschiedenen Elemente dieses Gefüges in das ärztliche Handeln zu integrieren, kann er/sie die Einheit des ärztlichen Handelns wahren und seiner Verantwortung gerecht werden. Sein/ihr Handeln erfolgt im Rahmen eines Gesundheitssystems, das aufgrund seiner Voraussetzungen und Folgen alle betrifft und dessen Regelung nicht mehr innerhalb der Arzt-Patienten-Beziehung und nicht mehr allein durch den Berufsstand der Ärzte erfolgen kann, sondern öffentlich geschehen muß. In

diesem Sinn können Gewissensentscheide im medizinischen Bereich auch nicht mehr allein von ärztlicher Seite gefällt werden; gemeinsam mit dem Patienten und seinen Angehörigen muß entsprechend der individuellen Situation nach derjenigen Lösung gesucht werden, die dem Patienten die höchstmögliche Lebensqualität erlaubt.

Gerda Peschke

Freiräume schaffen für lebensbejahende Gewissensentscheidungen

Das Beratungskonzept der Aktion Leben

Verantwortungsbewusste, partnerschaftliche Empfängnisverhütung ist der beste Weg, ungewollte Schwangerschaften und Abtreibungen zu vermeiden. Eine umfassende Information über die Methoden gehört daher zum Beratungskonzept der Aktion Leben ebenso wie das Bemühen, im Konfliktfalle Freiräume für eine eigenständige Gewissensentscheidung zu schaffen. red

Fristenregelung – ein notwendiges Übel?

Nach § 96 STGB ist der Schwangerschaftsabbruch in Österreich grundsätzlich verboten. Allerdings wird dieses Verbot bereits in Paragraph 97 eingeschränkt, der die Abtreibung unter bestimmten Voraussetzungen für straffrei erklärt. Wird der Abbruch innerhalb von drei Monaten von einem Arzt durchgeführt und geht ihm eine ärztliche Beratung voraus, sieht der Gesetzgeber von jeglicher strafrechtlichen Verfolgung ab. Diese gesetzliche Regelung, als Fristenregelung allgemein bekannt, erhält in der sogenannten Indikationenregelung eine Ergänzung: Bei gesundheitlicher Gefährdung der Mutter, bei zu erwartender Behinderung des Kindes oder wenn zum Zeitpunkt der Empfängnis die Mutter unter 14 Jahre alt ist, kann das Kind ohne Einhaltung irgendeiner Frist (an sich bis unmittelbar vor Einleitung des Geburtsvorganges) straffrei abgetrieben werden.

Was diese Gesetzeslage in der Praxis bedeutet, sei an einer vor kurzem in England durchgeführten Abtreibung aufgezeigt: Ein

als behindert diagnostiziertes Kind wurde in der 27. Schwangerschaftswoche per Kaiserschnitt abgetrieben. Es war voll lebensfähig, verstarb aber aufgrund nicht erfolgten ärztlichen Beistandes nach einem 45minütigen Todeskampf. Daß sich die Diagnose als falsch herausgestellt hatte und das Kind völlig gesund war, verstärkt nur dieses Drama, das sich aufgrund der auch in Österreich geltenden Indikationenregelung ebenso bei uns hätte zutragen können.

Es gibt Gruppen oder auch einzelne Persönlichkeiten in Österreich, die in der Fristenregelung die Ursache für die hohen Abtreibungszahlen in unserem Land sehen und daher in ihren Überlegungen folgerichtig eine Änderung dieser strafrechtlichen Bestimmungen fordern. Die Aktion Leben teilt diese Auffassung nicht. Als Verein, der bereits seit 40 Jahren durch umfassende Beratungstätigkeit und konsequente bewußtseinsbildende Arbeit für den Schutz des ungeborenen Lebens eintritt, wissen wir, daß ein Gesetz, das nicht von der Mehrheit der Bevölkerung zumindest im Unterbewußtsein angenommen wird, keine Chancen hat, ernst genommen zu werden. Es ist eine Illusion anzunehmen, daß eine Gesetzesänderung automatisch auch eine Haltungsänderung der Menschen bewirken würde. Auch das Abtreibungsverbot vor 1975 hat das ungeborene Leben nicht wirklich zu schützen vermocht. Zu viele getötete Kinder und zu viele in Hinterzimmern von Engelmacherinnen verpfuschte Frauen sollten uns endlich von der Illusion Abschied nehmen lassen, daß die Zahl der Abtreibungen durch eine Änderung des Strafrechtes verringert werden kann.

Der Weg zur Vermeidung von Abtreibungen führt nicht über eine strafrechtliche Verschärfung, sondern über Bewußtseinsbildung und Empfängnisverhütung einerseits und über Beratung und praktische Hilfe andererseits.

Zu verantwortungsbewußter Empfängnisverhütung

Die Wissenschaft arbeitet für „uns“. In der Medizin und pränatalen Psychologie wird immer deutlicher, daß das menschliche Leben ein Kontinuum ist, das mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle beginnt und sich von da ab ohne weiteren qualitati-

ven Sprung entwickelt.* An uns liegt es, den Menschen klarzumachen, daß niemand geboren wird, der nicht vor seiner Geburt schon neun Monate im Mutterleib gelebt hat, daß es keine Grenzlinie gibt, die den Übergang vom potentiellen zum wirklichen Leben zieht, außer der einen alles entscheidenden Grenzlinie, der Empfängnis. An uns liegt es, die Achtung aufzuzeigen, die jeder Mensch in jeder Phase seiner Existenz mit Recht beanspruchen kann, und die Verantwortung anzusprechen, die jeder von uns im Umgang mit anderen Menschen, auch und gerade mit dem ungeborenen Kind hat.

Wer aber Verantwortung will statt Willkür, muß sich auch mit Fragen der Empfängnisverhütung auseinandersetzen. Zunächst ist festzuhalten, daß Empfängnisverhütung und Abtreibung zwei völlig verschiedene Dinge sind. Abtreibung ist der Tod eines Menschen. Im Vergleich dazu ist jede Form der Empfängnisverhütung, auch die aus rein egoistischen oder aus anderen moralisch abzulehnenden Motiven praktizierte, immer noch das kleinere Übel. Darüber hinaus gibt es aber auch Situationen, in denen Empfängnisverhütung nicht nur nichts Schlechtes, sondern sogar ein Gebot ist, nämlich dann, wenn ein (weiteres) Kind nicht zu verantworten ist. Ein Beispiel aus unserer jüngsten Beratungspraxis möge verdeutlichen, wovon soeben die Rede war: Eine 30jährige Frau erwartet ihr achtens Kind. Der Vater dieser Kinder, ein Alkoholiker, hat durch seinen Einspruch die von den Ärzten im Zusammenhang mit der siebenten Geburt angebotene Sterilisation verhindert. Die Frau hat über Monate hindurch für ihre sieben Kinder allein gesorgt, zur Zeugung des achten Kindes kam es, als der Mann Reue zeigte, zu seiner Familie zurückkehrte und Besserung versprach. Die Mutter hat sich zum Austragen auch dieses Kindes entschlossen. Die Aktion Leben wird alles tun, um ihr jene Hilfe zuteil werden zu lassen, die sie braucht. Aber wir werden auch alles daransetzen, die Frau in ihrem Bemühen um eine konsequente Empfängnisverhütung zu unterstützen, in erster Linie zum Wohle der Frau, aber auch ihrer acht Kinder . . .

Ob eine Kirche, die von dieser Frau verlangt,

* Vgl. dazu: „Zum Leben gezeugt“, Broschüre der Aktion Leben.

daß jeder eheliche Akt „per se“ auf die Fortpflanzung menschlichen Lebens ausgerichtet sein müsse (Humanae vitae n. 11), nicht Über- oder gar Unmenschliches fordert, überlasse ich der Betrachtung der Leser. Ich bleibe dabei – und das kann ich durch viele andere Beispiele belegen, die nicht so „extrem“ sind –, daß eine verantwortungsbewußte, partnerschaftliche Empfängnisverhütung hilft, Abtreibungen zu vermeiden. Und da dies primär Aufgabe der Aktion Leben ist, werden wir nicht müde werden, diese Überzeugung weiterhin zu vertreten und die Hinführung zu einer solchen Haltung als wesentlichen Bestandteil unserer bewußtseinsbildenden Arbeit zu sehen.

Die präventive Arbeit muß ergänzt werden durch ein umfassendes Beratungsangebot und unbürokratische Soforthilfe. Denn für viele Frauen ist die Tatsache, in absehbarer Zeit ein Kind zu gebären, unvorstellbar. Dieses Kind macht ihnen angst, es stellt ihren Lebensplan auf den Kopf, es bringt möglicherweise auch die Schwere anderer Probleme zu Tage und läßt sie als untragbar erscheinen. Viele Frauen sehen sich plötzlich einer Entscheidung gegenüber, der sie nicht mehr ausweichen können. Dieser Konflikt wird als besonders unerträglich empfunden, wenn beide Lösungen (das Kind zu bekommen oder es nicht zu bekommen) eigentlich für die Frau nicht akzeptabel sind. Erschwerend wirkt dabei, daß eine Entscheidung oft in sehr kurzer Zeit gefordert ist und Kompromißlösungen fehlen. Schließlich geht es um eine Entscheidung zwischen zwei sich ausschließenden Alternativen. Die einmal getroffene Entscheidung ist nicht mehr revidierbar, und der die Krise auslösende Faktor (das Kind) tangiert meist auch andere bisher oft nicht wahrgenommene Problembereiche. Vielfach liegen sehr komplexe Zusammenhänge vor, bei denen nicht selten Bezugspersonen eine gewichtige Rolle spielen.

Beratung nur in angstfreiem Klima möglich

Beratung kann nur gelingen, wenn sie in einem angstfreien Klima stattfindet, in dem sich die Ratsuchende angenommen fühlt und Vertrauen zu ihrer BeraterIn wachsen kann. Diese muß über eine umfassende fachliche Kompetenz verfügen. Schließlich können falsche Antworten auf sozialrechtliche Fragen für die Frau eine akute Existenzbedro-

hung sein. Ebenso wichtig ist jedoch eine umfassende Ausbildung in der Gesprächsführung. Nicht jeder, der beraten möchte, kann es auch. Eine große Rolle spielt das Vorverständnis der BeraterIn: Wer verurteilt, kann nicht beraten. Wer davon ausgeht, daß eine Frau, die ihre Schwangerschaft als Konflikt erlebt, schwach, unmoralisch ist und sich bloß ihrer Verantwortung entziehen will, ist in der Beratung ebenso falsch am Platz wie jemand, der unter Beratung ein Ratgeben versteht, ein dem Ratsuchenden gegenüber Sagen „wo's lang geht“.

Beratung findet dort statt, wo sich ein einzelner oder eine Gruppe an eine(n) professionelle(n) BeraterIn wendet, um sich bei der Lösung eines Problems, bei der Bewältigung einer Krise, helfen zu lassen. Ausgangspunkt ist dabei immer die subjektiv empfundene Notlage der Hilfesuchenden, keineswegs die moralische Grundüberzeugung der BeraterIn. Diese hat zunächst die Aufgabe, den Konfliktfokus zu erheben, um herauszufinden, was diese Schwangerschaft zum Problem macht. Häufiger als manche bisweilen meinen und Politiker zugeben wollen, spielen finanzielle und soziale Nöte im Schwangerschaftskonflikt eine gravierende Rolle. Niemand soll glauben, aus finanziellen Gründen abtreiben lassen zu müssen, lautet das Bekenntnis so mancher Politikerin. Bekenntnisse allein sind aber zuwenig. Wenn eine Delogierung bevorsteht, weil die Mieten nicht mehr bezahlt werden können, wenn das Karenzgeld nicht ausreicht, wenn die für die Wohnung aufgenommenen Kreditraten nicht bezahlt werden können, wenn kein Arbeitsplatz gefunden werden kann oder wegen nicht erteilter Beschäftigungsbewilligung nicht angenommen werden kann, dann ist eine Entschärfung der Konfliktsituation nur gegeben, wenn die BeraterIn konkrete finanzielle Zuwendungen anbieten kann. In vielen Beratungsstellen ist dies nicht möglich. Jene, die unbürokratische Soforthilfe zusichern können, sind überlastet. Natürlich ist die finanzielle Notsituation nur *ein* Aspekt im Schwangerschaftskonflikt, die finanzielle Absicherung der Betroffenen nur *eine* Aufgabe der BeraterIn. Sie muß auch ganz anderen Fragen nachgehen, z. B. ob die Gefühlswelt und ihre Lebensrealität übereinstimmen, welche Rolle ihr Glaube und ihre Normenwelt spielen, wie sie mit Ambi-

valenzen zurechtkommt, wo es Anzeichen von Lebensmut und Lebenswillen gibt etc. All diese Fragen sind wichtig, um der Klientin jene Hilfsangebote machen zu können, die sie braucht, um zu einer für sie lebbareren Entscheidung zu kommen oder – bei bereits vorgefaßter Entscheidung – die Chance einer Reflexion zu erhalten. Beraten heißt nicht Anordnen, sondern die Sichtmöglichkeiten der Frau erweitern, ihr neue Freiräume für eine eigenständige und verantwortungsbeußte Entscheidung zu schaffen. Letztlich geht es darum, der Frau in der Beratung einen entsprechenden Schutz- und Entfaltungsfreiraum einzuräumen. Dabei besteht auch die Möglichkeit, daß die lebensbejahenden Kräfte, die in jeder Frau schlummern, zugelassen werden können. Um so besser es gelingt, die zuversichtlichen Kräfte wachsen zu lassen, um so eher gelingt die Bewältigung der Krise.

In der angloamerikanischen Fachliteratur wird diese Art der Zuwendung des Beraters als „tender loving care“ bezeichnet. Dieser Begriff hat nichts mit Sentimentalität zu tun. Gemeint ist eine Begegnung, die taktvoll ist, die Ehrfurcht und Respekt vor dem Lebensentwurf, der Lebensgeschichte der Frau hat. Gemeint ist eine Begegnung, in der die BeraterIn mit der Frau mitfühlt, ihr Leiden mitspürt, selbst wenn diese es verneint. „Tender loving care“ meint Handreichung, mitmenschliche Begegnung, in der es nie und nimmer um die Manipulation des Schwächeren und Ratsuchenden durch den in dieser Situation ethisch Stärkeren gehen darf. Piet Nijs bezeichnet die Aufgabe der BeraterIn im Schwangerschaftskonflikt mit dem Begriff „conduire amour“. In der Parzival-Geschichte wird die Gesellin (Fleur Blanche), die Parzival in dunkler Nacht begleitet, als „Kondwiramur“ bezeichnet. Die Übertragung auf die Beratungssituation liegt auf der Hand: Eine gute BeraterIn sollte der Frau/dem Paar eine Kondwiramur sein, sie sollte sie in Liebe begleiten. Nicht mehr und nicht weniger. Sie weiß, daß sie nicht für die Frau den Weg wählen oder der Frau die Entscheidung abnehmen darf. Es gibt keinen Weg zum Kind, der am eigenständigen Ja der Frau vorbeiführt.

Beratung ist ein Prozeß, der von Offenheit und Toleranz geprägt sein muß. Ich gehe aber noch einen Schritt weiter und behaupt-

te, daß zu jeder Beratung auch Demut gehört, jene Demut, in der ich die Entscheidung der Frau akzeptieren, annehmen kann, wie immer diese ausfällt. In Demut werden wir Mißerfolge und Enttäuschungen ertragen, ohne deswegen gleich zu Menschenverächtern zu werden. Vielleicht kann uns in solchen Stunden der Enttäuschung die Gewißheit weiterhelfen, daß Gottes Liebe mehr vermag als unsere menschlichen Möglichkeiten.

Martina Martin

Steht die Unternehmung oder steht der Mensch in der Unternehmung im Zentrum?

Zur Problematik der Entlassung von Mitarbeitern in wirtschaftlich schwierigen Zeiten

Unter dem Pseudonym M. Martin schreibt ein/e Personalverantwortliche/r eines großen Unternehmens über die Gewissenskonflikte, in die er/sie bei erforderlichen Kündigungen oder Gehaltsminderungen kommt. red

„Ich bestätige, Ihre Abänderungskündigung* erhalten zu haben und mit dem auf Fr. 5.000,- reduzierten Lohn einverstanden zu sein. Damit hoffe ich, Ihnen gedient zu haben . . . Eine schlechte Nachricht kommt selten allein. Ich weiß jetzt, daß meine Frau ihre Stelle verlieren wird. Und trotzdem muß ich an bessere Zeiten glauben können – für die Firma, und auch für mich als Arbeiter . . .“

Vor mir liegt dieser Antwortbrief eines Mitarbeiters, dem ich vor Wochenfrist mitteilen mußte, daß sein Lohn um Fr. 300,- gekürzt werden muß. Soll ich mich nun freuen, daß er die Lohnkürzung akzeptiert hat? Oder muß ich mich vielleicht eher schämen, daß ich ihm dies zumute?

In den Zeiten wirtschaftlicher Rezession ist das Ziel für eine Unternehmung klar gesetzt:

* Abänderungskündigung: Mitteilung „Sie akzeptieren die Vertragsänderung (neuer Lohn) oder dieses Schreiben gilt automatisch als Kündigung auf den nächstmöglichen Termin.“

Es gilt zu überleben, mit möglichst wenig Substanzverlust. Um nach der Krise noch da zu sein, und zwar möglichst stark. Die oberste Leitung ist es demnach, die mir als Abteilungsleiter nach einem verlustreichen Vorjahr den Tarif erklärt: „1994 muß der Umsatz um 30% reduziert und der Mitarbeiterbestand entsprechend angepaßt werden, und zwar möglichst umgehend . . .“

Für die Konzernleitung stehen Zahlen im Vordergrund. Der Leiter einer Produktionsabteilung aber hat mit Menschen zu tun, die ihren Arbeitsplatz möglicherweise verlieren werden. Der Konflikt ist da: Wie gehe ich um mit meinen Freiräumen, wie mit meiner Verantwortung?

Ich habe einen Auftrag gegenüber der Firma. Also muß ich Gehorsam leisten. Aber wie komme ich damit zurecht, wenn ich an meine soziale Verantwortung gegenüber den Mitarbeitern denke? Verbünde ich mich mit diesen, so heißt dies konkret: Arbeit hereinholen- und dies zu jedem Preis! Denke ich an jene, dann muß ich zugeben, daß dies ein wirtschaftlicher Unsinn wäre. Also reduzieren wir Umsatz und notwendigerweise die Mitarbeiterzahl.

Das Hin- und Hergerissensein ist damit nicht zu Ende. Viele Fragen stehen im Raum:

- Die Leistungsträger müssen gefördert werden. Dazu müssen andere Löhne abgebaut oder zumindest eingefroren werden. Ist das gerecht – oder wäre Solidarität nötig?
- Sozialfälle sollen nicht unter den Tisch gewischt werden. Aber dazu sind die Sozialeinrichtungen da: Arbeitslosen- und Krankenkassen, SUVA, Arbeiterstiftungen und Pensionskassen. Ist es in jedem Fall zulässig, unsere Sozialwerke zu beanspruchen, langfristig auszuhöhlen?
- Sind vorzeitige Pensionierungen die richtige Lösung und stets zu verantworten?
- Sollen wir die Saisoniers zu Hause weiterhin auf eine Einreisebewilligung warten lassen?
- Welches sind allenfalls die Kriterien für die Zusendung einer Arbeitsbewilligung?
- Ist es der ältere firmentreue Mitarbeiter mit 30 Dienstjahren?
- Wäre die junge Kraft nicht besser im Hinblick auf die Zukunft?
- Ist nun der Familienvater oder der freie junge Mann vorzuziehen?
- Für jenen Maurer, der letzten Sommer ei-

nen Herzinfarkt überstanden hat, ist es doch sicher gesünder, wenn er nicht zur Arbeit in die Schweiz einreisen muß!

– Ergibt sich heute vielleicht die Gelegenheit, jenem Arbeiter das heimzuzahlen, daß er letztes Jahr zu spät aus den Ferien zurückgekehrt ist, daß er unbeweglich und aufsässig war?

Eine Verantwortung haben wir auch gegenüber den jungen Leuten, die in der Ausbildung stehen und eine Praktikumsstelle suchen. Ein Vater ruft an. Er bietet uns – hinter dem Siegel der Verschwiegenheit – einen namhaften Betrag an, wenn wir seinen Sohn anstellen, der soeben sein Studium erfolgreich abgeschlossen hat und dem er die Enttäuschung eines Arbeitslosen ersparen möchte.

Ich schreite durch den langen Gang des Geschäftshauses. Durch die offene Bürotüre sehe ich, daß ein Ingenieur ein kleines Mädchen vis à vis an seinem Schreibtisch sitzen läßt. Sie malt an einer Zeichnung. Später vernehme ich, daß die Tochter da ist, weil ihre Mutter zur Zeit eine Alkoholkonsumkur bestreitet. Er weiß noch nicht, daß auch er in wenigen Tagen den „blauen Brief“ erhalten soll. Wird er diese Doppelbelastung durchstehen? Es sind die vielen menschlichen Schicksale, die es den Führungsverantwortlichen schwer machen: Hier ist es ein Behördenmitglied, dessen Stolz es ihm verwehrt, am Schalter seiner Wohngemeinde stempeln zu gehen. Da ist der Familienvater, der vor zwei Jahren für seine fünfköpfige Familie ein Haus gebaut hat und wegen der Hypothekarbelastung dringend auf seinen vollen Lohn angewiesen wäre.

Nun die Gewissensfrage: Soll ich mich – wie übrigens in jedem Führungsseminar doziert wird – vor meinen Mitarbeiter stellen? Oder geht das Geschäftsinteresse vor? Hat in diesem Konflikt eine „christliche Ethik“ die richtige Lösung anzubieten? Antworten sind nicht leicht zu finden.

Solidarität durch „Geld-Ausgeben“

Ein Lösungsansatz könnte sein, daß alle Glieder unserer Gesellschaft in wirtschaftlich weniger guten Zeiten solidarisch handeln, zum Beispiel, indem sie

– sich antizyklisch verhalten, das heißt, daß sie (sofern sie in der Lage sind) von ihrem

Geld ausgeben und nicht alles ängstlich horten;

– bei Abstimmungsvorlagen nicht leichtfertig mit „nein“ stimmen, sobald die Vorlage eine Investition auslösen soll, das heißt, etwas kostet;

– als Verantwortliche in Gemeinde, Kanton oder Bund ausführungsfähige Projekte nicht schubladisieren, nur weil diese momentan nicht ins Budget passen;

– bereit sind, zum Beispiel für Post oder Bahn Preise zu bezahlen, welche diese nicht nötigen, bis zum „geht nicht mehr“ zu rationalisieren. Denn „rationalisieren“ heißt im Klartext nichts anderes als: „Immer weniger Leute haben stets mehr zu leisten!“

Nur eine funktionierende Wirtschaft kann Arbeitsplätze sichern und neue schaffen. Dies gilt es trotz gelegentlicher Unzulänglichkeiten zu bedenken. Die Verantwortung kann nicht an einzelne Wirtschaftsmächtige oder Manager allein delegiert werden. Eine christliche Perspektive wäre wohl, etwas mehr sozialen Ausgleich zu schaffen. Dazu müßten wir alle einmal bereit sein, Modelle zu entwickeln, die anstelle einer Wohlstandssicherung einzelner die Existenzsicherung aller Mitmenschen fördern könnten.

Predigt

John Henry Newman

Der persönliche Einfluß als Mittel zur Verbreitung der Wahrheit

Die so betiteltete fünfte „Oxforder Universitätspredigt“¹, die Newman als dreißigjähriger Pfarrer der Universitätskirche von Oxford am 22. Jänner 1832 gehalten hat, ist ein Plädoyer für die zentrale Bedeutung des Gewissens des Menschen für dessen sittliches Handeln und für die Ausbreitung der Wahrheit. Newman war damals als Fellow des Oriol College in das Studium der Väterkirche vertieft, das ihn eineinhalb Jahre später dazu befähigte, die Oxfordbewegung zur Reapostolisierung der anglikanischen Kirche in die Wege zu leiten. Er hat den Gedan-

¹ J. H. Newman, Zur Philosophie und Theologie des Glaubens, Bd. IV der Ausgewählten Werke, hg. von W. Becker und M. Laros, Mainz 1964, 63–79.

ken in seinem „Brief an den Herzog Norfolk“ 1875 noch einmal präzisiert, wie das zweite Zitat² zeigt. Bekannt ist Newmans Aussage: „Wenn ich genötigt wäre bei Trinksprüchen nach dem Essen ein Hoch auf die Religion auszubringen . . . , dann würde ich gewiß auf den Papst trinken, jedoch zuerst auf das Gewissen und dann erst auf den Papst.“ red

„. . . Zunächst einmal ist eines klar: Den Einfluß der moralischen Wahrheit auf die Welt dürfen wir nicht der Wundergabe derer zuschreiben, die uns diese Wahrheit in ihrer letzten, vollendeten Gestalt verkündeten, in der sie sich zu uns herabließ, denn diese Gnade wurde gleich nach den ersten Zeiten der Verkündigung wieder zurückgezogen. Auch kann man wiederum nicht gut behaupten, die durch diese Wunder gebildete sichtbare Kirche sei an deren Stelle im Plan der Vorsehung die eigentliche Basis geworden, auf der die Wahrheit aufruhe. Allerdings ist sie ohne Zweifel in noch vollere Sinne, als es vorher die Wunder waren, das von Gott bestimmte Werkzeug, durch das die Wahrheit in die Welt kommt. Zwar würde eine Gemeinschaft von einigermaßen tugendhaften Menschen sicherlich im Laufe der Jahre den heftigsten Ansturm von Laster und Irrtum überwinden. Doch kann niemand behaupten, daß der sichtbaren Kirche solche Segnungen zuteil wurden. Wohl gab es zu allen Zeiten echte Christen in der Kirche, und sie stellten ihr Leben und ihre Kraft dar. Aber der Brief an die Korinther zeigt uns zur Genüge, daß sie verstreut und verborgen unter der Menge leben, sich nur teilweise gegenseitig erkennen und keine Mittel haben, sich zu gemeinsamem Wirken zu verbinden. Nun könnte man andererseits die Kirche einfach als politische Einrichtung betrachten und den Sieg der ihr anvertrauten Wahrheit nur der aus dem Politischen entspringenden Kraft zuschreiben. Aber dann erheben sich die Fragen: Wie konnte – erstens – diese gemischte, aus so entgegengesetzten Elementen bestehende Körperschaft, die man Kirche nennt, durch so viele Jahrhunderte hindurch im großen und ganzen den Prinzipien treu bleiben, auf denen sie

zuerst gegründet wurde? Und zweitens: Wie konnte sie bei solchem Festhalten an ihren Grundsätzen außerdem noch in so manchen Ländern und Zeiten die Gunst und Hilfe der bürgerlichen Autoritäten erwerben? Es dürfte hier genügen, die drei ersten Jahrhunderte ihrer Existenz zu betrachten und dabei zunächst zu untersuchen, durch welche Mittel sie trotz ihrer unirdischen Prinzipien in der Welt wuchs und erstarkte. Und dann müßte man danach fragen, wie sie durch die ganze Zeit hindurch mit einer so auffallenden Treue jene gleichen, ihr von jeher anvertrauten unirdischen Grundsätze bewahrte, obgleich sie damals eine ebenso korrupte Gemeinschaft war wie heute.

. . . Dann ist zu überlegen, ob der Einfluß der Wahrheit im großen und ganzen in der Welt sich nicht aus dem direkten oder indirekten *persönlichen Einfluß* derjenigen ergibt, die mit ihrer Lehre beauftragt sind.

Um zu erklären, in welchem Sinne das gemeint ist, beginnen wir am besten damit, zu schildern, wie sich der Charakter eines solchen Vermittlers der Wahrheit heranbildet.

. . . Wir wollen annehmen, dieser Lehrer der Wahrheit habe unter solchen Bedingungen gelebt, wie nur ein einziger unter den Söhnen Adams jemals aufwuchs: als ein Mensch ohne Abweichung von den Forderungen seines Pflichtgefühls, von seiner frühen Kindheit an einzig darum bemüht, das ihm im Anfang gegebene Licht zu mehren und zu vervollkommen. Die Kenntnis und Kraft, recht zu handeln, möge in ihm mit der Erweiterung seiner Pflichten Schritt gehalten haben, und ebenso die innere Überzeugung von der Wahrheit mit den nacheinander von außen kommenden Versuchungen, sich von ihr abzuwenden. Die anderen Menschen werden durch den Druck plötzlicher Umstände überrascht und verwirrt, gegen die sie sich nicht vorgesehen haben. Oder sie verlieren den Weg und suchen sich zurechtzufinden, und selbst wenn sie Erfolg haben, überfordern sie ihre Kräfte und bringen sie aus der Ordnung. Oder sie versuchen, von sich aus zwischen leichten und schweren Verletzungen der Gewissensnorm zu unterscheiden, und erlauben sich, was sie für leicht halten. So fallen sie sozusagen kopfüber hinunter, wenn sie meinen, nur einen kleinen Schritt abwärts zu tun, der im nächsten Augenblick schon wieder gutgemacht

² Ders., Polemische Schriften, in: ebd. Bd. IV, 113–251, hier 162 f u. 171. – Die Auswahl der Stellen hat Günther Biemer besorgt; vgl. dazu sein Werk: J. H. Newman 1801–1890. Leben und Werk, Mainz 1989.

werden könnte. Daher kommt es, daß oft Menschen, die zusammen anfangen, schon nach kurzer Zeit in so verschiedener Geschwindigkeit fortschreiten und in so verschiedenen Richtungen auseinandergehen. Ihr Gewissen spricht noch, aber da es spielerisch behandelt wurde, spricht es nicht mehr die Wahrheit, es wird zweideutig oder regellos. In einer Seele aber, die ihrer von Gott gegebenen Natur treu bleibt, geht das schwache Licht der Wahrheit immer heller auf. Die Schatten, die es anfangs trübten, die unwirklichen Gestalten, die durch den eigenen zwielichtigen Zustand hervorgerufen wurden, vergehen. Was unsicher war wie ein bloßes Gefühl und sich nur durch die befehlende Dringlichkeit seiner Stimme von einer bloßen Einbildung unterschied, wird fest und entschieden, es verstärkt sich zum Prinzip und entwickelt sich zur Gewohnheit. Je mehr neue Pflichten auftauchen und je mehr neue Kräfte in Tätigkeit gesetzt werden, desto schneller wird alles in die schon bestehende innere Ordnung aufgenommen und dort an den gebührenden Platz gestellt. Zweifellos können ungehorsame Wesen, wie es die meisten von uns von Jugend auf sind, schon die frühen Schritte eines solchen Menschen nicht mehr verstehen, der an Weisheit ebenso stetig wächst wie an Körperkraft – ohne widersprechende und einander widerstrebende Prinzipien, ohne Irrungen, bei denen er umlernen müßte. Immerhin kann jene Stelle der Lebensgeschichte des Herrn, als er zwölf Jahre alt war und mit seinen Eltern in den Tempel ging, uns helfen, uns eine Vorstellung davon zu machen. Noch weniger ist uns der Zustand eines solchen Geistes verständlich zu einer Zeit, da er durch die der Jugend und dem Mannesalter eigenen Versuchungen hindurchgegangen war und den Satan schon in völliger Verzweiflung von sich getrieben hatte.

Nun zu dem Gefüge von Überzeugungen, die sich unter solchen Umständen bilden. Ich meine also nicht die zufälligen und oberflächlichen Meinungen, nicht den bloßen Reflex dessen, was in der Welt vor sich geht, sondern die natürlichen und fast unmittelbar geformten Ergebnisse der fertigen und vollendeten inneren Haltung. Dazu möchte ich zwei Bemerkungen machen:

Jeder Teil dieses ethischen Glaubensbekenntnisses, wie wir es nennen können, ist

gleich wahr und gleich notwendig. Wir setzen nun wohl mit Recht voraus, daß der Bereich der Ethik sich über alle Einzelheiten der Gedanken und Handlungen unbeschränkt ausdehnt. Dann brauchen unzählige Besonderheiten, die wir als indifferent anzusehen gewohnt sind, tatsächlich in keinem wahreren Sinn indifferent zu sein als in dem Sinne, in dem es in der Physik tatsächlich einen Faktor gibt, den wir Zufall nennen. Dabei ist unsere Unwissenheit die einzige Ursache der scheinbaren Veränderlichkeit einerseits in der Wirksamkeit der Natur und andererseits in den Maßstäben von Glaube und Sitte. Das zu bedenken, ist praktisch sehr wichtig.

... Zweitens ist es klar, daß der begnadete Mensch, wie wir ihn uns hier vorstellen, von allen – an sich – am unfähigsten sein wird, seine eigenen Ansichten zu verteidigen, weil er sich ja nie von außen her betrachten kann. Die vertrautesten und am leichtesten auszuführenden Dinge erfordern die eingehendste Überlegung und machen die größte Mühe, wenn sie mit Worten dargestellt werden sollen. – Das gilt zum Beispiel von der Zahl, der Verbindung und der Reihenfolge der Muskelbewegungen, mit deren Hilfe wir uns beim Gehen im Gleichgewicht halten oder die einzelnen Wörter aussprechen. Und zwar ist die Schwierigkeit ganz unabhängig davon, ob uns eine geeignete Sprache zu ihrer Beschreibung zur Verfügung steht oder nicht. – Je länger jemand die Tugend geübt hat, um so weniger kann er sich daran erinnern, wie er angefangen hat, welches die ersten Schwierigkeiten waren, wie er sie überwunden hat und durch welchen Vorgang die eine Wahrheit zur anderen hinüberführte. Noch weniger kann er die in seinem Geist verborgen liegenden wahren Gründe für besondere Gebräuche oder Meinungen richtig ans Licht bringen. Er hält an der ganzen Menge moralischer Begriffe fast wie an ebenso vielen nebensächlichen und selbstverständlichen Tatsachen fest.

... Menschen, die lediglich auf diesem rein intellektuellen Wege forschen, ohne eine genügende Basis und Führung durch ihre persönliche Tugend, sind weder durch Furcht noch durch Zartgefühl gehemmt. Nicht allein aus Unklarheit über die Folgen, sondern mit voller Absicht suchen sie sich einen Kampfplatz aus, den ehrfürchtiger

Glaube heilig bewahren möchte. Während dieser auf seine Schritte achtet, um kein Sakrileg zu begehen, können die anderen ungehindert ihre Augen für den Kampf gebrauchen und bisweilen durch Geschick und Gewandtheit auch Stärkere überwinden, als sie selbst es sind.

... Diese große, aber auch gefährliche Fähigkeit, die das Böse im Kampfe gegen die Wahrheit als Werkzeug benutzt, vermag alle Arten der Tugend vorzuspiegeln und so zum Rivalen der wahren Heiligen Gottes zu werden, denen sie sich entgegenstellt. Sie kann schöne Tugendbilder zeichnen und den Verlauf frommer Gefühle und himmlischer Betrachtungen darstellen. Nichts ist so leicht, wie auf dem Papier religiös zu sein. Und so werden die Waffen der Wahrheit, soweit man es für nötig findet, gegen sie selbst gekehrt.

... Das also sind die Schwierigkeiten, die sich der Verbreitung der Wahrheit in den Weg stellen: Ihr fehlt es an Werkzeugen zum Angriff auf die Meinungen der Welt. Scharf und mächtig dagegen sind die Waffen, die man gegen sie gebrauchen kann, wenn sie selbst angegriffen wird. Wie hat sich die Wahrheit denn nun trotzdem schließlich unter den Menschen behauptet? Wie hat sie die unwilligen Geister ihrer Herrschaft unterworfen und manche sogar zum äußeren Bekenntnis des Gehorsams, andere wenigstens zu einer schweigenden Neutralität und zur Tatenlosigkeit der Verzweiflung gezwungen?

Ich antworte: Sie hat sich in der Welt nicht als System, nicht durch Bücher, nicht durch Argumente, auch nicht durch weltliche Macht erhalten, sondern durch den persönlichen Einfluß solcher Männer, wie ich sie beschrieben habe, Männer, die zugleich Lehrer und Vorbilder der Wahrheit sind.

... Wird man sagen, das sei ein Phantasiespiel, das keine Erfahrung bestätigt? Zunächst: kein unreligiöser Mensch kann irgend etwas über die verborgenen Heiligen wissen. Ferner: niemand, mit oder ohne Religion, kann sie ohne aufmerksames Studium entdecken. Aber wenn wir auch schließlich sagen, sie seien nur wenige, diese so hochstehenden Christen – was liegt daran? Ihrer sind genug, um Gottes geräuschloses Werk fortzuführen. Die Apostel waren solche Männer. In jeder einzelnen Generation

können wir noch andere als Nachfolger in ihrer Heiligkeit nennen. Diese geben ihr Licht wieder an eine Anzahl geringerer Lichtträger weiter, durch die es dann noch weiter über die Welt hin verteilt wird. Aber die ersten Quellen des Lichtes bleiben die ganze Zeit hindurch selbst der Mehrheit der ernstesten Christen unsichtbar – unsichtbar wie der höchste Urheber des Lichtes und der Wahrheit, von dem alles Gute ursprünglich kommt. Eine kleine Schar hochbegnadeter Menschen wird die Welt retten für die kommenden Jahrhunderte.

... Alle, die in ihrer Seele Gottes Stimme anerkennen, die sie zum Himmel treibt, mögen also geduldig auf das Ende warten. Sie sollen sich üben und mit Sorgfalt arbeiten, im Hinschauen auf den Tag, an dem die Bücher geöffnet werden und alle Unordnung menschlicher Dinge überprüft und berichtigt wird: Wenn ‚die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten sein‘ werden; wenn ‚alle Ärgernisse ... und jene, die Unrecht tun‘, gesammelt und verworfen werden; wenn ‚die Gerechten leuchten (werden) wie die Sonne‘ und der Glaube seinen Gott schauen wird; wenn jene, ‚die ... Weise waren, leuchten werden wie der Glanz des Firmaments, und (jene), die viele zur Gerechtigkeit geführt haben, wie Sterne sein werden, immer und ewig‘.

... So wenigstens verstehe ich die Lehre der Protestanten wie auch die der Katholiken. Richtschnur und Maßstab der Pflicht ist weder Nutzen noch Vorteil, noch das Glück der größten Zahl, noch das Staatswohl, noch Vorteil, noch Schicklichkeit, noch Ordnung und auch nicht das pulchrum. Das Gewissen ist weder weitsichtige Selbstsucht noch das Verlangen, mit sich selbst in Einklang zu stehen; sondern es ist ein Bote von Ihm, der sowohl in der Natur als auch in der Gnade hinter einem Schleier zu uns spricht und uns durch seine Stellvertreter lehrt und regiert. Das Gewissen ist der ursprüngliche Stathalter Christi, ein Prophet in seinen Mahnungen, ein Monarch in seiner Bestimmtheit, ein Priester in seinen Segnungen und Bannflüchen. Selbst wenn das ewige Priestertum in der Kirche aufhören könnte zu existieren, würde im Gewissen das priesterliche Prinzip fortbestehen und seine Herrschaft ausüben.

Worte wie diese gelten heute in der großen

Welt der Philosophie als eitles, leeres Geschwätz. Mein ganzes Leben hindurch gab es einen entschlossenen Krieg, fast hätte ich gesagt, eine Verschwörung gegen die Rechte des Gewissens, wie ich es dargestellt habe. Literatur und Wissenschaft haben sich in großen Institutionen zusammengetan, um es niederzuwerfen. Stolze Bauten sind als Festungen gegen jenen geistigen, unsichtbaren Einfluß aufgerichtet worden, der für die Naturwissenschaft zu subtil und für die Literatur zu tief ist. Lehrstühle an den Universitäten hat man zu Sitzen einer feindlichen Tradition gemacht. Zeitungsschreiber haben Tag um Tag den Geist unzähliger Leser mit Theorien angefüllt, die seine Rechtsansprüche umstoßen sollen.

... Das Gewissen hat Rechte, weil es Pflichten hat. Doch in diesem Zeitalter besteht bei einem großen Teil des Volkes das eigentliche Recht und die Freiheit des Gewissens darin, vom Gewissen zu dispensieren, einen Gesetzgeber und Richter zu ignorieren und von unsichtbaren Verpflichtungen unabhängig zu sein. Man nimmt an, jeder habe einen Freibrief dafür, eine Religion zu haben oder nicht, sich dieser oder jener anzuschließen und sie dann wieder aufzugeben, eine Kirche oder eine Kapelle zu besuchen, zu prahlen, man stehe über jeder Religion und sei ein unparteiischer Kritiker einer jeden. Das Gewissen ist ein strenger Mahner; aber in diesem Jahrhundert ist es durch ein falsches Bild ersetzt worden, von dem die voraufgehenden achtzehn Jahrhunderte niemals gehört hatten und das sie auch nie mit dem Gewissen hätten verwechseln können, wenn sie davon gehört hätten. Es ist das Recht auf Eigenwillen.“

Bücher

Ottmar Fuchs

Zustimmendes, Kritisches und Weiterführendes zu P. M. Zulehners Pastoraltheologie

Der Rezensent erklärt einleitend, welche Vorzüge es habe, eine Besprechung eines solchen Werkes erst Jahre nach Erscheinen gemacht zu haben. Als Redaktion hätten wir es

lieber gesehen, wenn wir die Rezension früher hätten bringen können. – Wegen der Länge erscheint sie in zwei Teilen. red

Paul M. Zulehner, Pastoraltheologie, 4 Bände, Düsseldorf 1989–1990; Band I, Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung; Band II, Gemeindepastoral. Orte christlicher Praxis (beide 1989).

P. M. Zulehners „Pastoraltheologie“ ist 1989 und 1990 in vier Bänden erschienen und mittlerweile zum ersten umfassenden Standardwerk in diesem Fach seit zwei Jahrzehnten avanciert. Es gibt Buchbesprechungen, die möglichst nach Publikation der Bücher zu erscheinen haben. Es gibt aber auch welche, die zeitlich nachhinken und den Vorteil nutzen können, die Publikationen als bekannt voraussetzen zu dürfen. Inhaltsangaben erspare ich mir also, zumal Zulehner selbst in jedem Buch am Ende eine Zusammenfassung hat, die nachzulesen mehr bringt als jedes Plagiat. Ein weiterer Vorteil kann darin gesehen werden, daß aus einer gewissen Langzeitperspektive heraus entsprechende Überlegungen angestellt werden können, nicht nur um zu „rezensieren“, sondern auch um vom Verfasser ausgehend weiterzumachen und eigenen Gedanken anzuhängen: aus „kairologischen“ Gründen hinsichtlich weiterschrittener Situationen und Kontexte, durchaus im Sinne Zulehners, wenn er in seinem Vorwort des ersten Bandes schreibt, „daß jede Pastoraltheologie bei ihrem Erscheinen bereits anfängt, überholt zu sein“ (12).

Ich danke der Redaktion der „Diakonia“ für diese Möglichkeit, nachhinkend in den nächsten Heften die weiteren Bände zu besprechen: Bei der Kurzlebigkeit, in der heutzutage Publikationen „gefragt“ sind, ein besonderes Privileg.

1. *Unterwegs zu einer Fundamentalpastoral*

Wenn ich die Fundamentalpastoral aufschlage und insbesondere auch die vielen zum Teil umfangreichen Fußnoten in die Lektüre einbeziehe, fühle ich mich wie in einem Supermarkt hochinteressanter Überlegungen und Informationen. Ich meine dies positiv und finde diese Reichhaltigkeit an soziologischen Informationen, literarischen Eingaben und Literaturwahrnehmung erst einmal „super“. Man lernt sehr viel bei der

Lektüre, erkennt Zusammenhänge und Problemfelder, Begriffe werden geklärt und empirische Wahrnehmung eingeübt. Hohes Differenzierungsniveau verbindet sich mit klaren und klärenden Darstellungen.

Die vier Bände gehören wirklich in das Bücherregal von allen, die, an welchen Stellen auch immer, mit der Pastoral zu tun haben. Nachdem diese Hochschätzung für das imposante Werk ausgesprochen ist, darf ich nun auch darauf verzichten, all das Gute nochmals eigens hervorzuheben und überlasse dessen Genuß den LeserInnen selbst. Ich möchte mich hier auf das konzentrieren, was aus meiner Perspektive inhaltlich weiterzutreiben wäre. Ich erlebe den Text als Lesebuch zur Fundamentalpastoral, würde aber für eine tatsächliche Fundamentalpastoral gerne in folgenden Richtungen weiterdenken:

1. Daß Kriteriologie, Kairologie und Praxeologie (um im Bild des Supermarkts zu bleiben) in drei horizontalen Stockwerken behandelt werden, dient einer gewissen Ordnung, läßt aber noch weitere Präzisierungen hinsichtlich ihrer Verhältnisbestimmung zu. Dies gilt um so mehr, als diese Dreiteilung in den Folgebänden keine die einzelnen Lebensorte oder Problemvorgänge thematisch strukturierenden Kategorien mehr abgibt. Was also noch aussteht, ist eine sehr genaue Erörterung der *vertikalen* Beziehungen zwischen den drei Handlungsebenen (denn auch Wahrnehmen und Urteilen gehören zum menschlichen Handlungsbegriff).

Die drei Themenfelder der Pastoraltheologie dimensionieren – wollen sie tatsächlich fundamental sein – alle Problem-, Tätigkeits- und Lebensbereiche der Pastoral. An jedem Einzelfall, im Detail einer bestimmten Krisenerfahrung etwa, sind alle Dimensionen beteiligt und wollen auch darin identifiziert werden. Am konkreten Ort einer Praxisfrage erweisen sich dann die angesprochenen Dimensionen im Längsschnitt als Dimensionierung der zur Debatte stehenden Wirklichkeitsbereiche, z. B. in der *Wahrnehmung* der Krise der gemeindeleitenden Pastoral (rapide zurückgehende Zahl der dafür zugelassenen Amtspersonen), in der gemeinde- und ämtertheologischen *Beurteilung* und im notwendigen *Handeln* zur Behebung oder aber auch zur Verschärfung der Krise (damit ihre „Coer-

cive power“, also ihre nötige Macht zur Veränderung ansteigt, vgl. 266).

In solcher bereichsspezifischen Detailarbeit könnte dann präziser die gegenseitige Abhängigkeit der fundamentalen Dimensionen, ihr wechselseitiges „Ineinander“ durchgespielt werden. Wie etwa die qualifizierende Vorgegebenheit eines Handlungszusammenhangs für das Sehen, für die Kairologie also. Wer mit Wonne ungerecht handelt, wird weder die biblischen Geschichten noch die gegenwärtigen Verhältnisse aus der Perspektive der Gerechtigkeit wahrhaben und wahrnehmen wollen. Von der hermeneutischen Qualität der Praxeologie für die Kriteriologie und Kairologie müßte mehr die Rede sein. Der hermeneutische Zirkel läuft nicht nur idealistisch zwischen Urteilen und Wahrnehmen, sondern auch zwischen diesen beiden und dem Handeln. Auch nach dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus wird man an diesem „materialistischen“ Einspruch festhalten dürfen.

Die unzureichende Klärung der dimensionierenden Prozesse in ihrem Wechselspiel führt dann auch zu so eigenartigen Ansichten, als gäbe es im Kontakt zu den Humanwissenschaften eine nicht-theologische und erst in der zweiten Reflexion eine theologische Beziehung. Es dürfte demgegenüber einsichtig sein, daß auch schon die mit den Humanwissenschaften gemeinsam vollzogene Wahrnehmung der Wirklichkeit ein theologischer Akt ist, in dem ganz bestimmte inhaltliche Kriterien sortierend wirksam werden. Die theologische Auseinandersetzung beginnt nicht erst, wenn mit den Humanwissenschaften um die Handlungsgestaltung diskutiert wird (35).

2. In der Kriteriologie müßte noch nachgeholt werden, am Detail der Praxis Jesu eben diese drei Dimensionen durchzubuchstabieren, um in seiner Maßgeblichkeit die Maßgeblichkeit dieser drei Kategorien aufzuweisen. Damit würde auch gezeigt werden, wie in der *Kriteriologie* alle *drei* Dimensionen bereits enthalten sind, wenn sie sich auf eine bereits vorgelebte *Praxis* beruft. „Die Frage, ob unsere Praxis ‚Jesus-gemäß‘ und darin ‚Gott-gemäß‘ ist, ist die wichtigste kriteriologische Frage“ (22, vgl. 54–56). In der Tat handelt es sich hier um eine *kriteriopraktische* Frage. Es ist auch nach Zuhörer unerläßlich zu fragen: „Wie würde Jesus heute

handeln, im Kontext unserer Situationen?“ Diese Frage provoziert nicht nur spirituelle, sondern auch wissenschaftstheoretische Energien und kann deshalb nicht als naiv abgetan werden.

3. Es müßte auch gründlicher über das Verhältnis der Themenbereiche Kriteriologie, Kairologie und Praxeologie zu den kirchlichen Grundfunktionen der *Martyria*, *Diakonia*, *Koinonia* und *Liturgia* nachgedacht werden. Insbesondere die *Martyria* und *Diakonia* bestimmen auch bei Zuhörer die inhaltliche Qualität der christlichen und kirchlichen Existenz (56), aber noch in keinem ausreichenden konzeptionellen Zusammenhang zu den drei Dimensionen. Die Begriffe der Kairologie, Kriteriologie und Praxeologie erscheinen so als *formale* Bestimmungen, die einen Prozeß beschreiben, der zugunsten unterschiedlicher Inhalte eingesetzt werden kann. Zuhörer läßt keinen Zweifel darüber, daß er jeweils die „Logik“ der christlichen Inhalte meint. Nur erlebe ich die Inhalte viel weniger in ihrer systematischen Qualität herausgearbeitet als die Prozesse und damit diesen gegenüber unterdeterminiert. Die Überschriften zeigen dies, indem *Martyria* und *Diakonia* als Gliederungsprinzipien nicht vorkommen.

Die theologischen Inhalte haben somit nicht den konzeptionellen Rang wie die Methodik. Ich sage nicht, daß sie nicht vorhanden wären: Aber sie begegnen impressionistisch, während die Methodik systematisch ausgearbeitet ist. Wenn die praktische Theologie ihre Methoden mehr als ihre Inhalte mit konzeptioneller Kraft dotiert, läßt sie sich vielleicht doch wieder – wenn auch hier auf sehr elaboriertem Niveau – als Anwendungswissenschaft des Eigentlichen einsortieren, dessen konzeptionelle Erarbeitung anderen theologischen Disziplinen zugewiesen wird (z. B. der Exegese oder Dogmatik). Man wird sich auch davor zu hüten haben, die theologischen Grundfunktionen (*Martyria*, *Diakonia* usw.) erst bei der *speziellen* Pastoraltheologie zu besprechen, wie etwa die *Koinonia* bei der Gemeindebildung und die *Martyria* bei der Verkündigung. So bereicherspezifisch können die theologischen Inhalte nicht von einer fundamentalen Theorie abgespalten werden. Sie haben nicht additiven Charakter, sondern durchdringen sich in den Wirklichkeitsbereichen

mit unterschiedlichen Dominanzen gegenseitig und müssen deshalb auch in der konzeptionellen Grundlegung auf entsprechendem Niveau diskutiert werden.

4. Am deutlichsten schlägt sich der konzeptionelle Mangel hinsichtlich der Rekonstruktion der Inhalte im Kapitel „Das unverrückbare Hauptziel“ nieder (54 ff). Während der biblisch orientierte Auftrag beeindruckend, wenn auch allzu knapp als Norm zusammengefaßt wird und in der theologischen Kategorie des Reiches Gottes mündet, unterläßt es Zuhörer leider, diesen normativ-inhaltlichen Sprechakt konzeptionell weiterzuentwickeln, indem er die narrative Qualität der biblischen Aussagen auf ihren systematischen Ertrag brächte. Vielmehr verläßt er den normativen oder konstitutiven Sprechakt und begibt sich in die *Gebrauchsdefinition* unterschiedlicher Leit- und Schlüsselwörter. Dabei hätte mit dem Evangelisierungsbegriff eine lehramtlich definierte kriteriologische Größe bereitgestanden, um im Anschluß an die Reich-Gottes-Bestimmung die konstitutive Identität kirchlicher und christlicher Existenz zu benennen, und zwar im Widerspruch zu dessen verfälschendem Sprachgebrauch.

So aber bezieht Zuhörer weniger eine Position im Streit um das rechte Verständnis des Evangelisierungsbegriffes, als daß er diesen Begriff gerade wegen dieses Streites für weniger bedeutsam und richtig erklärt. Aber streitet man nicht gerade um Wichtiges? So kann man wohl nicht mit theologischen Wertwörtern umgehen, vor allem nicht mit solchen, die nach Aussagen des Lehramtes ganzheitlich die Identität der Kirche charakterisieren. Dann könnte man auch den Kirchenbegriff entwichtigen, weil es auch darüber widersprüchliche Auffassungen gibt.

Ich bin nicht der Meinung, daß „Worte wie Befreiung, Hoffnung oder auch Heilen besser als Evangelisierung“ seien (60), jedenfalls nicht auf dem Niveau einer konzeptionellen theologischen Erörterung. Solche Begriffe sind wichtig zur Illustrierung dessen, was mit Evangelisierung unter anderem gemeint ist, bleiben aber in ihrer konzeptionellen Qualität hinter dem Evangelisierungsbegriff zurück.

5. Die gesellschaftliche Beschreibung des gegenwärtigen Verhältnisses von Person,

Religion und Kirche in der pluralistischen Gesellschaft (196 f) klärt zwar einmal mehr den Begriff der Auswahlreligiosität, bringt aber zuwenig die Perspektive in den Blick, daß die Auswahl theologische Qualität haben könnte, auch als Kritik einer kirchlichen Institution, die ihrerseits ihrem ganzheitlichen Auftrag nicht gerecht wurde und wird, sondern selbst nur ganz bestimmte Akzente „auswählt“: wie etwa eine besondere Konzentration auf die zustimmungs- und integrationsbefähigenden Bekenntnis- und Sozialanteile der christlichen Inhalte, relativ eindimensional und abgelöst von den ebenso nötigen Inhalten widersprüchlicher Prophetie und der *wahrheitsrelevanten* Verbindung von Wort und Tat. Gerade letzteres wird von einem Gutteil der sogenannten Auswahlchristen gegenüber den Kirchen eingeklagt. Und genau diese Elemente christlicher Existenz sind es auch, die die Betroffenen dazu führen, eigene Auswahlkirchen zu gestalten, und zwar quer durch die Konfessionen hindurch (z. B. im konziliaren Prozeß).

So gibt es nicht nur ein pastorales Handeln der Kirchen und ihrer Exponenten, sondern auch ein pastorales Handeln der sogenannten Auswahlchristen gegenüber den Defiziten der Kirchen. So gibt es nicht nur eine Pastoral des Gewinnens zugunsten kirchlicher Beteiligung, sondern auch eine Pastoral der Konfrontation und kirchlicher Desintegration zugunsten christlicher Optionen, als sie von den Kirchen vertreten werden.

Zuhörer hat hier offensichtlich eine gewisse Schwäche für die Großkirchen im Gegensatz zu den kleineren Kirchen, die sich im Zusammenhang bestimmter Konflikte und Widersprüche selbständig machen. Mit etwas Erschrecken lese ich bei ihm, wie er die Altkatholiken als Reformgegner gegenüber dem I. Vatikanischen Konzil charakterisiert (286). Das I. Vatikanum der Reform zuzuschlagen und den Altkatholiken diesbezüglich reaktionäres Verhalten zu unterstellen, dürfte historisch nicht ganz zutreffend sein, wenn man bedenkt, daß die jahrzehntelange dominante Rezeption des I. Vatikanums zur milieuanbschließenden antimodernistischen Gettoisierung der Kirche geführt hat.

6. Die Kontrastierung zwischen dem, was die Gesellschaft in der Gegenwart bietet, und dem, was die Kirchen zu bieten hätten,

erscheint mir stellenweise zu schwarzweiß gezeichnet (z. B. 230 f). Hier wäre zumindest die komplementäre Perspektive stärker einzuführen, nämlich inwieweit unsere gegenwärtige Kultur in vieler Hinsicht Erfahrungen, Realitäten, Voraussetzungen und Tiefen enthält, auf die zu verzichten zugleich den Verzicht auf die Inkulturation des Evangeliums hierzulande bedeuten würde. Die Alltagswelt ist nicht nur verarmt, und nicht nur die Kirche bringt ein „reicheres Bewußtsein von der Würde des Menschen“ (232).

Ähnliches gilt gegenüber dem, was Zuhörer „Leutereligion“ nennt. So gab es in diesem Jahrhundert eine Leutereligion gegenüber den Verstorbenen, wie sie erst sehr spät von professionellen Theologen konzeptionell bestätigt und ratifiziert wurde (vgl. M. Ausel, *Monumente des Todes – Dokumente des Lebens? Christliche Friedhofs- und Grabmalgestaltung heute*, Altenberge 1988, 82 ff). Was man Weisheit des Volkes nennt, was auch in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung allzu spät als Volksfrömmigkeit entdeckt wurde, bleibt auch bei Zuhörer unterbemittelt (115 ff). Zieht man nicht nur die Soziologie, sondern die Kulturwissenschaften zu Rate, dann sind die tiefsitzenden Alltagserfahrungen der Menschen, auch die religiösen, nicht nur eine Droge (vgl. 124 ff), sondern auch eine Quelle der Widerstandskraft gegen Lebensbedrohung und Unterdrückung.

Ich denke hier an das Wort des hl. Augustinus, daß Gott zwei Bücher geschrieben hat, das Buch des Lebens und die Bibel, das Buch der Kultur und der Offenbarung. Wo das zweite Buch sich nicht in die Wurzeln des ersten Buches hineinbegibt, zerstört es seine eigene Basis, nämlich die Lebenskraft und die Vitalität. Vielleicht brauchen wir eine neue *pastorale* Rekonstruktion der Schöpfungstheologie, nämlich des Tatbestandes, daß Gott die Schöpfung im umfassenden Sinn des Wortes einschließlich ihrer unterschiedlichen Kulturen *sein* läßt.

Übrigens rächt sich hier, daß das Verhältnis zwischen Humanwissenschaft und Theologie nicht differenziert genug durchdacht wurde: Denn die Tatsache, daß Menschen in bezug auf Gott ihre Vorstellungen projizieren, bedeutet gerade nach biblischer Transzendenzerfahrung ganz und gar nicht, daß die dabei gemachten Erfahrungen „selbstge-

macht“ und damit theologisch falsch seien (vgl. 126). Ich möchte gerne wissen, wie eine Gottesbeziehung ohne Projektionen möglich ist. Die projektive Kraft der Menschen ist die anthropologische Basis für Transzendenzerfahrungen überhaupt. Ansonsten müßte die Gottesbeziehung rein fideistisch gedacht werden. Genau diese ist abermals eine Projektion des Menschen. Das Kriterium liegt nicht in der Frage, ob Projektionen und nicht Projektionen, sondern in der Frage, *was* projiziert wird und welche zwischenmenschlichen Optionen damit zu verbinden sind. Hier unterwirft sich Zulehner vorschnell den Vorwürfen einer überholten Religionskritik und beruft sich zuwenig auf das theologische Paradigma des perichoretischen Verhältnisses zwischen menschlichen Fähigkeiten und göttlicher Erfahrung.

7. Um bedrohtes Sein zu schützen, braucht es die Option für die Bedrohten, also die Diakonie. Ich behaupte nicht, daß Zulehners Band diesbezüglich optionsarm wäre. Es begegnen wirklich Hinweise darauf, allerdings unter „ferner Liefen“. Was so nebenbei begegnet, hätte aber zum thematischen Horizont erhoben werden sollen, zumal Zulehner betont von der Notwendigkeit eines „substantialen“ Christentums spricht (155).

So hätte ich mir das Kapitel über den „Reformprozeß“ (252 ff) weniger orientiert gewünscht an den formalen Prozessen von Reformen als an der inhaltlichen Option, Reformveränderungen in zentraler Weise an das Einspruchs- und Definitionsrecht der Leidenden und Betroffenen zu binden.

Auch hier wieder die gleiche Problematik wie oben: Die diakonische Option (durchaus eindrücklich formuliert in einem kurzen Absatz 271) wird dem Reformthema untergeordnet, anstatt daß die Reform von vornherein als Funktion der inhaltlichen Option behandelt wird. Der Verdacht der Instrumentalisierung der Inhalte zugunsten der Reform (was immer das ist) ist hier nicht weit (vgl. 279, Anm. 503).

Die detailrechte Beschreibung gesellschaftlicher und kirchlicher Verhältnisse mischt sich zuweilen mit normativen Beigaben und umgekehrt, so daß die ausschlaggebende Trennung zwischen deskriptiven und normativen Aussagen nicht immer in wünschenswerter Klarheit durchgehalten wird. Ohne diesen Trennungsraum gibt es für eine

optionale Kriteriologie keinen Raum zum Atmen.

Ohne es hier im einzelnen festmachen zu wollen, erscheinen mir Zulehners Ausführungen auf weite Strecken hin eher pragmatisch orientiert zu sein, durchaus gefällig in der additiven Versammlung christlicher Werte, vor allem orientiert an den lebensgeschichtlichen Vorgängen der Individuen. Ich vermisse den Biß *hierarchisierter* theologischer Optionen. So sind etwa die Ausführungen zur Abweisung des Sakramentes der Taufe bar jeder sakramententheologischen Erörterung, die sich zumindest mit der Frage auseinandersetzen müßte: Wie weit können Sakramente, in denen doch Gottes *unbedingte* Liebe auf die Menschen zukommt und erfahrbar ist, an vereinskonstitutive Bedingungen geknüpft werden? (219).

2. Eine Fundgrube zur Gemeindepastoral – aber kaum Standpunkte

Der *Gemeindeband* besticht durch eine Fülle von unterschiedlichen Zugängen, Anregungen und Informationen. Kurzweilig lesbar, weil immer wieder auch im Schriftbild unterschiedliche Textsorten sich abwechseln: längere Zitate aus Dokumenten der Kirchengeschichte und der Gegenwart, zeitgenössische Erfahrungen wechseln sich ab mit empirischen Informationen (insbesondere aus diversen Umfragen), Situationsbeschreibungen und kritischen Kommentaren des Autors zu den jeweiligen Themen, Erfahrungen und Eingaben. Eine wahre Fundgrube für alle, die sich der Gemeindepastoral lektüremäßig annähern. Sehr schätze ich, daß Zulehner im ersten großen Abschnitt (Wiederentdeckung der Gemeinde) nicht nur die Entwicklungen im westlichen Europa betrachtet, sondern breiter ansetzt und auch vom „Osten“ und „Süden“ her die Entwicklungslinien beschreibt.

Zulehner unterscheidet in „Prinzip und Wirklichkeit“ der Gemeinde zwischen ihrem *Grundamt* und ihren *Grundmerkmalen*. Unter Grundamt versteht er: „was auf jeden Fall Aufgabe der Gemeinde, was ihr Auftrag von Gott her ist.“ Die Gemeinde steht „im Dienst des Handelns Gottes an den Menschen“ (71). Dieses Grundamt entfaltet sich in drei Grundmerkmale der Gemeinde hinein: in die Mystik, in die Koinonia und in die

Diakonia. Statt des nunmehr schon klassischen Begriffes der Martyria wählt Zulehner den Mystikbegriff, um darin „die Verwurzelung der Kirche und ihrer Gemeinden im Geheimnis Gottes zum Ausdruck“ zu bringen (84). Dieser auch anderswo bei Zulehner feststellbaren Zuneigung zum Begriff der Mystik und Mystagogie kann man zustimmen, nur müßte man genauer diskutieren und klarhaben, welche theologische Alternative zur Martyriabenennung dahinter aufscheint, die insbesondere auch ökumenisch zu verantworten wäre (z. B. hinsichtlich der Rechtfertigungstheologie). Von welchem Geheimnis Gottes ist die Rede? Ist es jenes Geheimnis, das noch einmal vor jeder Offenbarung als Geheimnis der Schöpfung, aller Religionen, Kulturen und Menschen geglaubt wird und wofür die christliche Offenbarung nach unserer Auffassung eine besonders gelungene Ausdrücklichkeit darstellt? Dann wäre der allgemeinere Begriff der Mystik durchaus gerechtfertigt. Doch Zulehner meint dies offensichtlich gar nicht: denn im Folgetext spricht er genau von dem Gott, wie er insbesondere in Jesus Christus begegnet. Davon allerdings etwas zu wissen, ist immer eine Funktion der expliziten Verkündigung. Das Verhältnis von Mystik und Diakonia wird übrigens m. E. etwas zu sehr als Einbahnstraße gesehen. Nicht nur die „Diakonia“ ist die Frucht wahrer Mystik“ (229), sondern es gilt auch umgekehrt: Wahre Mystik ist auch die Frucht der Diakonia. Nur wer in der eigenen Praxis Barmherzigkeit und Gerechtigkeit erstrebt, kann die Offenbarung aus dieser Perspektive wahrnehmen. Hier zeigt sich einmal mehr die etwas unterbelichtete materiale Hermeneutik.

Die Ausführungen zum ökumenischen Aspekt der Koinonia greifen die Mischehenpastoral und ökumenischen Gottesdienste auf (vgl. 105). Bei der Frage der Interkommunion fällt besonders auf, was auch sonst immer wieder begegnet: Zulehner beschreibt unterschiedliche Meinungen, läßt aber selbst zuwenig durchblicken, wo seine eigenen insbesondere theologischen Optionen liegen. So spricht er davon, daß für die einen die Praxis vor der theologischen (wirklich? entsteht nicht auch eine eigene Theologie mit der Praxis?) und kirchenamtlichen Interpretation Vorrang habe (vgl. 112), man erfährt aber nicht, wie er selber dazu steht. Für den Au-

tor ergibt sich lediglich eine pragmatische Lösung, nämlich das „ökumenische Schisma“ zwischen getrennten Kirchenleitungen und ökumenisch aufgeschlossenen Gruppen durch Kooperation zu vermindern (vgl. 112–113). In einer solch vorschnell vermittelnden Mentalität wird auch eines der schärfsten Probleme in und zwischen den Kirchen heutzutage nicht genügend angesprochen und diskutiert: nämlich zu unterscheiden zwischen fundamentalistischem und prophetischem Anspruch, zwischen dem Herrschaftsanspruch auf die Allgemeingültigkeit der eigenen partiellen Meinung und dem inhaltlichen Anspruch, daß Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und menschenfreundliche Transzendenzbeziehungen für alle Menschen zu vertreten sind. Hier rächt sich etwas, daß der theologische Optionsbegriff nicht eigens thematisiert und geklärt wird. Ähnliches zeigt sich auch bei der Vorstellung unterschiedlicher Gemeindebewegungen, z. B. beim Neokatechumenat (vgl. 148–151). Bei der Kritik werden weitgehend praktische Schwierigkeiten zwischen Neokatechumenat und normaler Pfarrgestaltung angeführt. Eine Ausnahme bildet lediglich die Bemerkung, daß Glaubensnötigung häretisch sei, weil Gott auch Zeit der Umkehr gibt (vgl. 151). Wäre hier nicht bereits darüber hinaus der Fundamentalismusverdacht anzuführen und theologisch zu diskutieren?

Ziemlich enttäuscht bin ich von den Abschnitten über die *Gemeindeleitung*. Ich finde keine theologischen Überlegungen zum Verhältnis von Gemeindeleitung und Weihestand bzw. Vorsitz der Eucharistiefeier, als gäbe es diesbezüglich nicht eine auch im II. Vatikanum entfaltete ämtertheologische Position, die Gemeindeleitung und Eucharistiekompetenz, also Lebensvollzug und Sakramente miteinander verbinden. Auch hier häufen sich aneinandergereihte Beschreibungen verschiedener Meinungen (vgl. 198 ff). Konzeptionelle Klärungen begegnen nicht. Schwer verständlich ist mir die Bemerkung: „Alle diese Diskussionen waren nicht zielführend, nicht zuletzt deshalb, weil keineswegs immer das Wohl der Gemeinden, sondern doch der Pflichtzölibat das versteckte und eigentliche Hauptthema war.“ (200)? Das ist wahrhaftig eine artifizielle Gegenüberstellung. Wenn eine Gemeinde einen Ka-

plan, der heiratet, behalten will und auch entsprechend dafür kämpft, dann geht es hier doch um beides: um die Aufhebung des Pflichtzölibats *und* um ihr eigenes Wohl! Ich fühle mich etwas wie auf einem Verschiebebahnhof, nämlich kirchendisziplinär kriminalisierte Themen etwas unwichtiger zu machen als sie wirklich sind. Etwa nach dem simplifizierenden Motto: Es gibt doch viel wichtigeres als das, was euch wichtig ist! Die Chance der Not besteht gerade darin, um so mehr jetzt (oder nie?) die diesbezüglichen Menschenrechte einzuklagen. Zulehner selbst jedenfalls scheint auch bei den Personen, die „von unten“ aus den Gemeinden zum priesterlichen Dienst berufen sind, lediglich an „Kandidaten“ zu denken, die „dann vom Bischof zum Priester geweiht werden.“ (203). Bei solchen pastoralen Lösungen bleiben allerdings die Menschenrechte auf der Strecke, weil Frauen ohne Chance sind, Gemeindeführerinnen zu werden.

Grundlegendes zu Gewissen und Ethik

Eberhard Schockenhoff, Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1990, 147 Seiten.

Der Autor beginnt seine Ausführungen mit einem Kapitel über das Gewissen in der modernen Gesellschaft, bevor er biblische Konturen und Modelle theologischer Gewissensdeutung zeichnet; Aussagen des II. Vatikanischen Konzils führen zum abschließenden Kapitel über Freiheit, Wahrheit und Gewissen. Gegenüber leichtfertigen Etiketten vom „Wertverfall“ oder „Gewissenschwund“ verweist er auf gegenläufige Tendenzen und fordert daher eine sorgfältige Analyse, um Chancen und manipulative Gefährdungen des Gewissens sichtbar zu machen. Die Freiheit des Gewissens ist als innerer Bezugspunkt aller individuellen und sozialen Grundrechte der Nerv der demokratischen Kultur. Dabei ist auf eine Paradoxie hinzuweisen, daß nämlich der Preis der Inanspruchnahme der Gewissensfreiheit für den einzelnen sinkt. Das moralische Wertbewußtsein der Bevölkerung unterliegt zudem einer höchst wirksamen Fernsteuerung nach ökonomischen Gesetzen, die auf Wohlstand und Besitz, Sozialprestige und Genuß abzielen. Wie differenziert gerade die

gesellschaftliche Verwendung des Begriffes gesehen werden muß, mag der Hinweis auf Newman deutlich machen, der einerseits ein entschiedener Vertreter des Gewissens war, gleichzeitig den Päpsten seiner Zeit aber zubilligte, daß sie sich gegen ein zu harmloser Banalität verkommenes Gewissensverständnis ausgesprochen haben. – Das Alte Testament und Jesus kommen ohne Gewissensbegriff aus; die Sache ist aber da und wird mit verschiedenen Ausdrücken bezeichnet, deren wichtigster das Herz ist. Wertvoll ist in diesem Abschnitt auch der Vergleich zum Gewissensverständnis der griechischen Philosophie. Paulus bietet dann ein tiefes Verständnis des Gewissens: Die Forderungen des (natürlichen) Gesetzes sind allen Menschen ins Herz geschrieben, und ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab. Es bleibt allerdings dem eschatologischen Urteil Gottes vorbehalten. Augustinus und Thomas nehmen dieses Verständnis auf und entwickeln ihre Modelle von Gewissen: Der eine betont mehr die Stimme Gottes, der andere die natürliche Anlage. Seit dem Mittelalter durchzieht die gesamte Theologie die Auseinandersetzung um das irrende Gewissen. Die humanwissenschaftlichen Gewissens-Theorien lehnen die Vorstellung von einer Mitgift der natürlichen Existenz des Menschen ab und fragen nach individuellen und sozialen Entwicklungsbedingungen. Das II. Vatikanische Konzil versteht das Gewissen als ethische Instanz und als Ort der Gottesbegegnung. Die Dramatik des konziliaren Gewissensverständnisses kulminiert in der verantwortlichen Elternschaft (die allerdings durch *Humanae vitae* eine entscheidende Verengung erfahren hat). Dies ist auch ein wichtiger Ansatz für das Gewissensverständnis heutiger Moraltheologie. – Mit diesen abschließenden Ausführungen ladet der Autor zur weiteren Diskussion und Vertiefung des Gewissensverständnisses ein. Das Buch bietet dafür vielfältige und wertvolle Grundlagen und Hinweise.

Helmut Erharter, Südstadt

Eberhard Schockenhoff, Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1993, 461 Seiten.

Wie lassen sich allgemein verbindliche ethische Prinzipien finden und begründen, mit

denen die immer drängender werdenden Fragen unseres globalen Überlebens, die neuen Herausforderungen der medizinischen Ethik und andere das Leben des Menschen und seiner Umwelt betreffende Probleme eine tragfähige Antwort erhalten können? Nach Schockenhoff durch eine problemoffene Aufnahme bioethischer und anderer philosophischer und ethischer Modelle und durch ihre Verbindung mit einer theologischen Ethik, die die christliche Tradition in den Dialog einbringt. Die theologischen Fragestellungen spielen dabei allerdings eine geringere Rolle als der Untertitel nahelegt. Man fragt sich auch, warum der Titel „Ethik des Lebens“ heißt, während im Werk selbst von „Lebensethik“ gesprochen wird, und ob die ethischen Prinzipien zur Lebensethik auf Menschenwürde und Tötungsverbot beschränkt sind. So wird der Verantwortung für das eigene und für das fremde Leben kein Prinzipiencharakter zugewiesen, sondern sie bildet die Hauptkapitel unter den konkreten Problemfeldern, denen dann noch ein Kapitel über Bevölkerungswachstum und Familienplanung sowie über die Verantwortung für das tierische Leben folgen. Ob eine Lebensethik auf Fragen zur Sexualität des Menschen ganz verzichten kann? Von solchen Fragen abgesehen bietet das Werk einen hervorragenden Überblick über die bioethischen Modelle, um Problemstellungen heutiger philosophischer Ethik wie die Fragen nach der Teleologie oder danach, ob das Lebensmodell biozentrisch oder anthropozentrisch zu verstehen ist, zu beantworten. Die „Ehrfurcht vor dem Leben“ ist wichtig, aber aus ihr lassen sich kaum ethische Forderungen ableiten. Die biblischen und theologischen Ausführungen gehen davon aus, daß die Lebenswelt des Menschen als Einheit der Natur, in der wir uns vorfinden, mit der Geschichte, die wir selbst hervorbringen, zu verstehen sei (104). Damit können die Tragweite und die Grenze des biblischen Schöpfungsauftrags an den Menschen in einer ausgewogenen Balance gehalten werden. Als Beispiel aus der Vielfalt der Aspekte, die zur Gesundheit und zur Krankheit behandelt werden, sei auf die Problematik hingewiesen, die aus sogen. Neugeborenen – Screenings entstehen können, indem Kinder vorzeitig in einen Patientenstatus gedrängt werden,

sodaß ihnen die Schonung der kindlichen Unbefangenheit versagt bleibt. Es gibt kaum eine Frage – ob Intensivmedizin, Probleme rund um Organspende und -transplantation oder die Problematik der Todesfeststellung –, die nicht eine sorgfältige Darstellung findet. So wird jeder, der sich mit solchen Fragen befaßt, dieses Werk dankbar zur Hand nehmen.

Helmut Erharter, Südstadt

Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie, hrsg. von *Hanspeter Heinz – Klaus Kienzler – Jakob J. Petuchowski*, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1990 (QD 124), 232 Seiten.

Bis auf das Nachwort von Clemens Thoma gehen alle Beiträge auf Vorträge zurück, die auf dem Internationalen Symposium „Atonement in the Liturgy – Die Versöhnung in der Liturgie“ vom 2. bis 5. Juli 1989 in Augsburg gehalten worden waren. Beachtenswert ist diese Veranstaltung nicht nur, weil damit erstmalig das „Bronstein-Kolloquium“ auf europäischem Boden stattfand, sondern auch und insbesondere, weil hier ein zentrales Thema des jüdischen und christlichen Glaubens von Gelehrten beider Religionen ernsthaft und verantwortungsvoll diskutiert wurde. Die Eingrenzung auf die Liturgie bedeutet keineswegs eine Engführung, wie die verschiedenen Beiträge belegen. Vielmehr läßt sich von der Feier des Glaubens her zeigen, welch starke gemeinsame Traditionen die beiden Religionen miteinander verbinden. Dieser Befund gilt auch für die neutestamentliche Deutung des Todes Jesu als Sühnetod. Sie wäre ohne die ständige Bezugnahme auf das sogenannte Alte Testament nicht möglich gewesen, wie Helmut Merklein nachweist. Er erinnert (155) aber auch daran, daß die Christen den Gekreuzigten als Vorwand für die Stigmatisierung der Juden mißbrauchten: „Der von den Christen als Sühne gefeierte Tod Jesu wurde für die Juden zum Trauma . . .“ Dieser emotionale Aspekt ist ebenfalls in anderen Beiträgen zu spüren. Die Beziehungen von Christen und Juden waren eben jahrhundertlang so, daß es wohl kein theologisches Thema gibt, das nicht an der Geschichte des kirchlichen Antijudaismus partizipierte. Es gehört zu den Unfaßlichkeiten, daß auch das Thema der Versöhnung nicht einte, sondern

spaltete. Aber dieser Band dokumentiert, daß das jüdisch-christliche Gespräch auf einem guten Weg der Verständigung bei Achtung des Gemeinsamen und Spezifischen ist und daß die wissenschaftliche Diskussion dabei eine große Hilfestellung gibt. So leistet dieser Band mit seinen gelehrten und informativen Beiträgen selbst ein Stück Versöhnungsarbeit zwischen Juden und Christen. Zugleich läßt er schmerzlich bewußt werden, welch ein Verlust der Tod Jakob J. Petuchowskis all jenen ist, die sich um diese Versöhnung mühen.

Rainer Kampling, Berlin

Christopher Perry, Auf die innere Stimme hören. Pastoralpsychologische Praxis nach C. G. Jung, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1992, 238 Seiten.

Christopher Perry möchte Seelsorgerinnen und Seelsorgern im Aktualisieren einschlägiger Texte bei C. G. Jung helfen, pastoralpsychologische Praxis zu verwirklichen. Perry schreibt ausdrücklich als Psychoanalytiker, nicht als Theologe. Ziel des Buches ist es, für alle, die in der Seelsorge arbeiten (in Gemeinden, Schulen, Krankenhäusern, Beratungsstellen usw.), eine Methode anzubieten, die komplexe innere und zwischenmenschliche Beziehungen besser verstehen läßt. Perry wünscht, daß die heutige Seelsorge auch psychotherapeutisch fundiert sein soll. Eine hilfreiche Lektüre, die die Verantwortlichen unterstützt, ihren Schatten zu erkennen und sachgemäß auf die Probleme der Übertragung und Gegenübertragung einzugehen.

Waltraud Herbstrith, Tübingen

Lukas Vischer (Hrsg.), Gefolterte, Folterer, Christliche Hoffnung. Tagung der „Aktion der Christen für die Abschaffung der Folter“ (26. bis 28. Oktober 1990 in Basel), Evangelische Arbeitsstelle Ökumene Schweiz, Bern 1991, 133 Seiten.

Das Buch verfolgt das Ziel, die Tatsache von Folter und Gewalt theologisch aufzuarbeiten. Welches Gottes-, Welt- und Menschenbild steht hinter der Folter? Was heißt es, von Gott zu reden, in einer Welt der Folter? Es geht darum, das der Folter zugrundeliegende Wesen zu ergründen. Theologinnen und Theologen (u. a. Jürgen Moltmann)

sowie Rechtsanwälte aus der Schweiz, Deutschland, Frankreich und Uruguay, teils selbst Folteropfer, gehen dieser Frage nach. Was bewegt Folterer zutiefst? Ist es Sadismus? Ist es blinder Haß, der zur Auslöschung des Anderen führt? Letztlich ist es Ablehnung Gottes um der Götzen willen oder biblisch gesprochen der Kampf der Götzen gegen Gott. Dabei ist Folter nur die Spitze der Gewalt, wenn man bedenkt, daß in „kollektiver Folter“ ganze Völker in Abhängigkeit und Elend gehalten werden. Schweigt Gott? Wie ist dieses Schweigen Gottes vom christlichen Standpunkt aus zu deuten? Gott schweigt, weil die Menschen schweigen. Hier zeichnet sich ein Ausweg ab. Christliche Solidarität und Hoffnung, biblische und menschliche Grundwerte, vermögen die Mauer des Schweigens zu durchbrechen. Im tiefsten geht es auch um christliche Hoffnung und Vergebung. Und damit ist das Thema der christlichen Nächsten- und Feindesliebe angesprochen, nicht zum Zudecken von Verbrechen, sondern als die Form des gewaltlosen Widerstandes und der Überwindung von Gewalt aus dem Glauben heraus. Hoffnungsvoll klingt die eschatologische Vorstellung einer Welt des Reiches Gottes an ohne Gewalt, ohne Krieg, ohne Schreie der Opfer, wo Friede und Gerechtigkeit sich küssen.

Am Ende des Büchleins findet sich eine Liste mit den Adressen der ACAT-Organisation (Aktion der Christen für Abschaffung der Folter).

Jakob Mitterhöfer, St. Gabriel-Mödling

Horst Rzepkowski, Lexikon der Mission. Geschichte, Theologie, Ethnologie, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln, 1992, 471 Seiten.

Rzepkowski ist Missionswissenschaftler und Autor zahlreicher einschlägiger Veröffentlichungen zum Thema Mission. Im vorliegenden Lexikon hat er in 940 Spalten eine ungeheure Fülle von Material (insgesamt 500 Stichworte) zusammengetragen.

Ein solches Lexikon war schon lange ein Desiderat, nicht nur von Missionswissenschaftlern, sondern vor allem vieler Christen, die um Orientierung und ein eigenes Urteil bemüht sind.

Wie die stichwortartigen Untertitel kundtun, möchte der Autor sowohl die Geschichte der Mission berücksichtigen, als auch die

dahinterstehende Theologie und das ethnologisch-kulturell-religiöse Umfeld zur Geltung kommen lassen. Die Beiträge dazu leuchten den jeweiligen Hintergrund aus und gehen auf kritische Fragestellungen des heutigen Menschen ein. Die Stichworte bieten schnellen Zugang zu Fakten, Begriffen, Dokumenten und Namen aus dem Bereich der katholischen und evangelischen Mission in allen Ländern der Erde. Statistiken und reichhaltige Literaturangaben runden die Beiträge ab und sind Hilfe zu weiterem Studium.

Aus österreichischer Sicht fällt auf, daß eher deutsche Verhältnisse berücksichtigt wurden, doch dieser kleine Mangel könnte bei einer Neuauflage leicht behoben werden. Da ein Lexikon jahrelange Arbeit erfordert, ist es auch verständlich, wenn neueste Daten (wie z. B. die Enzyklika „Redemptoris Missio“) fehlen. Manche praktische Hinweise, wie beispielsweise Entwicklungshelferorganisationen oder nationale Missionseinrichtungen mit ihren Publikationen, scheinen nicht auf. Das Lexikon ist für Fachtheologen, Seelsorger, die Gemeindearbeit und die Arbeit in der Schule ein wertvolles Hilfsmittel. Der Autor nimmt durch eine leicht zugängliche Ausdrucksweise auf einen weiten Leserkreis Rücksicht.

Jakob Mitterhöfer, St. Gabriel-Mödling

Büchereinlauf

Abel Peter, Miteinander Leben und Hoffnung teilen – diakonische Pastoral mit Gruppen. Studien zu einer Methode der diakonischen Arbeit am Beispiel der Begleitung Pflgender bei Burnout. Reihe: Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 15, Seelsorge-Echter-Verlag, Würzburg 1994, 446 Seiten, DM 56,-.

Arens Edmund (Hrsg.), Gottesrede, Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, 197 Seiten, DM 39,80.

Arnold Patrick M., Männliche Spiritualität. Der Weg zur Stärke, Kösel-Verlag, München 1994, 302 Seiten, DM 39,80.

Bauer Johannes B., Bibeltheologisches Wörterbuch (völlig neu bearbeitete Auflage), Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1994, 621 Seiten, öS 990,-, DM 140,-.

Krieger Walter – Rauter Horst Michael (Hrsg.), Christliche Visionen für ein offenes Europa, Verlag Herder, Wien 1994, 118 Seiten, öS 168,-.

Nipkow Karl Ernst – Schweitzer Friedrich (Hrsg.),

Religionspädagogik. Texte zur evangelischen Erziehungs- und Bildungsverantwortung seit der Reformation: Band 2/1: 19. und 20. Jahrhundert, Band 2/2: 20. Jahrhundert, Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994, 223 und 285 Seiten, DM 58,- und DM 68,-.

Schlüter Richard (Hrsg.), Ökumenisches und interkulturelles Lernen – eine theologische und pädagogische Herausforderung, Bonifatius-Verlag, Paderborn und Otto Lembeck Verlag, Frankfurt/Main 1994, 128 Seiten, DM 29,80.

Schockenhoff Eberhard, Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1990, 152 Seiten, DM 24,80.

Standhardt Rüdiger – Löhmer Cornelia (Hrsg.), Zur Tat befreien, Gesellschaftspolitische Perspektiven der TZI-Gruppenarbeit, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1994, 272 Seiten, DM 34,-.

Stutz Pierre, Taufgottesdienste. Den Weg zur Quelle finden, Rex-Verlag, Luzern – Stuttgart 1994, 128 Seiten, sFr 29,80.

Van der Ven Johannes A. – Ziebertz Hans-Georg (Hrsg.), Religiöser Pluralismus und Interreligiöses Lernen, J. H. Kok Publishing House, Kampen/NL – Deutscher Studien Verlag – Weinheim 1994, 291 Seiten, hfl 69,90.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Leo Karrer ist Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz.

Barbara Wachinger, Dr. theol., ist Professor an der Stiftungs-Fachhochschule für Sozialarbeit in München.

Lorenz Wachinger, Dr. theol., Diplompsychologe, ist Eheberater und Psychotherapeut in München.

Hans Rotter SJ ist Professor für Moraltheologie und Gesellschaftslehre an der Universität Innsbruck.

Hans Halter ist Professor für Moraltheologie und Sozialethik an der Theologischen Hochschule Luzern.

Dietmar Mieth ist Professor für Systematische Theologie, speziell Moraltheologie und Theologische Ethik in Tübingen.

Severin Reboldner, Dr. theol., ist Abgeordneter zum österreichischen Nationalrat.

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

Ernst Ghezzi, dipl. Sozialarbeiter und Fachlehrer für Sozialarbeit SASSA, ist Projektleiter bei den Theologischen Kursen für Laien in Zürich (Abteilung Kurs- und Medienpakete für die pfarreiliche Bildungsarbeit).

Alexander Schroeter-Reinhard, Liz. theol., ist Assistent am Lehrstuhl für Moraltheologie und Soziallehre an der Universität Fribourg.

Regina Winkelmann-Perler ist Fachärztin (FMH) für Gynäkologie und Geburtshilfe in Basel.

Gerda Peschke, Mag. theol., ist Generalsekretärin der Aktion Leben in Wien.

Helmut Erharter
25 Jahre
Diakonia
Ein Grund zu danken

Zum Abschluß des 25. Jahrgangs von Diakonia ist es mir ein Bedürfnis, allen zu danken, die mit dieser Zeitschrift zu tun hatten und haben: den Verlegern als Herausgeber, den Redaktionsmitgliedern, den Autorinnen und Autoren, den Mitarbeiterinnen, den Förderern der sogenannten „Ostabonnements“, dem Österreichischen Pastoralinstitut (dessen Generalsekretär ich von 1965 bis Ende 1993 war), den Abonnenten und Lesern und schließlich ganz besonders auch meiner Frau Inge und unseren Kindern.

Einige Personen sollen herausgehoben und namentlich bedankt werden: Die Verleger O. Tetter (Herder Wien), Dr. J. Laubach (Grünewald) und H. Schlageter (Herder Freiburg) haben vor 25 Jahren gemeinsam mit den Redaktionen der 1966 in Mainz gegründeten „Diakonia“ und der seit 1925 bestehenden Wiener Pastoralzeitschrift „Der Seelsorger“ beschlossen, die fusionierte Zeitschrift „Diakonia – Der Seelsorger“ (seit 1972 wieder nur DIAKONIA) herauszugeben, und sie mit großem Engagement begleitet. Mit den Verlegern von gestern und heute ist natürlich auch den MitarbeiterInnen in der Herstellung, Werbung, Auslieferung, Buchhaltung, in den Buchhandlungen und Druckereien zu danken.

Das Redaktionskollegium ist für die Ausrichtung der Zeitschrift und für die Planung der einzelnen Hefte (Erstellung von Konzepten, Festlegung der Themen, Auswahl der Autoren usw.) zuständig. Dazu treffen sich die Mitglieder aus Deutschland, Österreich und der Schweiz zweimal im Jahr für je zwei volle Tage in irgendeinem Bildungshaus in einem dieser Länder. Mit der oft weiten Anreise wenden die Mitglieder dabei – völlig unentgeltlich – jeweils drei bis vier Tage auf. Ich kann nach 25 Jahren nur dankbar bekennen, welche Freude es ist, mit einem solchen Gremium eine Zeitschrift zu machen. Als Autoren der Leitartikel und vieler anderer Beiträge konnten sie sich den Lesern auch unmittelbar mitteilen. Ich darf ihnen, wohl auch im Namen vieler Leser, für alles sehr herzlich danken. Die Namen sprechen für sich: der Konzilstheologe F. Klostermann († 1982), der Akademiker- und Künstlerseelsorger O. Mauer († 1973), der „progressive Thomist“ A. Müller († 1992) und der stets kritisch analysierende H. Schuster († 1986). Der Psychotherapeutin M. Bühner folgten die Bibeltheologin M.-L. Gubler und die Pastoraltheologin M. Blasberg-Kuhnke. Von der ersten Stunde an mit dabei waren G. Biemer und N. Greinacher; die Pfarrer sind durch B. Honsel vertreten; auf O. Mauer folgte W. Zauner, damals auch Vorsitzender des Österreichischen Pastoralinstituts, mit dem

ich deshalb besonders eng zusammengearbeitet habe; zuletzt verstärkten drei Laientheologen die Redaktion: L. Karrer, N. Mette und P. F. Schmid.

Den Autoren und Autorinnen ist für die vielen gehaltvollen Beiträge zu danken. Viele von ihnen waren mir aber auch durch ihre Stellungnahmen und Anregungen wichtig, so z. B. mein Lehrer K. Rahner und H. Schürmann (Erfurt) oder der Prager Moraltheologe O. Madr.

Die Österreichische Bischofskonferenz hat trotz mancher Konflikte ihre Zustimmung aufrechterhalten, daß ich als Generalsekretär des Pastoralinstituts zugleich die vom Institut völlig unabhängige Zeitschrift in dessen Räumen und mit dessen Mitarbeiterinnen redigieren konnte. Die Vorsitzenden und Vorstände des Pastoralinstituts haben diese „Personalunion“ stets gutgeheißen und mitgetragen. Ihnen allen habe ich und hat Diakonia darum viel zu danken. Als Sekretärin stand mir für beide Aufgaben von 1965 an Frau Elisabeth Dieterle zur Seite. Durch ihre umsichtige Arbeit und ihr anregendes Mitdenken – so war mir ihr Urteil besonders auch zu meinen eigenen Texten stets wichtig – hat sie meine Arbeit an der Zeitschrift wesentlich mitgetragen.

Abschließend sollen noch die Abonnenten und Leser ausdrücklich bedankt werden. Ohne einen Stock von Abonnenten gäbe es eine solche Zeitschrift einfach nicht; und das Bewußtsein, mit einer großen Zahl von Frauen und Männern, die die Reformen des II. Vatikanischen Konzils aufgenommen haben und weiterführen wollen, solidarisch zu sein, hat unsere Arbeit bis heute getragen. Für diese Verbundenheit allen einen herzlichen Dank.

Postskript:

Da es für die gewöhnliche Werbung immer schwieriger wird, an mögliche neue Interessenten einer solchen Zeitschrift heranzukommen, bitte ich die Leser, solche Personen (Priester wie Laien) auf Diakonia aufmerksam zu machen und z. B. die Bestellung eines (kostenlosen) Probeabos anzuregen; und da die kirchlichen Gelder für Geschenkabonnements an die Empfänger in den ehemals „sozialistischen“ Ländern versiegen, diese Empfänger (Einzelpersonen wie theol. Lehranstalten) aber weiterhin großes Interesse an der Zeitschrift haben, ohne sie bezahlen zu können, bitte ich um Mithilfe bei der Fortsetzung der Aktion; die Empfänger werden es Ihnen danken. Jeder Betrag ist willkommen: Aus Österreich bitte auf das Konto Dr. Helmut Erhardter, Verwendungszweck: „Ostabus“, Konto-Nr. 615005 bei Schelhammer & Schattera, Wien, BLZ 19190; aus anderen Ländern senden Sie bitte einen Euro-Scheck an Dr. Helmut Erhardter (A-2344 Ma. Enzersdorf-Südstadt, Wienerbruckstraße 112); der Betrag soll in Schilling eingesetzt sein; Order: Dr. H. Erhardter, Osthilfe; auf der Rückseite bitte die Nummer der Scheckkarte einsetzen.

Leitartikel

Peter F. Schmid

Ars moriendi

Sterben – ein Teil des
Lebens – und seine
Begleitung

„Das Problem schlechthin für den Menschen ist sein Tod. Er wird mit der Geburt mitgegeben, wächst mit dem Menschen mit, und der Mensch fällt ihm unweigerlich anheim. Der Tod ist das einzige, das dem Menschen in der Zukunft gewiß ist, das einzige mit Gewißheit Vorhersagbare. Man sage nicht, daß er das Natürlichste des Natürlichen sei. Er ist, im Gegenteil, für das Bewußtsein und für das Streben des Menschen das Widerwärtigste und Widernatürlichste, sozusagen das Perverseste, was der menschlichen Existenz zugemutet wird.“ (Otto Mauer)¹

Die heftigen Reaktionen auf eine Plakatserie eines internationalen Textilunternehmens – über deren Geschmack man freilich höchst geteilter Meinung sein kann – haben schlaglichtartig gezeigt, was passiert, wenn Menschen plötzlich außerhalb der gesellschaftlich dafür vorgesehenen Orte und Zeiten mit dieser zugleich natürlichsten wie widernatürlichsten Tatsache ihres Lebens konfrontiert werden: mit dem Sterben und dem Tod.

Es ist dies die Konfrontation mit einer endgültigen Grenze, mit dem völligen Ausgeliefertsein, mit der unentrinnbaren Ohnmacht menschlicher Existenz. Angesichts der radikalen Anfechtung, die der Tod für das Leben der Menschen bedeutet, verwundert es nicht, wenn das Sterben und alles, was damit in Verbindung steht, aus unserem Leben weitgehend verdrängt werden. Das ist einerseits verständlich, weil der Mensch dem unausweichlichen Faktum des eigenen Todes hilflos und daher oft voller Angst gegenübersteht. Andererseits stellt die Ausblendung des Todes und damit die Ausgrenzung des Sterbens einen ungeheuren Skandal dar, wenn man bedenkt, wer damit ausgegrenzt wird: die sterbenden Mitmenschen, die gerade dann isoliert werden, wenn sie Gemeinschaft und Integration am bittersten nötig hätten.

Das Verdrängen dieser ultimativen Grenzsituation kann viele Formen annehmen: von der Leugnung oder Ignorierung psychisch und physisch „todbringender“ Situationen im Leben – man denke, wieviele Leute sich buchstäblich zu Tode essen oder arbeiten – bis zur Glorifizierung oder der Verharmlosung des Todes als eines bloßen Übergangs, wie sie besonders im religiösen Kontext an-

¹ O. Mauer, Der eigene Tod, in: Entschluß 34 (1977), aus dem Nachlaß veröffentlicht.

Sterben findet, oft unbemerkt, mitten im Leben statt

Sterbebegleitung als ganzheitliche Begleitung . . .

. . . Sterbender . . .

zutreffen ist. Und konsequenterweise werden die Sterbenden selbst hinausgedrängt, an den Rand gedrängt und abgeschoben, statt ins Leben hereingenommen zu werden. Denn auch das Sterben ist ein Teil des Lebens. Durch die zunehmend bessere medizinische Versorgung werden wir im Schnitt immer älter. Vielfach steht der Tod am Ende eines langen, oft leidvollen Krankheitsprozesses, und immer häufiger zeigt sich der Konflikt zwischen dem technisch Machbaren und dem menschlich Zumutbaren. Andererseits stirbt man gerade heute keineswegs nur als Alter oder Kranker. Und man wird nicht nur als Alter todkrank. Sei es eine tödliche Seuche wie AIDS, sei es ein Verkehrsunfall, sei es Krebs oder ein Herzinfarkt – viele werden „mitten aus dem Leben“ gerissen.

Diese Plötzlichkeit ist aber häufig auch nur eine scheinbare, denn gerade in solchen Fällen hat oft das Sterben schon lange angefangen, bevor es dem Betroffenen noch bewußt geworden ist, bevor er es wahrhaben wollte. Und auch der Selbstmord, eine erschreckend häufige Todesursache, ist vielfach nur mehr die letzte Konsequenz aus einem langen Absterben, einem Prozeß der Entfremdung. Hier wie sonst gilt das Wegschauen vor allem auch für die Bezugspersonen: Das Sterben hat zumeist schon eingesetzt, bevor es irgend jemand aus der Umgebung wahrnehmen wollte.

Die Bedeutung, die es hat, dem Sterben einen angemessenen Platz im Leben zuzumessen, zeigt sich andererseits durch die erfreuliche Tatsache eines vermehrten Bewußtseins für diese allerletzte Phase des Lebens, wie sie im Einsatz für ein humanes Sterben als Teil der Menschenwürde und für die Entwicklung einer Kultur des Sterbens zum Ausdruck kommt. Dies wird etwa durch die überall aufkommende Hospiz-Bewegung zum Ausdruck gebracht: Patienten, die nach dem heutigen Stand der Medizin keine Aussicht auf Heilung mehr haben, soll es ermöglicht werden, entweder daheim oder in eigens eingerichteten Sterbekliniken (Hospizen) bzw. -abteilungen (mit ganzheitlicher, sogenannter palliativer Therapie) die allerletzte Zeit ihres Lebens in würdiger Form verbringen zu können.

Sterbebegleitung wird dabei in einem umfassenden Sinn verstanden als ganzheitliche Begleitung aller an diesem Prozeß Beteiligten: des Sterbenden ebenso wie der Angehörigen und ihrer beider (professioneller oder ehrenamtlicher) Betreuer.

Eine solche umfassende Betreuung erfordert zunächst einmal einen großen medizinisch-pflegerischen Aufwand, der die Möglichkeiten der Angehörigen in aller

Regel übersteigt, welche zurecht befürchten, den damit verbundenen Anforderungen und Belastungen nicht gewachsen zu sein. Sie erfordert daher einen hohen personellen Einsatz und ist, wo die Arbeit nicht auf ehrenamtlicher Basis geschieht, entsprechend kostenintensiv – was dem gängigen Effizienz- und Kosten-Nutzen-Denken natürlich strikt zuwiderläuft.

Die Ungeheuerlichkeit, im Krankenhaus abgeschoben zu sterben, womöglich in einem einsamen Bett auf einem Gang, ist zwar erfreulicherweise bereits seltener anzutreffen. Damit allein ist es aber nicht getan. Eine zunehmende Zahl von Menschen hat heute den Wunsch, zu Hause zu sterben, in vertrauter Umgebung und im Kreise ihrer Familie oder ihrer Freunde. Dazu bedarf es aber nicht nur der erwähnten intensiven medizinischen und pflegerischen, sondern ebenso intensiver psychologischer und emotionaler Vorkehrungen. Es ist nicht nur wichtig, daß der Sterbende ausreichend mit schmerzstillenden Mitteln versorgt wird; es ist mindestens gleich wichtig, ihn und seine Angehörigen seelisch und spirituell zu begleiten.

Es geht daher darum – für die Sterbenden wie für die Angehörigen –, vermeidbare Belastungen fernzuhalten, um sich den seelischen Schmerzen stellen zu können: der Angst vor dem Allein- und Ausgeliefertsein, dem nahen Ende, der Trauer. Es geht auch darum, für den „geistlichen Schmerz“ offen zu sein, für den Schmerz, den es bedeutet, begrenzt zu sein, in hohem Ausmaß angewiesen zu sein, vielleicht auch, nicht entsprochen zu haben und Schuld zu tragen. Es geht darum, einen Raum für Intimität zu schaffen, es möglich zu machen, sich auszusprechen und zuzuhören, ganz einfach miteinander zu sein. Der Sterbende wie seine Lieben müssen ihr Klagen und ihr Hoffen kommunizieren können.

... ihrer Angehörigen ...

Für die Verwandten und Freunde ist es oft sehr schwer, das Sterben einer ihnen lieben Person auszuhalten. Doch dieses Aushalten-Können ist eine unabdingbare Voraussetzung für die Beziehung zu einem Sterbenden, will man für diesen eine Hilfe und nicht eher eine Last sein. Das Wort „Angehörige“ bringt die Extremsituation, die der Tod eines lieben Menschen darstellt, sehr gut zum Ausdruck: Der, der jetzt stirbt und den Kreis seiner Lieben verläßt, hat zu ihnen gehört – und jetzt gilt es, von dieser Zugehörigkeit Abschied zu nehmen: Aus Angehörigen werden „Hinterbliebene“.

... und der Betreuer

Auch die Begleitung jener Personen, die beruflich oder ehrenamtlich ständig mit dem Tod zu tun haben (Pflegepersonal, Ärzte, Seelsorger, Sozialarbeiter, einschlägig

tätige Verwaltungsbeamte, Sterbebegleiter, freiwillige Helfer u. a.), ist ein wichtiger Teil von Sterbebegleitung. Um der enormen Belastung einigermaßen standhalten zu können und trotzdem nicht in Routine und damit seinerseits in Verleugnung abzugleiten, bedarf es der ständigen Reflexion dieses Arbeitens an der Grenze des Lebens. Dies kann etwa in einer intensiven Supervision geschehen, die immer wieder auch die Auseinandersetzung mit der eigenen Sterblichkeit und dem eigenen Sterben beinhalten muß.

Seelsorge als Sterbebegleitung ist zu allererst die Aufgabe der Angehörigen

In einem solchen, den Menschen als ganzen und alle Betroffenen ansprechenden Konzept einer Sterbebegleitung hat die Seelsorge einen wichtigen Platz. Sie ist längst nicht mehr allein für die Sterbenden zuständig, wie das einmal gewesen sein mag, als man den Sterbenskranken dem Pfarrer überließ, wenn der Arzt nicht mehr helfen konnte. Heute ist interdisziplinäre Zusammenarbeit in hohem Maße gefragt.

Hier muß gelten, was als Prämisse für jede seelsorgliche Tätigkeit gilt: Auch der Sterbende ist – bei aller durch die besonderen Umstände bedingten Einschränkung – Subjekt seines Lebens und darf nicht zum Objekt von Behandlung und Betreuung werden. Dasselbe gilt für die Angehörigen. Da aber gerade der Umgang mit dem Sterben eine große Zumutung für einen Lebenden darstellt, entsteht die ständige Versuchung und Gefahr, diese Arbeit an Experten zu delegieren und damit an sie abzuschieben. Im Gegensatz dazu ist es jedoch unbedingt nötig, Sterbebegleitung als Aufgabe der Gemeinschaft der Angehörigen zu begreifen – und damit als Aufgabe der gesamten Gemeinde, die ihrerseits den Angehörigen ihre Solidarität und Unterstützung bekundet und sie in der schweren Zeit ebensowenig allein läßt wie diese den Sterbenden alleinlassen. Die „Fachleute“, die Seelsorger eingeschlossen, können den anderen die Trauerarbeit nicht abnehmen, sie können „nur“ unterstützend und helfend tätig sein, gerade damit aber auch eine enorme Entlastung bringen.

Aufgabe der Seelsorger ist es, die Trauerarbeit zu unterstützen . . .

Grundlage jeder Sterbebegleitung ist dabei die Einsicht: Trauern muß gelernt werden. Es muß von vielen Menschen zuallererst überhaupt einmal zugelassen werden. Wobei jede vorschnelle oder oberflächliche Vertröstung auf das Jenseits oder die Auferstehung in hohem Maße kontraproduktiv ist, weil sie den echten Trost verhindert, den jeder selbst suchen und finden muß. Für die Seelsorgerin und den Seelsorger ist es dabei wichtig, die Trauerphasen zu kennen, um eine jeweils der persönlichen Situation eines Trauernden adäquate Beziehung

... eine personale
Beziehung anzubie-
ten ...

... und durch die
Sterbesakramente und
die Totenliturgie den
Glauben an die
Auferstehung zu
bezeugen

Sterben ist ein
lebenslanger
Lernprozeß der
Einübung auf
Hoffnung

anbieten zu können. Nicht umsonst hat die Psychologie diesen Begriff der „Trauerarbeit“ geprägt, um damit zum Ausdruck zu bringen, daß es ein hartes Durcharbeiten ist, das von Sterbenden wie Angehörigen verlangt ist. In dieser schweren Zeit brauchen alle Betroffenen eine intensive menschliche Zuwendung, wie sie nur in einer persönlichen Beziehung geschehen kann. Dies erfordert auch in der pastoralen Arbeit ein besonders hohes Maß an feinfühligem Empfindsamkeit, Anteilnahme und Authentizität der eigenen Person. Die unaufdringliche Begleitung, angefangen vom Gespräch am Kranken- und Sterbebett bis zur Begleitung der Angehörigen auch in der Zeit nach dem Tod, ist dabei ebenso wichtig wie die Bereitstellung von Riten, die eine enorm entlastende Funktion haben können, wenn sie für das emotional so bedrückende Geschehen einen Rahmen anbieten, in dem dieses symbolisiert und damit überindividuell zum Ausdruck gebracht werden kann.

Die Spendung der Sterbesakramente, die Liturgie am offenen Grab, die „Seelenmesse“ nach dem Tod – eine zeitgemäße und einfühlsame Sterbe- und Totenliturgie können ein wichtiger Teil der Sterbebegleitung im genannten umfassenden Sinn sein und bei der Trauerarbeit helfen. Sie sind Zeichen der Hoffnung in einer Lebensphase, die von Verzweiflung angefochten ist. Nicht nur die traditionellen Sterbesakramente der Kirche, Buße, Eucharistie und Krankensalbung, alle Sakramente der Kirche sind ja in gewisser Weise Sterbesakramente, weil sie in Tod und Auferstehung Jesu grundgelegt und auf sie hingebunden sind. Dies ohne falschen Trost bewußt zu machen und aufrecht zu halten, den Glauben an das Leben angesichts des Todes zu bezeugen, das ist die Aufgabe der Seelsorgerinnen und Seelsorger in der Sterbebegleitung.

Dabei ist es gerade angesichts der besonderen Bedeutung der Beziehung eine unhaltbare Situation, daß Trauerbegleitung (häufig durch Laien) und Sakramentspendung (durch Priester) auseinanderfallen. Und es darf zudem nicht übersehen werden, daß die ersten Seelsorger wie am Anfang des Lebens auch hier am Ende die Angehörigen selbst sind, die ihrerseits durch die „amtlichen“ Seelsorger unterstützt werden.

Wir sterben in gewisser Weise von allem Anfang an. Trauern und sterben zu lernen ist uns allen ein Leben lang aufgegeben; Sterben ist ein lebenslanger Prozeß. „Toujours partir un peu mourir“ sagen die Franzosen und das heißt: Mit jedem Abschied sterben wir einen kleinen Tod.

Aber der große Tod ist dennoch eine einmalige, unwiederholbare und in diesem Sinn bei aller Einübung und Vorbereitung auch nicht vorwegnehmbare Situation. Und dann bedürfen diejenigen, denen eine unmittelbare und bewußte Zeit des Sterbens aufgegeben ist, derer, die bereit sind, den Prozeß der Begleitung des Sterbens auf sich zu nehmen.

Wo dies geschieht, wird das Sterben nicht zur totalen Isolation, sondern kann zu einer intensiven, ja belebenden Zeit für alle Beteiligten werden – in der auch die Sterbenden auf ihre Weise die Überlebenden in deren Trauer begleiten. Und für nicht wenige, die sich darauf einlassen, werden die letzten Wochen die intensivsten und wertvollsten ihres (gemeinsamen) Lebens.

So kann heute einen Baum pflanzen, wer weiß, daß er morgen sterben wird. So liegt im Sterben auch eine Chance und eine Hoffnung. So kann der Tod etwas von seinem Schrecken verlieren, wenn er den einzelnen nicht einfach herausreißt oder von Schmerzen und Zeitgenossen „erlöst“, sondern in der Gemeinschaft als personale Vollendung erlebt werden kann: Begleitet, mitgetragen, gehalten von Menschen, die den Sterbenden lieben, und deren Liebe stark genug ist, den Schmerz der Trennung auszuhalten, statt ihn und sich darüber hinwegzutrusten – kann er glauben, gehalten und getragen zu sein von einem Gott allen Trostes.

Artikel

Gotthard Fuchs Die Wiederentdeckung der Grenze(n)

Lebenswelt und
Todesbilder

Im folgenden soll ein Blick auf Lebenswelt, kulturelles Bewußtsein und gesellschaftliche Dynamik und ihren Bezug auf Grenzerfahrungen und Tod geboten werden. Warum haben es Sterben und Tod so schwer, aus der Verborgenheit herauszutreten und zu einem zentralen Teil des Lebens der Menschen zu werden? red

„Wenn einer sich vornähme, das Wort Tod nicht mehr zu benützen, auch kein anderes, das mit dem Tod zusammenhängt, mit dem Menschentod oder mit dem Sterben der Natur. Ein ganzes Buch würde er schreiben, ein Buch ohne Tod, ohne Angst vor dem Sterben, ohne Vermissten der Toten, die natürlich auch nicht vorkommen dürften, ebensowenig wie Friedhöfe, sterbende Häuser, tödliche Waffen, Autounfälle, Mord. Er hätte es nicht leicht, dieser Schreibende, jeden Augenblick müßte er sich zur Ordnung rufen, etwas, das sich eingeschlichen hat, wie-

der auszutilgen, schon der Sonnenuntergang wäre gefährlich, schon ein Abschied, und das braune Blatt, erschrocken streicht er das braune Blatt. Nur wachsende Tage, nur Kinder und junge Leute, nur rasche Schritte, Hoffnung und Zukunft, ein schönes Buch, ein paradiesisches Buch.“¹ – Daß Sterben und Tod untrennbar hineinverwoben sind in den Text des Lebens, darf also vorausgesetzt werden. Daß von den Ursprüngen an das Wesen Mensch sich dadurch besonders bemerkbar macht, daß es die Lebensreste der Artgenossen nicht auf den Müll wirft, sondern eigene Begräbnisrituale entwirft, gibt gleichfalls immer zu denken. Vermutlich ist alle „Kultur“ ein Bollwerk gegen den Tod und das Töten. Daß schließlich Freuds These allseits erfahrbar ist, daß wir uns trotz allem kognitiven Sterblichkeitswissen bis zuletzt nicht vorstellen können, am Ende zu sein und wirklich zu sterben, darf gleichfalls als bekannt vorausgesetzt werden. Nicht um die Erinnerung solch fundamentalanthropologischer Daten im Umgang mit Sterben und Tod soll es im folgenden gehen, so wichtig und spannend dies wäre. Intendiert ist vielmehr ein konzentrierter scharfer Blick auf Lebenswelt, kulturelles Bewußtsein und gesellschaftliche Dynamik heutzutage und hierzulande² und ihren Bezug auf Grenzerfahrungen und Tod – mit möglichst genauem Zeitindex also, mit der Frage nach Leitvorstellungen und Paradigmen der Lebensgestaltung, der Lebensbewältigung, und dies durchaus mit theologischem Interesse im Hintergrund. (Daß dabei ein Beichtspiegel wie der von Max Frisch zur meditativen Einstimmung zuvor und zur Schärfung des Blicks dienlich sein kann, sei nur am Rande vermerkt.³)

Paradigmenwechsel des Todesverständnisses

Die (Hypo-)These vorweg: spätestens seit der Publikation „Grenzen des Wachstums“ ist in den westlichen Industriegesellschaften auch bewußt ein Paradigmenwechsel des Todesverständnisses im Gange – mit entsprechend tiefgreifenden Verwerfungen, Umbrüchen, Überlappungen und Unzeitgemäßheiten unterschiedlicher Leitbilder. War bisher die Vorstellung vom unendlichen Fortschritt, vom „ewigen“ Leben hier und jetzt, von der „natürlichen“ Aufhebung des Einzelnen im größeren Ganzen und der Vollendung der Gattung tendenzbestimmend (noch in Gestalt konsumistischer Massenprodukti-

¹ Marie Luise Kaschnitz, *Steht noch dahin*, Frankfurt 1972, 21. Vgl. auch ihre Aufzeichnungen nach dem Tod ihres Mannes unter dem Titel „Wo hin denn ich“.

² Vgl. Philippe Ariès, *Geschichte des Todes*, Frankfurt 1982; Thomas H. Macho, *Todesmetaphern*, Frankfurt 1989. – Als Panorama das Kursbuch 114 (Dezember 1993) mit dem Titel „Todesbilder“.

³ Max Frisch, *Tagebuch 1966–1971*, Frankfurt 1972, bes. 424 ff.

on und esoterischer Selbstverwirklichung), so lassen sich nun vielstimmig Tendenzen beobachten, die den Preis einer solchen Unsterblichkeit unerbittlich berechnen, entsprechend die Steuern und Folgekosten auflisten und also mehr oder weniger deutlich für die neue Endlichkeit plädieren – mehr der offenkundigen Not gehorchend als dem eigenen Triebe, aber immerhin. Stichworte wie „Entdeckung der Langsamkeit“, „Entschleunigung“, „Grenzen des Wachstums“, „Lob des Andersseins“ u. a. sind Signale dazu, jedenfalls lesbar dahin.⁴

Im bisher vorherrschenden Paradigma waren bestimmend die Verjenseitigung des Todes, die Privatisierung und Individualisierung des Sterbens, die Anonymisierung des Tötens, die Spaltung zwischen sozialem und privatem Tod mit entsprechender Überforderung und Überlastung des Einzelnen, um das Ganze möglichst keimfrei von Sterbevorgängen und -bazillen zu halten. Wo der Glaube an Gottes Gericht verlorenging, fing der Mensch zudem selbst an, sich und andere zu richten. Wo die Hoffnung auf ewiges Leben bei Gott schwand, wurde dieses sterbliche Leben hier und jetzt die letzte Gelegenheit, um alles herauszuholen.

Dieses fortschrittsorientierte Paradigma aber ist in der Krise, ja am Ende und im Übergang. „Die Generation des verschwiegenen Todes“⁵ sieht sich mit den Grenzen des Wachstums, dem ökologischen Kollaps und der atomar-chemischen Keule konfrontiert. Für unseren Zusammenhang wichtig also ist es, auf die emphatische Metaphorik *des* Lebens zu achten, die nicht nur in der Werbung allseits vorherrscht und auf ihrem Rücken, unbewußt meist, eine fatale „Todesverachtung“ transportiert. Dies aber entpuppt sich bei näherem Zusehen als vitalistische Todesverdrängung.

Ambivalenz der Gegenwartskultur

Im folgenden geht es aber nicht um das, gerade unter Theologen und in Kirchenkreisen beliebte, Lamento über die allseits vorherrschende Verdrängung des Todes, nicht um die notwendige Kritik an der Vorstellung vom „natürlichen Tod“, nicht um die gleichfalls notwendige Empfehlung von Hospiz-Bewegungen und neuer *Ars moriendi* u. a. – so wichtig dies alles ist –, sondern um den Versuch, die tiefe Ambivalenz der Gegenwartskultur, voller Betroffenheit, diagnostisch zu erhellen. Dabei geht es oft mehr um unbewußte Tiefenströmungen, die es zu erspüren gilt. Die äußeren Daten sind ja längst bekannt:

⁴ Zum Ganzen vgl. *Marianne Gronemeyer*, *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*, Darmstadt 1993.

⁵ Eine bezeichnende Formulierung bei *Cees Nooteboom*, *Die folgende Geschichte*, Frankfurt 1991, 95.

die Alterspyramide und das Generationengefälle, die Erhöhung der durchschnittlichen Lebenserwartung, die Knappheit der Ressourcen und die Verteilungsprobleme (ja -kämpfe), Innenwelt- und Umweltzerstörung, keinen Augenblick vergessend das wachsende Gefälle zwischen Nord und Süd, zwischen Arm und Reich, weltweite Hungersnöte und Stellvertreterkriege etc. – und in alldem: die Massenproduktion des Todes und das Verschweigen des Sterbens, beides zugleich, beides fiktiv und real in den Medien, als Reportage aus Bosnien oder Solingen und als Krimi oder Horrorclip.⁶

Gesichtspunkte zur Begründung der Leithypothese

Dies alles vorausgesetzt, seien die folgenden Gesichtspunkte plakatiert, die untereinander zusammenhängen und ein Netzwerk der Deutungen und Lesarten ergeben mögen zur Begründung der Leithypothese.

1. Die vitalistische Spaltung und der verborgene Tod

Für „das“ Leben sind alle; auch die Kirchen haben bekanntlich eine Aktion gestartet „Wähle das Leben“ – und allseits wird auch in Christenkreisen der Johannes-Vers 10,10 einseitig strapaziert, daß Jesus gekommen sei, damit sie („wir“) das Leben in Fülle haben (wogegen johanneisch der Pfiff gerade ist, daß dieses ewige, füllige Leben den Tod, den Gewalttod am Kreuz gar, in sich hat und nicht abspalten muß). Dieser emphatische Gebrauch des Wortes Leben, dieses vitalistische Lebens- und Überlebensprogramm hat freilich schattengängerisch die Verdrängung des Todes zur Folge, des Todes am Ende und mitten im Leben, die Verdrängung des Sterbens nicht minder. Zudem wird vergessen, daß Leben stets Töten heißt, Fressen und Gefressen werden. Diese „Gesundheit zum Tode“,⁷ dieses Unsterblichkeitsbemühen spiegelt sich nicht untypisch noch in der Konjunktur des Reinkarnationsgedankens als einer subtilen Form des ewigen Fortschritts, und sei es auch nur im ewigen Reigen der Wiederkehr des Gleichen.

2. Die Industrialisierung des Todes und die Enteignung des Sterbens

Daß Tod und Sterben durch die pausenlose Vervielfachung in Kriegen und Medien brutalisiert und banalisiert, verbilligt werden, daß die Fähigkeit zur inneren Rührung und Berührung abstupft, ist vielfältig diagnostiziert worden. Daß damit der Verlust eines je eigenen Todes verbunden ist, (wie auch eines je eigenen Lebens, das mehr wäre, als ein Produkt von der Stange der vorfa-

⁶ Es geht nicht um Medienschelte, sondern um das Verhältnis von Realität und Fiktion in der Wahrnehmung von Todesbildern. Gleichermäßen die Härte des faktischen Ab-Sterbens in unterschiedlichsten Lebensbereichen zu sehen und die Violdimensionalität des Todes (vom physischen bis zum sozialen und religiösen) in einer angemessenen Metaphorik zu besprechen, ist das Problem – auch dieser Skizze!

⁷ Adornos berühmte Analyse in den Nachrichten aus dem beschädigten Leben, den *Minima Moralia*.

3. Überforderte Beziehungskultur und die Trennung der Liebenden

4. Die Dramen der Gewalt und die verborgenen Tötungsmuster

brizierten Lebensskripte), ist gleichermaßen oft beschrieben worden. Ebenso wichtig sind aber die Bemühungen um eine neue *Ars moriendi*, um Hospizbewegung und Sterbebegleitung.

Tod und Sterben begegnen mitten im Leben, meist verdrängt, nicht nur in jedem Abschied, sondern vor allem in den schmerzhaften Ablösungen zwischen Eltern und Kindern, in den Trennungsgeschichten von Liebenden. Carusos „Phänomenologie des Todes“ im Lebenskontext von Scheidungsgeschichten ist vor allem dann aktuell, wenn private Liebes- und Erlebniskultur mit förmlich religiösem Erwartungsgehalt und Heilsbedarf aufgeladen wird.⁸ Je mehr das „ewige“ Heil von der privaten „Beziehung“ erwartet wird, desto höllischer muß das Scheitern derselben dann sein.

Daß auf den Altären des Fortschritts, den Autobahnen, immer noch Tausende pro Jahr geopfert werden, wird in seiner Symbolkraft selten gesehen. Wie selbstverständlich wird ja beim Thema „Sterben und Tod“ das Schicksalhafte, das Widerfahrende, das zu Erleidende unterstrichen – die Täterproblematik aber kommt kaum auf den Tisch. Die Auseinandersetzung um Sterben und Tod muß aber immer auch so buchstabiert werden, daß gefragt wird, wo wir uns aktiv den Tod holen, wo wir aktiv den Tod bringen, wo Menschen anderen Menschen Raum, Stimme, Atem nehmen. Ist die atlantische Kultur insgesamt gar nekrophil und ins Töten verliebt? Ist die gängige Rede von Sterben und Tod förmlich strukturell depressiv, weil sie den Täter- und Tötungsaspekt verdrängt? Zudem: Der Schrei der Opfer in der Dritten Welt will gehört werden, wesentlich auch zur Thematisierung des Täter-Opfer-Zusammenhanges im Blick auf unsere Lebenswelt. Wieviel wird z. B. für das Weiterleben eines Schwerkranken hierzulande investiert, wieviel dort? Wie also steht es mit der strukturellen Gewalt in Gesellschaften und zwischen ihnen, wie mit den destruktiven Aggressionspotentialen in uns und um uns? Es scheint, daß die weitgehende Ausblendung dieser Fragen beim Thema Tod und Sterben in sich ein höchst ideologieträchtiges Symptom ist. Bräuchte die Täter- und Tötungsfrage nicht gestellt zu werden, dann wären unthematisiert immer schon die anderen die Schuldigen und Sündenböcke!⁹

⁸ Vgl. Ulrich Beck – Elisabeth Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt 1990, bes. das Schlußkapitel „Die irdische Religion der Liebe“. – Igor Caruso, *Die Trennung der Liebenden*, München 1972.

⁹ Im Hintergrund steht hier natürlich die theologische Debatte um René Girards Theorie der Gewalt(bändigug), wie sie besonders in den Arbeiten von Raymund Schwager vorliegt.

5. Jenseitsverlust und Diesseitszerstörung

Schattengängerisch paradox zum allseits vorherrschenden Lebenswillen vitalistischer Prägung ist die Macht des Suizidalen, des Fremd- und Selbstausbeuterischen. Besonders Marianne Gronemeyer hat eindrücklich auf den darin rumorenden Zusammenhang von Jenseitsverlust und Vergewaltigung hingewiesen. „Wenn das Leben (hier und jetzt) die einzige Gelegenheit ist, dann steigert sich die Verlustangst ins Unerträgliche.“¹⁰ Entsprechend müssen solch ausweglose Menschen sich gegen alle Überraschungen von innen und außen maximal sichern und versichern, um in diesem Rahmen möglichst viel immer besser und immer schneller aus diesem knappen Leben herauszuholen. Zwischen der forcierten Natur- und Selbstbeherrschung einerseits, dem allseits bestimmenden Versicherungsverhalten und der hektischen Zeitknappheit andererseits, besteht ein innerer Zusammenhang. „Was dem Leben an Länge abgeht, soll durch Schnelligkeit wettgemacht werden.“¹⁰ In einer solchen Welt ständiger Geschwindigkeitsübertretung verschwinden die zeitlichen und räumlichen Distanzen und „Endlichkeiten“. „Die Gleichung: Beschleunigung gleich Lebensgewinn/Weltgewinn/Zeitgewinn scheint aufzugehen. Wäre da nicht die Kehrseite der Beschleunigung. Die Gegengleichung lautet: jede Form der Beschleunigung zeitigt eine bestimmte Form des Weltschwundes.“¹⁰ Mit dem Tod der Natur kommt es zugleich zur Ausschaltung des und der Fremden (die im besten Fall zurückgebliebene Andere sind und im schlimmsten parasitäre Störenfriede, die es auszumerzen gilt). Daß nunmehr immer lauter der Gegenruf „Option für die Anderen und Fremden“ wird, ist ein wichtiges Symptom für einen notwendigen Paradigmenwechsel: wer „endlich“ leben will, muß dem Anderen seiner selbst Raum geben und lassen; er und sie dürfen sich nicht länger gegenüber dem und den Fremden abschotten. Vielmehr gilt es, die endlichen Lebensressourcen der endlichen Welt gemeinsam zu teilen und zu nutzen. Braucht es zu solch solidarischer Weltkultur und Schöpfungsbewahrung doch eine Hoffnung über diese Welt hinaus, eine Transzendenz über dieses Leben hinaus? Ist die Verlustangst, deren „kriegerische“ Folge die Hab-Sucht ist, anders zu bändigen? Und gehört zu solcher Bejahung der Endlichkeit nicht auch die erlöste Akzeptanz der Sterblichkeit und des Todes?

6. Zerstreuungskultur und Ekstasebedarf

Das gegenwärtig steigende Gewaltpotential in westlichen und östlichen Gesellschaften läßt sich auch (!) er-

¹⁰ M. Gronemeyer, a. a. O., 24, 103 und 108.

klären aus dem Leiden an einer visionslosen, anonymisierenden Lebenswelt, in der alles „zum Sterben langweilig“ scheint und gleichgültig ist. Entsprechend besteht eine Art immanenter Transzendenzbedarf: dem Wunsch, wenigstens für Momente auszusteigen und den Status quo zu übersteigen, korrespondiert eine große Hilflosigkeit. Es fehlen Rites de passage, um die Grenze zwischen Chaos und Kosmos, zwischen Zivilisation und Wildnis in beiden Richtungen überschreiten zu können – und das ist immer mit Erfahrungen des Sterbens und des Todes verbunden. Vergleichbar der Überlastung privater Liebesbeziehungen mit quasi religiösem Erwartungs- und Heilsanspruch – alle Liebesekstase ist auch Tod – werden andere Sinnräume des Trans-Zendierens gesucht, wie hilflos und begrenzt auch immer, z. B. in der Therapieszene, im Unterhaltungsbereich oder auch im neoreligiösen Milieu. Immer geht es um das Bemühen, im „Normalen“ das Unwahrscheinliche, im Gewöhnlichen das Ungewöhnliche zu erspüren und durch solche „Hinreisen“ bereichert in den grauen Alltag zurückzukehren. Nicht nur an den Rändern der Gesellschaft kommt es deshalb auch zu extreme(re)n Verhaltensweisen: das „Ausflippen“ durch gewalttätiges Gruppenverhalten, das Explodieren dank Droge und Spritze; Rituale satanistischer und okkultistischer Art, Rückstieg ins Vorgeburtliche durch Rebirthing-Therapie oder Überstieg in Jenseitsreisen samt reinkarnativer Ewigkeit – immer scheint das Bedürfnis im Spiel, inmitten von so viel Unübersichtlichkeit doch endlich zu sich selbst zu kommen, und dies gerade dadurch, daß man sich in Größeres, Anderes hinein verliert. (Ob in diesem Zusammenhang auch die Konjunktur der anonymen Beerdigung zu verstehen ist, bliebe zu prüfen!)

Solche Blitzlichter auf die Gegenwartskultur mögen dazu beitragen, das Evangelium vom richtenden und rettenden Erbarmen Gottes konfrontativ und korrelativ einzumischen in die Suchbewegungen der Zeit. Geht es doch im christlichen Auferstehungsglauben um die Begegnung mit jenem Anderen, der unsere todbringenden und todverdrängenden Verhaltensmuster gerade dadurch unterbricht, daß er einerseits das dunkel längst Gewußte unerbittlich aufdeckt – den Schock der Endlichkeit und des Todes – und daß er andererseits, im selben Atemzug, das ganze sterbliche und sündige Leben (zu dem Tod und Töten gehört) einbirgt in das bleibende Geheimnis seiner Treue. Erst in solch vertrauensvoller Einwurzelung ins Gottgeheimnis, für die Jesus Pate steht, entspringe dann jene Freiheit, die den sterblichen

Menschen „endlich“ (im doppelten Wortsinn!) leben (und sterben) lernen läßt und ihn befähigt, die Lebens-Mittel dieser Erde solidarisch zu teilen. Solch eine Ermutigung zum Leben bräuchte den Tod weder fatalistisch noch fortschrittlich zu verdrängen, sie bräuchte aber angesichts der allseits vorhandenen Tötungsmächte in uns und um uns auch nicht zu verzweifeln. Vielmehr würde jene Gelassenheit freigesetzt, die als schöpferische Selbst-Begrenzung, als Einstimmung ins sterbliche Leben sich realisierte und alle Nekrophilie brandmarkte – im Zeichen des größeren Über-Lebens.¹¹

„Ihre Liebe zum Leben“ – so schrieb Teilhard einer Freundin angesichts des drohenden Todes eines Bekannten – „ist eine gesunde und großartige Kraft, und Sie müssen diesen Geist des Widerstandes gegen die physischen Minderungen eifersüchtig bewahren, der Ihnen hilft, mit dem Übel fertig zu werden. Doch es fehlt in Ihrer Haltung noch etwas: Sie sind noch nicht so weit, das ganze Leben, das ganze Universum genügend zu lieben . . . Wir müssen mit allen unseren Kräften gegen den Tod kämpfen, denn das ist unsere wesentliche Pflicht als Lebende. Doch wenn infolge der (zweifellos vorübergehenden – aber unausweichlich an den Wachstumszustand der Welt gebundenen) Lage der Dinge der Tod uns ergreift, müssen wir diesen Paroxysmus (sc. diesen kritischsten Punkt) im Glauben an das Leben haben, der uns veranlaßt, uns dem Tod als einem Sturz in das Mehr-Leben zu überlassen. Derart das Leben lieben und uns derart ihm anvertrauen, daß wir es umarmen und uns selbst durch den Tod hindurch in es hineinstürzen – das ist die einzige Haltung, die Sie zu beruhigen und Sie zu stärken vermag: irrsinnig *das Größere als man selbst* zu lieben. Alle Vereinigungen, vor allem mit einem Größeren, bringen eine Art sich selber Sterben mit sich. Der Tod ist nur annehmbar, wenn er den (physisch notwendigen) Übergang zu einer Vereinigung darstellt – die Bedingung einer Metamorphose.“¹²

Pastorale
Leitgedanken

Derart den karfreitaglichen Osterglauben ernstnehmend, lassen sich in pastoraltheologischer Absicht einige Leitgedanken festhalten:

a) Die Kompetenz von Christen, Gemeinden und Kirchen in Sachen Sterben und Tod wird wesentlich davon abhängen, wie sie mit Erfahrungen und Situationen des Sterbens in den eigenen Reihen umgehen. Wie z. B. wer-

¹¹ Unter Verzicht auf die Nennung anderer einschlägiger Titel vgl. Franz Josef Nocke, *Liebe, Tod und Auferstehung*, München 1993 (sowie seinen Beitrag im Handbuch der Dogmatik II, Düsseldorf 1993).

¹² Teilhard de Chardin, *Briefe an Frauen*, Freiburg 1988, 111 f.

den die gegenwärtigen Schrumpfung- und Begrenzungserfahrungen in den Kirchen selbst bewältigt? Was bedeutet die Verkündigung des Todes des Herrn für das Sterben von liebgewordenen kirchlichen Verhaltensmustern? Wie steht es mit den Tötungspotentialen auch unter Christen und in Gemeinden? Wo ist Trauerarbeit fällig, wo Konfliktbearbeitung, wo Selbst-Begrenzung?

b) Problematisch erscheint die unbekümmerte kirchliche Übernahme der emphatischen Rede von „dem“ Leben unter Ausblendung von Tod und Sterben (schon mitten im Leben), also die religiöse Verdoppelung der vitalistischen Halbierung des faktischen Lebens.

c) Die wie selbstverständlich mitvollzogene Autosuggestion, daß es bei Sterben und Tod immer um ein Widerfahrnis von außen geht, das die Menschen fast schicksalhaft zu Opfern macht, sollte in ihrer Ambivalenz bearbeitet werden. Am Anfang müßte immer die Frage nach den Tätern und Täterinnen stehen: Wo holen (!) wir uns den Tod, wo bringen (!) wir ihn. Im Sinne einer nicht moralisierenden (Erb-)Sündentheologie und einer erwachsenen (!) Theodizeefrage gilt es, das Drama der Erlösung zu erkennen. Darin ist der Mensch, auch der Christ und die Christin, aktiv und passiv involviert – und auch Gemeinde und Kirche stellen einen spezifischen Täter-Opfer-Zusammenhang dar.

d) Im Sinne einer Pathologie des Christlichen und Kirchlichen ist die Unterscheidung der Geister wichtig – z. B. hinsichtlich depressiv leidverliebter, todessüchtiger Haltungen. Neben solch bekanntem Masochismusverdacht ist ebenso auf eine mögliche, gar strukturelle Feigheit zu achten, die die Prophetenstimme Gottes im Munde seiner Glaubenden ungenügend zu Gehör bringt und z. B. die nekrophilen Tendenzen der Gesellschaft zu wenig klar beim Namen nennt. Die Relevanz- und Identitätskrise der Kirchen könnte auch damit zusammenhängen, daß sie nicht konsequent genug „Protestleute gegen den Tod“ (Chr. Blumhardt) sind.

Option für die Anderen – das hieße in unserem Zusammenhang: österlich neue, entschiedene Achtsamkeit für die Mächte des Todes in uns und um uns im Zeichen jenes Über-Lebens, das sie entlarvt und umfaßt. Die „Fülle des Lebens“ (Joh 10,10) ist nicht die Verdrängung des Sterblichen, sondern seine Bergung in allem.

Nicht zufällig steht das Totengedenken im Zentrum des Auferstehungsglaubens und der Reich-Gottes-Erwartung. Gütezeichen des Umgangs mit Tod und Sterben heute ist, wie weit der Toten lebendig gedacht wird, der Opfer und der Täter.

Peter Eicher
„Ich sitze an
meinen Quellen
und lausche“

Vom menschlichen
Sterben

„Was heißt menschlich sterben?“ So lautete der Arbeitstitel des folgenden Beitrags. Eicher beginnt die Antwort mit der Schilderung des Unfalltodes eines zehnjährigen Mädchens und dem langsamen Sterben der Mutter dieses Kindes an einer Krebserkrankung. Er beschreibt dann, daß sich die Menschen in der Umgebung eines Todkranken im Umgang mit diesem oft sehr schwer tun, so daß sie auch seine/ihre Situation erschweren. Um diese letzte Phase gemeinsam erleben zu können, sollte nach Möglichkeit der Wunsch, daheim zu sterben, erfüllt werden; mindestens aber sollten Angehörige den Sterbenden auch in Krankenhäusern und Altersheimen bis zum Ende begleiten können und begleiten. red

„Die besten Lehrer dieser Welt sind sterbende Patienten.“
Elisabeth Kübler-Ross

1. Im Sterben leben

„Und was ist das eigentlich, ‚unser Leben‘, hm?“ Nichts hatte Maxie Wander intensiver zu erfahren gesucht. Jahrelang hatte sich die sensible und übermütige junge Frau die Finger wund geschrieben, um mit Hilfe einer riesigen „Zettelwirtschaft“ eine Fibel vorzubereiten, die eine Art Lehrbuch über alle sieben Tage des Lebens werden sollte.¹

Dazu ist es nie gekommen. Denn nicht das eigene Schreiben, sondern das Sterben sollte ihr der große Lehrer zum Leben werden.

1.1 Der tödliche Unfall

Am 7. Mai 1968 stürzte die über alles geliebte Tochter, die zehnjährige Kitty, in eine nicht abgedeckte Baugrube vor dem eigenen Haus. Herausgerufen, entdeckte die eben noch im Haus beschäftigte Mutter ihre Kitty „unten im Graben und bis zum Hals verschüttet. Sie ist bewußtlos, der Kopf zur Seite gefallen, das Gesicht blau, Blut sickert aus Nase und Mund, die Augen weit geöffnet und starr.“² Am nächsten Tag erlag Kitty ihren inneren Verletzungen. Ohne Rücksicht auf die wirklichen Zusammenhänge verwandelte die Mutter den von den Bauarbeitern schlecht geschützten Graben in das Grab, das sie nach ihrer inneren Empfindung der Tochter selbst geschaufelt habe: „Ich bin schuld am Tod meiner Tochter.“³ Weil nichts Konkretes für diese Schulderklärung zu finden war, kam in ihr das mit Herzbeschwerden, Nervosität und Müdigkeit verbundene Gefühl hoch, sie

¹ M. Wander, Ein Leben ist nicht genug. Tagebuchaufzeichnungen und Briefe, Hg. F. Wander, Frankfurt a. M. 1990, 8 und 11.

² A. a. O., 201.

³ M. Wander, Leben wär' eine prima Alternative. Tagebuchaufzeichnungen und Briefe, Hg. F. Wander, Darmstadt - Neuwied 1980, 124, die folg. Zitate: a. a. O., 83, 209, 112, 82, 13, 197, 64, 70, 30, 41-43, 173 f.

hätte allein durch ihr Dasein schon den Tod ihrer Tochter auf dem Gewissen. In ihrem Lachen und in ihrem Liebesverlangen empfand sie sich nun öfters als „Ungeheuer“. Und dem entsprach der verzweifelte Versuch, Kitty nun erst recht zum Leben zu erwecken. Nicht nur dadurch, daß sie in vielen Träumen ihre verlorene Kostbarkeit auf den Armen trug und in die Seligkeit wiegen wollte, sondern auch dadurch, daß ihr rückblickend erschien, als hätte sie bisher nur für Kitty, „meine Zukunft, mein besseres Wesen, meine ganze Hoffnung“, gearbeitet und gelebt. Erst ganz allmählich kam ihr zu Bewußtsein, daß das Gelebtwerden durch andere ein Leben nicht zu ersetzen vermag und daß sie selbst zu wählen hatte zwischen dem Zuhause in der Welt der Toten und dem Weg in eine neue, lebenszugewandte Zukunft: „Ich muß wählen . . .“

Maxie Wander begann, ihren *Mangel*, die ihr *fehlende* Heimat und die ihr *entzogene* Gemeinsamkeit mit Kitty als Anteile ihrer selbst anzunehmen. In dieser Bereitschaft spürte sie, wie ihr Leben in ein breiteres Flußbett geriet und wie das Wasser dieses Flusses „die Sehnsucht nach dem verlorenen Bergquell mit sich führte“. Sie empfand neue Lust, sich mit den Stromschnellen zu messen, jünger zu werden oder zu „sterben im Rausch“.

1.2 Der eigene Krebs

Acht Jahre später wird bei Maxie Wander ein Brustkrebs entdeckt, später werden Metastasen an der Gebärmutter und an der Leber operativ entfernt. Jetzt entdeckt sie zu ihrer großen Verwunderung eine Quelle in sich, eine stumme und einzigartig fremde. Zur Lebensquelle wurde für sie „so seltsam es klingen mag – der Gedanke an den Tod“.

Zuerst ging es um den Körper. Er fällt in die Hände der Ärzte. Sie gehen apparativ mit ihm um, beurteilen den noch winzigen Knoten an der Brust als „auffällig“, schieben den Fall weiter, verzögern die Operation und fragen später, warum der Fall erst jetzt käme. Sie interessieren sich nur für den Tumor, nicht für die Erkrankte. Ohne weitere Erklärung verschreiben sie dem Körper ein ganzes Sortiment von Tabletten und Bestrahlungen und verheimlichen ihr den Befund. Aber die Ärzte lügen schief und verschaffen ihr gerade so Gewißheit: „Also sterben . . .“ Doch der Tumor kann nur mit der Brust weggeschnitten werden und die ist doch ihr eigener Körper – gewesen: „Was machst du für Geschichten, du!“ Als verwundetes Tier weiß sie nach der Operation nur noch, daß sie ihre Brust richtig lieb gehabt hat: „Der Körper ist sowieso ein armer Hund.“ Wie ein Mörder, so empfindet sie, wohnt nun der Krebs in ihr.

Aus dieser Verletzung bricht aber etwas unerwartet anderes hervor. Wie lange hatte sie sich doch danach gesehnt, in ihrer Ehe nicht mehr allein zu sein und – endlich einmal – ganz zusammenzuleben. Nach der langen Ehe-Ermüdung und der tieferen Entfremdung vom Lebenspartner nach Kittys Tod findet jetzt nicht nur ihr verletzter Körper, sondern sie selber ganz zum Freund ihres Lebens, zu ihrem Ehemann. Es ist, wie wenn die Glasscheiben zwischen beiden endlich zerbrochen wären. Nichts, so singt sie jetzt, könne sie beide mehr trennen als der Tod, und der habe zu warten, bis alles getan sei, was sie wollten, bis alles nachgeholt wäre, was zwischen ihnen ungelebt war. Und dann umarmt sie ihn: „Ich freue mich, daß wir uns wieder anschauen können, nach so langer, unbegreiflich schwerer Zeit. Einander anschauen! Wissen wir doch, daß es nicht mehr allzulange dauern wird, wir haben nicht mehr das ganze Leben vor uns, du!“

Jetzt, trotz der hundsgemeinen Krankheit, findet sie zur „Wiederauferstehung“. Trotz dem immer neuen Eintauchen in die große Angst und in die Verzweiflung der Nächte im Krankenhaus wird jetzt ein Brot des Lebens gebacken, das am Tag wie ein Wunder duftet: „Ich bin *zwei Menschen*: nachts verzweifelt, tags, wenn die Sonne scheint, glücklich, glücklich!“ Gerade weil Maxie Wander nicht im üblichen Sinne religiös sozialisiert war, konnte sie im Sterben die Symbole von Tod und Auferstehung in sich wirken lassen. Sie empfand sich nun als tot und auferstehend zugleich, als ein Mensch, der am Ende ist und das Wunder verspürt. Es mag sein, daß die psychoanalytische Erkenntnis zutrifft, daß sie in der zunehmenden Gewißheit, sterben zu müssen, ihren Grundkonflikt zwischen dem Lebenshunger und dem dafür zu bestrafenden Körper erst jetzt ganz annehmen konnte und deshalb erst im Sterben ganz zu sich selber fand. Aber was zählt diese Analyse gegenüber der in ihrer Ohnmacht nun aufkommenden Gewißheit ihrer ganzen Existenz: „Wir wissen nicht, was wir haben. Erst wenn die Wände zittern und der Boden unter unseren Füßen wankt, wenn diese Welt einzustürzen droht, ahnen wir, was Leben bedeutet . . . Das wirkliche Leben, sagt mir eine Stimme, das ist jetzt und jetzt, nimm es in Empfang . . . Ich bin glücklich. Ich bin am Ende.“

Zwei Monate vor ihrem Tod öffnete sich ihr ein Tor zu dem lange gesuchten Leben. Nicht draußen, wo sie es so intensiv gesucht hatte, sondern in ihr selbst. Damals schrieb sie einer Freundin: „Jetzt erst merk ich, wie angestrengt ich gelebt habe, im Krankenhaus und danach,

immer mit anderen zusammen, auf die man sich einstellen muß, soviel Unruhe und soviel Probleme! . . . Jetzt höre ich Musik und bin sehr glücklich . . . Todesangst in Lebenskunst verwandeln . . . Du mußt es selbst erleben, irgendwann, auf irgendeine Weise . . . Wie willst du ein Mensch werden ohne Schmerzen? . . . Worte drücken nicht annähernd aus, was ich empfinde, was mir geschieht. Aber ich fange ja gerade erst an zu leben . . . Diese Tage allein sind ja deshalb so glücklich, weil ich ausnahmsweise kein gesellschaftliches Wesen bin, sondern nur ich. Ich sitze an meinen Quellen und lausche.“

2. Die letzte Begleitung

Ein Mensch, der stirbt, überläßt den anderen nicht nur seinen Körper. Jetzt, wo er im Abschiednehmen ganz zu sich selber kommt, möchte er einem geliebten anderen nicht nur seinen Tod, sondern auch sein Leben geben. Doch die anderen, die mitten im Betrieb mit ihren Arbeiten und mit sich selbst genug zu tun haben, fürchten sich instinktiv vor dieser definitiven Begegnung mit dem sterbenden Mitmenschen.

2.1 Die Flucht der Überlebenden

Für die Ärzte, die ganz auf ihre Kunst von Diagnose, Medikamentation und Operation konzentriert sind, mag es selbstverständlich sein, daß sie ihre Visitationszeit, wie die Statistik besagt, bei medizinisch „aufgegebenen“ Kranken um die Hälfte verkürzen.⁴ Wenn sie Angehörigen nach einer vergeblichen Notfalloperation gar den plötzlichen Tod ihres Patienten mitzuteilen haben, müssen sie sich auch das Scheitern der eigenen Kunst eingestehen. Das macht Angst. So sind die Ärzte sowohl für die Patienten, die sich über ihr Zu-Ende-Gehen klar sind, wie für die Angehörigen von tödlich Verunfallten zumeist die ungeeignetsten Begleiter. Aber die Not der Chirurgen zeigt nur im Extrem, in welche Situation der Angst und der Abwehr alle kommen, die Sterbende oder Angehörige von plötzlich Gestorbenen zu begleiten haben. Denn als Überlebende werden wir angesichts der Sterbenden und der Toten mit der Erfahrung der radikalen Begrenzung des eigenen Daseins offen konfrontiert. Und als Gesunde sind wir erst einmal überfordert, uns dem abgründigen Weg auszusetzen, den die meisten im Abschied vom eigenen Leben zu gehen haben. Doch gerade mit dieser unserer eigenen Angst, mit unserer Abwehr des Sterbens und mit unserer Verleugnung des Todes stürzen wir als Überlebende die Sterbenden in eine Bedrängnis, die oft größer ist als ihr eigener Weg in den Tod. Um selber menschlich leben und das heißt auch

⁴ Dazu und zum folgenden, vgl. die hilfreichen Erwägungen von W. Schweidtmann, *Sterbebegleitung. Menschliche Nähe am Krankenbett*, Stuttgart 1992.

menschlich sterben zu lernen, ist es unverzichtbar, daß wir erst einmal die Erfahrung zulassen, die wir mit dem Sterben und dem Tod der anderen machen.⁵ Wenn wir *mit* den Sterbenden leben, lernen wir zu trauern. Im Trauern aber wird die Flucht vor der eigenen Begrenzung und Lebensnot verwandelt in den langen Prozeß, in dem wir das innere Chaos, die Revolte gegen das Sterben, die vergeblichen Verhandlungsversuche mit Gott und der Welt, die Fülle der Erinnerungen und die tiefe Ergebung ins Dasein wirklich zu erleben vermögen.⁶

Es sind immer wieder die sich ängstigenden Angehörigen, die darauf drängen, daß den schwer Erkrankten der tödliche Ernst ihres Zustandes verheimlicht wird. Und doch schätzen die meisten, je näher sie dem Sterben sind, wie Maxie Wander ihren wirklichen Zustand durchaus realistisch ein. Nur ganz selten will jemand in der Illusion auf eine vielleicht doch noch mögliche Besserung sterben, und auch dann zumeist nur aus Rücksicht oder aus Angst gegenüber den Kindern und Partnern, für die sie nicht mehr sorgen können. Doch eben diese Illusion aufrechtzuerhalten, kostet die Sterbenden eine Kraft, die sie immer weniger aufzubringen vermögen. Es ist ihnen deshalb eine Wohltat, wenn die Angehörigen, die Schwestern, die Ärzte, Pfleger und KrankenhauseelsorgerInnen ihre eigene Bedrängnis auch selber annehmen können und sich realistisch um die Folgen des unvermeidlichen Verlustes kümmern. Doch die Gesunden suchen sich durch Ausflüchte zumeist selber zu beruhigen und den Kranken in einer ersten Phase unbewußt die Schuld an ihrem Sterben zuzuschieben⁷:

⁵ Die philosophische Theorie, wonach, wie bei Martin Heidegger, der Tod nur je meine eigene Erfahrung sein könne, gibt nicht viel mehr wieder als eben diese Abwehr und Verdrängung des Sterbens und des Todes anderer in einer den Tod allgemein verdrängenden Kultur.

⁶ Das Buch von *Verena Kast*, *Trauern. Phasen und Chancen des psychischen Prozesses* (1984), schafft nicht nur einen hilfreichen Zugang zu den Phasen des Trauerns nach dem Tod eines Angehörigen, sondern eben damit auch das unverzichtbare Verständnis für die Trauerphasen im Sterbeprozess selbst.

⁷ Vgl. *S. Sontag*, *Krankheit als Metapher*, Frankfurt a. M. ⁵1992; *E. Kübler-Ross* (Hg.), *Reif werden zum Tode*, Gütersloh ⁶1989, 69–83. Die Erfahrungsberichte von Elisabeth Kübler-Ross können Angehörigen und Pflegenden nicht nur eine ganz neue Perspektive des Lebens im Sterben eröffnen, sondern auch eine wertvolle Hilfe für viele Details im Umgang mit schwer Kranken sein. Das gilt auch, wenn gegenüber neueren Veröffentlichungen von E. Kübler-Ross der Vorbehalt von spekulativen Grenzüberschreitungen kaum vermieden werden kann. Vgl. die von ihr in der Gütersloher Taschenbuchreihe herausgegebenen *Lebens- und Sterbehilfen: Interviews mit Sterbenden*, ¹⁰1992; *Was können wir noch tun?* ⁹1990; *Verstehen, was Sterbende sagen wollen*, ³1990; *Leben, bis wir Abschied nehmen*, ³1991; *Reif werden zum Tode*, ⁶1989. In ihren Vorträgen, *Über den Tod und das Leben danach*, Neuwied ¹⁰1994, wird trotz der wohlthuenden Annahme des Sterbens als wichtigste Lebenszeit auch deutlich, daß die vielen qualvollen und sehr schmerzlichen Todeserfahrungen in ihren Schriften zunehmend verdrängt werden. Das Vertrauen in ein „Le-

Vielleicht macht der Sterbende etwas falsch?

Vielleicht hat er nicht richtig gelebt?

Vielleicht ist das gar die Strafe für sein ständiges Arbeiten oder für seine unverzeihliche Sorglosigkeit oder für sein Rauchen oder für seine notorischen Verdrängungsleistungen?

Wer weiß?

Die unbewußte Abwehr der Angehörigen und des Pflegepersonals vor der inneren Annahme der eigenen Begrenzung angesichts des unvermeidlichen Todes treibt den sterbenden Mitmenschen in die Isolation. Und so absurd es klingt, so oft ist eben dies der Fall: daß die auf ihren Tod zugehenden Kranken an dieser Angst der *Angehörigen* zu leiden haben. So müssen die Sterbenden in ihrer zunehmenden Schwäche auch noch zum Tröster ihrer Mitmenschen werden.

2.2 Zu Hause sterben

Die sichtbarste und für die Sterbenden qualvollste Verdrängung liegt heute schlicht darin, daß den meisten Todkranken ihr oft inniger Wunsch verweigert wird, in der vertrauten Umgebung zu Hause zu sterben.⁸ Der Raum, in dem geliebt und gelebt wurde, kann wie die vertraute Wiege nach der Geburt die Angst vor dieser letzten und schwersten Geburt beruhigen, die in der Hergabe des eigenen Lebens liegt. Doch die Berührung Angst gegenüber dem Sterbenden, die ihn buchstäblich schon vor dem Tod außer Hauses treibt, bringt nicht nur die Kinder und die erwachsenen Partner um die wichtigste Erfahrung ihres Lebens⁹, sie setzt die zu Tode Erkrankten auch einem bürokratischen und technischen Betrieb mit ihrem Körper im modernen Krankenhaus aus. Solange noch eine Heilungschance besteht, mag die ständige Zerstückelung der Person in Blutkreislauf, und Lunge, und Leberwerte, und Stuhlgang usw. notwendig bleiben. Aber was haben Sterbende im Krankenhaus verloren? Zum Sterben gehört der angemessene Lebensraum, das Haus, das Zimmer, das Bett, das dem Leidenden vertraut ist. Der anonyme Betrieb mehrt in den letzten Tagen und Stunden das Leiden und es läßt die sterbende Person kaum zur Reife des eigenen Abschied-

ben danach“ ist des Sterbenden eigenste Hoffnung und darf niemandem aufgedrängt werden, auch nicht die Zuversicht, der Tod wäre nur eine Verwandlung des engen irdischen Lebens ins größere ewige Dasein.

⁸ Vgl. J. Baumgartner, Christliches Brauchtum im Umkreis von Sterben und Tod, in: H. Becker – B. Einig – P.-O. Ultrich, Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium I, St. Ottilien, 1987, 91–134, 123; nach Baumgartner sterben heute 80 % in den Krankenhäusern, obwohl 75 % aller unheilbar Kranken den Wunsch haben, zu Hause zu sterben.

⁹ Grundlegend für die Geschichte dieser Verdrängung der Sterbenden aus dem eigenen Haus: Ph. Ariès, Geschichte des Todes, München 1980; in diesem weltbekanntesten Buch darf die leitende Perspektive einer konservativen Nostalgie freilich nicht übersehen werden.

2.3 Trauern

nehmens gelangen. Hier, wenn irgendwo, könnten Christenmenschen zeigen, was es heißt, daß der Tod vom Leben besiegt wird: vom menschlichen *Leben* im Sterben! Der Sterbende trauert um sein Leben. Deshalb besteht die erste Hilfe der Angehörigen darin, mit ihm selber in die Phasen des Trauerns einzutreten. Das setzt vor allem voraus, daß nicht nur die Sterbenden, sondern auch ihre überlebenden Nächsten – wie die Rufenden in den Psalmen – das Chaos annehmen können, in das sie die eigene Todesangst und die Angst vor dem Verlust des geliebten oder gefürchteten Mitmenschen treibt. Wenn die Pflegenden mit dem Sterbenden das Aufbrechen der chaotischen Gefühle und des inneren Schreiens erleben, dann können sie *zusammen* durch die Angst hindurchgehen und die Schwelle überschreiten, die zum menschlichen Erleben im Sterben führen kann:

*In Rauch gehen auf meine Tage,
Meine Glieder verglimmen in Glut.
Verdorrt ist mein Herz,
Vor lauter Stöhnen und innerem Schrei
Vergeß ich's, mein Brot zu essen.
Die Haut hängt mir an den Knochen,
Ich durchwache die Nacht und klage vereinsamt
Wie ein Vogel allein auf dem Dach.
Meine Tage: schwindende Schatten;
Und ich: ein Kraut, das verdorrt.
Und dennoch thronst Du in der Weltzeit,
Mit deinem Gedenken für Geschlecht und Geschlecht.*¹⁰

Wie die Erfahrung zeigt, gehen alle Sterbenden einen sehr weiten und verschlungenen Weg. Auf die Phasen der abgründigen Qual und der tiefsten Depression – „Warum gerade ich?“ – können Ausbrüche der Wut, der großen Erleichterung und dann wieder des vergeblichen Verhandeln folgen: „Wenn ich gesund werde, dann werde ich ein guter Mensch.“ Alles aber kommt darauf an, daß durch all diese individuell sehr verschiedenen Phasen hindurch der sterbende Mensch zu dem großen Augenblick finden kann, der nach aller Erfahrung bei jedem Menschen in dem tiefsten Frieden und Ruhegefühl der letzten Abschiedsphase liegt. Wäre das Wort nicht so verbraucht, so könnte man diese letzten Stunden und Tage als den Anfang der ewigen Ruhe bezeichnen. Etwas trivialer heißt dies für die Angehörigen, daß sie lernen müssen, den Sterbenden wirklich in Ruhe zu lassen, zu schweigen und sich bewußt zu werden, daß sie nur Be-

¹⁰ Ps 102, 4–13 (Kürzung P. E.).

gleiter eines Menschen sind, der jetzt sein ganz eigenes, unverwechselbares und einmaliges Sterben lebt.

Jetzt ist nicht mehr Reden gefragt, sondern die leise Berührung. Denn jetzt kehrt der Mensch in seine anfängliche Erfahrung ein, in welcher ihn nach der Geburt *Hände* berührten, *Augen* ansahen, ein *Lächeln* erwartete und ein *Kuß*. Im Waschen und in dem manchmal noch möglichen Ernähren kann jetzt eine Sprache zum Vorschein kommen, die ganz anfänglich ist. Es ist die eigentlich religiöse, die grundmenschliche Sprache: das Verstehen von Angesicht zu Angesicht, das von Händen Gehalten-Sein, das Leuchten der bloßen Gegenwart eines anderen. Je bereiter wir werden, dem Sterbenden die eigenen Hände zu geben und seine Gefühle zu begleiten, um so tiefer verstehen wir ihn und um so leichter findet er zur Fülle seiner letzten Ruhe.

3. Jenseits der Angst: der eigene Tod

Mit gespenstischem Kunstgriff führt Leo Tolstoj den Leser seiner Erzählung vom Tod des Iwan Ilijtsch Schritt für Schritt zur Erfahrung dessen, was jeder Mensch nur selber und nur ein einziges Mal erlebt: zum eigenen Sterben. Am Anfang stehen wir außerhalb und werden mit den kondolierenden Mitgliedern des Gerichtshofes vor den aufgebahrten Leichnam des hochrangigen Kollegen gebracht: „Außer den verschiedenen Gedanken an alle Versetzungen und möglichen Wechsel, die durch den Tod erfolgen können, rief die Tatsache des Todes eines nahen Bekannten in allen, die davon hörten, wie immer ein gewisses Gefühl der Freude hervor. ‚Er ist tot, und ich lebe noch‘, dachte oder fühlte ein jeder.“¹¹ Am Ende der Erzählung aber vernehmen wir ganz von innen, was nur der Sterbende selber erlebt:

„Es ist zu Ende“, sagte jemand über ihm.

Er hörte diese Worte und wiederholte sie in seiner Seele.

„Der Tod ist zu Ende“, sagte er sich, ‚er ist nicht mehr.‘

Er schöpfte tief Luft, blieb mitten im Atemzug stecken, streckte sich aus und starb.“

Für einen halben Atemzug hatte Iwan Ilijtsch die Befreiung von seinem ungelebten Leben erfahren. Jetzt verspürte er, daß seine Existenz ein lebenslanger Tod gewesen war und das Sterben der Aufgang eines Lebens ohne jede Angst vor dem Tod. Der Dichter wußte, was auch den Kern des Evangeliums und der buddhistischen Erfahrung ausmacht, daß wir von niemandem wirklich leben lernen außer von unserem zuverlässigsten Freund, dem Tod. Schritt für Schritt führt er uns deshalb vom

¹¹ L. N. Tolstoj, Der Tod des Iwan Ilijtsch: Sämtliche Erzählungen in fünf Bänden, Bd. 4, Hg. G. Drohla, Frankfurt a. M. 1990, 44: die folg. Zitate: a. a. O., 113, 86, 102.

aufgebahrteten Leichnam weg zur Erfahrung mit dem eigenen Sterben. Nichts war Iwan Ilijsch früher vernünftiger erschienen als die Logik: „Cajus ist ein Mensch. Alle Menschen sind sterblich, also ist auch Cajus sterblich.“ So richtig das war, so sehr stand doch auch fest, daß er nicht Cajus war und Cajus nicht er selbst. „Er war Wanja und hatte seine Mama, den Papa, die Brüder Mitja, Wolodja, seine Spielsachen, den Kutscher, die Amme, später auch Katinka . . . Hatte vielleicht Cajus den Geruch eines Lederballs auch so gerne wie Wanja? Küßte Cajus die Hand seiner Mutter so wie er? . . . War Cajus so verliebt gewesen wie er? Konnte Cajus eine Sitzung so führen wie er? Cajus ist sterblich, und es ist ganz in Ordnung, daß Cajus stirbt; aber ich, Wanja, Iwan Ilijsch, mit all meinen Gedanken und Gefühlen – das ist eine ganz andere Sache, es kann nicht sein, daß ich sterben muß. Das wäre zu schrecklich.“

Wie schrecklich das war, erfahren wir zuerst eher beiläufig, wie der Kranke im Nebenzimmer das Gespräch des Arztes mit seiner Frau mithört und im Zorn über die unverständliche Hilflosigkeit und Verlogenheit aller Ärzte auch spürt, daß seine Frau großes Mitleid – mit sich selbst – zu haben begann. Er existierte also gar nicht für sie. Aber er? Existierte er denn für sich selbst? Hatte er sich jemals wahrgenommen? Er weinte über die Grausamkeit der Menschen und er weinte über die Grausamkeit Gottes, „er weinte darüber, daß es keinen Gott gebe“. Niemand hörte ihm zu. Bis er mit dem eigenen Tod zu sprechen lernte. Ihm konnte er seine Kindheit erzählen, so als würde ihn der Tod von neuem als Kind gebären. „Nicht schuldig!“ konnte er nun in seinem Zorn ausschreien und dabei wie Hiob erfahren, daß Sterben nicht des Menschen Schuld, sondern der Weg in eine ungeahnte Lebensvollendung ist. Jetzt endlich konnte er schreien und nach dreitägigem Schreien buchstäblich zu sich selber finden. Jetzt konnte er in sich selbst seiner Frau vergeben. Jetzt vernahm er die erlösende Stimme: „Der Tod ist zu Ende.“ Jetzt konnte er atmen – für einen halben Atemzug.

Im Sterben fallen die ansonsten lebensnotwendigen Verdrängungen dahin, so daß die eigenen Gefühle zur einzigen Wirklichkeit werden, die das Selbst bestimmen. Nun braucht sich die Existenz nicht mehr zu fürchten vor all den Möglichkeiten, die sie nicht mehr verwirklichen kann. Denn im Sterben genügt die Erfahrung, daß wir in den uns gesetzten Grenzen zwischen unserer Geburt und unserem Tod selber dagewesen sind. Es ist für alle, die selber vor dem Tod standen, eine einzigartige Erfahrung,

Gefühle – die einzige
bestimmende
Wirklichkeit

daß der Strom des Lebens in den letzten Atemzügen uns auch Abschied nehmen läßt von allen engen Bindungen an eine Konfession oder Religion. Martin Luther hat in seinem kräftigen Sermon von der Bereitung zum guten Sterben deshalb auch den Christen nur dies eine empfohlen: Alle Bilder vom Tod, von der Sünde und von der Hölle fahren zu lassen und den Tag unseres Todes wie den Tag unserer Geburt zu erleben: „Hie hebt an die enge Pforte, der schmale Steig zum Leben, des muß sich ein jeglicher fröhlich erwägen, gleichwie ein Kind aus der kleinen Wohnung seiner Mutter Leib mit Gefahr und Ängsten geboren wird in diesen weiten Himmel und Erden, das ist die Welt. Also geht der Mensch durch die enge Pforte des Todes aus diesem Leben; und wiewohl der Himmel und die Welt, darin wir jetzt leben, groß und weit angesehen wird, so ist es doch alles gegen den zukünftigen Himmel viel enger und kleiner, denn der Mutter Leib gegen diesen Himmel ist. Darum heißt der lieben Heiligen Sterben ein neu Geburt.“¹²

Sorge um einen
freundlichen Begleiter

Die alte Weisheit der Kirche kannte eine Sterbehilfe, welche auf ihre harte Weise auch die japanischen Lieder vom Narayama¹³ besingen: daß es gut ist, von anderen zum Berg des Todes getragen zu werden. Das Todesgedenken der alten Christen empfahl deshalb, sich im Leben vor allem um das eine zu sorgen: um den Menschen, der uns so sehr Freund oder Freundin zu sein vermag, daß er uns zum Sterben begleitet.¹⁴ Das aber heißt für uns, daß wir die Angst vor den Sterbenden fahren lassen, um ihnen der Freund oder die Freundin zu bleiben, denen sie im Abschied ihr Leben geben können. Aus ihrem Leben lernen wir, menschlich zu sterben.

Der Galiläer von Nazareth ist nicht nur ein Vorbild im Sterben gewesen. Er ist bis zum Tod der Freund des Lebens geworden, der den Seinen die Angst vor dem Leben, auch vor dem Leben im Sterben nimmt. Denn er hat die Schuldangst, die uns zu Tode ängstet, in sich selber überwunden und uns sein Leben im Sterben verschenkt. Im Geist seines Lebens erfahren wir, daß der Tod zu Ende ist. An diesem Ende können wir noch einmal aufatmen. Anders als nach der ersten Geburt ist es ein Atem, der aus der Stille des siebenten Schöpfungstages empfangen wird. Denn aus der Fülle der Ruhe geht alles, was von Gott stammt, hervor.

¹² M. Luther, Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben: Ausgewählte Werke, Hg. H. H. Borchardt – G. Merz, Bd. 1, 356–396, 356.

¹³ Vgl. Shichiro Fukazawa, Schwierigkeiten beim Verständnis der Narayama-Lieder, Reinbek bei Hamburg 1987.

¹⁴ Vgl. J. Baumgartner, Christliches Brauchtum, a. a. O., 93, 101 f.

Verena Kast Trauern

„Trennungen, Verluste, Veränderungen gehören zu unserem Leben – und es wäre schrecklich, würden sie nicht zu unserem Leben gehören; denn dann würde sich nie etwas verändern.“ Damit einher geht aber die Trauer, und sie gehört sogar zu den intensivsten emotionalen Erfahrungen. Nach einigen grundsätzlichen Überlegungen werden im folgenden die Stufen der Trauer sowohl bei Personen, die durch den Tod einen nahen Menschen verlieren, als auch bei den Sterbenden selbst beschrieben. red

Zu trauern bedeutet wesentlich mehr, als einfach traurig zu sein. In der Trauer werden verschiedene Gefühle miteinander erlebt; dieses Erleben führt zu einer der intensivsten emotionalen Erfahrungen.

Die Gefühle der Trauer sind einmal Ausdruck dafür, daß wir etwas verloren haben, was für uns und unser Leben einen großen Wert dargestellt hat. Gelingt es uns, uns diesen vielfältigen Gefühlen zu überlassen, die die Trauer letztlich ausmachen, dann bewirkt das, daß wir in einen psychischen Prozeß eintreten, der es uns ermöglicht, den Verlust zu verarbeiten und uns letztlich wieder voll auf das Leben einzulassen, auch wenn Verluste immer wieder zu erwarten sind. Psychologisch gesehen, lösen wir uns in einem Trauerprozeß von einem Menschen, den wir verloren haben, so ab, daß wir ihn oder sie freigeben können und dabei die Erinnerung an die gemeinsame Zeit und an das, was gewachsen ist durch die Beziehung, in uns neu beleben und auch ein erstes Mal als Gesamterfahrung der Beziehung erleben können. Dabei finden wir uns selbst wieder neu als Menschen, die vom Leben dieses verstorbenen Menschen abgelöst sind.

Die Notwendigkeit zu trauern

Daß wir trauern müssen, ist eine Folge davon, daß zum menschlichen Leben die Zeit und damit auch der Tod gehören. Trennungen, Verluste, Veränderungen gehören zu unserem Leben – und es wäre schrecklich, würden sie nicht zu unserem Leben gehören, denn dann würde sich nie etwas verändern; wir dürften keine Lebenssituationen je verlassen, wir wären unsterblich, müßten ewig leben, ohne Veränderungen. Denn der Tod ragt in der Gestalt der Veränderungen in unser Leben schon immer herein. Müßten wir nicht immer wieder auch Abschied nehmen, verlöre das, was ist, an Wert. Gerade weil das Leben angesichts des Todes für uns Menschen so wertvoll ist, schmerzt es uns, wenn wir einen Menschen, der uns ein Mehr an Lebendigkeit, an Lebensintensität gegeben hat, verlieren.

Die Notwendigkeit zu trauern müssen wir aus der Bindung heraus verstehen. Weil wir Menschen uns aufeinander

der einlassen, uns aneinander binden, einander teilnehmen lassen an unseren Leben, uns lieben, bedeutet jeder Verlust auch eine große Beeinträchtigung unseres Selbst- und Weltverständnisses. Ein Mensch, der oder die fraglos zu unserem Leben und zu unserer Lebensatmosphäre gehört hat, ist nicht mehr da. Wir fühlen uns beraubt, entblößt, in unserem gewohnten Selbstverständnis zutiefst verunsichert, was vorübergehend eine tiefgreifende Lebensangst mit sich bringen kann. Diese Identitätskrise ist der Beginn der Trauerarbeit. Weil wir mit einem anderen Menschen verwachsen waren, und weil wir mit ihm auch gewachsen sind, dieses Wachsen jetzt aber abrupt abgebrochen ist, fühlen wir uns nur noch halb, entzweigerissen, „verletzt“. Hätten wir nie einem anderen Menschen Raum gegeben in unserem Leben, sein oder ihr Tod ginge uns nicht so nah. Aber was wäre das für ein Leben, in dem man sich nie auf einen anderen Menschen oder auch auf eine Sache, an der man mit Herzblut hängt, eingelassen hätte?

Was immer auch mit einem Menschen sein wird, der gestorben ist, was immer wir uns auch an möglichem Leben nach dem Tode vorstellen, wir als Zurückgebliebene müssen trauern, um den Verlust zu verarbeiten. Wir betrauern nicht so sehr das Schicksal des Verstorbenen, wir trauern, weil wir einen Menschen verloren haben, der oder die für uns sehr wichtig war, und weil sich durch diesen Verlust unser Leben so sehr verändert hat, daß wir verwirrt sind und uns neu auf uns besinnen müssen. Die Trauer soll uns wieder in Einklang mit uns selbst bringen, uns helfen, uns wieder auf das Leben einzulassen.

Der Trauerprozeß

Der Trauerprozeß¹ verläuft nach einer gewissen Typik. Dabei ist natürlich daran zu denken, daß jede Frau, jeder Mann seinem Wesen gemäß trauert. Wer schon immer Mühe hatte, sich zu trennen, der oder die wird auch bei einem großen Verlust mehr Mühe haben, loszulassen. Wer die Trennungsphasen fast überspringt – auch aus Angst vor Trennungen – wird auch bei einem Verlust in Gefahr sein, den Trauerprozeß zu überspringen. Dann hängt der jeweilige Trauerprozeß auch davon ab, wen wir verloren haben. Es ist ein Unterschied, ob wir hochbetagte Eltern verlieren, von denen wir uns immer wieder im Laufe des Lebens abgelöst haben,² oder ob wir eine Lebenspartnerin oder einen Lebenspartner verloren haben, mit dem oder mit der wir alt werden wollten.

¹ Verena Kast, Trauern. Phasen und Chancen des psychischen Prozesses, Stuttgart 1982 (1994).

² Dies., Vater-Töchter Mutter-Söhne: Wege zur eigenen Identität aus Vater- und Mutterkomplexen, Stuttgart 1994.

Ich schildere zunächst den Trauerprozeß der Hinterbliebenen, von diesem aus werde ich dann den Trauerprozeß der Sterbenden beleuchten.

Die Phase des Nicht-Wahrhaben-Wollens

Die erste Phase der Trauer nenne ich die Phase des Nicht-Wahrhaben-Wollens.

Erhalten wir die Nachricht vom Tod eines mit uns nahe verbundenen Menschen, dann denken wir zunächst, daß das doch gar nicht wahr sein kann. Aber sogar dann, wenn wir noch am Totenbett gesessen sind, fragen wir uns hinterher: Stimmt das wirklich, ist es wirklich kein Traum? Wir Menschen reagieren auf Krisen mit einer großen Abwehr – es kann nicht wahr sein, weil es nicht wahr sein darf. Der Anblick des Leichnams erinnert uns daran, daß der Tod wirklich eingetreten ist. Dann beginnen wir zu klagen. Wir treten damit in die zweite Phase des Trauerns ein, in die Phase der aufbrechenden chaotischen Emotionen.

Die Phase der aufbrechenden Emotionen

Nach außen wirken Menschen in dieser Phase als von Gefühlsstürmen übermannt; sie weinen, sind zornig, zeigen Angstausbrüche, beteuern die Liebe zum Verstorbenen, wollen diese oder diesen sofort zurückhaben, klagen das Leben an, Gott, die Mitmenschen. Sie leiden unter Schuldgefühlen, jetzt wird ihnen plötzlich bewußt, was sie alles in der Beziehung zum Verstorbenen versäumt haben, was sie noch alles an Zuwendung hätten geben wollen und geben müssen. Unter dem Verdikt des „zu spät“ fällt die ganze Schuld auf die Trauernden zurück. Die Schuldgefühle können in diesem aufgelösten Zustand schlecht ertragen werden, also sucht man Sündenböcke, wälzt die Gefühle der Schuld auf andere Menschen ab. Chaotisch nenne ich diese Emotionen deshalb, weil die verschiedenen Emotionen, die sich auch widersprechen, durcheinander erlebt werden. So kann etwa Wut auf den Verstorbenen, Wut darauf, daß er einfach weggegangen ist, und ein intensives Gefühl der Liebe für ihn oder für sie fast gleichzeitig miteinander erlebt werden. Diese Phase ist schwer zu ertragen; wir bilden uns ja normalerweise etwas darauf ein, daß wir unsere Gefühle kontrollieren können. In dieser Situation ist uns das aber kaum mehr möglich, sollen wir es auch gar nicht um jeden Preis versuchen. Denn der Fortgang der Trauerarbeit hängt wesentlich davon ab, ob es uns gelungen ist, die verschiedenen emotionalen Färbungen der Trauer auch zuzulassen und auszudrücken. Dabei ist es auch wichtig, daß die Gefühle, die wirklich erlebt sind, ausgedrückt werden, daß wir emotional echt sind, also nicht nur die Gefühle zeigen, von denen wir denken, daß sie von der Umgebung akzeptiert werden, aber auch nicht

Gefühle der Trauer ausdrücken, die wir gar nicht mehr spüren. So kann zum Beispiel auch durchaus Freude erlebt werden während eines Trauerprozesses. Diese nicht auszudrücken wäre unecht, würde uns von uns selbst entfernen. Oder zu weinen, wenn man eigentlich wüten möchte, ist ebenfalls nicht echt. Viele Menschen tun sich leicht mit dem Klagen, mit dem Weinen, sie sind aber der Ansicht, sie dürften ihre Gefühle der Wut nicht äußern. Natürlich kann der Verstorbene nichts dafür, daß er gestorben ist, aber wir Menschen reagieren auf eine Verletzung unseres Selbstwertgefühls mit Ärger und Wut und suchen irgendeinen Adressaten, um sie anzubringen. Die feindseligen Gefühle zu äußern ist wesentlich, weil sie uns innerlich – vielleicht sogar äußerlich – in Bewegung bringen und uns weniger in der Melancholie versacken lassen. In dieser Phase der aufbrechenden chaotischen Emotionen sind wir auch körperlich labil: Die meisten Menschen sind appetitlos, haben Schlafschwierigkeiten, sind anfälliger für Infekte als sonst. Dazu kommt, daß Bedürfnisse nach Trost durch die körperliche Anwesenheit eines anderen Menschen, Bedürfnisse nach Zärtlichkeit und nach Sexualität, die gerade in diesem Zustand der Trauer deutlich erlebbar sind, unter Umständen nicht mehr befriedigt werden können. Wir trauern nicht nur seelisch, wir trauern als leibseelische Ganzheit.

Die Phase des

Suchens, Findens und
Sichttrennens

Das Zulassen und das Ausdrücken der verschiedenen Emotionen führt in die dritte Phase der Trauer, der Trauerarbeit im engeren Sinne.

Diese Phase wird meistens dadurch eingeleitet, daß die Trauernden sagen, sie könnten an nichts anderes denken als an den Verstorbenen oder an die Verstorbene. Sie halten das für falsch, ist es aber nicht. Jetzt geht es darum, das Leben, das man miteinander gelebt hat, in der Erinnerung sozusagen auferstehen zu lassen. Das tut man, indem man Geschichten aus dem gemeinsamen Leben erzählt, indem man – nicht zuletzt auch mit Hilfe der Träume – herausfindet, welche eigenen Probleme man dem Partner oder der Partnerin angelastet hat, aber auch, welche Lebensmöglichkeiten durch das Leben mit diesem Partner oder dieser Partnerin in unserem Leben zum Tragen gekommen sind. Was ein Mensch in uns geweckt hat, das gehört zu uns und das müssen wir nicht verloren geben, auch wenn der Mensch, der diese Seiten – gute und böse – aus uns herausgeliebt hat, gestorben ist. In diesen Lebensmöglichkeiten, die durch das Zusammenleben mit dem Partner oder der Partnerin zu den unseren geworden sind, lebt ein verstorbener Mensch durch uns und mit uns weiter. Werden in einer ersten Zeit eher die

nur guten Eigenschaften erinnert und diese guten Erinnerungen sehr gepflegt, so werden dann nach und nach auch die Erinnerungen wach, die teilweise weniger angenehm sind. Auch wird immer deutlicher, daß das Leben ohne diesen Menschen weitergelebt werden muß. Es gelingt, in einer mühsamen Erinnerungsarbeit, die Beziehung aufzuarbeiten und sie in der eigenen Erinnerung präsent zu haben und dennoch gleichzeitig den verstorbenen Menschen loszulassen, in den Tod hinein freizugeben. Am Ende dieser Phase erleben die Menschen, daß sie wieder Mut haben, sich auf das Leben, allenfalls auch auf Beziehungen, von neuem einzulassen. Allenfalls bleibt ihnen noch die Aufgabe, den Schmerz zu opfern; viele Menschen kommen sich treulos vor, wenn sie einfach wieder weiterleben, und sie meinen, den Schmerz behalten zu müssen als Ersatz sozusagen für den verstorbenen Menschen. Sie glauben dann, ihr neuerwachtes Interesse am Leben opfern zu müssen. Dieser über die Zeit hinaus „zurückbehaltene“ Schmerz ist einer, der quält, der aber keine Entwicklung mehr in Gang setzt. Viele Träume, die sich mit der Frage der Treue einem Verstorbenen gegenüber auseinandersetzen, geben letztlich die Botschaft: Man muß nicht den Toten treu bleiben, sondern dem Leben, dann ist man den Verstorbenen am meisten treu.

Ist so ein Trauerprozeß durchgestanden – und er wird immer einmal wieder, allerdings in immer abgekürzterer Form, zu wiederholen sein, dann nämlich, wenn uns das Gefühl des Verlusts, auch noch nach Jahren, erneut übermannt –, dann hat der Trauernde einen neuen Bezug zu sich selbst, er oder sie hat sich selbst neu gefunden, weiß auch um Beziehungseigentümlichkeiten und um Beziehungssehnsüchte. Er oder sie hat gelernt, daß der Trauerprozeß ein sehr harter, emotional sehr fordernder Prozeß ist, daß er einen aber nicht umbringt, sondern auch von einer eigentümlichen Lebendigkeit ist.

Mit diesem Wissen kann man sich etwas getroster wieder auf das Leben einlassen, man weiß: Hat man den Preis der Bindung, die Trauer, bei einem Verlust zu leisten, so kann man das durchstehen, auch wenn es ein sehr schmerzhafter Prozeß ist. Man hat gelernt, loszulassen. Der Trauerprozeß der Sterbenden gleicht in etwa dem Trauerprozeß der Hinterbliebenen. Allerdings spielt das Alter dabei eine große Rolle. Sehr alte Menschen scheinen bei jedem Tod, den sie erleben – und das sind viele –, auch immer ein wenig auch ihr Leben mitzubetrauern, indem sie jeweils über die Quintessenz ihres Lebens nachdenken und nicht selten mit einer gewissen Dank-

Der Trauerprozeß der Sterbenden

barkeit darauf zurückschauen. Geht es dann ans Sterben, ist kein eigentlicher Trauerprozeß mehr auszumachen. Sterben aber Menschen nach unserem Ermessen „vor der Zeit“, dann sind deutliche Trauerprozesse durchzustehen. Diese Menschen wollen zunächst nicht wahrhaben, daß sie sterben könnten, verleugnen Anzeichen von Krankheiten usw. Ist die Bedrohung durch den Tod nicht mehr zu verleugnen, ist auch bei ihnen eine Phase der aufbrechenden chaotischen Emotionen zu beobachten. Diese ist unter anderem auch durch Auflehnung gegen die Krankheit gekennzeichnet, geprägt von der Frage, warum denn gerade sie dieses Schicksal haben müssen. Die zu dieser Phase gehörenden Gefühlsausbrüche können sich laut äußern, sie können aber auch als stumme Verzweiflung, oder gar als Gefühl der Leere, sich sozusagen gegen innen wenden. Im besten Falle können diese Gefühle mit den Angehörigen geteilt werden. Oft aber will man sich gegenseitig schonen und verhindert so, da man sich vor dem Tode noch einmal sehr nahe kommen kann. Erschwerend kommt dazu, daß die Zurückbleibenden zwar auch durch eine Art von Trauerprozeß durchgehen, daß sie aber nicht in der analogen Phase zu sein brauchen. So kann ein todkranker Mensch bereits emotional den zu erwartenden Verlust des Lebens mit chaotischen Emotionen erleben, die Angehörigen ihrerseits können sich aber noch in der Phase des Nicht-Wahrhaben-Wollens befinden. („Du wirst doch wieder gesund, du solltest dich nur wirklich schonen! Stell dich doch nicht so an! . . .“)

Haben die Sterbenden, über das Zulassen und Ausdrücken der verschiedenen Emotionen in der Phase der aufbrechenden chaotischen Emotionen, ins mögliche Sterbenmüssen eingewilligt – so eindeutig ist das ja in der Regel nicht, denn bei vielen Krankheiten, die möglicherweise tödlich ausgehen, muß der Kranke sich auf das Weiterleben oder auf das Sterben einstellen –, nehmen sie sehr bewußt Abschied. Sie leben also die Phase des Suchens, Findens und Sichttrennens bewußt. Sie können dabei sehr genau wissen, was sie noch klären möchten, was sie allenfalls auch noch einmal in diesem Leben sehen, erleben, gestalten möchten. Es ist ihnen meistens auch wichtig, über ihre Beziehungen nachzudenken, sich darüber klar zu werden, was es denn jetzt eigentlich mit diesen Beziehungen auf sich hatte, aber auch, was denn ihr Leben als Ganzes so ausgemacht hatte. Diese Phase der Trauerarbeit ermöglicht Angehörigen und Sterbenden noch einmal tiefe Begegnungen, etwa wenn ausgetauscht wird, was man jeweils im anderen erlebt, aus

dem anderen „herausgeliebt“ hat. Das gilt allerdings nur dann, wenn diese Nähe – im Angesicht des unwiderruflichen Abschiedes – auch ausgehalten werden kann. Diese Begegnungen sind auch für Menschen möglich, die einander enttäuscht haben. Gelegentlich finden sie hier heraus, warum sie einander enttäuschten, enttäuschen mußten – und manchmal können sie sich sogar noch gegenseitig um Verzeihung bitten. Aber nicht selten findet diese Begegnung nicht statt, trauern Sterbende und Zurückbleibende still, für sich allein und einsam vor sich hin und meinen, damit einander einen letzten Liebesdienst zu tun – und vielleicht ist es sogar auch gelegentlich einer. Mir scheint allerdings, viel öfter wird damit eine wunderbare menschliche Nähe verhindert.

Trauern ist die Emotion, die uns Abschied nehmen läßt, die uns so loslassen läßt, daß wir nicht einfach als Be-raubte zurückbleiben. Wenn wir aber loslassen können, dann können wir uns auch neu wieder aufs Leben einlassen.³

³ Dies., Sich einlassen und loslassen. Neue Lebensmöglichkeiten bei Trauer und Trennung (Herder Spektrum), Freiburg 1994.

Klemens Richter Die Totenliturgie – Hilfe in der Trauer?

Wie sollte Totenliturgie heute aussehen, damit sie wirklich eine Hilfe in der Trauer ist? Wichtig ist nach Richter, daß die Einführung auf Angst, die die bisherige Liturgie teilweise stark geprägt hatte, aufgelöst wird, ohne aber Trauer durch einen zu raschen Übergang zur „Osterfreude“ zu überspringen. Auch in der Liturgie sollten die Trauerphasen beachtet werden. Notwendig ist auch die Verbindung mit der Diakonie. red

1. Liturgie nicht ohne Diakonie

Bei der Liturgie im Angesicht des Todes¹ geht es sowohl um die Sterbenden und Toten als auch um die Trauernden. Das Beerdigungsritual hat die Funktion, die Veränderungen in den Beziehungen zwischen Verstorbenen und Trauernden wie auch zwischen den Trauernden und ihrer Umwelt zeichenhaft zum Ausdruck zu bringen. Es stellt den Weg dar, den die Trauernden zu gehen haben, ermöglicht und begrenzt zugleich ihre Emotionen, reduziert ihre Angst vor der Bewältigung der neuen Lebenssituation, spricht ihnen den neuen Status zu, proklamiert diesen Status auch in der Öffentlichkeit

¹ Unter diesem Titel steht die derzeit umfassendste Untersuchung zur Liturgie und deren Umfeld: H. Becker – B. Einig – P.-O. Ullrich (Hg.), Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium (Pietas liturgica 3 u. 4), St. Ottilien 1987.

und sichert den Trauernden zu, daß sie einen Platz in der Welt der Lebenden behalten und der Zwischenzustand ihrer Isolierung kein permanenter sein werde². Sollen alle diese Aufgaben erfüllt werden, dann kann dies die Liturgie nicht allein leisten, dann müssen liturgisches Handeln und diakonales Tun eng miteinander verbunden sein, dürfen Feier der Liturgie und Gottesdienst des Lebens bei dieser zentralen Sinnfrage nicht auseinanderfallen³.

Die Ermöglichung der Trauer ist eine Aufgabe, die heute mehr als früher auch von der Liturgie verlangt wird. Noch bis in die jüngste Zeit konnte mit einer Arbeitsteilung zwischen Kirche und christlich geprägter Gesellschaft gerechnet werden: Die Ortsgemeinde, die Nachbarschaft vor allem, kümmerte sich um die Hinterbliebenen, auch das nach fest vorgeprägten Ritualen, die heute weithin verlorengegangen sind. Die gottesdienstliche Begleitung der Trauernden war dann zeichenhafte Verdichtung aus dem Glauben vornehmlich an den Übergängen der verschiedenen Trauerphasen. Die Feier der Liturgie mußte nicht so sehr von der Trauer bestimmt sein, die ja im gesellschaftlichen Umfeld der Hinterbliebenen durchgetragen wurde.

2. Jüdischer Umgang mit Tod und Trauer als Vorbild?

Der jüdische Umgang mit Tod und Trauer zeigt bis heute, was diese Arbeitsteilung meint⁴. Die Trauernden sind bis nach der Beerdigung von allen religiösen Pflichten befreit. In der dann beginnenden siebentägigen Trauerzeit werden sie nicht allein gelassen und zudem angehalten, ihre Trauer auszuleben. Die Gottesdienste mit ihnen enthalten keine Gebete der Buße und lassen das Hallel-Gebet weg. Das soll die Trauersituation berücksichtigen, denn ein Trauernder wird für kaum fähig gehalten, Gott zu loben. Dafür gibt es aber in der Liturgie kein Wort der Trauer. Im Mittelpunkt des Begräbnisses stehen das Achtzehngebet und das „Qaddisch der Erneuerung“, ein einziger Lobpreis Gottes, in dem die Toten nicht einmal vorkommen⁵. Das Qaddisch wird auch während der Trauerzeit und zum Jahrgedächtnis gesprochen. „Die Hinterbliebenen verkünden das Lob Gottes und ehren damit ihre Verstorbenen und die Erziehung, die sie von ihnen genossen haben, daß sie selbst im größten Schmerz Gottes Größe und seine Gerechtigkeit öffentlich beken-

² Vgl. Y. Spiegel, *Der Prozeß des Trauerns*, München – Mainz 1981.

³ Vgl. K. Richter (Hg.), *Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde* (QD 123), Freiburg – Basel – Wien 1990.

⁴ Vgl. S. Ph. De Vries, *Jüdische Riten und Symbole*, Wiesbaden 1981, 253–306.

⁵ Vgl. J. J. Petuchowski, *Gottesdienst des Herzens. Eine Auswahl aus dem Gebetsschatz des Judentums*, Freiburg – Basel – Wien 1981.

nen.“⁶ Erst nach dem Begräbnis erfolgt ein Trostspruch mit Psalm 103, 14 und Jesaja 25, 8.

Einerseits wird den Hinterbliebenen die Trauer zugestanden im Wissen darum, daß sich jede Verdrängung später rächen wird. Andererseits trägt die Gemeinde das Gotteslob weiter in der Hoffnung darauf, daß auch die Trauernden bald wieder daran teilnehmen können. Der Spannungsbogen zwischen Trauer und gläubiger Hoffnung wird durchgehalten und jedem das zugemutet, was ihm möglich sein sollte.

3. Irritationen aus der Vergangenheit: Einführung auf Angst

Ganz ähnlich kennt die älteste erhaltene Gestalt der römischen Sterbe- und Begräbnisliturgie des 7./8. Jahrhunderts keine Klage. In einem einzigen Gottesdienst, der mit der Spendung der Wegzehrung beginnt und mit der Bestattung endet, werden alle Handlungen an dem Sterbenden und Toten vom Gebet begleitet; diakonales und liturgisches Handeln stellen eine Einheit dar⁷.

Selbstverständlich kann es nicht Aufgabe der Liturgie sein, „den Menschen die Trauer auszureden, sondern vielmehr mit den Trauernden zu trauern, ihnen Mut zu machen, sich in den Prozeß der Trauer einzulassen in der Hoffnung, in ihr nicht unterzugehen“⁸. Die Totenliturgie ist ein Übergangsritus, der in mehrfacher Hinsicht für die Trauernden den Weg zu einem neuen Leben angesichts der Erfahrung des Todes symbolisiert. Dem entspricht in besonderer Weise die Eucharistiefeier, die ja Feier des transitus Domini, des Pascha-Mysteriums ist, des Weges über Leiden und Sterben zur Auferstehung. Die Emmaus-Perikope, die sicher schon von der Herrenmahlfeier der Urgemeinde geprägt ist, zeigt nicht zufällig Jesus als Trauerbegleiter⁹ und beschreibt in Kurzform alle Trauerphasen. Von daher ist die Sterbe- und Totenliturgie bis in das frühe Mittelalter vom Mysterium paschale geprägt, das die beiden Seiten der einen Medaille umfaßt: Leiden und Sterben einerseits, Bekenntnis der und Hoffnung auf die Auferstehung andererseits, wobei der österliche Sinn des Todes im Mittelpunkt steht.

Wenn seit dem 10. Jahrhundert der Gerichtsgedanke in den Vordergrund tritt, die Sorge um das Seelenheil der Verstorbenen in den Mittelpunkt der Liturgie rückt,

⁶ L. Trepp, *Der jüdische Gottesdienst. Gestalt und Entwicklung*, Stuttgart – Berlin – Köln 1992, 156.

⁷ Vgl. R. Kaczynski, *Sterbe- und Begräbnisliturgie*, in: H. B. Meyer (Hg.), *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft* 8, Regensburg 1984, 209 f.

⁸ P. M. Zulehner, *Heirat – Geburt – Tod*, Wien – Freiburg – Basel 1976, 224 f.

⁹ Lk 24, 13–35; vgl. u. a. R. Bärenz, *Die Trauernden trösten. Für eine zeitgemäße Trauerpastoral*, München 1983, 73–75.

dann ist damit eine Engführung verbunden, die das österliche Ziel zwar nicht ganz verdrängt, aber doch die Trauerarbeit vermutlich eher behindert als fördert. Die Häufung der Messen und Ablässe für die armen Seelen, die Absolution mit dem Wechselgesang „Liberata“ (10. Jh.), die Sequenz „Dies irae“ (13. Jh.), die schwarze Farbe der Gewänder (allgemein seit dem 16. Jh.), die allgemeine Sündenangst und das Bemühen, Gott um jeden Preis gnädig zu stimmen etwa durch das Meßstipendienwesen, „tragen weniger zur Reduzierung der Angst und zur Hoffnung der Angehörigen bei, sie führen vielmehr oft zu einem belasteten Verhältnis der Hinterbliebenen zu den ‚armen‘ Seelen und vermehren die Angst um das eigene Heil“, schreibt völlig zu Recht Ludwig Bertsch.

4. Erneuerte Liturgie: Verdrängung von Trauer?

Er macht dabei zugleich auf eine andere mögliche Engführung aufmerksam: auf „die Behinderung der Trauer der Angehörigen durch eine einseitige Betonung des österlichen Aspektes in den kirchlichen ‚rites de passage‘. Wie es gefährlich ist, den End- und Zielpunkt des Überganges, die Auferstehung, aus dem Auge zu verlieren und vor allem seine Bedrohung zum Mittelpunkt der Liturgie und Frömmigkeit zu machen, so problematisch ist es auch, zuerst und vor allem das strahlende Ziel des Überganges herauszustellen und die übrigen Stufen zu vernachlässigen . . . Wenn in Totengottesdiensten nur österliche Gebete, Lieder und Lesungen ausgewählt werden, die keine Äußerung der Klage, des Schmerzes und der Trauer zulassen, ist eine Engführung gegeben, die dem ganzen Weg des transitus Domini et fidelium nicht entspricht.“¹⁰ Tatsächlich wünscht die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums in Art. 81: „Der Ritus der Exsequien soll deutlicher den österlichen Sinn des christlichen Todes ausdrücken . . .“ Mit „österlich“ wird hier „paschale“ wiedergegeben, was eben nicht nur Auferstehung, sondern das ganze Pascha-Mysterium meint. Zu fragen wäre daher, ob die Texte und Riten der Liturgie einseitig sind und so Trauer etwa nicht zulassen.

Ein Problem besteht sicherlich darin, daß die liturgischen Feiern im Angesicht des Todes weithin eben nur noch die einzige Heilssorge christlicher Gemeinde um die Trauernden darstellen, der diakonale Aspekt ausfällt und so von der Liturgie verlangt wird, was früher vornehmlich außerhalb des Gottesdienstes beheimatet war. Daß die Liturgie auch Mitte aller Trauerarbeit ist, ist zumindest theologisch keine Frage, da innerhalb der Sendung der Kirche „die Liturgie der Höhepunkt (ist), dem

¹⁰ L. Bertsch, Befähigung zur Trauer, in: Becker, a. a. O., 912 f.

das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt“ (Liturgiekonstitution Art. 10), ein Tun der Gemeinde also, dessen „Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht“ (ebd. Art. 7). Das kann aber kaum so verstanden werden, als müßte all das in den Gottesdienst gepackt werden, was bislang gewissermaßen zwischen den verschiedenen liturgischen Feiern und damit vornehmlich außerhalb der Gottesdienste geleistet wurde.

5. Trauerphasen und Liturgie

Wenn die Liturgie im Kern immer Deutung des Lebens im Lichte des Pascha-Mysteriums ist, dann verwundert es nicht, daß die liturgische Begleitung Trauernder exakt den verschiedenen Trauerphasen entspricht. Und hier ist in Erinnerung zu rufen, was die katholische Sterbe- und Totenliturgie schon immer prägte: Sie ist nicht eine Kasualliturgie zum Begräbnis, sondern steht vielmehr in dem großen Zusammenhang der Sorge der Kirche für die kranken und sterbenden Menschen sowie für die Verstorbenen und Hinterbliebenen. Das zeigt schon der Aufbau der entsprechenden liturgischen Bücher. So lauten die einzelnen Kapitel in „Die Feier der Krankensakramente“ (mit dem bezeichnenden und nicht nur auf die Liturgie abhebenden Untertitel „Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral“)¹¹: Krankenbesuch und Krankenkommunion (1); Krankensalbung (2); Wegzehrung (3); Sakramente der Buße, der Krankensalbung und der Wegzehrung bei einem Kranken in unmittelbarer Todesgefahr (4); Firmung in Todesgefahr (5); Sterbegebete (6). „Die kirchliche Begräbnisfeier“¹² unterteilt in: Stundengebet, Totenwache und Gebet im Trauerhaus (1); Eucharistiefeier (2); Begräbnis mit den jeweiligen Stationen: Trauerhaus bzw. Friedhofskapelle, Kirche, Grab (3–5); Kinderbegräbnis (6); Urnenbeisetzung (7).

Die Liturgie kennt auch eine vorauslaufende Trauerbegleitung, die eine Trauerbewältigung nach Eintritt des Todes erleichtern kann. So bietet „Die Feier der Krankensakramente“ Möglichkeiten der Heilssorge für den Todkranken und als liturgische Sterbebegleitung vor allem die Wegzehrung. Der oft kurzen Phase des Schocks, dem die Hinterbliebenen nach Eintritt des Todes ausgesetzt sind, gelten die Sterbegebete. Die Totenwache bzw. das Totengebet, oft im Rahmen der Nachbarschaft noch gepflegt, begleitet die meist bis zur Beerdigung währen-

¹¹ Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und der Bischöfe von Bozen-Brixen und von Luxemburg, Einsiedeln u. a. 1975. Eine überarbeitete Neuausgabe soll in Kürze erscheinen.

¹² Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Einsiedeln u. a. 1973.

de kontrollierte Phase. Eucharistiefeier und Grablegung sind dann auch eine ganz praktische Liebestat der Gemeinde, wenn sie die Trauer der Hinterbliebenen ernst nimmt und zum Gebet auch noch die körperliche Nähe und menschliche Zuwendung kommen; deshalb ist das Zusammensein über die Liturgie hinaus so wichtig, etwa in Form einer Agape („Beerdigungs-Kaffee“). Dann erst setzen die eigentlichen Probleme für die Trauernden mit der sogenannten regressiven Phase ein, in der die Zerstörung der Lebenswelt durch den Tod deutlicher erfahren wird. Hier sind außerliturgische Hilfen besonders gefordert, etwa ein Besuchsdienst trauererfahrener Gemeindemitglieder (hier könnte auch an die Wiederbelebung von „Bruder-/Schwesternschaften“ gedacht werden, wie sie vereinzelt schon entstanden sind). Die Liturgie setzt die Trauerbegleitung erst wieder mit dem Gedächtnis nach sechs Wochen (römisches Meßbuch: nach 30 Tagen) fort, im Idealfall also parallel zum Abschluß dieser Phase, in der Trauernde besonders gefährdet sind. Das Jahrgedächtnis sollte dann den Abschluß der adaptiven Phase der Trauer darstellen, in der eine erneute Zuwendung zum Leben erfolgt, eine neue Beziehung zu dem Verstorbenen gefunden werden sollte.

6. Neubesinnung auf die Verbindung von Liturgie und Leben

Die Liturgie steht also vornehmlich am Übergang von einer Phase der Trauer zu einer anderen, ist also Feier des Glaubens – so ist es wohl idealiter zu denken – immer an einem Punkt, da ein Trauerabschnitt abgeschlossen werden soll und in einen neuen eingetreten wird. Auch daraus wird erkennbar, daß die Liturgie, auch wenn sie theologisch die Mitte christlicher Trauerarbeit darstellt, diese nicht losgelöst vom diakonalen Tun allein leisten kann. Es geht um eine Neubesinnung des Zusammenhangs von Liturgie und Diakonie beim Umgang mit den Toten wie mit den Trauernden. So sieht es auch der Entwurf für ein Wort der deutschen Bischöfe vor: „Für uns Christen geht es um eine liturgische und eine diakonische Perspektive: um die helfende Zuwendung an jene, die an Gräbern nach Trost verlangen. Das Ritual ist zwar ein wichtiger, aber nur ein erster Akt der Hilfe zur Trauerarbeit. Diese müßte in Gesprächen vor- und nachher fortgeführt werden. Erster Ansprechpartner für Trauernde ist heute zumeist der Bestatter, dann erst der Seelsorger. Neben der Verkündigung im Gottesdienst und am Grab, neben liturgischen Feiern von Wortgottesdienst bzw. Eucharistie, und den einzelnen Stationen bei der Bestattung kommt der Diakonie der Christen gegenüber den Trauernden besondere Bedeutung zu . . . Der diakonische Aspekt stellt auch den Grund und die Motivation

dar, daß die Kirche auch ihren fernstehenden Gliedern in Gebet und Liturgie das letzte Geleit gibt. Die offiziellen liturgischen Texte nehmen freilich auf solche Situationen zu wenig Bezug bzw. sind dafür nicht passend. Gerade für Menschen, die der Kirche fernstehen, gewinnt der christliche Glaube Gesicht und Ausdruck in der Situation der Trauer; die Glaubwürdigkeit der Kirche steht oder fällt mit der positiven oder negativen Erfahrung in dieser Verlustsituation des Lebens.¹³

7. Unterschiedliche Wertungen heutiger Sterbe- und Totenliturgie

Inwiefern das, was Liturgie bei der Bewältigung der Trauer realistisch überhaupt leisten kann, von der offiziellen Liturgie tatsächlich geleistet wird, dürfte je nach Situation sehr unterschiedlich beurteilt werden. So kritisiert der Eichstätter Liturgiker Theodor Maas-Ewerd: „Der Begräbnisritus verliert immer mehr sein Profil“, weil die „Texte und Riten immer häufiger die Situation verfehlen und – trotz aller Bemühung um Auswahl (oder Anpassung) – ungläubwürdig wirken, weil nicht selten völlig fehlt, was an Glaubenssubstanz vorausgesetzt wird“¹⁴. Er meint damit das Dilemma, daß die Liturgie sich an Glaubende richtet, eine solche Gemeinschaft aber bei vielen Beerdigungen gar nicht mehr gegeben ist. So plädiert er für eine größere Differenzierung der Riten und fordert Hilfen für viele konkrete Fälle, etwa die Beisetzung eines zu früh und tot geborenen Kindes. Einmal ganz abgesehen davon, daß jüngst seitens der deutschen Bischöfe Anregungen zum persönlichen Gebet und zu liturgischen Feiern in dieser Situation¹⁵ wie übrigens auch für einen Gottesdienst dort, „wo ein kirchliches Begräbnis nicht möglich ist“¹⁶ vorgelegt wurden, stellt sich die Frage, ob es möglich wäre, die ja nahezu von Fall zu Fall unterschiedlichen Situationen in offiziell gebilligten Texten einzufangen. Sicherlich können die christlichen Riten auch für Nicht-Glaubende eine wichtige Funktion haben, und sicher ist es Aufgabe christlicher Gemeinde, auch denen ihre Sorge angedeihen zu lassen, die keine andere Möglichkeit haben. Aber zugleich kann es doch auch als Entlastung empfunden werden, daß Kirche nicht mehr das Ritenmonopol hat, sich freie Grabredner für Nicht-Glaubende anbieten.

Daß die Liturgie auch in verzweifelter Situation als posi-

¹³ Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen. Bestattungskultur und Trauerbegleitung aus christlicher Sicht, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (DBK); der Text wird voraussichtlich noch 1994 als Arbeitshilfe veröffentlicht.

¹⁴ ThRv 90 (1994), 150 f.

¹⁵ Eltern trauern um ihr totes neugeborenes Kind (Arbeitshilfen 109), hg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 1993, 26–44.

¹⁶ S. o., Anm. 13.

tiv zur Bewältigung von Trauer erfahren wird, belegt der Bericht eines Ehepaares, das eines von zwei Kindern, den 19jährigen Sohn, durch einen Unfall verlor¹⁷. Das betrifft vor allem Totengebet wie Beerdigungsgottesdienst, und hier ganz besonders die Verbindung von Liturgie und Diakonie im anschließenden Beisammensein mit der Trauergemeinde: „Auch das war für mich Erkenntniszuwachs und -vertiefung: wie menschlich-menschenfreundlich die Riten und Symbole unserer Kirche sind und wie wichtig sie werden, wo sie ohne Pathos und falsche Verbrämung genutzt werden.“ Dieser Bericht macht aber ganz klar, daß Liturgie ohne die darüber hinausgehende Zuwendung Mitgläubender in der Luft hänge, vielleicht sogar als Blasphemie gekennzeichnet werden könnte.

Doch bleibt ein wichtiger Kritikpunkt, daß die Klage keinen rechten Ort in der Totenliturgie habe. Ottmar Fuchs hat das immer wieder angemahnt und auch Vorschläge für die Feier der Krankensakramente wie des Begräbnisses unterbreitet¹⁸. Zwar gehen „die Beerdigungsgebete an ihrem jeweiligen Beginn zum Teil auf die Situation der Trauernden ein, sprechen freilich nicht deren eigene Klage gleichsam ‚stellvertretend‘ aus, sondern reden sofort Gott an und bitten ihn um Trost und Glauben für die Hinterbliebenen. Ansonsten wird insbesondere auf die Hoffnung hin zugesprochen, daß der Tote in die ‚ewige Heimat‘ gelangt.“ Nur eine Oratio weise wirkliche Empathie auf und bringe die Hilflosigkeit und Glaubensschwierigkeit angesichts des Todes ins Wort: „Allmächtiger Gott, hilflos stehen wir dem Sterben unserer Lieben gegenüber; es fällt uns schwer, deine Pläne zu begreifen und zu bejahen . . .“ Insgesamt würden Bitte und Zuversicht vorherrschen. Zwar würden Erschütterung und Fassungslosigkeit ins Wort gebracht, doch laufe alles ohne ein Klageritual ab: „Das Schicksal der Trauernden steht am Rande und wird weitgehend nur implizit bzw. indirekt in dem besprochen, was die Auferstehung der Toten für die Hinterbliebenen bedeutet: nämlich das Vertrauen darauf, daß auch ihr Toter lebt und daß der Abschied nicht endgültig ist. Dies ist natürlich sehr viel an Trost, freilich für sich noch nicht identisch mit einer Verarbeitung des akuten Problems, warum Gott den Geliebten jetzt aus diesem Leben gerufen und den Trauernden solchen Verlust zugefügt hat.“¹⁹ Sicher ist diese Beobachtung richtig. Die Liturgie könnte diese Frage wohl

¹⁷ C. und J. Grewe, Was Trauernden helfen kann, in: Gottesdienst 21 (1988), 161-163.

¹⁸ O. Fuchs, Klage. Eine vergessene Gebetsform, in: Becker, a. a. O., 1008-1018.

¹⁹ Ebd. 1013, 1015.

nur dadurch aufnehmen, daß sie Gott selbst auf der Seite der Trauernden mitklagen läßt.

Auch hinsichtlich der liturgischen Sterbebegleitung gibt es unterschiedliche Ansichten. Da die Sterbephasen mit den Trauerphasen vergleichbar sind, steht die Liturgie auch hier im Zusammenhang mit Trauerbewältigung hinsichtlich Sterbender wie ihrer Begleiter bzw. Angehörigen. Es gibt Krankenhauseelsorger, die diese Liturgie „sowohl als Höhepunkt wie als Weg gläubigen Lebens im Angesicht des Todes“ erfahren: „In meiner Praxis habe ich als uneingeschränkt positiv die große Gestaltungsfreiheit empfunden, die der Ordo im Interesse der Glaubensstärkung beim Sterbenden läßt.“²⁰ Ohne daß neue Texte geboten werden, wird die Einbettung liturgischen Handelns in den Umgang mit Sterbenden recht hilfreich von den deutschen Bischöfen beschrieben²¹.

8. Ausdruck der Trauer in der Orthodoxie

Ein möglicher Weg könnte der sein, den die orthodoxe Liturgie beschreitet. Ihre „Totenriten sind Ausdruck der Glaubenserfahrung der Kirche, die den anthropologischen und sozio-kulturellen Gegebenheiten entsprechend altüberlieferte Volksbräuche übernahm und sie mit der christlichen Hoffnung der Auferstehung verband, ohne die Bitternis des Todes zu verdrängen. In dieser Einstellung liegt schließlich der Grund für die unterschiedlichen Begegnungsweisen mit dem Tod zwischen der Ost- und der Westkirche, obwohl sie vom gemeinsamen Glauben ausgehen.“²² Hier spricht der Tote zu den Trauernden, die er nicht tröstet, sondern im Gegenteil auffordert, ihre Trauer in der Gemeinschaft zum Ausdruck zu bringen. Der bei uns weithin vermiedene Körperkontakt mit dem Verstorbenen, der ein wichtiger Teil der Ablösung und damit der Trauerbewältigung ist, gehört in der Orthodoxie in die Liturgie, wenn an deren Ende die Gemeinde aufgefordert wird, dem Toten den letzten Kuß zu geben.

9. Kritische Prüfung liturgischen Handelns

Die Grundfrage bleibt aber, ob dem Gottesdienst nicht zuviel aufgebürdet wird, wenn er das alles leisten soll, was von ihm vielfach erwartet wird. Kann die Liturgie wirklich „der individuellen Unfähigkeit eines situationsgerechten Gefühlsausdrucks kollektiv begegnen“, wie es Paul Zulehner fordert, wenn das Eingebundensein der Trauernden in Glauben und Gemeinde nicht mehr gewährleistet ist? „Das setzt natürlich voraus, daß“ in den

²⁰ H. Duesberg, Mit Sterbenden beten, in: *Becker*, a. a. O., 867–886.

²¹ Schwerstkranken und Sterbenden beistehen. Menschenwürdig sterben und christlich sterben (Die deutschen Bischöfe 47), hg. vom Sekretariat der DBK, Bonn 1991, 33–42.

²² A. Kallis, „Der letzte Kuß.“ Der Umgang mit Toten und Trauernden in der orthodoxen Kirche und Theologie, in: *Richter*, a. a. O., 64.

Riten „die virulenten menschlichen Gefühle einen Ausdruck und Platz finden können. Möglicherweise müssen ohnedies aus den Vorgaben der Leute (Grabmalkunst, Trauerlieder) neue Ausdrucksformen der Gefühlsverarbeitung im Ritus gefunden werden.“²³ Aber läßt sich das in liturgischen Büchern festschreiben, die für den ganzen deutschen Sprachbereich gelten sollen?

Mehr Beachtung in der Gemeinde finden sollte, was hier nicht näher bedacht werden kann, mit der Liturgie aber eng verbunden und für die Bewältigung der Trauer unabdingbar ist: Zeichen des Totengedenkens wie Todesanzeigen, Beileidskarten, Danksagungen, Kranzschleifen, Grabmale und -inschriften²⁴.

Abschließend läßt sich zumindest sagen, unter welchen Aspekten die derzeitige Liturgie kritisch geprüft werden muß²⁵:

- Sie muß eingebettet sein in eine ganzheitliche Ausrichtung, die die jeweilige Situation in die Liturgie integriert;
- Gebete und Zeichen sollten die ganze Bandbreite emotionaler Empfindungen wiedergeben, also nicht nur von Leben und Auferstehung sprechen, sondern auch Hoffnungslosigkeit, Verzweiflung, Trauer, Hilflosigkeit ausdrücken können;
- leidgeprüfte Menschen dürfen sich nicht als Adressaten eines rituell ablaufenden Geschehens empfinden, sondern müssen in der Einmaligkeit ihrer Situation angesprochen werden;
- der Ritus sollte Worte enthalten, die die Grunderfahrungen der erlebten Wirklichkeit ausdrücken, verbunden mit einem Zeichen, das angesichts des erlebten Zusammenbruchs von Leben und Hoffnung auf den Gott des Lebens verweist (Formen der Berührung wie Handauflegung, Kreuzzeichen auf die Stirn, Kuß, Umarmung empfehlen sich hier).

„Wenn ein Ritus diese Grunddimensionen beinhaltet, dann wird er noch einmal in solchen Situationen nicht gerade Feier, wohl aber Ausdruck des Lebens sein – Ausdruck von Dankbarkeit ebenso wie von Trauer oder Schuld. Dann wird der Glaube einer sein, der den Menschen gut tut und ihnen zu leben hilft auch im Angesicht des Todes.“²⁶

²³ P. M. Zulehner, *Übergänge* (Pastoraltheologie 3), Düsseldorf 1990, 39.

²⁴ Vgl. Herr, gib ihnen das ewige Leben bei dir. Hilfen aus der christlichen Hoffnung in Tod und Trauer, hg. von der Hauptabteilung Seelsorge im Bischöfl. Generalvikariat Münster (Rosenstr. 17, D-48143 Münster).

²⁵ W. Schweidtmann, *Der Umgang mit Toten und Hinterbliebenen im Krankenhaus*, in: *Richter*, a. a. O., 81–92.

²⁶ Ebd. 92.

Günter Virt u. a.

Entscheidungshilfen zum Problem der Therapiebegrenzung

Der folgende Text wurde vom Arbeitskreis „Ethik im Krankenhaus“ im Österreichischen Pastoralinstitut erstellt und richtet sich an Personen, die in Heilberufen tätig sind, SeelsorgerInnen, öffentliche EntscheidungsträgerInnen und an alle, die sich mit diesem Thema befassen. Dabei ist zu berücksichtigen, daß hier nur ein sehr kleiner Teil der komplexen Problematik zur Sprache gebracht wird, die mit dem Sterben im Krankenhaus verbunden ist. Der hier vorliegende Text möchte Orientierungshilfen für die Gewissensbildung geben, damit alle Betroffenen den schwierigen Entscheidungsprozeß einer Therapiebegrenzung bzw. eines Behandlungsabbruches bewußter gestalten können.*

1. Ausgangspunkt der Überlegungen

Bis vor gar nicht langer Zeit konnte man davon ausgehen, daß die meisten Menschen nach heutiger Sicht in relativ jungen Jahren früh sterben. Es konnte daher als selbstverständliche sittliche Pflicht gelten, daß die Medizin alle ihre Mittel einsetzt, um Menschenleben zu verlängern. Durch die großen Fortschritte der modernen naturwissenschaftlich geprägten Medizin sind viele bislang ungeahnte Möglichkeiten Wirklichkeit geworden, Möglichkeiten, die zum ersten Mal die Frage aufwerfen: Darf und muß die Medizin alles tun, was sie kann – in jeder menschlichen Situation? Kann nicht das Ziel, menschliches Leben zu erhalten, sich in eine Form des Gegenteils verkehren, wenn nämlich das Weiterleben der Kranken nur mehr unter unmenschlichen Bedingungen erreicht wird? Was ist der Sinn der Intensivmedizin? Lebensbedrohliche Funktionsausfälle des Organismus zu überbrücken, bis dieser selbst wieder imstande ist, sie wahrzunehmen, oder in der Sterbephase oft qualvolles Leiden zu verlängern?

Immer häufiger äußern PatientInnen bzw.

alte Menschen den Wunsch, in Ruhe sterben zu dürfen, wenn es so weit sei, ohne daß als Hilfe gedachte Maßnahmen ergriffen würden, die ein etwaiges Sterben nur leidvoll hinauszögern.

Neben der zunehmenden physischen und psychischen – also menschlichen! – Überforderung des Pflegepersonals in den Krankenhäusern, deren Ursache hauptsächlich im Mangel an Pflegepersonen und in strukturellen Problemen des Arbeitsplatzes zu finden ist, kommt in zunehmendem Maß die psychische Belastung durch das Erleben von Maßnahmen hinzu, die mitunter eine Leidensverlängerung zu bewirken scheinen.

Der Arzt/die Ärztin trifft die Entscheidung, welche medizinische Behandlung notwendig und angebracht ist. Er/sie trägt vor dem Gesetz auch die Verantwortung. Aber werden die ÄrztInnen mit ihrer Verantwortung nicht oft allein gelassen?

In diesem Spannungsfeld steht die Frage, ob eine Behandlungsbegrenzung oder gar ein Behandlungsabbruch ethisch zu rechtfertigen ist. Und sie stellt sich mit zunehmender Dringlichkeit, ungeachtet der Tatsache, daß die direkte und aktive Euthanasie eine Grenze darstellt, die unter keinen Umständen überschritten werden darf. Gerade mit den Überlegungen dieses Textes baut man der Euthanasiebewegung vor, die vielfach aus der Angst vor sinnlosen Maßnahmen gespeist wird, die das Sterben nur leidvoll „verlängern“.

Das Problem der Therapiebegrenzung betrifft den Menschen in all seinen Lebensbezügen. Deshalb sind neben den medizinischen auch rechtliche, gesellschaftliche, menschliche, ethische und religiöse Aspekte zu berücksichtigen. Daher soll eine Entscheidung das Ergebnis eines Entscheidungsprozesses sein, in den sich PatientIn, Arzt/Ärztin, Pflegepersonal, Angehörige und SeelsorgerIn verantwortlich einbringen. Nur so besteht die Chance, alle Aspekte zu berücksichtigen und dem Patienten gerecht zu werden.

2. Menschliche Aspekte

Wenn Schwerkranke den Wunsch äußern, auf jede weitere lebensverlängernde Behandlung zu verzichten, um in Ruhe sterben zu können, wird das oft von den sie umgebenden Menschen erschreckt abgewehrt.

* Günter Virt ist der Leiter dieses Arbeitskreises. Anstoß für die Erstellung dieses Textes, dem auch die Pastorkommission Österreichs im wesentlichen zugestimmt hat, war ein vom Österreichischen Pastoralinstitut veranstaltetes Symposium zum selben Thema.

Denn sie brechen damit ein nach wie vor häufig anzutreffendes gesellschaftliches und religiöses Tabu.

Es ist wichtig, den Schrecken, an die eigene Endlichkeit erinnert zu werden, zu überwinden und genau hinzuhören, in welchem Lebenskontext dieser Wunsch steht.

– Es kann sein, daß ein Mensch im Frieden mit sich selbst, mit seinen Nächsten und mit Gott sein Sterben annimmt. Er möchte noch seine letzten Dinge ordnen und möglichst in der ihm vertrauten Umgebung und mit den ihm vertrauten Menschen sein Leben zu Ende leben. Diese Wünsche sollen respektiert und nach Möglichkeit erfüllt werden.

– Der Wunsch, sterben zu können, kann aber auch aus einem anderen Lebenskontext kommen: Die Erfahrungen von ÄrztInnen, Schwestern/Pflegern, SeelsorgerInnen und PsychologInnen in der Begleitung schwerkranker Menschen haben gezeigt, daß der Wunsch zu sterben oft dann geäußert wird, wenn die physische, psychische und soziale Situation die Kräfte des Kranken übersteigt. Isolation, Schmerzen, Nicht-zurecht-Kommen mit der Krankheit oder andere massive Probleme lassen ein Weiterleben unerträglich erscheinen.

– Es kann auch sein, daß es dem Kranken schwerfällt, Hilfe anzunehmen, von anderen abhängig zu sein, sich den Angehörigen zuzumuten.

Viele Familien/Angehörige sind mit der Pflege und Begleitung Schwerkranker überfordert, vor allem, wenn sich deren Leidensweg über längere Zeit hinzieht. Sie fühlen sich aufgrund der beruflichen Situation, der Wohnverhältnisse oder einfach menschlich dieser Aufgabe nicht gewachsen.

Hier wird deutlich, wie notwendig ein offenes Gespräch zwischen allen Beteiligten ist, damit eine für alle lebbar Entscheidung getroffen werden kann, und welche unterstützenden Hilfen (z. B. Hauskrankenpflege, Hospizteam, Begleitung – auch der Angehörigen) hilfreich sein können. Bei der Entscheidung, ob und wann eine Behandlung abgebrochen werden soll, ist auch die Sicht der Angehörigen bzw. Bezugspersonen mitzuberücksichtigen. Dabei muß diese Entscheidung einzig und allein an den wohlverstandenen Interessen des Sterbenden orientiert werden.

3. Juridische Aspekte

Der Schutz des Menschenlebens ist gesetzlich gewährleistet.

Das Verlangen nach Abbruch einer Behandlung kann sich auf folgende (österreichische) gesetzliche Bestimmungen berufen:

– Es ist verboten, einen Menschen ohne dessen Einwilligung zu behandeln (§ 110 StGB, „Eigenmächtige Heilbehandlung“).

– § 8 Abs 3 des Krankenanstaltengesetzes (Grundsatzbestimmung) besagt: „Besondere Heilbehandlungen einschließlich operativer Eingriffe dürfen an einem Pflingling nur mit dessen Zustimmung, wenn aber der Pflingling das 18. Lebensjahr noch nicht zurückgelegt hat oder mangels geistiger Reife oder Gesundheit die Notwendigkeit oder Zweckmäßigkeit der Behandlung nicht beurteilen kann, nur mit Zustimmung seines gesetzlichen Vertreters durchgeführt werden. Die Zustimmung ist nicht erforderlich, wenn die Behandlung so dringend notwendig ist, daß der mit der Einholung der Zustimmung des Pflinglings oder seines gesetzlichen Vertreters verbundene Aufschub das Leben gefährden würde oder mit der Gefahr einer schweren Schädigung der Gesundheit verbunden wäre.“

– Unmittelbar anwendbares Recht sind Landesgesetzevorschriften, welche die eben erwähnte grundsatzgesetzliche Bestimmung ausführen.

Daraus ergibt sich indirekt das Recht auf ein menschenwürdiges Sterben, weil sinnlose lebensverlängernde Maßnahmen vom Betroffenen abgelehnt oder ausgeschlossen werden können.

Die Frage, ob eine einmal gegebene Zustimmung zur Behandlung widerrufen werden kann, ist im Gesetz nicht ausdrücklich geregelt, doch verlangt § 110 StGB, daß die Einwilligung während der ganzen Dauer der Behandlung vorhanden sein muß. Daraus ergibt sich, daß der (voll handlungsfähige und zurechnungsfähige) Patient seine Einwilligung widerrufen kann. Die Behandlung ist daraufhin abzubrechen. Wenn der/die PatientIn während der Behandlung seine Zurechnungsfähigkeit verliert, ist ein Widerruf seiner/ihrer Zustimmung nicht wirksam.

Zur Beratung in diesen Fragen gibt es in manchen Institutionen bereits Patientenanwälte. Zudem gibt es Bemühungen, die Patientenrechte gesetzlich zu regeln.

4. Medizinische Aspekte

Bei der Entscheidung zur Durchführung oder für den Abbruch medizinischer Behandlungen sind

- der Patientenwunsch und
- die Beurteilung des Krankheitszustandes die wichtigsten ärztlichen Orientierungsgrundlagen.

Die Zustimmung zu einer Behandlung ist selbstverständliche Voraussetzung jeder Therapiemaßnahme und dient der Wahrung der Autonomie des Patienten/der Patientin. Voraussetzungen dafür sind:

- eine möglichst genaue Aufklärung des Patienten/der Patientin über seine/ihre Erkrankung,
- eine Mitteilung über Wirksamkeit und Nebenwirkungen der Therapie und
- die Besprechung anderer Möglichkeiten zur Behandlung.

Wird eine Behandlungsbegrenzung in Erwägung gezogen, so sind folgende Kriterien zu berücksichtigen – wobei ausdrücklich betont werden muß, daß diese nur in ihrer Summe und im Gesamtzusammenhang des Entscheidungsprozesses als hilfreich zu sehen sind. (Keineswegs können diese Kriterien in dem Sinn verstanden werden, als würden sie grundsätzlich Überlegungen darüber anstellen, ob ein Leben „lebenswert“ ist oder nicht.):

- Der Krankheitsprozeß ist – nach aktuellem medizinischen Wissensstand – nicht mehr rückgängig zu machen (irreversibel) und führt erfahrungsgemäß in absehbarer Zeit zum Tod. Bei einer diesbezüglichen Prognose darf der Lebenswille des Patienten/der Patientin nicht übersehen werden.
- Zur Aufrechterhaltung der Lebensfunktionen wären grundsätzlich Maßnahmen erforderlich, die die üblichen Behandlungsmaßnahmen übersteigen.
- Mittels der Behandlung könnte nur ein Weiterleben unter äußerst belastenden Bedingungen erreicht werden, ohne aber den auslösenden Krankheitsprozeß kausal zu beeinflussen.
- Unter Berücksichtigung der Würde des Menschen würde die Lebensqualität des Patienten/der Patientin wesentlich beeinträchtigt.

Im fortgeschrittenen Verlauf ihrer Krankheit sind Patienten häufig nicht mehr imstande, eine Zustimmung oder Ablehnung zu

einer geplanten Behandlung zu äußern. Der verantwortliche Arzt sollte, wo dies möglich ist, früh genug mit dem Patienten/der Patientin das Vorgehen in Spätstadien besprechen. Besonders wichtig ist die Meinung der Patienten zu eventuellen Wiederbelebungsmaßnahmen. Eine taktvolle Erörterung möglicher Krankheitsverläufe und Behandlungsmaßnahmen/Therapieabbrüche werden vom Patienten meist keineswegs als unzumutbare Belastung empfunden. Die Möglichkeit, eine Vertrauensperson zu benennen, die die Interessen des Patienten/der Patientin im Falle seiner/ihrer Bewußtlosigkeit vertritt, sollte bedacht werden.

Es ist für den Arzt/die Ärztin notwendig, den Kranken in seinen gesamten Lebensbezügen zu sehen, um ethisch verantwortlich beraten und entscheiden zu können.

5. Religiöse Aspekte

In religiöser Hinsicht ist Menschenleben ein fortwährender Dialog mit Gott – es ist Gabe und Aufgabe, es ist Ruf und Antwort, es verwirklicht sich in der Entfaltung und Gestaltung von Beziehungen: zu sich selbst, zu den Mitmenschen, zur Welt und zu Gott.

Der Sinn der letzten Lebensphase eines Menschen liegt darin, sein bisheriges Leben in seiner Ganzheit zu sehen: mit seinem Glück, mit dem, was gelungen ist, mit dem, was fragmentarisch geblieben ist, mit den Brüchen, mit dem, worin der Mensch schuldig geworden ist.

Die Aufgabe dieser Lebensphase ist es, Stellung zu beziehen, das Leben anzunehmen, wie es war, es zu bejahen, um es dann loslassen zu können im Vertrauen auf die Verheißung, daß Gott uns annimmt, wie wir sind, und das vollendet, was uns fehlt.

Aufgabe der Seelsorge ist es, Menschen in dieser Situation geistliche Begleitung anzubieten und sie bei der Suche nach persönlicher Deutung und Sinnfindung zu unterstützen.

Auch medizinische und pflegerische Maßnahmen können diese Akte der geistig-seelischen Reifung fördern (oder behindern):

- Schmerzlinderungen und Leidverminderung,
- Erhaltung von Bewußtsein und Beziehungsfähigkeit,
- Schaffung von räumlichen und organisa-

torischen Voraussetzungen für soziale Geborgenheit.

Solange die Hoffnung besteht, daß Menschen zu diesen Akten persönlicher Selbstverfügung (Annehmen und Bejahen, Loslassen und Sich-lösen) fähig sind, soll eine entsprechende Behandlung fortgesetzt werden. Wo die organischen Voraussetzungen dafür irreversibel fehlen, ist eine Begrenzung der therapeutischen Maßnahmen angezeigt. Die Basispflege und schmerzstillende Maßnahmen dürfen auch einem Sterbenden nicht verweigert werden.

Aus Ehrfurcht vor dem Sterbenden und aus Rücksicht auf jene, die sich bis zuletzt um ihn bemüht haben, soll der äußere Ablauf von der Therapiebegrenzung bis zum Behandlungsabbruch und dem Eintritt des Todes – womöglich sogar noch darüber hinaus – so gestaltet werden, daß Angehörige, Pflegepersonen und ÄrztInnen die Zeit und die Möglichkeit zur Verabschiedung und zur emotionalen Bewältigung dieses Prozesses haben.

Dem Gebet mit dem Sterbenden und für ihn kommt hier eine besondere Bedeutung zu, nicht nur für ihn, sondern auch für alle Beteiligten. Es verliert auch dann nicht seinen Sinn, wenn der Sterbende selbst nicht mehr die Kraft dazu aufbringt. Dieses Gebet bringt vieles zum Ausdruck: Annahme des Unbegreiflichen, Hoffnung auf Gott, Sehnsucht nach Erlösung und Frieden, sich der Hand Gottes anvertrauen.

Alle Bemühungen der Angehörigen, ÄrztInnen, Pflegepersonen, SeelsorgerInnen sind letztlich davon bestimmt, für den Kranken einzutreten und seine Sache zu vertreten. In dieser menschlichen Solidarität wird Gottes Zuwendung zu dem Kranken spürbar, die auch durch das Kreuz und den Tod hindurch bestehen bleibt.

Volker Keller

Leben und Tod in den Religionen

Gedanken zur Sterbebegleitung von Menschen anderen Glaubens

In einer multikultureller werdenden Gesellschaft sind zunehmend auch solche Menschen im Sterben zu begleiten, die einer an-

deren als der christlichen Religion angehören. Dabei wird es immer wieder auch Situationen geben, bei denen ein christlicher Seelsorger, Pfleger oder ein anderer „Sterbebegleiter“ seinen Beistand anbieten wird. Um dies tun zu können, ist es notwendig, wenigstens Grundzüge und -vorstellungen von Gott oder Göttlichem, von Sterben, Tod und „Jenseits“ u. ä. zu kennen. red

1. Zum Gespräch mit Andersgläubigen

Jeder muß heute damit rechnen, einem Andersgläubigen zu begegnen. Multikulturelle Gesellschaft bedeutet, bereit zu sein, sich durch Fremdes, durch Fremde berühren zu lassen. Menschen eines anderen Kulturkreises sind aber nicht ohne Offenheit für ihre Religion zu verstehen – nicht am Arbeitsplatz, nicht in der Familie, wenn die Tochter einen Moslem liebt, nicht als Hospizhelfer am Bett eines Sterbenden. Das Gespräch mit einem Fremden, das aus Angst vor Verunsicherung an der Gottesfrage vorbei gelenkt oder in nur missionarischer Absicht geführt wird, kann nicht zu einer tiefen Erfahrung werden.

Was für das Gespräch des Hospizbegleiters mit dem Sterbenden im allgemeinen gilt, das gilt für die Begegnung mit einem sterbenden Juden, Hindu, Buddhisten oder Moslem im besonderen: Ich habe ihn unvoreingenommen und bedingungslos anzunehmen mit all dem, was ihm wichtig ist. „Nehmt einander an, wie Christus euch angenommen hat . . .“, heißt es im Römerbrief. Der Sterbende ist ein mündiger, freier Mensch, der für sich weiß, wer sein Gott ist und was er diesem Gott verdankt. Am Sterbebett geht es nicht um Bekehrung, sondern um Begegnung und Hilfe; es geht um die Bedürfnisse des sterbenden Menschen; es geht darum, *ihn* zu hören, sich auf *ihn* einzulassen, sich in *ihn* hineinzudenken und bei *ihm* zu bleiben. Der barmherzige Samariter will den schwer Verwundeten nicht bekehren, er verbindet ihm seine Wunden . . . (Lk 10).

Was heißt das? Muß ich als Christ dem Moslem nach seinem Munde reden? Nein. Ein Sterbebegleiter, der Christ ist, muß sich nicht verstellen um des Kranken willen; er kann aber seinen Glauben zurückstellen und sich für die Religion des anderen interessieren. Er kann sich erzählen lassen von fremden Göttern und ihrer Macht und Größe; er

kann staunen über die Geschichten und Lehren aus Bhagavadgita, Pali, Kanon, Koran, Tora und Talmud, und er kann sich freuen über den Mut, den der Kranke aus ihnen schöpft. Der Sterbebegleiter kann rückfragen, damit der Betreute sich im Erzählen seines Glaubens mehr und mehr bewußt und gewiß wird, und er kann ihm helfen, sich mit seinem Glauben dem Leid zu stellen. Wenn Glaubensbrüder und -schwestern oder andere Gleichgesinnte erreichbar sind, wird der Sterbebegleiter selbstverständlich versuchen, mit diesen den Kontakt herzustellen und ihnen die religiöse Begleitung zu überlassen.

Was ist aber zu tun, wenn der Sterbende vom Sterbebegleiter Bestätigung seiner Religion und ihre Vergewisserung erwartet? Um seiner eigenen Wahrhaftigkeit willen kann sich der Betreuer darauf nicht einlassen. Religion ist nur für den wahr, der sie lebt, dem sie ihre Wahrheit existentiell erschließt. Wohl aber kann sich der Sterbebegleiter mit dem Sterbenden darüber verständigen: Tröstet der Glaube an einen fremden Gott den Sterbenden, tut ihm dieser Glaube gut, ist er ihm tatsächlich Lebens- und Sterbehilfe? Dann ist das, fern aller Entscheidung über die Wahrheitsfrage, für ihn eine wertvolle Hilfe.

Allerdings ist auch eine Situation vorstellbar, in der der Sterbebegleiter direkt und verbal Zeuge seines Gottes sein und zu seinem Glauben einladen darf: wenn der Kranke danach fragt oder das Verlangen danach signalisiert. Es empfiehlt sich für den Sterbebegleiter, im Stile der Ich-Aussagen vom Glauben zu sprechen. „*Ich* glaube, daß Gott *mich* geschaffen hat . . .“ (Luther im Kleinen Katechismus), und nicht in allgemeinen, dogmatischen Wendungen wie „Der Gott der Bibel hat die Menschen erschaffen“. Der Glaubenszeuge erzählt von *seinen* religiösen Erfahrungen. Damit vereinnahmt er den anderen nicht, verpflichtet ihn nicht, sein Bekenntnis nachzusprechen. Er läßt ihm die Freiheit, diese Erfahrung als die des Sterbebegleiters stehen zu lassen, sich seine eigene, andersartige aber zu bewahren, ohne sich damit in Widerspruch zum Betreuer stellen zu müssen.

Es mag vorkommen, daß ein Sterbender von sich aus Religiöses nicht ansprechen kann, aber die Erwartung hat, daß der Begleiter es

tut. Oder daß er von sich aus nicht daran denkt, aber eigentlich dafür offen ist. Um die Erwartungen an ihn zu klären, kann der Sterbebegleiter im rechten Moment in angemessener Weise Religiöses ansprechen. Seine Sensibilität wird ihm zu erkennen geben, ob das Thema nun angebracht ist oder nicht. Was die Frage nach der Wahrheit von Religionen angeht, ist dem Sterbebegleiter m. E. die Einschätzung zu wünschen, daß Gott größer ist als alle nur begrenzt-gültigen subjektiven Erfahrungen mit ihm sind. Ich weiß, was Gott an *mir* getan hat – aber schließt das aus, daß er an anderen Menschen in anderen Kulturen anders handelt, sich mit anderem Namen offenbart?

2. *Leben und Tod in den Religionen*

Die zwei folgenden Aspekte sollen anzeigen, wie in Religionen das Verhältnis von Leben und Tod verstanden wird.

a) Seelenwanderung bzw. Wiedergeburt

Die Vorstellung der Seelenwanderung (Hinduismus) bzw. Wiedergeburt (Buddhismus) wird in unserer Region mehr und mehr relevant. Meinungsumfragen belegen, daß eine größere Anzahl Europäer diese Lehre eher für plausibel hält als die christliche Vorstellung von Himmel und Hölle nach dem Tode. Grund dafür mag der Transzendenzverlust der Moderne sein: Der moderne Mensch hält sich an das, was er mit seinen Sinnen wahrnehmen kann; ein Jenseits kann es für ihn nicht geben. Bei der aus Indien stammenden Lehre bedarf es zunächst keines Glaubens an einen außerirdischen Aufenthaltsort der Seelen; die Seele (Sanskrit: Atman) wandert im Diesseits vom gestorbenen Körper in einen neuen lebendigen.

Die Qualität des neuen Lebens hängt dabei von der Lebensführung im alten Leben ab. Je nach religiöser und moralischer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit (indisch: *karma* – die guten oder schlechten *Werke* bewirken eine höhere oder niedrigere Wiedergeburt) wird ein Mensch als Tier, als Mensch oder als Gott wiedergeboren. Erlösung allerdings ist etwas anderes: Es ist die Befreiung von der Seelenwanderung.

Der Hindu sehnt sich danach, ewige Ruhe zu finden im geburt- und todlosen Gott Brahman, dort, wo alle Gegensätze von Ich und Du, von Materie und Geist aufgehört haben,

wo es keine Gier, keinen Haß mehr gibt, weil alles eins ist. Die unzähligen menschenähnlichen Götter des Hinduismus sind dabei lediglich Manifestationen, „Einkleidungen“ des gestaltlosen Einen. Gestaltlos wird auch der Atman im Brahman.

Nach Hinduglauben gibt es einen bestimmten heiligen Ort, wo Menschen frei werden vom Lebensdurst, wo Sterben Glück bedeutet und der Tod heilig ist, weil er zum spirituellen Ziel des Lebens, zur Erlösung führt: Benares, die Stadt, in der es eine besondere Gegenwart der Götter gibt. Als Muttergöttin wird dort der Fluß Ganges verehrt, und man weiß vom Gott Shiva, daß er dem Gott des Gerichts, der Strafe und Wiedergeburt, Yama, Einlaß in diese Stadt verwehrt. Nach Benares kommen die Alten und Kranken, die ihre Heimat verlassen haben und in die „Hauslosigkeit“ gegangen sind. Die „Sanyassins“ sehen die Welt als Fremde an und begehren nichts so sehr wie den Tod. Für sie gibt es spezielle Häuser, Hospize, wo sie sich auf ihre letzte Begegnung mit Shiva vorbereiten. Sie warten darauf, daß er kommt und ihnen als letzte, erlösende Mantra (heiliges Wort) einflüstert, das „Mantra der Überfahrt“. In ein solches Haus wird nur der aufgenommen, der wirklich sterben will und bald sterben wird. Eine medizinische Behandlung gibt es nicht, aller Wert wird auf die spirituelle Begleitung gelegt. Den ganzen Tag über durchströmt der religiöse Gesang der Sterbebegleiter das Hospiz. Immer wieder wenden sie sich dem einzelnen zu und stärken ihn darin, alle seine Gedanken ganz auf Gott zu richten. Denn es heißt, daß alles, was er im Moment des Todes denkt, den ersten Schritt ins neue „Leben“ bestimmt. Der letzte Moment des alten Lebens wird der wichtigste, er ist die Frucht eines ganzen spirituellen Reifwerdens. Unterstützung erhält der Sterbende dabei auch von seinen Angehörigen: sie flüstern ihm immerzu den Namen seines Gottes ins Ohr in der Hoffnung, daß dieser das letzte Mantra ist. Die Angehörigen übernehmen mit die Verantwortung dafür, daß er in seinen Frieden hineinstirbt.

Bei der Vorstellung, daß in Benares auch die Tiere und die Pflanzen erlöst werden, weil auch sie eine göttliche „Seele“ (Atman) haben und sich nach Heil sehnen, könnte man immerhin an Röm 8, 21 denken, wonach die

ganze Schöpfung befreit werden will. In Benares werden auch Christen, Moslems und alle anderen erlöst. Der Tod bringt die universale Gleichheit und Befriedung aller, die Unterschiede im diesseitigen Leben verlieren ihre trennende Kraft. Alle werden alles.

Welches Gefühl mag ein Mensch dieses Glaubens haben? Zunächst sicher das Gefühl, viel Zeit, genug Zeit zu haben. Was er in diesem Leben nicht geschafft hat, schafft er im nächsten. Er wird nicht so gehetzt sein wie ein Abendländer, der immer spürt, daß die Zeit seines Lebens ihm nicht ausreicht, daß er zu vielem einfach nicht mehr kommen wird. Der Tod hat nicht die Dramatik wie für den, der nur einmal lebt, dem der Tod die letzte Chance nimmt.

Schwer nachvollziehbar für einen Christen mit einer persönlichen Gottesbeziehung ist wohl auch, daß in der Hindu-Lehre alles Persönliche Schein und das wahre Sein des Menschen ein unpersönliches ist. Die geistig-emotionale Eigenart des Menschen vergeht in der Erlösung: was bleibt, ist eine ganz in Gott ein- und aufgegangene Seele, die ihren einstigen Namen nicht mehr kennt. Die erlöste Seele ist wie ein Tropfen, der sich in Gott wie in einem Ozean auflöst. Abendländischer Persönlichkeitskult erfährt hier seine Relativierung. Ist es nicht der Stolz auf mich, auf meine Gefühle, mein Wissen, mein Können, der mich so unfähig macht mich loszulassen, mich freizumachen, um den anderen – Gott oder Mitmensch – einzulassen?

b) Ewiges Leben

Für Anhänger der drei großen monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam ist das Leben einmalig; eine Wertverringerung des einzelnen Lebens durch eine Seelenwanderungslehre wird abgelehnt. Das menschliche Leben ist Gabe des Schöpfergottes und hat damit einen höchsten Wert und einen unüberbietbaren letzten Sinn. Für Anhänger dieser Religionen folgt daraus die Haltung der Lebensbejahung und folglich der Protest gegen den Tod als Lebensvernichtung. Leben als Wert, als Kostbarkeit schließt seine Vernichtung aus. Oder anders gesagt: Leben als Liebesgabe Gottes schließt ein Ende dieser Liebe aus. Damit ergibt sich aus der Lebensbejahung der Glaube an das jenseitige, ewige Weiterleben nach dem Tod.

1) Das Christentum

Die Großkirchen sind sich darin einig, daß nicht die guten oder schlechten Taten über Himmel (bei Gott sein) oder Hölle (ohne Gott sein) des Menschen entscheiden, sondern Gottes Gnade. Das Handeln hat also nicht den Sinn, sich Gottes Liebe zu verdienen, sondern sich in ihr zu bewähren. Bei allem Scheitern und bei aller Anfechtung ist der Glaubende sich der Barmherzigkeit seines Gottes gewiß. Er kann die Liebe seines Gottes nicht verlieren – nicht im Leben und nicht im Sterben; solches Vertrauen ist für ihn sicheres Fundament, auf dem er immer stehen kann.

Strittig ist, wie man sich im einzelnen das Todesgeschehen vorzustellen hat. Die christliche Tradition bietet zwei Vorstellungen an. Einmal folgt aus der vorausgesetzten Untrennbarkeit von Seele und Leib, daß mit dem Leib auch die Seele stirbt und daß Gott in einem Schöpfungsakt den ganzen Menschen neu schafft. Andererseits wird in der Theologie die Vorstellung vertreten, die Seele sei unsterblich, sie würde im Tod den alten Leib ablegen und bekäme – nachdem sie sich vor dem jüngsten Gericht verantwortet hat – einen neuen, den himmlischen Leib. Wie auch immer: Es gibt für den Menschen als Person (nicht unpersönlich: ohne seine Eigenart, ohne „Selbst“bewußtsein) eine Ewigkeit.

Wie stellt man sich diese vor? Eine kleine Geschichte mag darüber Auskunft geben. Zwei Mönche fragen sich: Wie wird es sein nach dem Tode? Sie kommen überein, daß der, der früher stirbt, dem anderen Nachricht gibt: Taliter! Es ist genauso, wie gedacht! Oder: Aliter! Es ist anders! Als der erste Mönch gestorben war, berichtete er dem anderen: Totaliter aliter! Es ist ganz anders! Diese mittelalterliche Legende zeigt an, wie sparsam Christen mit der Ausmalung des Himmels sind. Die Mönche sind sich der Differenz zwischen Erde und Himmel, Endlichkeit und Unendlichkeit bewußt (vgl. 1 Kor 15, 35–44). Und dennoch weiß ich, worauf ich hoffen darf: mit Gott von Angesicht zu Angesicht zu leben (1 Kor 13, 12), bei Christus zu sein (Phil 1, 23). Die christliche Glaubenserfahrung ist keine ekstatische, bei der sich der Himmel öffnet und Einblick gewährt, sondern die Gewißheit, daß ich schon jetzt, in der Fremde der Welt,

zu Christus gehöre, und erst recht, wenn ich ihm in seinem himmlischen Frieden nahe bin. Christen sind Realisten, die ahnen, daß die Sünde (Röm 6, 23: die Sünde ist der Grund für das Todesverhängnis der ganzen Schöpfung und der Entfremdung zwischen Gott und Mensch) letztlich erst nach dem Tode ganz aufgehoben wird. Irdisches Leben gibt uns nicht mehr als einen Vorgeschmack darauf.

Eine solche nüchterne Beschreibung des Himmels paßt gut in unsere moderne Zeit. Beschreibungen einer jenseitigen Wirklichkeit werden vom modernen Menschen als Projektionen der eigenen Psyche, als Wunschbilder, aufgrund derer ich mir den Himmel entwerfe, aufgedeckt. Sie sind oftmals allzu menschlich. Andererseits hat eine radikale „Entmythologisierung“ (Rationalisierung und Entbilderung, Entsinnlichung der religiösen Sprache) den Glauben unanschaulich gemacht. Wie soll ich an ein Jenseits glauben, das ich mir nicht vorstellen kann? Wie soll ich zu einem persönlichen Gott beten, von dem ich mir doch kein Bild machen kann? Der aufgeklärte Glaube scheint jede religiöse Phantasie zu ersticken. Eine zweite Naivität scheint notwendig zu sein: Bilder von Himmel und Hölle zuzulassen, aber nun im Bewußtsein, daß sie Ausdruck meines religiösen Empfindens sind und nicht reale Wirklichkeit. Die Bildersprache von Sterbenden ist ernst zu nehmen und darauf zu befragen, welche Auskünfte sie über ihre Befindlichkeit gibt. Ein Beispiel: Sterbende sprechen oft in scheinbarer Verwirrtheit davon, reisen zu werden. Das Bild der Reise bedeutet für sie das Verlassen des Irdischen und das Eingehen in eine andere „Welt“ (Hans-Christof Piper). Die Sterbenden machen den Lebenden die religiöse Bildersprache vor. Gehen die Sterbebegleiter darauf ein, wird ihnen so eine indirekte Kommunikation mit dem Sterbenden über sein Sterben und seinen Tod möglich.

Wichtig im Umgang mit Sterbenden ist, ihr Erzählen vom Leben zu fördern. Ihre Erfahrungen sind nicht für die Katz', sondern für die Ewigkeit. Ganzheitlich, mit allem, was er hat und ist, steht der Christ vor seinem Gott, bringt seine Erfahrungen in den Himmel ein. Das Jüngste Gericht ist Symbol für den Lebensrückblick. Gott nimmt Anteil an einem Leben, das er ununterbrochen beglei-

tet hat. Die indische Vorstellung, der Gestorbene gehe wie ein Tropfen im Meer auf, ist dem personalen Gottes- und Menschenbild des Christentums fremd.

2) Der Islam

Ein Tropfen im Meer zu sein, wird auch vom Islam abgelehnt. Gott von Angesicht zu Angesicht zu begegnen ist auch hier höchste Erfüllung des Menschen im Jenseits; das schließt ein, daß sich Gott und Mensch als Personen gegenüberstehen. Der Islam, der sich als wahre Religion Abrahams versteht und sich als solche in Gegensatz stellt zu den Verfälschungen dieser ursprünglichen Religion im Judentum und Christentum, ist auch sonst diesen beiden ähnlich. Er geht ebenfalls vom Jüngsten Gericht und von Himmel und Hölle aus. Der Moslem hat seine irdischen Pflichten zu erfüllen und hat sich im Endgericht vor Gott zu verantworten. In der Beschreibung von Himmel und Hölle allerdings ist der Islam nicht „modern“, nicht „aufgeklärt“, sondern altertümlich; standhaft widersetzt er sich einer psychologischen Kritik der Phantasien des Koran. Der Himmel der Gerechten ist ein Garten der Wonne, mit Wein, Paradiesjungfrauen für die Männer und Gesang – Allah belohnt seine frommen Diener. Die Götzendiener hingegen liefert er dem qualvollen Höllenfeuer aus.

Für den Islam ist die Vorstellung einer Trennung von Leib und Seele unmöglich, konsequent hält er beides zusammen. Deshalb besteht der Himmel auch nicht nur aus geistigen Freuden (die Begegnung mit Gott), sondern auch aus leiblichen. Daraus folgt ferner, daß Politik und Religion nicht voneinander geschieden werden können. Mit seinem ganzen Sein dient der Moslem Allah; alles, was er tut, entspricht dem Gesetz Allahs oder widerspricht ihm. Es gibt keinen neutralen, weltlichen Bereich des Lebens, wo von Allah unabhängige, weltliche Gesetze herrschen.

Auch im Tod herrscht nur einer: Allah. Der Monotheismus ist strikt: Nichts und niemand hat Macht neben Allah. Für den Moslem bedeutet dies völlige Unterordnung unter und völlige Hingabe an Gott. Ein strenger Prädestinationsglaube (Allah erwählt und verdammt Menschen) begründet den Gehorsam: Keiner kann gegen Allah etwas tun: es ist klug, ganz für ihn zu sein. Wenn Allah den Tod schickt, dann ist das gut so.

Und wenn Allah will, gibt er einen neuen Körper, mit dem der Auferweckte die Freuden des Paradieses genießen kann. Gehorsam im Tod bedeutet für den Moslem, den „Test“ der Engel zu bestehen. Sie fragen ihn nach dem Glaubensbekenntnis und erwarten die Antwort: „Es gibt keinen Gott außer Allah, und Mohammed ist sein Prophet.“ Der Tote hat es sein Leben lang gesprochen; es ist die Stütze und der Sinn seines Lebens genau wie seines Todes; es ist die Kontinuität, die nie vergeht. Von dieser Vorstellung leitet sich die Sterbebegleitung her. Angehörige rezitieren ihm die *shahada*, damit er sie im Grab aufsagen kann. Angst vor dem Versagen braucht er nicht zu haben: Bei Allah ist längst alles beschlossen. Mit grenzenloser Hingabe bekennt er sich in die Arme seines Gottes hinein.

Für einen Sterbebegleiter kann es nicht darum gehen, den Glauben eines sterbenden Moslem in Frage zu stellen. In seiner Gesprächsführung kann er versuchen, die Bilder vom Jenseits in ihrer Gefühlsrelevanz für den Moslem zu deuten. Was bedeutet es für ihn, wenn er von der Hölle spricht (die Sehnsucht, nachzuholen, was ihm auf Erden nicht vergönnt war)? Nach moderner tiefenpsychologischer Auslegung heiliger Schriften sind solche Bilder Ausdrücke, Symbole von einem tiefsten, verborgenen „Wissen“ der Psyche. Wenn der Mensch beispielsweise von Himmel und Hölle spricht, dann spricht er von sich selbst. Religiöse Äußerungen sind also danach zu befragen, was sie über den Menschen und sein Selbstverständnis aussagen.

3) Das Judentum

Von christlichen Apologeten wurde der Islam genauso wie das Judentum immer wieder als Gesetzesreligion beschrieben: Die Anhänger hätten blind einem unverständlichen Gotteswillen Gehorsam zu leisten, sie hätten Angst vor ihrem Gott und lebten in dauernder Ungewißheit, ob sie das Jüngste Gericht überständen. In dieser Beschreibung finden sich Moslems und Juden nicht wieder. Wenn Gott auch die Taten vergilt, so ist er doch vor allem der Barmherzige, der verzeiht.

Für Juden ist die Tora das „kosmische, Sein und Sollen regelnde Weltgesetz“ Gottes (Hoheisel). Mit seiner ganzen Existenz steht der jüdische Mensch Gottes Willen zur Verfü-

gung. Furcht Gottes (im Sinne von Ehrfurcht, von Staunen und Demut vor der Erhabenheit Gottes) bedeutet für Juden, die göttlichen Gebote aus freiem Willen und aufgrund eigener Einsicht in ihre Zweckmäßigkeit zu halten. Am Jüngsten Tag wird Gott Recht sprechen; er wird belohnen und bestrafen – als der Barmherzige. Die Verdammten dürfen auch auf die Fürsprache der Gerechten hoffen. Die Gerechten ihrerseits haben an der neuen Welt, wie sie von dem Propheten Jesaja verheißen wurde, teil. Die meisten Juden hoffen auf die Auferstehung der Toten. Daneben gibt es andere Heilsvorstellungen. In ältester Zeit hoffte man auf ein langes Leben mit vielen Nachkommen. Unter Einfluß der griechischen Anthropologie bildete sich im Judentum der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele heraus.

Am Todestag versammeln sich die Angehörigen um das Bett des Sterbenden. Gemeinsam spricht man das Sündenbekenntnis und bittet Gott um seine Gnade und darum, daß „Mein Leiden und Todeskampf mir Entschuldung bringen von allem Schlechten“. Kurz vor dem Sterben wird das „Schema Jisrael“ gebetet („Höre, Israel, der Ewige, unser Gott, der Ewige, ist einzig“, Deut 6, 4). Dieses Gebet ist das zentrale jüdischer Frömmigkeit; es wird dreimal am Tag gebetet. Mit dem letzten Atemzug soll das „einzig“ gesprochen werden. Dieses Wort kennzeichnet wie kein anderes jüdische Existenz. Das ganze Leben konzentriert sich darauf, nichts und niemand Gott gleichzustellen. Mit der Gewißheit um diesen, den einzigen Gott im Leben und im Tode, stirbt der Jude. Was für ein Lebensgefühl haben Anhänger dieser drei Religionen? Es wird geprägt sein von dem Wissen um die Einmaligkeit seines Lebens. Gleichgültigkeit kann er sich nicht leisten: Was jetzt nicht getan wird, wird nie mehr getan werden können. Er spürt die dauernde Verantwortung, keine Zeit zu verschwenken und aus dem Leben etwas zu machen. Das Wissen um das *eine* Leben des Nächsten wird für ihn Motivation sein, sich auch ihm verantwortlich zu fühlen und Lebensgefahren abzuwehren.

Der Glaube an das ewige Leben bei Gott kann entlasten. Denn vieles, zu vieles bleibt auf Erden unerledigt (Kübler-Ross: „unerledigte Geschäfte“), bleibt von seiner Erfül-

lung weit entfernt. Ich habe mit letztem Ernst über das Leben zu wachen, es zu fördern und auf seinen höchstmöglichen Stand zu bringen. Doch ich muß realistisch und frei genug sein, im rechten Moment das loszulassen, was sich nicht mehr halten läßt. Der Glaube an eine übernatürliche, unendliche Wirklichkeit bewahrt mich vor einer Verabsolutierung des endlichen, begrenzten Lebens und der Welt.

Praxis

Hildegard Teuschl

Hospiz – ein Ort der Begegnung – ein Weg – eine Bewegung – eine ethische Grundhaltung . . .

Der folgende Beitrag berichtet über Entstehung, Zielsetzung und internationale Entwicklung der Hospizbewegung sowie über die Hospizbewegung in Österreich. Der Beitrag soll dazu einladen mitzuhelfen, den Sterbebeistand zu verbessern. red

Warum wir darüber reden müssen

Eine urchristliche Idee gewinnt heute neu an Bedeutung: die bedingungslose Gastfreundschaft in schwierigen Lebensumständen. Die Notwendigkeit, schwerkranke Menschen in der letzten Lebensphase und ihre trauernden Angehörigen besser zu begleiten, als es bisher vor allem in den (hochtechnisierten) Krankenanstalten geschehen ist, wird allgemein eingesehen. Teils ausgelöst durch erschreckende Vorkommnisse, wird die entsprechende Schulung und Unterstützung des medizinischen, pflegenden und seelsorgerischen Personals nicht nur immer lauter diskutiert, sondern da und dort bereits tatkräftig angegangen. Deutlich sehen dabei viele aber auch, daß Sterbebegleitung nicht etwas werden darf, wofür wir eine neue Berufsgruppe schaffen könnten! Wir alle müssen die selbstverständliche christliche Grundhaltung des gastfreundlichen Daseins für Menschen in Not wieder neu einsetzen lernen.

Einigen mutigen Modellprojekten und mühsamer Bewußtseinsbildung in der Öffent-

lichkeit verdanken wir es, daß das Wort „Hospiz“ mittlerweile auch in Österreich zu einem festen Begriff geworden ist. Oft wird er allerdings auch noch mißverstanden oder eingengt: als „Haus zum Sterben“, in das Schwerstkranke abgeschoben würden, als Versuch der Professionalisierung einer neuen Helfergruppe, an die man die eigene Ohnmacht delegieren könnte; manche haben auch Angst, daß es durch die Hospizbewegung zur Idealisierung eines „friedlich-sanften Sterbens“ kommen könnte. Genau diesen Mißverständnissen gilt es zu begegnen, wenn wir in unserem Land menschlich und gesellschaftspolitisch die Wünsche sterbender Menschen wahrnehmen und ernst nehmen möchten. „*Hospiz ist vielfältiger Ausdruck liebevoll-fürsorglicher Anteilnahme am leidenden, sterbenden und trauernden Menschen*“ – so definiert es mit einfachen Worten der Hannoveraner Arzt Johann-Christoph Student, ein Vorkämpfer der Idee in Deutschland.

Ein Begriff mit Geschichte

Im Mittelalter waren Hospize, meist auf Paßhöhen oder an Flußübergängen von Ordenschristen errichtet, in ganz Europa verbreitet: als Orte der Begegnung, Wegstationen, Orte des Durchganges, der Ankunft und der Abreise; die Reisenden erhielten dort unabhängig von Religion, Nationalität oder Zahlungsfähigkeit Labung und Pflege, wenn sie erschöpft waren; diese „Raststationen“ wurden auf der Basis selbstloser Nächstenliebe geführt. Später entstanden in den Städten als zentrale soziale Einrichtungen dann die „Hospitäler“. Vom mittelalterlichen Hospiz zur Hospizbewegung von heute führt der Weg gegen Ende des 19. Jh.s zu den „Irish Sisters of Charity“, die in Dublin und später auch in London Langzeitpatienten und Sterbende betreuten. Dort wird Mitte unseres Jahrhunderts die englische Ärztin Cicely Saunders inspiriert und entwickelt sich zur Spezialistin für Schmerzbekämpfung und Pflege unheilbar Kranker. Zusammen mit einigen Patienten, die ihr zu nahen Freunden werden, entwickelt sie das Konzept für das „St. Christopher Hospice“, das 1967 in London gegen größten Widerstand eröffnet wird und zunächst wegweisend für den anglo-amerikanischen Raum, heute bereits für ganz Mitteleuropa ist.

1969 tritt in den USA Elisabeth Kübler-Ross mit ihrem ersten Buch („Interviews mit Sterbenden“) an die Öffentlichkeit. Die Schweizer Psychiaterin fordert mit ihrer Forschungsarbeit die öffentliche Auseinandersetzung mit dem Thema Tod und Sterben heraus.

Diese beiden Frauen bewirken also auf zwei verschiedenen Kontinenten etwa gleichzeitig eine Veränderung im Umgang mit Sterben und Tod. Ihr Einfluß steht am Anfang der Hospizbewegung.

Die Hospizidee überspringt die Mauern

Vorerst noch an Häuser gebunden, hat sich der Begriff „Hospiz“ rasch zu einer Idee ausgeweitet. Als Hospizbewegung verstehen wir heute alle Initiativen, deren Ziel es ist, Wege zu weisen und Orte zu schaffen, wo die ganzheitliche Lebensqualität für Sterbende und ihre Angehörigen im Zentrum der Aufmerksamkeit steht. Für viele Menschen ist es der größte Wunsch, zu Hause im vertrauten Bereich die letzten Lebensstage verbringen zu dürfen. Sie und ihre Angehörigen können dabei von ambulanten Hospizteams unterstützt und begleitet werden. Andere werden die Sicherheit eines Krankenhauses vorziehen; dort brauchen überlastete Schwestern und Ärzte aber sowohl eine bessere Schulung in der Begleitung der letzten Lebensphase als auch zusätzliche Helfer, die Zeit und Sensibilität für Schwerkranke einsetzen.

Hospiz – eine ethische Grundhaltung, ein religionsübergreifendes Prinzip

Gleichsam als Raststätte auf der letzten entscheidenden Reise von diesem Leben in ein neues, sieht die Hospizbewegung ihre Aufgabe im respektvollen Akzeptieren des gelebten Lebens jedes konkreten Menschen. Dies beinhaltet die Offenheit des Begleiters für das An- und Aussprechen religiöser Fragen, ohne selbst das Thema aufzudrängen, und das Aushalten von Ohnmachts- und Schuldgefühlen in der Auseinandersetzung mit der Endlichkeit menschlichen Lebens.

Sterbebegleitung im Sinne der Hospizidee bedeutet Lebenshilfe, die das letzte Wegstück eines Menschen in all seinen Beziehungen – wie immer er sie auch gestaltet hat – heilen hilft. Heilen durch Dableiben und

Nicht-allein-lassen, durch Respektieren jeder noch möglichen Selbstbestimmung des Schwerkranken, durch feinfühliges Hin-hören auf das gesprochene Wort, auf die Symbolsprache und auf die Gesten. Heilungsbedürftig erfährt sich ein Sterbender oft gerade auch in der Beziehung zu dem, was seinem Leben Sinn vermittelte – sei es ein persönlicher Gott, an den zu glauben ihm geschenkt war, oder „ein höheres Wesen“, wie es zunehmend mehr Menschen ausdrücken.

Hospizbegleitung ist also „Leibsbearbeitung“ und „Seelsorge“ in dichtester Verknüpfung.

Kann man Sterbebegleitung lernen?

Heute zählen Seminare und Kurse zum Thema „Sterben und Tod“ bei uns in Mitteleuropa zu publikumswirksamen Angeboten in der Erwachsenenbildung. Und es darf gefragt werden: Kann das Selbstverständlichste und Schwierigste unseres Erdendaseins in Lernvorgängen vermittelt werden? Wird da versucht, der Angst oder der Todessehnsucht neue Nahrung zu liefern? Oder ist das eine neue, raffinierte Form der Verleugnung des Todes, indem wir darüber zu reden und zu schreiben versuchen?

Mit dem Anspruch der Hospizbewegung, den „ganzen Menschen“ in interdisziplinärem Zusammenwirken vieler Helferberufe in seinem Sterben wahrzunehmen und zu begleiten, hat sie sich immer auch als Bildungsarbeit in weitem Umfang verstanden. Jedes Begleiten-Lernen eines anderen Menschen muß mit der Reflexion der eigenen Lebenserfahrung beginnen. Kurse und Seminare der Hospizarbeit sind daher immer erfahrungs- und prozeßbezogen und in überschaubaren kleinen Gruppen, möglichst von Menschen verschiedener Berufs- und Alterszugehörigkeit. Neben persönlichkeits- und erlebnisorientierten Inhalten ist die Vermittlung von situationsbezogenem Wissen, von Fähigkeiten und Fertigkeiten wichtig. Motivation und Belastbarkeit jedes einzelnen für die Arbeit mit Sterbenden muß kritisch hinterfragt werden. Voraussetzung für ein Engagement in der Hospizbegleitung sind psychisch-physische Stabilität, Eigeninitiative und Kreativität. Unmittelbare Betroffenheit durch den Tod naher eigener Angehöriger muß zuerst aufgearbeitet sein (international setzt man dafür einen Zeitraum

von ca. zwei Jahren an), dann aber sind Personen, die selbst einen Abschied gut bewältigt haben, sehr wertvolle Helfer für andere. – Eine Hospizschulung darf nicht mit einer psychotherapeutischen Selbsterfahrungsgruppe verwechselt werden; in der Hospizbegleitung geht es um das reale Sterben des anderen, das es wahrzunehmen gilt.

Grundelemente der Hospizarbeit

1. Die Hospizbewegung stellt ins Zentrum der Begleitung den *sterbenden Menschen und seine Angehörigen* (im weitesten Sinn). Darin besteht ein wesentlicher Unterschied zum herkömmlichen Gesundheitswesen: Die Wünsche Sterbender und ihrer Angehörigen werden ganzheitlich wahrgenommen – in allen vier Dimensionen der Existenz: im physischen, psychischen, spirituellen und sozialen Bereich. Gerade die Angehörigen benötigen nicht weniger Aufmerksamkeit und Fürsorge als der Sterbende selbst in dieser letzten Lebensphase.

2. *Leben können bis zuletzt* heißt der wesentlichste Grundsatz; d. h. die Wünsche Sterbender und ihrer Familien müssen erkannt und respektiert werden. Fast immer sind sie in einigen wesentlichen Punkten sehr ähnlich:

- nicht alleingelassen werden;
- keine Schmerzen erleiden müssen;
- nicht fremdbestimmt werden;
- letzte Dinge noch regeln können;
- die Sinnfrage stellen dürfen.

3. Die erste Sorge bei der Betreuung gilt zunächst immer der *Schmerzlinderung und der Kontrolle quälender Symptome*. Erst wenn ein Patient und seine Familie nicht mehr unter quälenden Schmerzen leiden, sind sie offen für die Annahme ihrer letzten Aufgaben. Da es um eine umfassende Schmerztherapie der körperlichen, psychischen, sozialen und spirituellen Ursachen geht, benötigen die Mitarbeiter der Hospizbewegung gute Zusatzschulungen im Bereich der Schmerzbekämpfung und der palliativen (lindernden) Pflege und Therapie.

4. Hospizbegleitung wird durch ein *interdisziplinäres Team von Fachleuten durchgeführt*, die eine besondere Schulung haben. Zum Team gehören Diplomkrankenschwestern, Arzt/Ärztin, SeelsorgerIn, jemand, der Sozialberatung durchführen kann, ... Die Teammitglieder unterstützen

aber nicht nur die betroffenen Familien, sondern sie stützen sich auch gegenseitig, insbesondere in emotionaler Hinsicht. Gehen die Teammitglieder nicht liebevoll miteinander um, wird ihnen das auch schwerlich bei den Sterbenden und Angehörigen gelingen.

5. *Ehrenamtliche Helfer* aus verschiedenen Berufen, gerade auch medizinische „Laien“ werden in den Dienst miteinbezogen. Sie sind aber nicht „Lückenbüßer“, sondern haben ihre ganz speziellen eigenständigen Aufgaben und repräsentieren gewissermaßen das Element der „Normalität“ in der zwischenmenschlichen Begegnung.

6. Gute Sterbebegleitung garantiert die *Kontinuität der Begleitung* und gibt Sicherheit im Sterbeprozess und für die Angehörigen darüber hinaus. Trauerbegleitung gehört zum Angebot!

7. Nur so wird es dem helfenden Team gelingen, *Ängste der Sterbenden und ihrer Angehörigen* zu verstehen, mitzutragen und abzubauen zu helfen:

- die Angst vor der Ungewißheit des Heute und Morgen;
- die Angst vor Trennung, Verlust und Einsamkeit;
- die Angst vor Leiden und Schmerzen;
- die Angst vor dem Versagen in entscheidenden Momenten.

Die Entwicklung der Hospizarbeit in Österreich

Die Notwendigkeit, die Bedingungen des Sterbens in Krankenanstalten und Altenheimen zu verbessern, wurde in Österreich in den siebziger Jahren besonders vom Pflegepersonal, von Familien- und AlthelferInnen und von betroffenen Angehörigen erkannt und gefordert.

Inspiziert durch den Film von Reinhold Iblacker SJ über das Londoner St. Christopher Hospice: „Noch 16 Tage“ starteten wir 1978/79 in der Wiener Caritas-Lehranstalt erstmalig den Versuch eines einjährigen *Kurses für Sterbebegleitung*. Ab diesem Zeitpunkt wird das Thema in die Ausbildungspläne der Alten-, Familien- und AlthelferInnen aufgenommen.

1987 beginnt eine interdisziplinäre Gruppe von 12 Experten im Rahmen der Caritas Socialis mit Planungsgesprächen für die *Hospizarbeit in Wien*. Es folgen Studienreisen

zu Hospizinitiativen in England, Deutschland, Belgien. Im gleichen Jahr wird die Österreich-Sektion der IGSL (Internat. Gesellschaft für Sterbebegleitung und Lebensbeistand) gegründet.

Im Herbst 1989 übernimmt die Caritas Wien die Kosten der Anstellung der ersten Mitarbeiter für ein *ambulantes Hospizteam*. Nach und nach werden sechs Diplomkrankenpflegekräfte und zwei Ärzte, die eine besondere schmerztherapeutische Ausbildung haben, angestellt. 1990 gibt die Gemeinde Wien eine erste größere Subvention für das Caritas-Hospiz-Team. Im übrigen müssen Spenden und Benefizveranstaltungen die Kosten aufbringen. Die Unentgeltlichkeit der Begleitung gehört ja zu den wesentlichen Kriterien der Hospizarbeit; Krankenkassengespräche sind bisher nicht von Erfolg gekrönt.

Über Seminare, Kurse und interdisziplinäre Lehrgänge wächst die Zahl der im Wiener Hospizteam mitarbeitenden *Ehrenamtlichen* auf ca. 40 regelmäßig einsetzbare Personen an.

1992 wird an der Krankenanstalt des Göttlichen Heilandes in Wien die *Hospiz-Station St. Raphael eröffnet*, die seither mit 10 Betten zur Verfügung steht. Auch dort entsteht rasch eine Gruppe von Ehrenamtlichen.

1993 beginnen auch in Graz, Salzburg, Innsbruck, Vorarlberg und Linz Gründungen von Hospizvereinen.

In der ambulanten Hospizarbeit wurden bereits über 500 Krebskranke und auch einige AIDS-Kranke in den letzten Lebenswochen pflegerisch liebevoll und schmerztherapeutisch hervorragend begleitet.

Sterbeseminare und Hospizvereine gibt es mittlerweile in den meisten österreichischen Bundesländern.

Visionen und Zukunftsperspektiven

„Menschenwürde bis zuletzt“ – das darf für Österreich nicht nur der Name eines Dachverbandes sein, sondern sollte Programm und Auftrag für jeden Bürger, für die Kirchen, die einzelnen Seelsorger und engagierte Laien in den Pfarren, für die Politiker und besonders für die ambulanten, stationären und teilstationären Sozial- und Pflegeeinrichtungen sein.

Im Sinne der Hospizbewegung träume ich davon, daß sterbende Menschen und ihre

Familien und Freunde, die haupt- und ehrenamtlichen Helfer *gemeinsam eine fürsorgliche Gemeinschaft* bilden, wo es keine Einbahnstraße des Gebens oder Nehmens gibt, sondern jeder sich in beiden Rollen erlebt: Geben und Nehmen darf dann zu einem fließenden Prozeß werden. Helfer und Betroffene sind nicht mehr vordefiniert, denn Sterben und Trauer betrifft jeden Menschen zu seiner Zeit.

Aber: Wir werden sterbenden und trauernden Menschen nur dann unser Herz für ihre Fragen, Sorgen und Ängste öffnen können, wenn wir beharrlich lernen, uns selber mit dem stückweisen Abschiednehmen in unserem Leben auseinanderzusetzen.

Erich Richtarz

Kontaktpersonen der Sterbenden im Krankenhaus

In der gegenwärtigen Situation unserer Gesellschaft ist es kaum zu vermeiden, daß die Mehrzahl der Menschen in Krankenhäusern stirbt, obwohl die meisten den Wunsch haben, daheim zu sterben. Im Krankenhaus war aber bisher die Situation für Sterbende meistens recht unbefriedigend. Richtarz berichtet, was hier zur Verbesserung geschehen sollte und teilweise auch schon geschieht. red

Als Seelsorger in einem Wiener Großkrankenhaus besuchte ich vor einiger Zeit eine gynäkologische Station und erkundigte mich nach der Patientin N. „Sie liegt im Zimmer 18“, sagte die Schwester, „es geht ihr sehr schlecht.“ Zimmer 18 war ein großes Mehrbettzimmer, das meistens geschlossen war, da die Station wegen des Mangels an Pflegepersonen nicht alle Betten belegen konnte. Auch an diesem Tag war kein Namensschild an der Tür, das Zimmer war leer bis auf das Bett von Frau N., das man in die Mitte gestellt hatte. Frau N. atmete schwer und war nicht bei Bewußtsein. Ich kannte sie von früheren Besuchen und setzte mich nun an ihr Bett. Ich dachte an das, was sie mir aus ihrem Leben erzählt hatte, und sprach mit Gott über sie. Nach einer Weile kam eine andere Patientin ins Zimmer, um nach Frau N. zu sehen. Man kennt einander ja nach einigen Serien Chemotherapien. Sie

erzählte mir, daß man Frau N. letzte Nacht aus ihrem bisherigen Zimmer hierher geführt habe, weil andere Patientinnen sich durch sie gestört fühlten. Dann mußte sie zu einer Untersuchung, und ich war wieder mit Frau N. allein. Die betriebsamen Geräusche und Stimmen am Gang kontrastierten mit der Leere und Stille dieses Raumes. Später kam eine Krankenschwester herein, tat einige Handgriffe am Bett und an den Infusionsflaschen und verließ wieder das Zimmer. Eine Weile blieb ich noch bei Frau N., dann bin auch ich gegangen. Am nächsten Tag sagte man mir, daß Frau N. bereits gestorben sei. „Sie hat es überstanden; es war ja doch nichts mehr zu machen.“ Die Atmosphäre von Einsamkeit, Beziehungslosigkeit und Sprachlosigkeit, die dieser Sterbesituation anhaftete, ist mir heute noch in Erinnerung.

Das Krankenhaus ist nicht der ideale Ort menschlichen Sterbens. Die Mehrzahl der Menschen möchte dort sterben, wo sie gelebt haben, und jene Menschen um sich haben, die ihnen vertraut sind. Auch die Zielsetzung des Krankenhauses und die Ausbildung seiner Mitarbeiter sind auf Heilung und Wiederherstellung gerichtet, nicht auf Begleitung und Pflege von Sterbenden. Dennoch muß man damit rechnen, daß auch in Zukunft die meisten Menschen in Krankenhäusern, Alten- und Pflegeheimen sterben werden. Dies hat viele soziale, kulturelle und gesellschaftliche Ursachen (Wohnungsgröße, Erwerbstätigkeit, mangelnde Pflegeerfahrung usw.), so daß eine rasche Veränderung der Situation nicht zu erwarten ist – trotz einiger zukunftsweisender Initiativen wie die Intensivierung der Hauskrankenpflege und die Ausbreitung der Hospizbewegung.

Die Institution Krankenhaus und die Menschen, die dort arbeiten, müssen sich also diesem Problem stellen und es bewußt und geplanter als bisher in ihre Aufgabenbeschreibung, ihre Arbeitsplanung und ihre Ausbildung einbeziehen. Und das geschieht tatsächlich in einem großen Ausmaß: Zahlreiche Arbeitsgruppen, interdisziplinäre Studienkommissionen und Enqueten haben sich in den letzten Jahren mit dem Thema „Sterben im Krankenhaus“ auseinandergesetzt. Resolutionen, Forderungskataloge und Absichtserklärungen gibt es genug. Zum

Teil wurden auch schon Maßnahmen getroffen, zum Teil wurde nur das schlechte Gewissen des Spitalspersonals verstärkt.

Als Maßnahmen, die zunehmend verwirklicht werden, möchte ich nennen:

– ein „Rooming-In“ bei Sterbenden, das Angehörigen ermöglicht, auch längere Zeit und über Nacht auf der Station bleiben zu können. Dazu braucht es ein eigenes Zimmer für den Sterbenden, bequeme Stühle und etwas Verpflegung für die Angehörigen und vor allem die Akzeptanz durch Ärzte und Pflegepersonen. Leider ist diese Form des „Rooming-In“ noch nicht so verbreitet wie jene am Beginn des Lebens. Nicht nur die Raumnot, sondern auch die Engstirnigkeit und mangelnde Flexibilität von Abteilungen verhindern dies oft. Einer meiner Bekannten mußte vor kurzem seine ganze Sturheit und Energie aufwenden, um die letzte Nacht bei seiner sterbenden Mutter verbringen zu können. Erst der Hinweis, daß er als Priester ein Recht habe, eine Sterbende seelsorglich zu begleiten, verhinderte seinen Hinauswurf.

– Selbsterfahrungsorientierte *Sterbeseminare* werden immer häufiger in die Ausbildung von Pflegepersonen integriert und als Fortbildungen angeboten. Vielleicht sind deshalb Krankenpflegeschüler(innen) häufiger am Bett von Sterbenden anzutreffen als ältere und arrivierte Pflegepersonen. Auch hängt es von der Einstellung der Stationschwester bzw. des Abteilungsvorstandes ab, ob die menschliche Zuwendung zu Schwerkranken und Sterbenden als pflegerische Arbeit gesehen wird oder als Luxus, der nur dann geduldet wird, wenn sonst nichts zu tun ist. In der Medizinerbildung sind Sterbeseminare noch kaum verankert. Die streng naturwissenschaftliche Ausrichtung der Ärzteausbildung und des medizinischen Alltags läßt wenig Raum für Selbsterfahrung und persönlich-emotionale Auseinandersetzung. Auf einem Ärztekongreß war das „Sterben im Krankenhaus“ eines der Hauptthemen. In knapp zwei Stunden wurden acht Referate (Ärzte, Pflegepersonen, Seelsorger) und eine Podiumsdiskussion abgespult. Ob eine solche Vorgangsweise die Auseinandersetzung mit dem Thema „Sterben“ fördert oder eher verhindert, mag jeder selbst beurteilen.

– Viele Spitäler haben *Exitusräume*, in de-

nen verstorbene Patienten die vorgeschriebene Zeit auf der Station verbleiben, gewaschen und für den Abtransport hergerichtet werden. Oft kommen Angehörige erst nach dem Tode und möchten sich von dem Verstorbenen verabschieden. Ein steriler Funktionsraum ist dafür schlecht geeignet. Daher haben Abteilungen begonnen, meist in Eigenregie, diesem Exitusraum eine freundliche Atmosphäre zu geben: ein meditatives Wandbild, eine Kerze, ein Kreuz, farbige Tücher und anderes. Mehrmals wurden Seelsorger gebeten, bei der Ausgestaltung dieser Räume mitzuwirken. Solche umgestaltete Exitusräume erlauben es den Angehörigen, eventuell gemeinsam mit der Schwester, dem behandelnden Arzt oder dem Seelsorger, der den Patienten begleitet hat, beim Verstorbenen zu verweilen, die letzten Erlebnisse, die man mit ihm gemacht hat, zu erzählen, den Schock zu überwinden und auch leiblich (mit Gesten, Riten) Abschied zu nehmen. Die Psychologie weiß, wie wichtig und heilsam das für den späteren Trauerprozeß ist. Übrigens wurde in diesem Zusammenhang schon mehrmals von Angehörigen der Wunsch geäußert, ihren Verstorbenen selbst zu waschen und zu versorgen. Aber auch das Spitalspersonal wird durch eine entsprechende Ausstattung des Exitusraumes dazu angeregt, mit dem Leichnam behutsam und pietätvoll umzugehen. Meiner Einschätzung nach hat sich also bereits einiges geändert in Richtung Humanisierung des Sterbens in Krankenhäusern, Alten- und Pflegeheimen.

Von den Menschen, die im Krankenhaus sterben, stirbt aus meiner Sicht der größere Teil immer noch allein. Wobei „allein“ eher im sozialen als im physischen Sinn gemeint ist, also ohne bewußte und geplante mitmenschliche Begleitung.

Aber wollen die Sterbenden überhaupt mitmenschlich begleitet werden? Hier ist eine differenzierte Beurteilung angebracht. Aus einer österreichischen Untersuchung von 1990¹ geht hervor, daß 56 % der Österreicher den dringenden Wunsch haben, einmal im Kreis ihrer Angehörigen sterben zu können. Aber nur 43 % derer, die sich als nichtreligiös einstufen, stimmen diesem Satz zu. Es

¹ Vgl. Paul Michael Zulehner, *Sterben heute* (1994).

gibt durchaus Menschen, die ihr Sterben nicht mit anderen teilen möchten, die aus unterschiedlichen Gründen allein sein möchten (z. B. „Ich möchte nicht, daß mich jemand so sieht“, „Ich will nur meine Ruhe haben“). Es ist auch keineswegs so, daß alle Menschen bewußt sterben wollen, weil sie das Sterben als Teil ihres Lebens sehen. (Nur 35 % der Österreicher, aber 57 % der kirchlich Geprägten sind dieser Auffassung.) Zulehner beschreibt zwei vollkommen verschiedene Sterbebilder, die in unserer Kultur vorkommen: Für den einen Typus findet das Sterben nach dem Leben statt. Dieses Sterben soll dann auch nicht bewußt erlebt werden und muß nicht unbedingt daheim geschehen. Für den zweiten Typus ist das Sterben als Teil des Lebens in das Leben integriert: das Sterben vollbringen statt verdrängen; das Sterben als Stück der Meisterrung des Lebens.

Aus den Untersuchungen geht hervor, daß nichtreligiöse Menschen eher dazu neigen, das Sterben zu verdrängen, und religiöse Menschen eher das Sterben bewußt erleben und persönlich vollbringen möchten, und zwar im Kreis der Angehörigen.

Ähnlich, meine ich, verhält es sich bei den Angehörigen. Wenn jemand der Auffassung ist, daß nur das Leben zählt und daß das Sterben ein lästiges Anhängsel ist, dann ist wenig Bereitschaft für eine Begleitung sterbender Angehöriger zu erwarten. Der primäre Gedanke ist dann wohl, daß es bald vorüber sein soll. Das ist nicht Charakterchwäche oder asoziales Verhalten, sondern die Folge einer Einstellung, die das Sterben aus dem Leben ausklammert.

Und umgekehrt sind Menschen, die das Sterben als Teil ihres Lebens betrachten und es möglichst im Kreis der Angehörigen bewußt (wenn auch möglichst schmerzfrei) erleben und bestehen wollen, besser disponiert, anderen in der letzten Lebensphase beizustehen.

Was brauchen Angehörige oder Freunde von sterbenskranken Menschen, damit sie den Mut haben, den Sterbeprozess zu begleiten? Neben den bereits genannten infrastrukturellen Voraussetzungen brauchen sie vor allem ein einladendes, kooperatives Klima auf der Krankenstation. Sie sollen sich nicht als Eindringlinge oder Bittsteller fühlen, sondern erleben, daß man ihr Dasein beim Ster-

benden bejaht und unterstützt. Oft brauchen sie diese Unterstützung sehr konkret. Ich erinnere mich an eine Patientin, die ich bereits länger kannte. Als ich eines Abends in ihr Zimmer kam, war es voll mit Verwandten und Bekannten. Immer wieder sprach jemand aufmunternd auf die Patientin ein. Als ich aus dem Zimmer ging, kam mir der Gatte der Patientin nach, nahm mich zur Seite und klagte, daß es um seine Gattin gar nicht gut stünde und er große Angst um sie habe. Am nächsten Tag wurde ich von dieser Station gerufen. Der Gatte war verständigt worden, daß es mit seiner Frau zu Ende gehe. Er bat mich, mit ihm bei der Sterbenden zu bleiben. Diese Stunden bis zum Eintritt ihres Todes waren mit widersprüchlichen Gefühlen und unterschiedlichen Impulsen erfüllt. Weinkrämpfe und Selbstvorwürfe wechselten mit belanglosen Gesprächen, kurze Gebete und Bibelverse unterbrachen längere Phasen des Schweigens. Es fiel ihm offensichtlich nicht leicht, jetzt bei seiner Gattin zu bleiben, aber er wollte sich dieser Aufgabe unterziehen und war froh, dabei nicht alleingelassen zu werden.

Auch Mitpatienten können diesen Dienst der Sterbebegleitung übernehmen. Auf der Aidsstation hat einmal ein Patient nachdrücklich darum gebeten, den sterbenden Mitpatienten nicht in ein anderes Zimmer zu verlegen. Er hat ihn sorgsam gepflegt und war bis zuletzt für ihn da.

Wer ist also die geeignete Kontaktperson für einen Sterbenden? Ein Verwandter, ein Freund, eine Pflegeperson, ein Seelsorger, ein Arzt? Ein Moslem erzählte mir von der Tradition seiner Heimat. Es gibt dort keine „Seelsorge“, die religiöse Begleitung obliegt dem Familienverband. Wenn jemand stirbt, wird eine(r) ausgewählt, den Sterbenden zu betreuen und zwar „wer am frömmsten und am zartesten ist“. Sehr ähnlich drückt es der Pastoraltheologe Heinz Feilzer aus, wenn er – in Anlehnung an Johann Gersons „Ars moriendi“ aus dem 16. Jahrhundert – einen Sterbebegleiter als „Amicus“ beschreibt. Er muß treu und fromm sein. Treue hat eine gemeinsame Sprachwurzel mit Trost; Trost erwächst am Sterbebett am ehesten durch das Erfahren von Verlässlichkeit. Und Frömmigkeit ist hier vor allem die Fähigkeit zu „mystagogischer Begleitung“,

die Menschen in bedrängender Situation mit dem „Mysterium“ ihres Lebens in Berührung bringt.

Sterbenskranke Menschen wollen trotz ihrer Gebrechlichkeit ernstgenommen und geachtet werden. Sie suchen ernsthafte und persönliche Auseinandersetzung mit ihren Ängsten und Hoffnungen, mit ihrem Bedürfnis nach Klarheit und/oder ihrem Bedürfnis nach Schonung. Patienten sollen ein größtmögliches Maß an Selbstbestimmung behalten; ihren Bedürfnissen ist der Vorrang einzuräumen gegenüber dem reibungslosen Stationsablauf oder dem wissenschaftlichen Interesse.

Wie aber weiß man, welche Wünsche und Bedürfnisse ein bestimmter Patient in dieser Situation hat? Wurde je darüber gesprochen? Hier liegt meines Erachtens der Kern des Problems. Über das Sterben im allgemeinen wird – vor allem in Fachkreisen – sehr viel gesprochen und geschrieben. Aber mein Sterben bzw. die letzte Lebenszeit meines nahen Angehörigen ist nach wie vor weitgehend tabuisiert. Eine offene und ehrliche Kommunikation zwischen dem Schwerkranken und seinen Angehörigen ist immer noch eine Ausnahme. Da wird von beiden Seiten verheimlicht, beschwichtigt und gelogen. Auch die Kommunikation zwischen Patient und Arzt bleibt häufig auf der sachlich informativen Ebene und gibt wenig Hilfe zur Rezeption und Bewältigung. Und ohne diese Offenheit in der Kommunikation bleibt oft unklar, wie der Patient seine letzte Lebenszeit gestalten möchte, wen und was er dazu braucht und wer wozu bereit ist. Vermutungen, Verdächtigungen und schlechtes Gewissen auf beiden Seiten sind die Folgen dieser Unklarheit. Offene Kommunikation, Behutsamkeit und Sensibilität kann man nicht erst am Sterbebett lernen. Je mehr wir mitten im Leben lernen, unsere Wünsche und Gefühle, unsere Ängste und Erwartungen auszusprechen, die Bedürfnisse und Gefühle anderer zu verstehen und darauf einzugehen, desto eher werden wir diese Offenheit auch angesichts des nahen Todes durchhalten können. In diesem Sinn mahnt Heinz Feilzer nicht nur die Krankenhausseelsorger, sondern alle, die mit Sterbenden zu tun haben, selbst „abschiedlich und versöhnt“ zu leben.

Angelika Pressler

Seelsorge und das Sterben von Kindern und Jugendlichen

Menschen sterben zu sehen, die das Leben noch weithin vor sich haben, Menschen zu begleiten, die ein Kind oder eine(n) Jugendliche(n) verlieren, ist eine besondere Herausforderung für die Seelsorge. red

Das Piepserl des seelsorglichen Bereitschaftsdienstes meldet sich, durchdringend, nicht zu überhören. Der schlaftrunkene Blick auf den Wecker, ein Uhr fünfzehn, mitten in der Nacht! Noch bettwarm hin zum Telefon: „Ja, bitte, Sie haben die Seelsorge ausgefunkt, was kann ich für Sie tun?“ – Kinderabteilung, erster Stock, ein neunjähriges Mädchen ist soeben verstorben, es möge jemand von der Seelsorge kommen. Mit einem Male hellwach. Ein Ziehen in der Bauchgegend, als ich die dunklen Treppen zur Kinderabteilung hochsteige. Am Gang der Arzt, die Schwester, betroffen. Sie erzählen, das Kind sei viel zu spät eingeliefert worden, nichts mehr zu machen, man habe die Mutter noch nicht erreicht, der Vater sei in einem Gasthaus verständigt worden, jetzt sitze er leicht angetrunken in der Stationsküche. Ich setze mich zu ihm. Schweigen. Er trinkt Kaffee, weint. Auf meine Frage, ob er mit zum Kind gehen mag, es noch einmal sehen, Abschied nehmen, gemeinsam beten – heftiges Kopfschütteln. „Geh'n Sie nur, tun Sie nur.“ Wieder Schweigen. Wie versteinert sitzt er da, angeklammert an die Kaffeetasche. Die unsichtbare Schock- und Schmerzwand wächst. Ich bitte die Schwester um eine Kerze und betrete das Zimmer, in dem das Mädchen liegt. Irgendwo schreit ein Säugling auf. Ich habe noch nie ein totes Kind gesehen. Der die finstre Nacht zerreißt, strahle Licht in diese Welt, löse, was in sich erstarrt. Ich habe noch nie ein totes Kind gesehen. Erwachsene ja, vom langen Kampf Erlöste, im langen Kampf Zerquälte; meist eingefallene, ausgemergelte Gesichter. Aber hier? Schubert fällt mir ein, der Tod und das Mädchen: „Ich bin nicht wild und komme nicht zu strafen, sollst ruhig in meinen Armen schlafen.“ So liegt es da, mit blassen, aber vollen Backen, als ob es schlief. Der die finstre Nacht zerreißt, strahle Licht in diese Welt. Ich zeichne dem Mädchen ein

Weihwasserkreuz auf Stirn, Mund, Brust. Meine Hände zittern, ich habe noch nie ein totes Kind berührt.

Diese Begegnung ist schon einige Jahre her. Aber sie ist schmerzhaft lebendig geblieben; nicht nur, weil die unterbrochene Nacht eine schlaflos gewordene war; nicht nur, weil ich als Seelsorgerin damals kaum Erfahrung hatte mit sterbenden oder verstorbenen Kindern. Am ehesten vertraut mit dieser Thematik war ich indirekt durch Gespräche mit jungen Müttern auf der Frauenklinik, die eine Totgeburt hatten oder deren Neugeborenes mit minimalen Überlebenschancen im Inkubator lag. Wahrscheinlich ist die Erinnerung daran auch deshalb so lebendig, weil im Sterben von Kindern die Bedrohlichkeit von Leid und Vergängnis mit gesteigerter Wucht ins Auge springt. So schreibt auch Stange: „Ein Kind, das stirbt, ist eine Anklage gegen Gott, gegen die Schöpfung, gegen die Dinge, die hier auf Erden möglich sind.“¹ Diese Tatsache klingt auch bei einer ehemaligen Kollegin mit langjähriger Erfahrung im Kinderspital an, wenn sie meint: Nie wieder Seelsorge im Kinderspital! Kindersterben halte sie nicht aus. Das sei die nackte Sinnlosigkeit. Natürlich werden auch mit Kind und Kindheit vorwiegend Begriffe assoziiert, die dem Leben zugeordnet sind, dem Wachsen und Werden, dem Allesnoch-vor-sich-Haben. Tod, Sterben oder Leid sind dann Zustände, die diametral dagegen stehen. Allerdings wird mit einem solchen Denken auch der „Mythos von einer glücklichen Kindheit“² kräftig weitergebaut, mit der Gefahr, jene Wirklichkeit in unserer Welt nicht wahrzunehmen, in der Kinder mißbraucht und mißhandelt werden, Kriegsoffer und Leidtragende von Hungerkatastrophen sind oder tagtäglich via Bildschirm Elends- und Schreckensbilder verarbeiten müssen. Was den Themenbereich „Kindheit und Krankheit bzw. Sterben“ betrifft, gibt es zwar seit den letzten zwanzig Jahren eine Fülle von Literatur aus dem psychosozialen und pädiatrischen Bereich und seit einiger Zeit auch vermehrt persönliche Berichte Betroffener (Kinder, Eltern,

medizinisches und pflegerisches Personal)³, die Veröffentlichungen über „Seelsorge und krankes Kind“ sind aber dünn gesät.⁴

Wie in der Krankenhauseselsorge überhaupt ist auch im Kinderspital seelsorgliches Tun nicht „handlungs-, sondern sinndeutungsorientiert“⁵; das bedeutet, die Seelsorger und Seelsorgerinnen stellen sich Kindern, ihren Angehörigen und dem Personal für Gespräche zur Verfügung, warten ab, ob davon Gebrauch gemacht wird oder nicht⁶. Sie werden sich offen halten für Fragen: Wie kann Gott mein Leiden zulassen? Welchen Sinn hat das Ganze? Wo komme ich her? Wo gehe ich hin? Dieser Hintergrund meint allerdings eine intensive Form von Begleitung, von Treue und Aushalten.

Spezifisch seelsorglicher Beistand ist besonders seitens des Personals dann gefragt, wenn „die Situation kritisch wird“, d. h. wenn das Kind im Sterben liegt, wenn die Betroffenheit darüber die eigene Handlungsfähigkeit einzuschränken droht oder wenn Eltern ausdrücklich einen Priester wünschen. Auch hier gibt es in der Kinderkrankenseelsorge keine Ausnahme bzgl. der Erwartungshaltung gegenüber kirchlich sakramentalen Handelns am Lebensende. Dies stellt aber auch die beteiligten seelsorglich Tätigen vor eine hohe emotionale Belastungsprobe, nicht nur, weil es keine vorgeformte, kindgemäße Krankensalbungsfeyer gibt oder weil die Texte der Tauffeyer ständig für die jeweilige notvolle Situation (bei Säuglingen mit schweren Mißbildungen oder bei gar nicht lebensfähigen Kindern) umgeformt werden müssen, sondern weil in dieser Situation seelsorglicher Hilflosigkeit und Ohnmacht angesichts zusammenbre-

³ Z. B. M.-L. Wölfling, Komm, gib mir deine Hand. Briefe an mein sterbendes Kind, Freiburg 1993; R. Schindler (Hg.), Tränen, die nach innen fließen. Mit Kindern dem Tod begegnen. Erlebnisberichte betroffener Kinder und Eltern, Lahr 1993; P. Fässler-Weibel (Hg.), Wenn Kinder sterben, Freiburg – Winterthur 1993.

⁴ Zu nennen sind: U. Maymann – R. Zerfaß, Kranke Kinder begleiten. Wie Eltern, Schwestern, Ärzte und Seelsorger helfen können, Freiburg – Basel – Wien 1981; R. Fuchs, Stationen der Hoffnung. Seelsorge an krebserkrankten Kindern, Zürich 1984; O. H. Braun (Hg.), Seelsorge am kranken Kind. Was Ärzte, Psychologen, Seelsorger dazu sagen, Stuttgart 1983.

⁵ D. Bobzin, Seelsorge im Kinderkrankenhaus – Versuche eines Konzeptes, in: WzM 39 (1987), 406.

⁶ Vgl. Stange, a. a. O., 24.

¹ O. Stange, Zu den Kindern gehen. Seelsorge im Kinderkrankenhaus, München 1992, 84.

² Vgl. dazu: R. Sauer, Kinder fragen nach dem Leid. Hilfen für das Gespräch, Freiburg – Basel – Wien 1986, 13.

chender Eltern auch das eigene Glaubens- und Gottesverständnis immer wieder erschüttert wird.

Auch in der seelsorglichen Begleitung von schwer erkrankten Kindern und Jugendlichen geht es darum, Beziehung aufzubauen, diese in Treue durchzutragen, den Augenblick wahrzunehmen (gerade in Hinblick auf die Spontaneität des Kindes). Intensiver manchmal als bei Erwachsenen wird es notwendig sein, sich auf die kindliche Symbolsprache einzulassen. Ein wichtiger Teil in der Kinderkrankenseelsorge ist aber sicherlich die Bedeutung des familiären Umfeldes, das Mittragen der betroffenen Eltern, das Offensein für ihre Nöte, besonders auch, wenn es um Schuld und Schuldgefühle geht, für das Kind zuwenig getan zu haben, mitverantwortlich zu sein; es geht darum, immer wieder den Versuch zu wagen, in einer Situation, die alle oft im wahrsten Sinn des Wortes nicht bei Trost sein läßt, Trostzeichen zu setzen⁷. Und – wie mir eine Kollegin, die lange Jahre im Kinderspital gearbeitet hat, versicherte – Kinder reagieren im Krankenhaus in der Regel direkter, was Ablehnung und Zuneigung, Trauer und Zorn, Ängste und Hoffnungen betrifft.

Kindliches Erleben von schwerer Krankheit und Sterben

Im folgenden soll es nicht darum gehen, kognitive und emotionale „Konzepte“ des Kindes zur Bewältigung von Tod und lebensbedrohender Krankheit zu beschreiben oder auch kindliche Ausdrucksmöglichkeiten von Leid- und Verlusterfahrungen darzustellen. Vielmehr möchte ich Momente aus dem Leben eines einzelnen Kindes darstellen, in aller Unvollkommenheit und Fragmentenhaftigkeit⁸. Aber vielleicht trifft ein punktuelles Erfassen am ehesten die nie ganz zu verstehende Tatsache, daß Kinder sterben müssen, ohne – so scheint es uns – ihr Leben ganz entfaltet zu haben.

Meine Kollegin traf Bettina, ein 14jähriges Mädchen, während eines seelsorglichen Be-

suches im Kinderspital. Es war seit etwa einem Monat wieder auf der Abteilung, nach Auskunft der Schwestern würde es bald sterben. Die Wahrheit über seine Erkrankung (einen Tumor im Rückenmark) wurde dem Mädchen nie mitgeteilt. Alle auf der Station hatten darüber ein stilles Abkommen getroffen, dem sich auch die Seelsorgerin anschloß (aus Unerfahrenheit und aufgrund der damaligen Umstände, wie sie heute bedauernd feststellt). Das Mädchen war intelligent und kontaktfreudig, so daß sich bald eine recht gute Beziehung entwickelte. Schon bei den ersten Begegnungen, erzählte Bettina, sie habe sich auf eigene Initiative vor kurzem taufen und firmen lassen. Jetzt, da es ihr so schlecht ginge, komme ihr das komisch vor. Sie hatte sich für ihre Fragen zwei Zugänge entworfen: Entweder hätte sie das nicht tun dürfen (ihre Mutter stand dem Glauben eher ablehnend gegenüber) und der Krankheitseinbruch sei nun die Strafe dafür, oder Gott holt die, die er mag, besonders schnell zu sich. In dieser Spannung versuchte Bettina Balance zu finden. Das war, wie die Seelsorgerin nach einem Gespräch mit der Mutter feststellte, wohl auch deshalb so schwierig, weil ein Familienkonflikt im Hintergrund stand: Die Großmutter warf nämlich ihrer Tochter (der Mutter Bettinas) vor, dem Kind gehe es deshalb so schlecht, weil sie es nicht christlich erzogen habe. Schuldgefühle der Mutter und Strafadeutungen der Großmutter erschwerten den ohnehin angespannten Zustand Bettinas. Die Seelsorgerin besuchte sie in den zwei Monaten bis zu ihrem Tod fast täglich. Sie war vor allem auch betroffen darüber, wie das Mädchen seine Krankheit beschrieb, ohne vom Krankheitsbild selber Kenntnis zu haben: Bettina beschrieb den Tumor im Rückenmark, von dem sie ja nichts wissen durfte, als „Knödel“; wenn sie auf dem Rücken liegt, drückt er und tut weh. Jetzt wandert er im ganzen Körper weiter und vergiftet sie. Als sich nicht mehr verheimlichen ließ, daß keine Besserung eintreten werde, brach Bettina den Kontakt zu allen auf der Station, auch zur Seelsorgerin, mit den Worten ab: Ihr habt mich alle angelogen! Bevor sie starb, lag sie zwei Tage im Koma.

Zu ergänzen ist: Es hat sich in den letzten fünfzehn Jahren in den Kinderkliniken viel

⁷ Vgl. dazu U. Maymann – R. Zerfaß, a. a. O., 95–113.

⁸ Das Ereignis liegt schon über ein Jahrzehnt zurück und wurde mir von einer ehemaligen Kollegin erzählt, die damals ganz neu in der Kinderkrankenseelsorge begonnen hat und auch deshalb von der Geschichte sehr betroffen war.

gebessert, was u. a. auch der Initiative nicht weniger Elterngruppen zu verdanken ist, einer qualifizierteren Ausbildung des medizinischen und pflegerischen Personals sowie der Begleitung durch Kinder- und FamilientherapeutInnen.

Seelsorgliche Begleitung nach Tot- und Fehlgeburten sowie nach dem Tod von Neugeborenen und Säuglingen

Mit diesem Abschnitt sei ein besonderer Themenschwerpunkt in der Krankenhausseelsorge angeführt, der allerdings vermehrt die Begleitung von Angehörigen im Blick hat. „Troostversuche“ wie die folgenden sind vielleicht hinlänglich bekannt:

- Das war ja noch kein richtiger Mensch!
- Du hast ja schon Kinder!
- Du kannst immer noch schwanger werden!
- Es ist gar nicht wichtig, ob es einen Namen hat!
- Es regt dich viel zu sehr auf, wenn du das tote Kind noch einmal siehst!⁹

Der angeschnittene Themenbereich ist für die Seelsorge auf Geburtenabteilungen deshalb von solcher Bedeutung, da hier mit un- verminderter Schärfe die Sinnfrage nach einem „Tod vor dem Leben“ gestellt wird und da beim prä- und perinatalen Kindstod die Suche nach Schuld und Verantwortung, gepaart mit Selbstvorwürfen und Anschuldigungen, noch intensiver ist¹⁰. Zudem sind junge Eltern ja naturgemäß kaum auf den Tod eines Babys vorbereitet. Im Gegenteil: Vorbereitet ist alles zum Leben! Die Babykleidung, der Kinderwagen, die Spielsachen, der Wickeltisch. Um so größer ist dann natürlich der Schock. In diesem Zustand habe ich nicht selten die betroffenen jungen Mütter angetroffen. Und obwohl sie meistens noch kaum Worte finden konnten, um ihre Gefühle auszudrücken, wurden sie von Fragen beschäftigt wie: Wo ist mein Kind jetzt? Wird es beerdigt? Können wir da mitbestimmen? Wenn der Frau nicht die Möglichkeit gegeben wurde, das Kind zu sehen, dann kann die Frage auftreten: Wie hat es

ausgeschaut? War es häßlich, entstellt, habe ich ein Monster (sic!) ausgetragen? „Die Frau, die ihr totes Kind nie gesehen hat, trauert um ein Phantom.“¹¹ Und dies erschwert meistens das Abschiednehmen, obwohl es ganz bestimmt für die betroffenen Eltern eine Überwindung sein kann, die Frage, ob sie ihr Kind sehen möchten, zu bejahen. Zu groß mag das Todes-Tabu sein, zu groß die Scheu, ein totes Kind anzurühren¹². Eine Frau, die ihr Kind verloren hat, hat im Krankenhaus viele Hürden zu überwinden. Oft kommt noch dazu, daß ihre Umgebung dem Ereignis gar nicht soviel Bedeutung zumißt. Die dann nicht ermöglichte Trauer wird sich viel später einstellen, bei irgendeinem Begräbnis, bei einer neuerlichen Schwangerschaft oder im Umgang mit weiteren Kindern.

Für die Seelsorge ist auch hier eine begleitende Haltung wichtig, manchmal aber auch eine erhellende, was z. B. Fragen über ein mögliches Begräbnis betrifft. Es mag paradox erscheinen, aber es war für manche Frauen hilfreich zu erfahren, daß ihr Totgeborenes beerdigt werden kann. Und es war für manche entlastend, aufgeklärt zu werden, daß auch ihr ungetauftes Kind in der Liebe Gottes geborgen ist.

Für die in der Seelsorge Tätigen ist die Begegnung mit dem frühen Kindstod, den erschütterten Eltern und dem betroffenen Personal von ähnlich hoher emotionaler Belastung wie das Konfrontiertwerden mit leidenden und sterbenden Kindern und Jugendlichen. Diese Spezialbereiche innerhalb der Krankenhausesseelsorge stellen immer eine besondere Herausforderung dar, und jene, die darin arbeiten, bedürfen deshalb auch einer besonderen Aus- bzw. Weiterbildung, um in diesen Situationen vor kalter Routine aufgrund des Ausgebranntseins geschützt zu werden.

⁹ Vgl. K.-H. Wehkamp, Nur ein Hauch von Leben, in: J.-Ch. Student, Im Himmel welken keine Blumen. Kinder begegnen dem Tod, Freiburg 1992, 204-206.

¹⁰ Vgl. M. Sutter, SIDS - Der plötzliche Kindstod, in: Fässler-Weibel, a. a. O., 124-131.

¹¹ Wehkamp, a. a. O., 205.

¹² Vgl. dazu die mit großer Einfühlung geschriebene Handreichung für Eltern, Hebammen, medizinisches Personal: R. Lenz-Tichai, Schock und Trauer bei Eltern von Tot- und Fehlgeburten, in: Krankendienst 60 (1987), Heft 7, 217-222.

Balthasar Sieberer

Aufbahrung und Abschied von einem Toten zu Hause

Die Form der Abschiednahme von den Toten, wie sie in Tirol teilweise noch üblich ist, wäre beispielhaft für den Umgang mit und die Verabschiedung von toten Angehörigen. Es ist zu wünschen, daß diese Tradition bestehen bleibt und vielleicht auch – in verschiedenen Formen, je nach Umständen und konkreten Bedingungen – auf städtische Verhältnisse übertragen werden könnte. red

Ein Bauernhof im Tiroler Unterland hat in der Regel im Erdgeschoß eine große Stube und eine nicht weniger geräumige Eß- und Wohnküche. Beide erreicht man über einen breiten Hausgang. Ich erwähne das vorweg, weil es nicht gleichgültig ist, wo ein Mensch lebt, und es ist auch nicht einerlei, wo jemand stirbt. Die Geographie prägt das Leben, die Sitten und Bräuche einer Gegend bestimmen das Sterben.

Zwei Dinge sind in meiner Heimat, in Hopfgarten im Brixental, wenigstens bei der bäuerlichen Bevölkerung noch selbstverständlich und auch möglich: den Lebensabend auf dem eigenen Hof zu verbringen und nach Möglichkeit dort zu sterben und auf jeden Fall im eigenen Haus aufgebahrt zu werden. Von dieser Art und Kultur des Sterbens möchte ich am Beispiel vom Tod meiner Mutter schlicht und einfach erzählen.

Am 18. August 1991 starb meine Mutter. Es war ein schöner Sonntagmorgen. Ein langes und arbeitsreiches Leben war mit 91 Jahren an sein Ende gekommen. Am Samstag hatte ich die Mutter noch besucht und ihr die heilige Kommunion gebracht. Abends fuhr ich nach Salzburg zurück, um am Sonntag im Dom meinen Dienst zu versehen. Meine Mutter war nicht schwer krank, aber die Kräfte waren langsam weniger, das Herz müde und die Schritte mühsam und beschwerlich geworden. Schwindelanfälle erlaubten es ihr schon längere Zeit nicht mehr, ohne fremde Hilfe von einem Raum in einen anderen zu gehen. Mein Bruder und meine Schwägerin waren mit der Pflege und mit der Arbeit auf dem Bergbauernhof Tag und Nacht gefordert. Unterstützung und Hilfe kam von den Familien ihrer Kinder. Ich hatte mir vorgenommen, meinen Urlaub über

den Sommer zu verteilen, damit ich wochenweise daheim etwas mithelfen konnte.

Ins Krankenhaus wollte die Mutter nicht mehr, auch nicht, als die Herz- und Wasser-tabletten nicht mehr volle Wirkung zeigten. Ihr Wunsch war es, daheim zu sterben. Man hätte ihr auch nicht mehr entscheidend helfen oder ihre Situation wesentlich verbessern können. So respektierten wir ihren Wunsch. Auch der Hausarzt war letztlich derselben Meinung.

Am frühen Nachmittag kam ich heim. Die Mutter war bereits in der Stube aufgebahrt. Die Nachbarn hatten dabei mitgeholfen. Beim Pfarrgottesdienst wurde der Todesfall schon in der Kirche angesagt und zum „Beten“ im Trauerhaus und zum Begräbnis eingeladen.

Weil Sonntag war, kamen schon tagsüber viele Verwandte, Bekannte und Nachbarn zum „Beten“. Die Stube war voll, und auch im Hausgang standen nicht wenige. Es wurde Rosenkranz gebetet. In der Küche saß eine weitere Gruppe. Sie hatten schon gebetet. Nun war eine kleine Jause angesagt. Meine Schwägerin, die Nichte und die Frauen der Neffen sorgten für die Gäste mit Kaffee oder einem Glas Saft, Bier oder Wein. Dazu gab es noch einfaches Gebäck. Meine Brüder und Neffen waren noch im Ort und in den Nachbargemeinden unterwegs, um bei Verwandten und Bekannten persönlich den Todesfall anzusagen und zum „Beten“ und zum Begräbnis einzuladen. Die kleinen Kinder mischten sich bald staunend und alles beobachtend unter die Betenden in der Stube, dann wanderten sie wieder in die Küche.

Zwei Tage und Abende gaben sich die Verwandten, Nachbarn und Bekannten auf unserem Hof die Türschnallen in die Hand. Die Gebetsgruppen füllten die Stube, die Gesprächsgruppen trafen sich in der Küche. Es wurde viel gebetet und viel geredet. Das Gespräch kreiste immer wieder um die Mutter. Was ihr im Leben wichtig war und was sie alles durchmachen mußte, kam zur Sprache. Und besonders, wie die letzte Zeit gewesen ist. Im Erzählen entstanden Bilder eines Lebens. Ich habe in diesen Tagen viel über meine Mutter erfahren. Im Zuhören entstand meine Predigt für den Begräbnisgottesdienst. Das Begräbnis war am Dienstag am Nachmittag. Ein bekannter Bauer kam mit einem

Pferdegesspann, um den Sarg und die Kränze in den Ort zu fahren. Die Verwandten und Nachbarn folgten zu Fuß. Auf dem Weg wurde gebetet. Beeindruckend war auch der Abschied vom Hof. Der Sarg wurde auf der Türschwelle noch einmal abgestellt und dann wurde mit dem Sarg ein Kreuzzeichen angedeutet. Ich habe mich daran erinnert, wie die Mutter oft beim Weggehen vor der Tür die Hand zum Weihwasserkännchen geführt und sich vor dem Verlassen des Hauses bekreuzigt hat. Oft führte ihr Weg dann zur Kirche. Jetzt geleiteten wir sie das letzte Mal dorthin.

Der Gottesdienst war für mich eine Einheit mit den vergangenen Tagen. Alle waren da, die in den letzten Tagen einzeln oder in Gruppen zum „Beteten“ auf den Hof gekommen waren. Die Eucharistiefeier wurde zur Danksagung für ein Leben, das schon in den vielen Gesprächen und Erinnerungen der vorhergehenden Tage gewürdigt worden war. Die Botschaft von der Auferstehung und Hoffnung auf das ewige Leben traf auf bereite und offene Herzen.

Nach dem Begräbnis kamen die Verwandten und Nachbarn noch zu einem gemeinsamen Essen im Gasthaus zusammen.

Der Abschied von der Mutter hat drei Tage gedauert. Und es waren sehr dichte Tage. Sie waren geprägt von Gebet, Begegnung, Gespräch und der Würdigung eines Lebens. Und diese Tage gehörten irgendwie ganz der Mutter. Freilich hatten wir bei ihrem hohen Alter mit dem Tod rechnen müssen, so daß die Tage des Abschieds mehr von Dankbarkeit als von plötzlichem Schmerz und tiefer Trauer gekennzeichnet waren. Einige Zeit später habe ich beim plötzlichen Tod einer noch viel jüngeren Nachbarin erlebt, wie bei einer solchen Form des Abschiednehmens auch „Trauerarbeit“ geleistet werden kann

Lisette Eicher*

Das Land der Verheißung

Was das Engagement einer einzelnen Frau und ihrer MitarbeiterInnen, mit der Unterstützung einer großen Zahl hilfsbereiter Menschen in Deutschland, für viele sterbende AIDS-Kranke in den Favelas von São Paulo bedeutet, wird hier in einem kurzen Erfahrungsbericht geschildert. red

1. Das Haus des Friedens

In der „Casa da paz“ kommt häufig ein stiller Gast zu Besuch. Dieses „Hospiz des Friedens“ gibt verelendeten AIDS-Kranken von São Paulo im Sterben eine letzte Bleibe, ein Haus, das sie wie die warmen und guten Hände einer Mutter umfängt. Doch zwischen den Palmen und Orangenbäumen des „Jardim Peri“ stiehlt sich unabweisbar und immer von neuem ein stiller Gast ins Haus: der Tod. Nicht alle Sterbenden fürchten den unheimlichen Besucher, einige sehen sein Kommen herbei. Vom Leben erschöpft, hoffen sie auf den Tod wie auf ihren Erlöser. Doch jedesmal, wenn dieser Gast ins Haus tritt, erschüttert er die Gemeinschaft der Sterbenden und ihrer Begleiter. Keine Theorie und keine Erfahrung vermag sein Verwirrspiel abzuwenden oder zu durchschauen. Jede Mutter, jedes Baby, jeder junge Mann und jede junge Frau stirbt ihren eigenen Tod. Und jede Begleitung reift auf diesem immer von Neuem erstmaligen Weg zu einer eigenen und unverwechselbaren Geschichte heran.

Ist es anders als in der Musik? Anders als im Konzert des Solisten?

Die Begleitinstrumente umspielen eine einzige Geige, einen Flügel, ein Cello, eine Klarinette oder auch eine durchdringend starke Trompete. Auch wenn die Begleitung die Melodie variiert und aufnimmt: Sie dient allein der vollen Entfaltung des einzigartigen

* Lisette Eicher (1939), verheiratet mit Theologieprofessor Peter Eicher, fünf Kinder, Krankenschwester, soziale Ausbildung, zog 1989 mit Unterstützung der ganzen Familie für ein Jahr in die Elendsviertel von São Paulo. Sie gründete dort die „Aliança pela Vida“, die inzwischen über dreißig brasilianische MitarbeiterInnen hat und in zwölf Häusern die elendesten unter den auf der Straße sterbenden AIDS-Kranken aufnimmt. Ziel der Organisation ist die häusliche Krankenpflege und Sterbehilfe in den Favelas selbst. Die zur finanziellen und ideellen Unterstützung gegründete „AIDS-Hilfe São Paulo“ in Deutschland und in der Schweiz bringt dafür monatlich ca. 40.000,- DM allein durch freiwillige Spenden auf. Sie trägt auch das Werk des brasilianischen Mitarbeiters Marco Andrade da Silva, „Libertade e Vida“, das in der Ostzone von São Paulo inzwischen vier Häuser für die Sterbehilfe, für die Aufklärung und die Pflege von verelendeten AIDS-Kranken aufgebaut hat. Die AIDS-Hilfe São Paulo ist dringend auf neue Mitglieder angewiesen.

Kontaktanschrift: Lisette Eicher, Kilianstraße 30, D-33098 Paderborn, Tel. 05251/281391; Volksbank Paderborn, Konto: 8820 671 501, BLZ: 472 601 21.

Gesangs. In der Sterbebegleitung ist es der letzte Gesang eines ganzen Lebens.

Die „Casa da paz“ – eine wahre Villa im Elend – ist der „Aliança pela Vida“ von einer großzügigen Brasilianerin geschenkt worden. Die Armen selbst bringen uns für alle sechzehn Häuser, die wir für die Elendesten unter den AIDS-Kranken von São Paulo in den letzten sechs Jahren aufbauen konnten, alle Nahrung, alle Kleider und den ganzen Hausrat. So begleiten sie jene, die ansonsten noch im Sterben vom Elend oder von den bewaffneten „Exterminadores“ vernichtet würden (von den polizeilich oft tolerierten oder gar unterstützten „Ausrottern“ der AIDS-Kranken). Die Solidarität der Armen begleitet sie in ein sicheres Haus und in eine Gemeinschaft, die sie zumeist ihr Leben lang vermißten. Was für zwiespältige Gefühle kommen in uns hoch, wenn wir immer wieder hören: „Gott sei Dank habe ich AIDS! So bin ich einmal im Leben zu einem Bett und in ein gutes Haus gekommen!“ Ganz ohne Zwiespalt jedoch bringen wir den Sterbenden in den ärmsten Buden etwas mehr an Nahrung als sie selber brauchen. So leben alle, die sie umgeben, nun auch von der Hilfe, die dem Kranken oder Sterbenden zukommt – mit großem Interesse, ihn so lange wie möglich am Leben zu halten. In der Not der Favelas ist das eine gute Voraussetzung für die sorgfältige Pflege bis in den Tod.

2. Die AIDS-Hilfe São Paulo

Vor sechs Jahren, die fünf Kinder wurden gerade etwas selbständiger, zog ich für ein ganzes Jahr in die Elendviertel von São Paulo, um meine Erfahrungen mit der häuslichen Krankenpflege als Krankenschwester für die AIDS-Kranken der 18-Millionen-Stadt nutzbar zu machen. Von einem Klösterchen der Franziskanerinnen aus wollte ich den Favelados (den Bewohnern der Bretterstädte) helfen, im Sterben ihre an AIDS leidenden Angehörigen anzunehmen und zu pflegen. Doch ich fand die AIDS-Kranken nicht. Niemand in der Kirche wußte, wo sie waren. Bis nach einem Gottesdienst einer charismatischen Pfarrei, die bereit war, mein Anliegen zu verkünden, ein junger Mann sich meldete: der Freund von Paulo. Obwohl wir inzwischen täglich über zweihundertfünfzig Sterbende pflegen und obwohl wir auf einem großen, wunderschönen

Land über der Stadt, auf unsrem „Land der Verheißung“, in neun Häusern den auf der Straße Sterbenden inzwischen eine menschliche Heimstätte bieten können, möchte ich doch nur von dieser ersten Begegnung erzählen. Denn sie wurde zum Anfang einer großen Erfahrung, die mich nun auch regelmäßig nach São Paulo führt. Wir lernten, daß die Sterbenden uns ihr eigenes Leben schenken und daß Sterbebegleitung eine Begleitung ins eigene Leben ist. Deshalb stellen wir allen, die in verschiedenen Stadien der HIV-Erkrankung leben, Räume und Häuser zur Verfügung, in welchen sie ihr Leben und ihr Sterben selber gestalten können.

3. Meine Adoption

Paulo war der erste, von dem ich lernen durfte, was die Begegnung mit einem Menschen bedeutet, der am HI-Virus stirbt. Paulos Freund führte mich damals zu Dona Carlotta, zu ihrer Bretterbude im verlorenen Winkel einer Favela. Carlotta entschuldigte sich mit Tränen in den Augen. Sie habe keine Laken, ihr Sohn liege hier drin auf Zeitungspapier. Und dann stand ich vor ihm, vor Paulo, der abgemagert wie eine Gestalt aus Auschwitz nur noch mit seinen Augen sprach. Mein Portugiesisch war miserabel damals. Und sein Körper war bis zum Gesicht von der Schuppenflechte entstellt. Nur mit meinen pflegenden Händen konnte ich zu ihm sprechen und mit dem ganzen Elan meines Willens zum Helfen. Der Tatendrang und die Notwendigkeit der primären Versorgung mit Lebensmitteln, Medikamenten und Verbandsmaterial hat die Hilflosigkeit der ersten Begegnung damals schnell verbannt. Die unverhoffte Zuwendung, die tägliche Dusche und das Verbinden und Pflegen seiner Wunden schaffte Vertrauen zwischen uns und löste seine Zunge. Er fing an, mir seine Geheimnisse anzuvertrauen, die Kinderjahre wiederaufleben zu lassen und die Verstrickungen auszubreiten, in denen er scheinbar unlösbar sich verfangen hatte: Aus Portugal stamme er. Durch die abgerissenen Worte hindurch stand in der lichtlosen Bretterbude der Millionenstadt die alte Stadt Braga wieder auf und hoch auf ihrem Hügel das Heiligtum „Zum guten Jesus“. Dort drüben war er geboren worden: Mir war, als wollte er jetzt in seiner Heimat sterben. War nicht auch sein Vater kurze Zeit

nach der Emigration in Brasilien gestorben? Damals war er fünf.

Seither war er allein. Allein mit der Mutter, mit Dona Carlotta. Arbeit fand sie nur als Tagelöhnerin, Paulo und Carlotta, der Sohn und die Mutter wurden sich zur verlorenen Heimat. Doch Paulo hielt die erstickende und verzehrende Liebe, die er doch nicht verraten wollte, nicht aus. Er verstummte. Er vegetierte dahin. Er brach in der Revolte aus. Ihn zog es in die Stadtrandbordelle der Schwulenszene, bis er im Drogenrausch nicht mehr nach Hause fand. Im glühenden Kern seines Elends wurde er von der Aufopferung der Mutter, von ihrer Bevormundung und ihrer dominanten Allgegenwärtigkeit zugleich vertrieben und angezogen. Vom HIVirus befallen, fand er ausgezehrt und todkrank in die Favela der Mutter zurück.

Ich horche auf seinen inneren Schrei. Und ich vernehme, wie aus der Erstickung ein Traum sich aufschwingt von einer Reise ins Nirgendwohin, in ferne, unbekannte Weiten. Sein Traum wird eine Melodie, die mitzusingen er mir anbietet. Ich trete ein in das mystische Reservoir eines scheinbar ungelebten Lebens und lerne im Kommen und Gehen seine eigene Sprache. Indem ich seine Worte wiederhole, eine Szene wiedererkenne, seine Gefühle annehme und verstärke, kommen ungeheilte Schmerzen zum Vorschein und verschlungene Leidenschaften. Gemeinsam kann die Gewißheit ausgehalten werden, daß das Unglück unvermeidlich war.

Paulo wird trotz intensiver Pflege immer schwächer. Ich folge den Schriftzügen seines Stöhnens und seiner Schmerzen und spüre, wie dem Gewebe seines Lebens ungeahnte Lichtseiten entwachsen. Trotz der andrängenden Wellen hat er das unruhige Meer seines Lebens schon überquert. Eines Morgens finde ich ihn im komatösen Halbschlaf, in einem Land, in dem meine Hände und mein zielstrebiges Wollen nicht mehr gefragt sind, im Land ohne Handlung und ohne Geschehen. Sein Gesicht spricht von der Leichtigkeit erster Tage. Es spricht aus der befreiten Seele.

Und ich fühle mich verlassen und nutzlos. Durch die Spalten der Bretterbude drängen sich die vielen Verstorbenen, die mich selber geprägt haben. All diese Tode! Sie verbinden sich mit dem Röcheln von Paulo. Die Tränen schießen hervor.

Mit Dona Carlotta schließen wir seine Augen. Wir stehen da, erleuchtet von dem entspannten Gesicht. Vollkommene Ruhe strahlt in dem Raum. Dona Carlotta nimmt mich in den Arm. Sie sagt zu mir: „Ich habe einen Sohn verloren und eine Tochter gefunden.“

Gedichte

Georg Langenhorst „Wir sind die Seinen“

Tod und Sterben als Thema der Gegenwartsliteratur

Wie gehen Dichter und Schriftsteller mit der Frage des Todes um, gegen welche Verdrängungen setzen sie sich zur Wehr, welche Bedeutung hat der Tod von Angehörigen und die Erwartung des eigenen Sterben-Müssens für das Leben dieser Frauen und Männer?

red

Der Tod ist groß.

*Wir sind die Seinen
lachenden Munds.*

*Wenn wir uns mitten im Leben meinen
wagt er zu weinen
mitten in uns.*

Mit diesem „Schlussstück“¹ benannten Gedicht schloß Rainer Maria Rilke (1875–1926) zu Beginn unseres Jahrhunderts seine nachmals berühmte Gedichtsammlung, das „Buch der Bilder“, ab. Der Tod als unleugbare Realität mitten im Leben, sei es der Tod lieber Weggefährten oder das Wissen um das eigene Lebensende: Kein anderes Thema, keine andere Dimension des menschlichen Daseins beschäftigt von jeher die Literatur mehr als das Ringen um einen Sinn, eine Bedeutung, wenigstens ein Verstehen der Endlichkeit allen Lebens.²

¹ Rainer Maria Rilke, „Schlussstück“, in: *ders.*, Das Buch der Bilder 1906, Wiesbaden 1988, 112.

² Davon zeugen u. a. drei neuere literarische Anthologien, die zahlreiche Textbeispiele liefern: Friederike Waller (Hg.), Alles ist nur Übergang. Gedichte und Texte über das Sterben, Frankfurt 1988; Franz W. Niehl/Rüdiger Kaldewey (Hg.), Möchten Sie unsterblich sein? Ein Lesebuch, München 1992; Inge und Erich Joß (Hg.), Der Tod ist in der Welt, Gedichte zu Sterben und Tod, Würzburg 1993.

In den letzten Jahrzehnten vollzieht sich diese bewußte Sprachsetzung der Literatur jedoch gegen eine *doppelte Tabuisierungstendenz*, die den gegenwärtigen Umgang, besser: Nicht-Umgang, mit der Dimension des Sterbens prägt. Immer mehr wird das Sterben einerseits aus dem Bewußtsein des Alltagslebens verdrängt, den verschiedenen „Spezialisten“ in Medizin und Seelsorge überlassen. Andererseits flimmert uns jedoch der tausendfache, anonyme Nachrichtentod vermischt mit dem ästhetisch aufbereiteten Unterhaltungssterben der Krimis und Western über den allpräsenten Bildschirm ins tägliche Bewußtsein.

Beide Tendenzen, die Abdrängung des Sterbens aus der konkreten Alltagserfahrung einerseits, wie die medienmögliche Bezeugung der tatsächlichen oder nur gespielten Todesinflation andererseits, fördern jedoch die gleiche Grundausrichtung: Tod und Sterben werden letztlich unreal, unfaßbar, der Sprache und Vorstellung entzogen. Ein reflektiertes Bewußtsein der Dimension der eigenen Sterblichkeit ist damit aber genauso unmöglich wie ein einfühlsamer Umgang mit dem Sterben anderer Menschen.

Protest gegen die Todestabuisierung

Gegen diese Verdrängung des Todes und die Entsprachlichung des Sterbens aber begehren Schriftsteller und Schriftstellerinnen auf. Sie, die mehr als andere die geistigen Strömungen der Zeit feinfühlig erfassen und in Sprache zu gießen versuchen, wollen Tod und Sterben besprechbar, begreifbar, vielleicht bewältigbar machen. Nur wenige zentrale Beispiele sind hier zu benennen³:

*Ein Hund
der stirbt
und der weiß
daß er stirbt
wie ein Hund
und der sagen kann
daß er weiß
daß er stirbt
wie ein Hund
ist ein Mensch*

³ Von den zahlreichen neueren Beiträgen zum Thema sei nur hingewiesen auf: *Magda Motté*, Der Mensch vor dem Tod in ausgewählten Werken der Gegenwartsliteratur, in: *Hans Helmut Jansen*

„Definition“⁴ nannte der Lyriker Erich Fried (1921–1988) diese 1964 in seinen „Warngedichten“ veröffentlichten Verse, und der Titel ist ganz wörtlich gemeint: Das Wissen des Menschen um seine Sterblichkeit und die Fähigkeit des Menschen, darüber zu sprechen, definieren ihn wesensmäßig, machen gleichzeitig seine Größe und sein Elend aus. In der Schlußfolgerung heißt dies aber: Eine Verdrängung des Sterbens, ein Sprachverlust im Hinblick auf den Tod, beschwört die Gefahr herauf, daß der Mensch seine Existenz letztlich verfehlt, verkennt. Eine bewußte Auseinandersetzung mit der Sterblichkeit des Menschen wird hier zum ethischen Gebot.

Wie keine andere deutsche Autorin hat sich gerade Marie Luise Kaschnitz (1901–1974) mit der Dimension des Sterbens beschäftigt, mit dem Ringen um den Tod, ohne je zu einem be-greifbaren Ergebnis zu kommen. Die Auseinandersetzung mit dem Tod ihres geliebten Mannes prägte ihr literarisches Schaffen von Grund auf. „Ohne Tod“ heißt ein kurzer Prosatext aus ihrem 1970 erschienenen Bändchen „Steht noch dahin“⁵: Was wäre, „wenn einer sich vornähme, das Wort Tod nicht mehr zu benützen, auch kein anderes, das mit dem Tod zusammenhängt, mit dem Menschentod oder mit dem Sterben der Natur“, so die Ausgangsüberlegung. Zwar: „Er hätte es nicht leicht“, denn bis in jede Kleinigkeit der Wahrnehmung hinein ist die Gegenwart der Vergänglichkeit nicht zu übersehen, aber dennoch: Es würde „ein schönes Buch, ein paradiesisches Buch“. Implizite Aussage dieses kurzen Textes: Ein Buch, zwar schön, zwar paradiesisch – aber eben nicht menschlich. Unser Dasein ist wesentlich von seiner Endlichkeit, vom Sterben-Müssen, vom Tod geprägt – „wir sind die Seinen“.

(Hg.), Der Tod in Dichtung, Philosophie und Kunst, Darmstadt ²1989, 487–502; *Walter Falk*, Über die Bedeutung des Todes in der deutschen Literatur der achtziger Jahre, in: *Harald Wagner* (Hg.), *Arsmoriendi*. Erwägungen zur Kunst des Sterbens, Freiburg – Basel – Wien 1989, 176–198.

⁴ Jetzt in: *Erich Fried*, Gesammelte Werke. Gedichte I, Berlin 1993, 337.

⁵ *Marie Luise Kaschnitz*, „Ohne Tod“, in: *dies.*, *Steht noch dahin*, Frankfurt 1970, 21. Vgl. die Untersuchung von *Ulrike Suhr*, Poesie als Sprache des Glaubens. Eine theologische Untersuchung des literarischen Werkes von Marie Luise Kaschnitz, Stuttgart – Berlin – Köln 1992, bes. 186–224.

Wie aber läßt sich mit dem unfaßbaren, auch für Schriftsteller letztlich nicht beschreibbaren Phänomen der menschlichen Sterblichkeit umgehen? In seinem 1991 veröffentlichten, von der kritischen Leseöffentlichkeit begeistert aufgenommenen Erfolgsroman „Die folgende Geschichte“⁶ gelingt es dem Holländer Cees Nooteboom (* 1933) sich dem Thema anzunähern, indem er die unterschiedlichsten Betrachtungen des Todes – etwa aus Sicht der Naturwissenschaft oder der klassischen Philosophie, erzählt als Biologie- oder Griechisch-Schulstunde – mit mehreren Sterbeberichten in ein literarisch stimmiges Ganzes verwebt. Ohne eine eigengeprägte Version aufzuzwingen, trägt der Haupterzähler die Erzählfäden zusammen und ermöglicht den Lesern, ihre eigene existentiell plausible Version auszuwählen. Gerade diese letzte Nichtgreifbarkeit verbindet die Erzählform des Romans kongenial mit seinem Thema.

Der Tod der Eltern als Anlaß zur Selbstfindung

Überblickt man die weitere Gegenwartsliteratur, so wird deutlich, daß die schriftstellerische Auseinandersetzung mit Tod und Sterben primär einer neuen Selbstdefinition des eigenen Lebens dient. „Bitte nicht sterben“⁷ – dieser programmatisch betitelte neue Roman von Gabriele Wohmann steht dabei außerhalb der breiten Schreibtradition, beschreibt er doch das Sich-an-das-Leben-der-Mutter-Klammern einer erwachsenen Tochter. Nein, für sehr viele andere Schriftsteller beginnt die wirkliche Auseinandersetzung mit den Eltern erst angesichts deren Sterbens oder sogar erst nach deren Tod.

Das wird deutlich an einer zahlenmäßig erstaunlich umfangreichen Reihe von stark autobiographisch geprägten Romanen, in denen der Tod des Vaters oder seltener der Mutter zum Anlaß einer nachträglichen, im Leben verpaßten oder bewußt verdrängten Klärung der Eltern-Kind-Beziehung wird. Nur die wichtigsten dieser Romane können erwähnt werden: Angefangen von Peter

Handkes „Wunschloses Unglück“ von 1972 oder Paul Kerstens „Der alltägliche Tod meines Vaters“ über Christoph Meckels „Suchbild“, Jutta Schuttings „Der Vater“ und Brigitte Schwaigers „Lange Abwesenheit“ von 1980, über Ulla Berkéwicz „Josef stirbt“ (1982), Ludwig Harigs „Ordnung ist das halbe Leben“ (1986) bis zu Hanns-Josef Ortheils „Abschied von den Kriegsteilnehmern“ (1992): Diese Bücher thematisieren in der Reflexion des Sterbens der Eltern gleichzeitig den eigenen Standort der Weiterlebenden. Der Prozeß des Schreibens über Vater und Mutter an ihrem Sterbebett oder an ihrem Grabstein erweist sich als Emanzipations- und Befreiungsbewegung, vor allem angesichts der aktiven oder passiven Verwicklungen der Elterngeneration in die Machenschaften des Nationalsozialismus. Darüber aber ließ sich im Leben gerade nicht sprechen, dieses Thema war zu Lebzeiten das große Tabu – gerade weil sich die Entwicklungen des gesellschaftlichen Makrokosmos im Binnenraum des familiären Mikrokosmos spiegelten.

Eine – zuvor stets verpaßte und nun wehmütig eingeklagte – Auseinandersetzung mit der Elterngeneration in ihrer politischen Verantwortung erweist sich aber für die Generation der Träger der „Gnade der späten Geburt“ als lebensnotwendig, als unumgänglich zur Klärung der eigenen Identität. Die Form dieser Auseinandersetzung kann dabei variieren – von der „nachgetragenen Liebe“⁸ eines Peter Härtling bis zur gleichfalls titelgebenden „Abrechnung“⁹ eines Niklas Frank. Programmatisch heißt es in dem dieser Tradition ebenfalls zugehörigen Roman „Die kleine Figur meines Vaters“ des Wiener Schriftstellers Peter Henisch (* 1943): „Ich muß mich, glaube ich, aus DEINER Geschichte heraus schreiben, mich DEINER Geschichte gegenüber emanzipieren, um MEINE zu finden.“¹⁰

Sterbebegleitung: Abschied und Neuanfang

In einigen dieser Romane wird auch jener Aspekt angesprochen, der vor allem in Si-

⁶ Cees Nooteboom, Die folgende Geschichte, Frankfurt 1991.

⁷ Gabriele Wohmann, Bitte nicht sterben. Roman, München 1993.

⁸ Peter Härtling, Nachgetragene Liebe, Darmstadt 1980.

⁹ Niklas Frank, Der Vater. Eine Abrechnung, München 1986.

¹⁰ Peter Henisch, Die kleine Figur meines Vaters, Frankfurt 1975, 21.

mone de Beauvoirs „Ein sanfter Tod“ von 1964 tiefwirkenden literarischen Niederschlag gefunden hat: ein intensives Begleiten des Sterbeprozesses von Vater oder Mutter, in dem Selbstreflexion und Rückschau auf das sich dem Ende zuneigende Leben ineinander fließen. Neben einem weiteren Mutter-Tochter-Buch von Verena Stefan¹¹ von 1994 hat hier vor allem der bayerische Schriftsteller Ludwig Fels (* 1946) zuletzt mit „Der Himmel war eine große Gegenwart“ von 1990 ein wichtiges literarisches Zeugnis über die Mutter-Sohn-Beziehung vorgelegt. Angesichts des Sterbens seiner Mutter schildert er unbarmherzig und genau seine eigenen verschiedenen Reaktionsstufen: Protest, Wunsch zur letzten Aussprache, versuchte Begleitung der Sterbenden, Mechanismen zur Ablenkung, aber auch Unwillen: „Ich wünsche mir ihren Tod jetzt, bin fast ungehalten, daß sie so langsam stirbt.“¹² Am Ende aber steht die erneute Zuwendung des Sohnes zum eigenen, durch das bezeugte Sterben freilich beschatteten Leben.

Zu derartigen Beschreibungen des Sterbens nahestehender Menschen im Sinne einer gleichzeitigen Selbstbesinnung auf das eigene Weiterleben zählt auch das 1991 von dem Kölner Schriftsteller Dieter Wellershoff (* 1925) veröffentlichte Buch „Blick auf einen fernen Berg“, in dem er sprachmächtig das von ihm intensiv begleitete Sterben seines jüngeren Bruders und vor allem seinen eigenen Umgang damit als Weiterlebender wiedergibt. Warum durfte er, der ältere, weiterleben? Und entdeckt er, der den Todesprozeß in jedem seiner Stadien beobachten mußte, jetzt nicht täglich an sich selbst scheinbar ähnliche Symptome? Schuldgefühle und Lebensmißtrauen: „Man tritt nicht mit einem Schritt aus dem Schatten heraus, der mit dem Tod eines vertrauten Menschen über einen fällt.“¹³

Die Warum-Frage angesichts des Todes und der Protest gegen das Sterben im Namen der Menschlichkeit, besonders – wenn auch nicht ausschließlich – gegen den unzeitgemäßen, allzu frühen, widersinnigen Tod:

Dieses Motiv zieht sich freilich durch die gesamte Literatur, die sich mit dem Thema befaßt:

*im namen dessen der tote erweckte
im namen des toten der auferstand
wir protestieren gegen den tod von
gustav e. lips*

so der Schweizer Pfarrer und Lyriker Kurt Marti in einer seiner dichterischen „Leichenreden“ aus dem Jahre 1969, erwachsen aus der pastoralen Praxis des alltäglichen Umgangs mit Sterbenden. Protest gegen den Tod gerade im Namen Gottes – warum? Was zeichnete diesen Gustav E. Lips aus?

*erstens war er zu jung
zweitens seiner frau ein zärtlicher mann
drittens zwei kindern ein lustiger vater
viertens den freunden ein guter freund
füntens erfüllt von vielen ideen¹⁴*

Das eigene Sterben: Zwischen Rebellion und Ringen um Bedeutung

„Es sterben nur die anderen“¹⁵, heißt es provokativ in einem Gedicht des Karlsruher Lyrikers Walter Helmut Fritz (* 1929). Wie aber setzen sich Schriftsteller mit der Einsicht auseinander, daß es eben doch nicht immer die anderen sind, die sterben, sondern schließlich ein jeder selbst? Wiederum ist zunächst die Autobiographie jene literarische Form, die die beeindruckendsten Zeugnisse liefert, etwa Peter Nolls „Diktate über Sterben und Tod“ von 1984 oder Maxi Wanders „Leben wäre eine prima Alternative“ von 1980.

Vor allem das Todesringen eines unter dem Pseudonym Fritz Zorn schreibenden Schweizers, 1977 unter dem Titel „Mars“ erschienen, hat durch seine letztgültige Unversöhnbarkeit, durch seine bleibende Anklage der Bedingungen, die zu seiner tödlichen Erkrankung führten, bis heute nichts an Schärfe und Herausforderung verloren: „Ich bin jung und reich und gebildet; und ich bin unglücklich, neurotisch und allein. ... Natürlich habe ich auch Krebs.“¹⁶ Hier schreibt ein Sterbender ungeschminkt seinen brüllenden Protest gegen das Todesur-

¹¹ Vgl. Verena Stefan, Es ist reich gewesen. Bericht vom Sterben meiner Mutter, Frankfurt 1994.

¹² Ludwig Fels, Der Himmel war eine große Gegenwart. Ein Abschied, München 1990 (1992), 66.

¹³ Dieter Wellershoff, Blick auf einen fernen Berg 1991, Frankfurt 1993, 205.

¹⁴ Kurt Marti, Leichenreden 1969, Frankfurt 1991, 23.

¹⁵ Vgl. Walter Helmut Fritz, „Es sterben nur die anderen“, in: ders., Mit einer Feder aus den Flügeln des Ikarus. Ausgewählte Gedichte, Frankfurt 1989, 17.

teil Krebs, getrieben von einer letzten Hoffnung auf das Wunder einer Heilung und dem trotzigen Glauben an den Sinn des Aufbehrens. Noch 1986 wurde eine „Antwort an Fritz Zorn“ veröffentlicht, mit dem Titel „Krebs kann auch eine Chance sein“ (Christiane Lenker).

Nur wenige große Autoren versuchen freilich unabhängig von akuten Erkrankungen oder dem Bezeugen des Sterbens von Nahestehenden sich bewußt auf ihr eigenes Lebensende vorzubereiten, sich selbst der Tatsache des eigenen Sterben-Müssens zu stellen – und diesen Prozeß literarisch zu bezeugen. „Es wird Zeit, nicht bloß an den Tod zu denken, sondern davon zu reden. Weder feierlich noch witzig. Nicht vom Tod allgemein, sondern vom eigenen Tod“¹⁷, schrieb der 1991 verstorbene Schweizer Schriftsteller Max Frisch bereits in seiner 1975 erschienenen autobiographisch gefärbten Erzählung „Montauk“. Und so gehört denn sein dreiteiliges Szenenstück „Triptychon“ (1978) genauso zu den klassischen literarischen Auseinandersetzungen mit dem Thema Sterben wie der spätere Roman „Der Mensch erscheint im Holozän“ (1979).

Sterbevorbereitung aber betrifft die Gedanken über die bewußte Gestaltung der noch verbleibenden Lebensspanne. Wieder ist es Erich Fried, der diesen Blick auf die verbleibende Zeit in seinem Gedicht „Bevor ich sterbe“¹⁸ meisterhaft in Sprache kleidet. Es endet mit den Versen:

*Bevor ich sterbe
noch einmal sprechen
von Liebe
damit doch einige sagen:
Das gab es
das muß es geben*

*Noch einmal sprechen
vom Glück der Hoffnung auf Glück
damit doch einige fragen:
Was war das
wann kommt es wieder?*

Vor allem in Zeiten von Aids stellt sich die Frage nach dem Umgang mit dem eigenen Sterben-Müssen, nach den Lebensverwicklungen, die zu dieser Krankheit führten, und den gleichgültigen Reaktionen der Umwelt in neuer Schärfe. In allerjüngster Zeit war es vor allem der jüdisch-amerikanische Erfolgsschriftsteller Harold Brodsky, der mit seiner – im Titel einem Roman von Gabriel García Márquez angelehnten – „Chronik eines angekündigten Todes“ in den großen internationalen Zeitschriften¹⁹ für Aufmerksamkeit, ja schockierendes Aufsehen sorgte. Gerade er als Schriftsteller sieht es als seine Aufgabe an, die Erkrankung an Aids und die Auseinandersetzung mit dem eigenen Sterben zum öffentlichen Thema zu machen.

Und nach dem Tod?

Sterben und Tod besprechbar zu machen, den Tabuisierungstendenzen der Gegenwartsströmungen zu entreißen, im Thematisieren des Todes das Leben selbst neu zu erkennen – dies vor allem also sind die Zielausrichtungen und selbstgestellten Ansprüche der genannten Schriftstellerinnen und Schriftsteller; und nur wenige repräsentative Stimmen aus einem vielfältigen und großen Chor konnten kurz zu Wort kommen. Doch nach dem Tod? Nur wenige zeitgenössische Autoren wagen eine Sprachsetzung ihrer über das irdische Dasein hinausreichenden Hoffnungen. Allzu deutlich klingt die wirkmächtige, 1926 im Gedicht „Gegen Verführung“ geäußerte Warnung Bertolt Brechts in den Ohren:

*Laßt euch nicht verführen!
Es gibt keine Wiederkehr.²⁰*

Um so mehr überrascht etwa Kurt Marti rebellische Hoffnung in ihrer Unverblümtheit. Eines der letzten Gedichte seiner „Leichenreden“ beginnt mit den Versen „das könnte manchen herren so passen“ und schließt:

*aber es kommt eine auferstehung
die anders ganz anders wird als wir
dachten
es kommt eine auferstehung die ist
der aufstand gottes gegen die herren
und gegen den herrn aller herren: den
tod²¹*

¹⁶ Vgl. hierzu: Georg Langenhorst, Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung, Mainz 1994, 303–309.

¹⁷ Max Frisch, Montauk. Eine Erzählung, Frankfurt 1975 (1981), 202.

¹⁸ Erich Fried, Gesammelte Werke. Gedichte II, Berlin 1993, 471.

¹⁹ Vgl. Süddeutsche Zeitung, Magazin vom 11. 3. 1994.

²⁰ Bertolt Brecht, Gegen Verführung, z. B. in: ders., Die Gedichte in einem Band, Frankfurt 1990, 260.

²¹ Kurt Marti, Leichenreden, a. a. O., 63.

Vorsichtiger und zurückhaltender formuliert Marie Luise Kaschnitz in ihrem Gedicht „Ein Leben nach dem Tode“. Auf die Frage, ob sie daran glaube, daß mit dem Sterben noch nicht alles zu Ende sei, ob sie an ein Leben auch nach dem Tode glaube, antwortet sie mit „Ja“, aber wie das aussehe, weiß sie nur in Bildern, in Sprach- und Vorstellungsversuchen zu schreiben. Nur tastende, unscharfe Bilder? Das Gedicht endet mit den Worten:

*Mehr also, fragen die Frager
Erwarten Sie nicht nach dem Tode?
Und ich antworte
Weniger nicht.²²*

²² Marie Luise Kaschnitz, „Ein Leben nach dem Tode“, in: *dies.*, Kein Zauberspruch. Gedichte, Frankfurt 1972 (1986), 119 f.

Bücher

Leben und Tod

Albert Gasser (Hg.), *Tod als Grenze zu neuem Leben. Fragen nach den „Letzten Dingen“*, NZN Buchverlag, Zürich 1993.

Das von Albert Gasser herausgegebene Buch dokumentiert eine Vorlesungsreihe, die 1991 an der Theologischen Hochschule von Chur gehalten wurde. Die fünf Beiträge aus verschiedenen theologischen Disziplinen ergeben zwar kein Gesamtbild theologischen Bedenkens der „Letzten Dinge“, markieren aber wichtige Problemfelder der heutigen eschatologischen Forschung. *Ernst Spittich* skizziert die gegenwärtige Auseinandersetzung mit Sterben und Tod und das neuerwachte Interesse am Jenseits. Er sieht darin eine Herausforderung an die Kirchen. In der Erneuerung der Krankensalbung und der Spitalseelsorge und in einer Renaissance der alten *Ars moriendi* findet er Anzeichen, wie sich die Kirchen dieser Herausforderung stellen. In einer Analyse von 1 Kor 15 setzt sich *Josef Pfammatter* mit der Gewißheit und Zuverlässigkeit der Osterbotschaft, daß der Tod nicht das letzte Wort hat, auseinander. Ostern ist im paulinischen Denken der Beginn einer neuen Schöpfung, die die erste unendlich überragt. Das letzte

Wort spricht Gott und löscht damit den Tod und die Unheilsmächte aus. Aus moraltheologischer Sicht plädiert *Hans Halter* für die Wiederentdeckung des Gerichts Gottes, weil es sowohl die menschliche Verantwortung als auch die Verantwortung Gottes für seine Schöpfung zur Sprache bringt. Der Dogmatiker *Magnus Löhrer* wendet sich gegen eine einfache Verabschiedung der kirchlichen Lehre von der Unsterblichkeit der Seele – trotz der Mißdeutung durch einen vulgären Dualismus. Die „Unzerstörbarkeit“ der Seele garantiert erst das Kontinuum zwischen irdischem und kommendem Leben. Daß die biblische Botschaft von der Wiederkunft Christi nicht bloß ein Biotop für Sektanten ist, zeigt der Beitrag von *Susanne Heine*. Er befaßt sich mit den apokalyptischen Wurzeln der neutestamentlichen Christologie und der Hoffnung auf die Wiederkunft Christi und beschreibt die Bedingungen, unter denen christliche Endzeitvorstellungen sektiererisch werden. – Das Buch gibt in knapper Form wieder, was Christen über Tod und Auferstehung glauben. In einer Zeit, wo Antworten auf diese Fragen vielfach in östlichen Religionen und in der Esoterik gesucht werden, sind solche Wegmarkierungen wichtig. *Erich Richter*, Wien

Peter Eicher, *Es gibt ein Leben vor dem Tod. Biblische Erinnerungen*, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991.

Was theologisch von Peter Eicher kommt, läßt aufhorchen. In seiner Theologie wird nicht abstrakt über die Bibel, über das Leben mit Gott gesprochen, der konkrete Mensch bleibt nicht außerhalb stehen. Anziehend in Eichers Büchern ist die lebendige Integration von Betroffensein durch das Wort Gottes und die Antwort aus allen menschlichen Bezügen. Der Gott der Bibel steht nicht oberhalb oder unterhalb des Menschen, er offenbart sich mitten in seinem Leben. In den „Biblischen Erinnerungen“ wird uns bewußt, daß wir nicht erst ein Leben nach dem Tod zu erwarten haben, sondern längst vor der Todesgrenze dürfen wir ein leidenschaftliches, dynamisches Leben mit Gott führen. Wenn Bischof Romero für die Armen stirbt, wenn Frauen theologisch und menschlich in der Kirche ernstgenommen werden, wenn Menschen die Liebe

Gottes in Ehe, Freundschaft und Solidarität mit anderen erfahren, dann ist das Reich Gottes mitten unter uns.

Waltraud Herbstrith, Tübingen

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

Der Tod beschäftigt alle Religionen und Kulturen intensiv, denn das Leben besteht auch darin, auf den Tod zuzugehen. Die Lebens- und Sozialberaterin Angelika Aliti versucht in diesem Buch, sich selbst und den Mitmenschen die Angst vor dem Sterben zu mindern. Sie meint, wenn die Menschen einen anderen Umgang mit dem Leben und der Welt erlernen, wenn sie nicht so sehr an den Dingen dieser Welt hängen, werden sie anders auf den Tod zugehen können. Wir sollten also lernen, den natürlichen Tod als einen Teil unseres Lebens anzunehmen und uns nicht in einen Unsterblichkeitswahn zu verrennen. Freilich, dem gewaltsamen Tod, der durch andere Menschen herbeigeführt wird, sollten wir uns mit voller Kraft entgegenstemmen. So will das Buch helfen, uns darin zu üben, jeden Abschnitt unseres Daseins bewußt zu erleben, intensiv zu fühlen, im Hier und Heute zu leben und den Tod anzunehmen, wenn es dafür Zeit ist. Dieses tröstliche Buch kann uns die Lust am Leben vermehren, weil es uns hilft, die Angst vor dem Tod und den Protest gegen ihn abzulegen. Gerade als Christen können wir uns einüben, gelassen zu leben.

Anton Grabner-Haider, Graz

Gisbert Greshake, Wenn Leid mein Leben lähmt. Leiden – Preis der Liebe? Verlag Herder, Freiburg/Br. 1992.

Alle Menschen werden im Laufe ihres Lebens mit Leiden konfrontiert, die einen mehr, die anderen weniger. Und wir alle stehen vor der Notwendigkeit, unserem Leiden einen Sinn zu geben. Die Religionen leisten dazu einen gewichtigen Beitrag. Gisbert Greshake versucht, aus eigener Betroffenheit die christliche Sinndeutung des Leidens darzulegen: Leiden werde größtenteils durch menschliche Schuld verursacht, nicht Gott sei dafür verantwortlich. Jeder Mensch sei auf Liebe angewiesen, Leiden könne auch

der Preis für erfahrene Liebe sein. In einem liebenden und gütigen Gott werde alles Leiden aufgenommen. So enthält das Buch viele hilfreiche Gedanken, dem Leiden einen Sinn zu geben und es im Glauben anzunehmen, wenn es einen trifft. Freilich sagt es wenig, wie wir Leiden vermindern oder verhindern können. Und was unter „Liebe“ konkret verstanden wird, ist nicht ganz klar. Ich hätte mir gewünscht, daß in dieses Büchlein mehr humanwissenschaftliche Erkenntnisse eingeflossen wären. Aber trotzdem ein empfehlenswertes Buch.

Anton Grabner-Haider, Graz

Sterben und trauern – und ihre Begleitung

1. *Cicely Saunders*, Hospiz und Begleitung im Schmerz. Wie wir sinnlose Apparatemedizin und einsames Sterben vermeiden können, Verlag Herder (Spektrum), Freiburg/Br. 1993.
2. *Johann-Christoph Student* (Hrsg.), Das Hospiz-Buch, Lambertus Verlag, Freiburg/Br. 3. Auflage 1994.
3. *Richard Lamerton*, Sterbenden Freund sein. Helfen in der letzten Lebensphase, Verlag Herder (Spektrum), Freiburg/Br. 1991.
4. *Theophil Spoerri*, Geschichten vom Übergang. Erfahrungen bei der Begleitung sterbender Menschen, Fr. Reinhardt-Verlag, Basel – Berlin 1994.
5. *Eberhard Schockenhoff*, Sterbehilfe und Menschenwürde. Begleitung zu einem „eigenen Tod“, Verlag Pustet, Regensburg 1991.
6. *Peter Fässler-Weibel*, Nahesein in schwerer Zeit. Zur Begleitung der Angehörigen von Sterbenden, Paulus Verlag, Freiburg/Schweiz 1990.

1. C. Saunders, die als Gründerin der modernen Hospiz-Bewegung bezeichnet werden kann, schildert in diesem Buch anschaulich die Prinzipien der interdisziplinären Arbeit im Hospiz und die palliative Betreuung, sowohl in ihren theoretischen Zielen und Methoden, als auch mit treffenden Beispielen aus der Praxis. Dabei wird dem Team, seinem Aufbau und seiner Aufrechterhaltung große Bedeutung zugemessen. Die Definition und Ursachen des „totalen Schmerzes“ und die verschiedenen Rollen

der einzelnen Team-Mitglieder, diesem Schmerz zu begegnen, runden das Bild vom interdisziplinären Team im Hospiz ab.

Im 2. Teil des Buches „Herausforderung für das Team“ werden die im Hospiz-Alltag immer wieder auftretenden schwierigen Situationen und praktische Anstöße zu möglichen Lösungen beschrieben. In einer offenen und ehrlichen Auseinandersetzung werden die Probleme angegangen, sie zu lösen versucht und wird zugegeben, daß die Team-Mitglieder manchmal auch „keine Antwort“ haben. Der Anhang informiert über Literatur, Weiterbildungsmöglichkeiten für Hospiz-Mitarbeiter und über Hospize im deutschsprachigen Raum. – Dieses Buch kann allen, die in der Sterbebegleitung arbeiten, nützliche Anregungen geben für ihren Umgang mit Kranken und mit sich selbst. Besonders zu empfehlen ist es für alle, die entsprechende Initiativen planen.

Edi Spörk, Wien

2. Das sehr informative Buch von Student bringt Beiträge über Entstehung, Bedeutung und erste Erfahrungen der Hospiz-Dienste im deutschen Sprachraum. Aus der Sicht von haupt- und ehrenamtlichen MitarbeiterInnen und von Angehörigen Sterbender werden die Grundsätze einer umfassenden Begleitung schwerkranker Menschen in physischer, psychischer, sozialer und spiritueller Sicht aufgezeigt. Im letzten Drittel des Buches gibt der Herausgeber, ein Hannoveraner Internist, den man zu den Gründerpersönlichkeiten der Hospiz-Bewegung in Deutschland zählen darf, eine Fülle praktischer Anregungen. Er scheut sich nicht, seinen persönlichen Lernweg im Umgang mit Tod und Trauer zu beschreiben, und ermutigt hoffentlich damit zahlreiche Menschen, sich für die Verbesserung der Bedingungen für Sterbende und ihre Angehörigen einzusetzen. Das Buch enthält auch wertvolles Adressenmaterial über Hospiz-Initiativen in Deutschland, Österreich und der Schweiz.

Hildegard Teuschl, Wien

3. Der Arzt R. Lamerton, Pionier der Hospiz-Bewegung in England, gibt in allgemeinverständlicher Sprache seine Erfahrungen bei der Begleitung Sterbender im St. Joseph's Hospice und als medizinischer Direktor eines Hospiz-Hausbetreuungsdienstes in London wieder. Anhand praktischer Beispiele aus seinem Alltag zeigt er auf, wie

Schmerzen gelindert werden können, wie menschliche Nähe und Freundschaft die letzte Lebensphase eines Kranken lebenswert machen und wie Pflegekräfte, Ärzte, Seelsorger, Angehörige und andere Helfer – einander unterstützend – im Team zusammenarbeiten können.

H. T.

4. Der Schweizer Spitalsseelsorger Spoerri beschreibt in kurzen Fallbeispielen seine Erlebnisse mit Menschen in den letzten Wochen einer schweren Erkrankung. Er zeigt auf, daß nicht Expertenwissen für eine Begleitung in Sterben und Trauer wichtig ist, weil die Sterbenden selbst als „Lehrer“ die Regie übernehmen. Angehörige, Helfer und medizinisch-pflegerisches Personal müssen hellhörig werden für die verbalen und nonverbalen Äußerungen, die ein Leben in Frieden bis zuletzt möglich machen. Ein Buch, das in der Einfachheit der Sprache für jeden Leser ein Gewinn ist. Besonders kann es Seelsorger und Therapeuten überraschen und entlasten.

H. T.

5. Das Buch von Schockenhoff sollten alle jene lesen, die sich der Diskussion um die sog. „Euthanasie“ oder aktive Sterbehilfe stellen möchten. Was E. Schockenhoff, deutscher Moralthologe und geistlicher Assistent der katholischen Ärzte in Deutschland, in diesem Buch vom Umgang unserer Gesellschaft mit Sterben und Tod, vom Recht zu sterben und vom Verbot zu töten schreibt, kann helfen, Antworten aus dem christlichen Glauben zu suchen. „Tötung auf Verlangen“, grausames Sterbenlassen oder Todesverdrängung sind falsche Alternativen, die es zu überwinden gilt, indem wir Wege und Hilfen zum würdigen eigenen Tod jedes Menschen finden. Das erfordert allgemeinhinmenschliches, strukturelles, gesellschaftspolitisches und finanzielles Umdenken! Dieses Buch leistet einen Beitrag dazu, indem es zur menschlichen Solidarität und zum Auftrag christlichen Glaubens aufruft.

H. T.

6. Der Familien- und Ehe-Therapeut P. Fässler-Weibel hat in seiner Arbeit erfahren müssen, daß Angehörige sterbender Menschen oft nicht in der Lage sind, mit dem Tod umzugehen und Störungen in der Beziehung zum Sterbenden aufzuarbeiten. Ihre Begleitung wird aber weitgehend vernachlässigt. Er zeigt Wege zu einer fruchtbaren Begegnung an zahlreichen Beispielen

auf und gibt Impulse in allgemeinverständlicher Sprache. Ein Buch, das Trost beim Lesen bringt und anregt, mutig über traurige Erlebnisse zu sprechen.

H. T

Büchereinlauf

- Becker Renate*, Im Angesicht der Engel will ich dir lobsingeln. Meditationsbuch zur Bilderwelt in der Krypta von Marienburg. Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1994, 80 Seiten, öS 198,-, DM 29,-, sFr 29,50.
- Blank Renold J.*, Leben ohne Todesangst, Mit einem Vorwort von Maria Veit, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1994, 136 Seiten, öS 155,-, DM 19,80, sFr 21,-.
- Bühlmann Walbert*, Die Überraschung meines Lebens, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1994, 204 Seiten, öS 198,-, DM 29,80, sFr 29,80.
- Campanhausen Axel*, Staat und Kirche unter dem Grundgesetz. Eine Orientierung, Lutherianisches Verlagshaus, Hannover 1994, 95 Seiten, öS 81,-, DM 9,80, sFr 10,50.
- Diözese Innsbruck (Hrsg.)*, Petrus Canisius. Er bewegte den Erdteil, Pfarre Petrus Canisius, Innsbruck 1994, 96 Seiten, öS 120,-.
- Gärtner Heribert W.*, Zwischen Management und Nächstenliebe. Zur Identität des kirchlichen Krankenhauses, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1994, 252 Seiten, öS 297,-, DM 38,-, sFr 39,20.
- Goldbrunner Hans*, Masken einer Partnerschaft. Wie Paare ihre Wirklichkeit konstruieren, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1994, 219 Seiten, öS 297,-, DM 38,-, sFr 39,20.
- Horstmann Johannes (Hrsg.)*, Stieffamilie/Zweitfamilie, Reflexionen über einen an gesellschaftlicher Bedeutung zunehmenden Familientypus, Vektor-Verlag, Graftschaff 1994, 190 Seiten.
- Jilek August*, Das Brotbrechen. Eine Einführung in die Eucharistiefeier. Aus der Reihe „Kleine Liturgische Bibliothek“ Band 2, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1994, 247 Seiten, öS 281,-, DM 36,-, sFr 37,-.
- Katholische Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung, Bonn (Hrsg.), Soziale Integration durch Medien? Reflexionen und Anregungen für die Erwachsenenbildung, Verlag Regensburg, Münster 1994, 96 Seiten, DM 15,-.
- Krieger Walter*, Und er bewegt uns doch. Einführung in den neuen Katechismus der Katholischen Kirche, Benno-Verlag, Leipzig 1994, 106 Seiten, öS 131,-, DM 16,80, sFr 17,90.
- Müller Wunibald*, Liebe und Zölibat. Wie eheloses Leben gelingen kann. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1994, 160 Seiten, öS 194,-, DM 24,80, sFr 26,10.
- Ringleben Joachim – Winkler Klaus*, Umgang mit Fremden, Lutherianisches Verlagshaus, Hannover 1994, 53 Seiten, öS 64,-, DM 7,80, sFr 8,40.

- Wahl Heribert*, Glaube und Symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie, Verlag Herder, Freiburg 1994, 640 Seiten, öS 609,-, DM 78,-, sFr 78,-.
- Windisch Hubert (Hrsg.)*, Der Weltkatechismus in der Predigt. Ein Werkbuch für pastorale Praxis, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1994, 296 Seiten, öS 298,-, DM 39,80, sFr 39,80.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

- Helmut Erharder*, Dr. theol., war bis 1993 Generalsekretär des Österreichischen Pastoralinstituts und ist Chefredakteur dieser Zeitschrift.
- Peter F. Schmid*, Dr. theol., arbeitet als Pastoraltheologe, Pastoralpsychologe und Psychotherapeut in Wien und Linz.
- Gotthard Fuchs*, Dr. theol. h.c., ist Direktor der Katholischen Akademie Rabanus Maurus der Diözesen Fulda, Limburg und Mainz in Wiesbaden-Naurod.
- Peter Eicher* ist Professor für Systematische Theologie an der Universität Paderborn.
- Verena Kast*, Prof. Dr. phil., Psychologin, ist Lehranalytikerin am C. G. Jung-Institut in St. Gallen.
- Klemens Richter* ist Professor für Liturgiewissenschaft des Fachbereichs Katholische Theologie an der Universität Münster.
- Günter Virt* ist Professor für Moraltheologie an der Universität Wien.
- Volker Keller* ist Pfarrer der Bremischen Evangelischen Kirche und Doktorand in Religionswissenschaft an der Universität Bremen.
- Hildegard Teuschl* CS, Mag. phil., ist Direktorin der Fachschule für Sozialberufe der Caritas in Wien.
- Erich Richtarz*, Mag. theol., ist Referent für Krankenseelsorge der Erzdiözese Wien.
- Angelika Pressler*, Mag. theol., ist Assistentin am Institut für Pastoraltheologie der Universität Salzburg.
- Balthasar Sieberer* ist Leiter des Seelsorgeamts der Erzdiözese Salzburg, Mitglied des Salzburger Domkapitels und Dompfarrer von Salzburg.
- Lisette Eicher*, Dipl. Krankenschwester, war Leiterin der Caritaspflegestation in Büren.
- Georg Langenhorst*, Dr. theol. und Literaturwissenschaftler, ist Studienreferendar am bischöflichen Gymnasium in Koblenz und in der Erwachsenenbildung tätig; Habilitand am Institut für ökumenische Forschung in Tübingen.
- N a c h t r a g: In Heft 4, 1994 ist leider irrtümlich die Vorstellung einer Autorin unterblieben:
- Stefanie Ernst* ist Soziologin M.A. in Münster und war bis Juli 1994 wissenschaftliche Mitarbeiterin bei Prof. Gabriel an der Katholischen Fachhochschule Norddeutschland in Vechta/Osnabrück und in dem Forschungsprojekt „Evaluierung christlicher Dritte-Welt-Gruppen“.

Als Christ leben



Andreas-Pazifikus Alkofer:
**Antonius von Padua –
Franziskaner auf Umwegen.**
Ca. 180 Seiten. Broschur.
Ca. DM 24,80 / öS 194,- /
SFr. 25.80. ISBN 3-429-01619-3.
Die Reihe „Auf der Suche nach
der eigenen Lebensspur“
will die immer wieder neu anset-
zenden existentiellen und
intellektuellen Suchbewegungen
in den Biographien großer
Persönlichkeiten nachzuvollziehen
und in diesem Sinn heutigen
Leserinnen und Lesern Lebens-
und Orientierungshilfen bieten.
Die Reihe beginnt mit dem Band
über Antonius von Padua.

Elmar Klinger: **Das absolute
Geheimnis im Alltag entdecken.**
Zur spirituellen Theologie
Karl Rahners.
Ca. 60 Seiten. Broschur.
Ca. DM 12,80 / öS 100,- /
SFr. 13.80. ISBN 3-429-01614-2.
Der Alltag eines jeden Menschen
birgt einen Schatz, das absolute
Geheimnis, Gott – drei Beiträge
des Rahner-Schülers Elmar Klinger
zu einem zentralen Thema der
Biographie, der Dogmatik und der
Mystik Karl Rahners.

Otto Hermann Pesch: **Christliche
Lebenspraxis – heute und hier.**
Ca. 240 Seiten. Broschur.
Ca. DM 29,- / öS 226,- /
SFr. 29.80. ISBN 3-429-01631-2.
Konkrete Anstöße für ein
Leben aus dem Glauben im
Alltag westlicher Wohlstands-
gesellschaften.



echter

„echter“-Bücher erhalten
Sie bei Ihrem Buchhändler.

